

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS - UFG
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS - FCS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL - PPGAS

Gleidson de Oliveira Moreira

“VAI PONO SINTIDO”
OS SABERES DAS LAVADEIRAS DA CIDADE DE GOIÁS NO SABER FAZER SABÃO
DE BOLA

Goiânia
2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES
E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

GLEIDSON DE OLIVEIRA MOREIRA

3. Título do trabalho

"Vai Pono Sintido" Os saberes das lavadeiras da Cidade de Goiás no saber fazer sabão de bola

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);
 - b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
- O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **GLEIDSON DE OLIVEIRA MOREIRA, Discente**, em 22/08/2022, às 18:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Izabela Maria Tamaso, Professora do Magistério Superior**, em 26/08/2022, às 15:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3132635** e o código CRC **ED58BA00**.

Referência: Processo nº 23070.039038/2022-68

SEI nº 3132635

Gleidson de Oliveira Moreira

“VAI PONO SINTIDO”

**OS SABERES DAS LAVADEIRAS DA CIDADE DE GOIÁS NO SABER FAZER SABÃO
DE BOLA**

Tese de Doutorado apresentada em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Área de concentração: Antropologia Social

Linha de pesquisa: Etnografia dos Patrimônios, Memórias, Paisagens e Cultura Material

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Izabela Maria Tamasso

Goiânia

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

MOREIRA, Gleidson de Oliveira

"Vai pono sentido" - [manuscrito] : os saberes das lavadeiras da Cidade de Goiás no saber fazer sabão de bola / Gleidson de Oliveira MOREIRA. - 2022.

306 f.

Orientador: Profa. Dra. Izabela Maria Tamaso.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2022.

Bibliografia.

Inclui siglas, mapas, fotografias, tabelas.

1. Cidade de Goiás. 2. mulheres-lavadeiras. 3. sabão de bola. 4. memória. 5. técnica. I. Tamaso, Izabela Maria, orient. II. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
ATA DE DEFESA DE TESE

Ata nº 006/22-D da sessão de Defesa de Tese de GLEIDSON DE OLIVEIRA MOREIRA, que lhe confere o título de Doutor em Antropologia Social, na área de concentração Antropologia Social.

Aos cinco dias do mês de agosto de 2022, às 14:00 horas, por webconferência devido à pandemia de covid-19, realizou-se a sessão de julgamento da Tese de Doutorado de GLEIDSON DE OLIVEIRA MOREIRA, intitulada "*Vai Pono Sintido*" *Os saberes das lavadeiras da Cidade de Goiás no saber fazer sabão de bola*. A Banca Examinadora foi composta pelos/as seguintes Professores/as Doutores/as: Izabela Maria Tamaso (PPGAS/UFG -presidente); Manuel Ferreira Lima Filho (PPGAS/UFG – examinador interno); Alessandro Roberto de Oliveira (UnB - examinador externo); Carlos Emanuel Sautchuk (UnB - examinador externo) e Ema Claudia Ribeiro Pires (Universidade de Évora - examinadora externa), tendo como suplente Matheus Gonçalves França (PPGAS/UFG). O candidato apresentou seu trabalho, foi arguido pela Banca e respondeu às arguições. Ao final da arguição, a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão reservada, atribuindo ao doutorando o seguinte resultado: **aprovado** pelos seus membros. A banca recomendou que sejam publicados artigos resultantes da tese. Reabertos os trabalhos, a presidente proclamou os resultados e encerrou a sessão pública, da qual foi lavrada a presente ata, que vai assinada por ela e os demais integrantes da Banca Examinadora.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Manuel Ferreira Lima Filho, Professor do Magistério Superior**, em 09/08/2022, às 08:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alessandro Roberto de Oliveira, Usuário Externo**, em 09/08/2022, às 09:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ema Cláudia Ribeiro Pires, Usuário Externo**, em 10/08/2022, às 13:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Camilo Albuquerque De Braz, Vice-Coordenador de Pós-Graduação**, em 16/08/2022, às 15:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Izabela Maria Tamaso, Professora do Magistério Superior**, em 18/08/2022, às 12:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?



[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **3059832** e o código CRC **723ECDAA0**.

Referência: Processo nº 23070.039038/2022-68

SEI nº 3059832

Às mulheres que me habitam.

AGRADECIMENTOS

Foram quatro anos de trabalho, desde o começo de 2018, em uma época acadêmica em que os prazos, já apertados, para pesquisar, refletir, amadurecer e redigir, ficaram mais curtos com a pandemia de Covid-19 (†2020/2021). Dei-me conta da passagem do tempo quando, em uma tarde quente de domingo, eu, outra vez diante da tela do computador e dos textos, fiquei surpreso com a marcação feita no calendário por ocasião da qualificação. Então aquela era a data limite para finalizar o que eu soubesse? Tempo: o inadvertido solicitava reflexão. Decerto que o caso era o tempo. Quatro anos até ali, já era hora de terminar.

Durante as auguras e os momentos de satisfação vividos ao longo dessa trajetória, as pessoas que me ajudaram a desatar os meus nós são as mesmas que, em um só novelo de tempo (4 anos), continuam comigo. Não importa a que as imagens se referem, exclusivamente, ou não, aos nós relativos à tese. Aqui é inevitável associar este trabalho como amarra no decurso da pesquisa e da redação, senão como um desembaraçar, ou ao menos, folgar, os fios de forma suficiente a produzir sentidos. Em um olhar retrospectivo, percebo que uma tese consiste em criar nós, mas também sugere desenlaces.

Como em todos os nós, nós todos. O tempo que se arrastou até o final desta tese arrastou consigo muita gente. Familiares sem chances de escapar. Colegas que se firmaram, outros que se confirmaram. Tempo que acumulou, como torcida difusa, para que o final logo chegasse. A todos sou muito grato e agora ofereço os resultados. Claro que, como de regra e de fato, o trabalho compromete os que aqui menciono somente no que reúnam de virtude. O resto é comigo.

Menciono o colo maternal e afetuoso onde tudo começou, o de minha mãe, Maria Benedita, e de minha avó, Benedita. Mulheres que, a duras penas, superaram as adversidades e para quem nunca deixei de ser prioridade, meta de um amor incondicional. A Armando, meu pai, que sempre me comunicou tanta humanidade. Às minhas filhas, Maiana, Alana e Valentina, a ternura no olhar; à companheira, Fabiana, no mel e no fel dos dias. Ao irmão Cleumar, nossos encontros na longa duração da vida na qual se transformou nossa história. Da ‘velha guarda’ do bacharelado em História não posso deixar de citar o Fernando Gargano, ‘autoridade’ para horas que são sempre boas.

Aos amigos mais ou menos recentes: Pedro Baima, Nayala Duailibe, Rogério dos Prazeres, Carolina Cadma, Osmar, almas plásticas que combinam rebelião e ternura; Túlio Mendanha, com quem compartilho a cidade do interior onde vivemos, nossa ‘aldeia’;

D'Magalhães, Bento Fleury Curado e Rafael Martins, amigos recentes e já tão antigos no campo das artes; Lucinete, das reflexões agudas.

Amigos revelados na precisão dos trabalhos: à Victória, do Museu Zoroastro Artiaga de Goiânia; à generosidade e perspicácia de Milena, arquivista do Museu das Bandeiras da Cidade de Goiás; à Fátima Caçado, conhecedora da história de Goiás, no Arquivo Frei Simão Dorvi, da Cidade de Goiás; à Divina Paiva, por nossas conversas, meu aprendizado; ao Lázaro Ribeiro, em que encontrei o amigo e cineasta da Goiás 'Bela'; a Patrícia Mousinho pela sensibilidade e sempre gentileza. Com muito carinho, lembro o prof. Dr. Manuel Ferreira Lima Filho, que provocou leituras penetrantes na antropologia dos meus intervalos. Ao prof. Dr. Alessandro Roberto de Oliveira, pela arguta sensibilidade e pronta atenção com que me recebeu e aceitou o convite para compor a banca de qualificação, por sua entusiasmada arguição e pelos incentivos posteriores. Enfim, ao corpo docente do PPGAS da UFG, onde permaneci nesses quatro anos.

Entre nós, os laços de troca e torrentes de afeto que deixaram dona Dolci e sua irmã, dona Otina, lá na Serra Dourada, onde o tempo não passa. Ao Samarone, o incrível trânsito pelo indelével prene de comentários sinceros. À Dona Noêmia, cuja atenção no ensinar perdura amalgamando tempos no fazer das coisas. À Dona Eunice, cuja falta fez o mundo se apequenar para mim, hábil em ensinar pela humildade.

Lembro e agradeço à Joana D'Arc por mensurar o que serve para retribuir. À Ivone, a quem o encontro se deu diretamente pelo rápido aprendizado, "meu tempo é corrido". À dona Sebastiana, dona de uma casa quintal. À Izabela Tamaso, minha orientadora, pelo interesse em meu trabalho. E aos meus alunos do ensino fundamental e médio, que aqui rendo minha gratidão, sem dúvida pálida frente a tudo que já me deram, mas inteira, só para mim.

Deus nunca se faz de filósofo diante de uma
lavadeira (C.S. LEWIS).

RESUMO

Nesta tese intitulada por “Vai pono sentido – os saberes das lavadeiras da Cidade de Goiás no saber fazer sabão de bola”, tem como proposta entender os sentidos do artefato, como ele era/ainda é produzido, os seus componentes, quem o produzia e as técnicas envolvidas na feitura; exploro os modos de fazer e usar o sabão de bola a partir das memórias das mulheres lavadeiras na Cidade de Goiás (GO). Os procedimentos metodológicos utilizados foram: exploração bibliográfica, catalogação de documentos primários, entrevistas, trabalho de campo (na Cidade de Goiás), etnografia da cultura material, análise de processos técnicos, registros visuais de fotografias, produção de vídeo e desenhos. A problemática é: como o sabão de bola, enquanto artefato da cultura material, é capaz de dar sentido à vida de mulheres invisibilizadas por uma sociedade “colonizadora”? A hipótese do trabalho parte do recrudescimento do sabão de bola que pertencente a uma rede de saberes oriundos da vida camponesa goiana, é uma prática que condensa várias formas de permanência e resistência do mundo rural na *urbe* vilaboense. Esta etnografia do sabão de bola busca seguir, nos materiais (receitas, ingredientes, baldes, cabos de madeira, tachos, decoada, soda cáustica, formas, facas e colheres), o fluxo das ‘coisas e objetos’ envolvidos nos processos técnicos organizados em cadeia operatória e modulados por ritmos, gestos e movimentos estudados pela Antropologia das Técnicas. A partir da observação participativa relatada por minha avó materna, busquei compreender os saberes remotos, cuja ancestralidade se assenta nas mulheres fazendeiras de sabão da Cidade de Goiás desde os tempos coloniais. O texto está organizado em 4 capítulos: no primeiro, “Etnografando as coisas biografadas por minha avó”, são traçadas as narrativas delineadas pelos objetos que compõem os lugares ocupados pelas lavadeiras; o segundo, “Ser mulher pobre na Cidade de Goiás” são interpretados olhares enviesados pelo etnocentrismo e pelo machismo, contextualizados em diferentes temporalidades sobre as lavadeiras de ganho; o terceiro, “O sabão de bola e a técnica: receitas, ingredientes e modos de fazer”, trata a técnica como feitura; por fim, o último intitula-se “Caderno de imagens”, momento em que uso das fotos como forma de ampliar o texto escrito (articulando fala, escrita e imagem). Espero, com esse trabalho, contribuir com a Academia a partir de reflexões referentes à antropologia do corpo e da técnica.

Palavras-chave: Cidade de Goiás; mulheres-lavadeiras; sabão de bola; memória; técnica.

ABSTRACT

This doctorate dissertation, whose title is *Vai pono sentido – os saberes das lavadeiras da Cidade de Goiás no saber fazer sabão de bola* (Make sense of this – the lore of the laundresses of the Town of Goiás resulting from their expertise in making soap balls) aims to understand the meanings of that artifact, how it has been manufactured, its components, its makers and the techniques involved in its making; I have explored the ways of manufacturing and using the soap ball by considering the memories of the laundresses of the Town of Goiás (Goiás, Brazil). The methodological procedures that have been employed are: a literature exploration, a primary documents list, interviews, field work (in the Town of Goiás), the ethnography of the material culture, an analysis of the technical processes, of photographic records, video productions and drawings. The research question is this: How is soap ball, an artifact of the material culture, able to convey meaning to the life of women who have been ostracized by a “colonizing” society? The paper hypothesis starts from the resurgence of soap ball, which belongs to a network of knowledge of the peasant life from Goiás, as it is an activity that envelopes many forms of permanence and resistance of the rural world in the urban environment of the Town of Goiás. That soap ball ethnography has aimed to follow, by considering the materials (recipes, ingredients, buckets, wooden rods, lye, caustic soda, pans, knives and spoons), the flow of “things and objects” involved in the technical procedures of the manufacture chain and modulated by rhythms, gestures and movements studied by the Anthropology of Techniques. From my maternal grandmother’s reports on her active participation in that process, I have tried to comprehend those ancient forms of knowledge, whose ancestry lies in the *fazedeiras* (female makers) of soap balls from the Town of Goiás since colonial days. The text has been arranged in four chapters: the first one, “Ethnography of the things biographed by my grandmother”, displays the stories derived from the objects that constitute the places occupied by the laundresses; in the second one, “Being a poor woman in the Town of Goiás”, there is an interpretation of the biased conceptions based on sex discrimination and ethnocentrism towards the professional laundresses in different periods of history; the third one, “The soap ball and its technique: recipes, ingredients and ways to make it”, regards technique as manufacture; lastly, the fourth chapter, “Notebook of Images”, is a section in which I have used pictures as a way to enlarge the written text by articulating speech, written words and images. I hope this work may contribute to the Academy through its reflections concerning the anthropology of the body and the anthropology of technique.

Keywords: Town of Goiás; laundresses; soap ball; memory; technique.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Fazedeira de sabão de bola (Cidade de Goiás). Desenho de Di Magalhães, 2020.....	29
Figura 2	Croqui de itinerário. Córrego Mané Gomes, Cidade de Goiás (GO).....	46
Figura 3	Pedra do pé.....	49
Figura 4	Lavadeira do Rio Vermelho, foto de Alóis Feichtemberger (1937).....	55
Figura 5	Lavadeira do Rio Vermelho - Croqui 1.....	57
Figura 6	Lavadeira do Rio Vermelho - Croqui 2.....	57
Figura 7	Carregadeiras de água e chafariz, Goiás-GO (1940/1950).....	91
Figura 8	Lavadeiras perto da Rua do Fogo - Acervo Cidinha Coutinho.....	98
Figura 9	Lavadeiras/carregadeiras à água - Museu da Memória de Goyaz.....	99
Figura 10	Refrescando os pés.....	101
Figura 11	Banho na Carioca.....	101
Figura 12	Banheira localizada no fundo da Chácara Moisés, Cidade de Goiás.....	111
Figura 13	Vista lateral da banheira localizada no fundo da Chácara Moisés, Cidade de Goiás.....	111
Figura 14	Detalhe da banheira localizada no fundo da Chácara Moisés, Cidade de Goiás.	112
Figura 15	Bica d'água que cai na banheira localizada no fundo da Chácara Moisés, Cidade de Goiás.....	112
Figura 16	Aguadouro formado por lavadeiras do Rio Vermelho no trecho da Carioca, abaixo do poço do Bispo.....	114
Figura 17	Apanhadeiras de água na Fonte da Carioca, 1937.....	118
Figura 18	Fazedeiras de sabão.....	130
Figura 19	'Pono sintido' e mexendo o sabão.....	141
Figura 20	Dona Eunice Mendanha: 'mestra do sabão'.....	144
Figura 21	Açougue do Sr. José Willian.....	154
Figura 22	Dona Noêmia preparando a decoada.....	157
Figura 23	Unheiro (D. Noêmia)	158
Figura 24	Casa, terreiro e quintal de D. Noêmia.....	159
Figura 25	Queijos em processo de cura.....	159
Figura 26	Tacho para o doce de leite e tábua de fatiar o queijo.....	160
Figura 27	Fogão de lenha de D. Noêmia.....	162
Figura 28	Tacho com decoada e torresmo.....	163
Figura 29	Mistura de ingredientes por Noêmia.....	164
Figura 30	Coando a massa.....	164
Figura 31	Sabão devolvido ao tacho já separado da borra.....	165
Figura 32	Fervura do sabão.....	165
Figura 33	Sabão granado.....	166
Figura 34	Tirando o ponto (bolinha de sabão)	166

Figura 35	Bolinha de sabão espuma.....	167
Figura 36	Tacho esfriando no chão.....	167
Figura 37	Sabão solidificando.....	168
Figura 38	Embolamento morno.....	168
Figura 39	Finalizando o embolamento (Ficar liso).....	169
Figura 40	Gleidson embolando sabão morno até ficar liso.....	169
Figura 41	Resfriamento do sabão	171
Figura 42	Materiais para feitura do sabão.....	178
Figura 43	Tanquinho batendo o sabão líquido.....	179
Figura 44	Caixa de leite como fôrma.....	185
Figura 45	Ralando o sabão.....	185
Figura 46	Sabão em barra transformado em pó.....	186
Figura 47	Dona Ivone fazendo sabão de sal.....	187
Figura 48	Sabão quente.....	188
Figura 49	Sabão frio.....	188
Figura 50	Sabão cortado em quadros.....	189
Figura 51	Sabão em quadro ensacado.....	189
Figura 52	Quintal da Chácara Moisés, Cidade de Goiás, reproduzindo a intimidade da casa.....	198

LISTA DE QUADROS

Quadro 1	Lavações e consertos de roupa na Cidade de Goiás (1847-1884).....	59
Quadro 2	Relação de roupas sujas da Enfermaria Militar de Goiás (04/01/1881).	59
Quadro 3	População recenseada no Estado de Goiás (sexo e raça), 1890.....	74
Quadro 4	População recenseada nos Distritos de Santana e Rosário (sexo e raça), 1890.....	75
Quadro 5	População recenseada na Capital de Goyaz (sexo), 1900.....	76
Quadro 6	Presos correcionais na cadeia da Cidade de Goiás (1892).....	83
Quadro 7	Tempo ecológico das lavadeiras.....	121
Quadro 8	Receita de sabão de D. Eunice.....	137
Quadro 9	Receita de sabão de torresmo de D. Noêmia.....	155
Quadro 10	Receita de sabão de sal de D. Ivone.....	187

LISTA DE MAPAS

Mapa 1	Localização da Cidade de Goiás/Estado de Goiás/Brasil.....	25
Mapa 2	Locais de lavagem no rio Vermelho, Cidade de Goiás (séc. XIX-XX)....	30
Mapa 3	Disposição dos locais de lavagem nos séculos XIX e XX.....	31

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	15
2. ETNOGRAFANDO AS COISAS BIOGRAFADAS DE MINHA AVÓ	31
2.1 O CÓRREGO, O BATEDOURO, AS VESTIMENTAS E O SABÃO DE BOLA	31
2.2 SER LAVADEIRA: A VESTIMENTA COMO ÍNDICE IDENTITÁRIO.....	43
2.3 TRABALHO: LAVAR E SOBREVIVER.....	49
3. SER MULHER POBRE NA CIDADE DE GOIÁS.....	57
3.1 A PRESENÇA FEMININA E OS ESTIGMAS VIVIDOS NA CIDADE DE GOIÁS	57
3.2 A ROUPA COMO EPIDERME SOCIAL	86
3.3 ROUPAS LIMPAS EM CORPOS SUJOS: A HIGIENE COMO CAMINHO DAS ÁGUAS	90
3.4 ENTRE BANHOS E CONFUSÕES DE LAVADEIRAS	95
3.4.1 Águas que purificam.....	101
3.4.2 O corpo como gênese da sujeira social.....	104
4. O SABÃO DE BOLA E A TÉCNICA: RECEITAS, INGREDIENTES E MODOS DE FAZER.....	116
4.1 SABERES DAS MÃOS.....	117
4.2 CATEGORIAS ÊMICAS E MODOS DE FALAR	118
4.2.1 “Vai pono sintido” no jeito de fazer - dona Eunice Mendanha de Oliveira (69 anos)	120
4.2.1.1 O convite e o ambiente da entrevista	125
4.2.1.2 O fazer o sabão de bola.....	126
4.2.2 Observando o sabão ‘fofoqueiro’ por dentro - Noêmia Maria de Jesus (76 anos)	136
4.2.2.1 Nota sobre autenticidade no contexto de pandemia.....	140
4.2.2.2 Lavando as mãos contra o coronavírus.....	142
4.2.2.3 O preparo das ‘coisas’ e a decoada	146
4.2.2.4 O sabão de torresmo.....	152
4.2.2.5 O ‘choro’ e o ‘suor’ do sabão na memória de dona Noêmia	162
4.2.3 O ‘desandar’ como lugar de memória – Ivone Francisca dos Santos (51 anos)	165
4.2.3.1 A praticidade de dona Ivone	168
4.2.3.2 A soda cáustica é uma escolha técnica?.....	171

4.2.4 O benzimento e as plantas contra o mau olhado.....	182
4.3 QUINTAIS E MULHERES	185
5. CADERNO DE IMAGENS	194
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS - O JEITO DE FAZER COISAS COMO TÉCNICA.	284
REFERÊNCIAS	288
TERMINOLOGIAS NATIVAS	301

1. INTRODUÇÃO

Esta tese é um estudo etnográfico do sabão de bola, um artefato produzido por mulheres na Cidade de Goiás considerado indispensável para a higiene corporal e doméstica desde os tempos coloniais. O objetivo da pesquisa é entender os sentidos do artefato, como ele era/ainda é produzido, os seus componentes, quem o produzia e as técnicas envolvidas na feitura. Essa dinâmica me permitiu pensar o sabão de bola no âmbito da antropologia em duas perspectivas: a) as tensões entre cultura/natureza, investigadas a partir da relação direta e indireta do humano e não-humano (meio ambiente, plantas e animais) (MURA, 2011; SAUTCHUCK, 2007); e, b) o seu uso por lavadeiras nos córregos e rios da Cidade de Goiás como forma de adentrar à privacidade dos corpos via lavagem das roupas.

Por isso, entendo não ser possível falar do sabão sem apresentar o ofício das lavadeiras, uma atividade comum na antiga capital até meados do século XX. Investiguei quais os sentidos atribuídos ao sabão de bola pelas lavadeiras. O interesse primordial deste trabalho foi o de descrever, destacar e interpretar as práticas e representações que envolvem a feitura do sabão de bola, bem como os ciclos de transformação pelos quais ele passa, desde a matéria-prima e o uso, um exame no qual saberes, agentes e coisas se conectam transformando a vida.

Ressalto que o meu estudo utiliza do sabão de bola enquanto categoria sócio-histórica que serve para pensar o que se envolve através dele. É por isso que ele é objeto no sentido de materialidade histórico-cultural, mas também é coisa no sentido ingoldiano (INGOLD, 2012). De modo a me interessar nessa abordagem epistemológica, balizada pela terceira geração da Escola dos Annales (Nova História), a busca de uma exegese dos eventos por meio da hermenêutica antropológica. Para tanto, fez-se necessário problematizar os fenômenos sociais a partir do lugar dos protagonistas identificados na Cidade de Goiás, campo de estudo desta pesquisa. Mas onde se localiza e como surgiu a Cidade de Goiás?

Situado na região central do Brasil, o município Goiás, que, como já explicado, aqui será chamado Cidade de Goiás, surgiu no século XVIII, foi constituído como núcleo urbano colonial fundado pelo movimento bandeirantista como núcleo de exploração aurífera e centro político da Capitania à República. Tornou-se uma ‘cidade esvaziada’ pelo advento da transferência da capital, em 1932; posteriormente recebeu o título de patrimônio mundial reconhecido pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), no ano de 2001.

Mapa 1 - Localização da Cidade de Goiás



Fonte: Arquivo pessoal de Gleidson de Oliveira Moreira - 2020

Na perspectiva de Tamaso (2007a), a Cidade de Goiás surgiu da narrativa mítica do Anhanguera, aquele no qual o pai encontra o ouro, e, em decorrência do contato que tem com os índios, dá origem ao povo goiano; em um segundo momento, o seu filho funda o arraial, embrião da cidade e do Estado. “Polissêmico, o mito de origem de Goiás está desdobrado em dois heróis (pai e filho) e fundido em um único, o Anhanguera. Uma só família, um só mito, um só herói” (TAMASO, 2007a, p. 101). Mais que relacionar os usos do passado por seus agentes, é importante observar a história com vistas a atender os propósitos de preservação patrimonial, afinal, é de relevância, para a pesquisadora, a importância do mito para a construção da identidade goiana.

Para Lima Filho (2003, p. 453) “[...] a Cidade de Goiás nasceu como produto social da barbárie”. O autor parte dessa concepção para interpretar o mito fundador, originado do heroísmo paulista do bandeirante Bartholomeu Bueno da Silva Filho – o Anhanguera. O episódio que encantou o ‘mito’ foi a cena da bateia pegando fogo, outrora apresentada aos índios goianos. Os nativos foram vistos como selvagens e deviam ser salvos de sua própria

‘ignorância’ pelo projeto civilizador da coroa lusitana. Coube, ao ‘herói’, lançar mão de forças reais e da Igreja Católica para fundar o Arraial de Sant’Ana (1726).

Deturpada pela tradição oral e pela historiografia positivista, a ideia de subalternização do indígena, tomada pelo sentido da ingenuidade, não foi obliterada da mentalidade goiana. Ainda predominam discursos apoloéticos sobre o mito fundador, e sobre a “[...] violência necessária e/ou salvacionista” (LIMA FILHO, 2003, p. 454).

O sentimento colonizador e o olhar do(s) herói(s) sobre a ‘gente da terra’ plasmaram o *habitus* (BOURDIEU, 1996) da Cidade de Goiás. O centro político se fez representado por homens brancos dotados de concepções hierárquicas segregacionistas, caracterizados por preconceito, machismo, sexismo, racismo, entre outros. Desse modo, índios, negros, mulheres, crianças, faiscaidores, agricultores, artesãos, aguadeiras, lavadeiras, entre outros, foram subalternizados na estrutura da urbe (SPIVAK, 2010).

Conforme Lima Filho (2003, p. 454), “[...] a ideia da violência física e simbólica é resolvida às custas de astúcias e malícias dos colonizadores, uma negação de si na traição a ‘ingenuidade’ do outro, uma alteridade que destina aos goianos reviverem feridas de uma negação de si mesmos”. Essa abordagem apresenta uma essência antropológica que permite observar os anacronismos presentes na historiografia goiana, bem como possibilita compreender o outro a partir da alteridade. Outra produção ideológica sobre o mito fundador está sedimentada em Pedro Ludovico Teixeira, o interventor federal em Goiás. ‘Encantado pela modernidade’, resolveu transferir a sede do poder administrativo goiano para outra localidade. Para isso, empreendeu a construção de uma nova capital, Goiânia (CHAUL, 1988).

As justificativas de Campos (1980, 2003) e de Chaul (1988) para implementar o ‘novo’ estavam ancoradas nos aspectos naturais e sanitários característicos da ‘velha’ cidade. Para Pedro Ludovico Teixeira a Cidade, a Cidade de Goiás era entrave (geograficamente, politicamente e estruturalmente) para o progresso sonhado. A cidade não oferecia condições para continuar a ser sede-símbolo da República no Estado.

Na ocasião, década de 1930, o interventor utilizou o seu saber médico para nutrir o discurso de modernidade. Para o novo governo era necessário higienizar, sanitizar e curar o corpo doente do Estado; extirpar suas moléstias e livrá-lo de tumores, fístulas e displasias. A fonte das patologias, metaforicamente diagnosticadas por Pedro Ludovico, estava enraizada nas oligarquias goianas. Esses foram os pilares que sustentaram o discurso e sentimento de atraso e decadência construídos para Goiás, dos quais o próprio Pedro Ludovico fora copartícipe (CAMPOS, 1980; 2003; CHAUL, 1988, 2010; GOMIDE, 1999; MENDONÇA, 2012).

Foi nesse contexto histórico e político, dicotomizado pela tensão entre civilização/selvageria, progresso/atraso, que os discursos de violência e de barbárie foram retomados, instigados pelo projeto mudancista do interventor. A ideia da construção de uma nova cidade, fora das fronteiras da Serra Dourada, anunciava o caos existencial e histórico em ‘Vila Boa’¹. Com o advento da transferência da capital, traumas sociais, políticos e econômicos seriam eminentes.

A modernidade engendrada pela nova urbe, para os antimudancistas (oligarquias, profissionais liberais, comerciantes, burocratas), simbolizava um redespertar da ‘selvageria’; um ataque inconsequente à ordem e ao Estado já consolidados. As investidas de Pedro Ludovico foram tomadas como afronta ao ‘berço da história’. O ‘bárbaro do Sudoeste’, segundo Mendonça (2012), colocou em xeque a terra dos ‘helenos’, uma vez que, segundo Bernardo Elis (*apud* MENDONÇA, 2012, p. 240), “[...] o vilaboense se julgava um heleno entre bárbaros”.

Ao analisar a mudança da capital, Gomide (1999,) afirma que a articulação da elite cultural pela imprensa ‘antimudancista’ tinha, como intenção, fazer uma defesa da manutenção da ‘cidade histórica’, trazendo o zelo e o respeito, a tradição como contraponto aos interesses progressistas. Esse mesmo discurso ignorou os saberes ancestrais como valores culturais da tradição local, o que envolve o objeto desta tese.

Do ponto de vista do patrimônio, a mesma elite local mantenedora da memória de homens tornados ‘heróis’ foi responsável por agregar coisas, objetos e monumentos, operando o processo de recolonização. “Os vazios deixados pela crise aurífera do século XVIII e pela perda da capital estadual” (GOMIDE, 1999, p. 165) geraram nova reprodução simbólica dos bens culturais (monumentos, logradouros, festividades religiosas, entre outros). Essa elite passou a dar outros sentidos à política, à história, à estética, situação que lhes garantiu a sobrevivência econômica, política, social e religiosa (TAMASO, 2007a).

Seguindo a mesma linha interpretativa de Gomide (1999), a antropóloga e pesquisadora Izabela Tamaso destaca que não bastava apenas reestruturar o espaço urbano colonial aparentemente decadente, evitando uma eminente sucumbência da cidade, estava em jogo mais que uma luta entre mudancistas e não mudancistas. Para Tamaso (2007a) a elite estava convicta de que Goiás não tinha sido apenas centro político desde os tempos coloniais, mas síntese da cultura regional, condição para considerá-la, “[...] berço da cultura e civilização goiana”

¹ Em 1739, o Arraial de Sant’Anna é elevado a condição de Vila Boa, em homenagem a Bartholomeu Bueno da Silva Filho [o conde de Sarzedas], que aportuguesou Bueno colocando-o no feminino para concordar com vila. (BITTAR, 1997, p.30).

(TAMASO, 2007a p. 303). Narrativa ancorada na ideia de parentesco, estratégia criada pela elite para legitimar seus laços fisiológicos com a cidade: ‘mãe’, ‘terra-mãe’, ‘matriz’, ‘cidade umbilical’ (CHAUL, 2010; TAMASO, 2007a).

Sendo assim, qual seria a contribuição da Antropologia para a investigação do meu tema, uma vez que a minha proposta era analisar as relações sociais, históricas e culturais construídas por mulheres, em um grupo secularmente oprimido, espoliado e subalternizado, o das lavadeiras? Porque há quase 300 anos as lavadeiras de Goiás ainda permanecem ignoradas pela historiografia?

O que proponho é analisar a feitura do sabão como forma de perceber como essas mulheres se representam no mundo. Se por um lado não posso etnografar o ofício das lavadeiras, atividade desaparecida dos córregos e rios da Cidade de Goiás nos anos de 1970 em decorrência do processo de urbanização iniciada na década de 1950 (MONTEIRO, 1974), por outro o sabão de bola evoca identidades visuais específicas de quem o faz (as lavadeiras), compreendendo uma atividade exclusiva de gênero, mesmo que ignorada pela elite como tradição. E é pela etnografia do sabão que trago de volta à vida (INGOLD, 2012; LIMA FILHO, 2003) o ofício das lavadeiras.

Minha hipótese é que o recrudescimento do sabão de bola pertence a uma rede de saberes oriundos da vida camponesa goiana, prática que condensa várias formas de permanência e resistência do mundo rural na *urbe* vilaboense. Segundo Certeau (1998), é na cotidianidade de práticas mimetizadas, que atores encontram em rituais e expressões inerentes à subjetividade de seus grupos ancestrais, valores enraizados que marcam suas identidades, mesmo que concomitantes aos desafios do mundo moderno. Esse é o caso das ‘casinhas do sabão’.

Durante minha pesquisa de campo a investigação me revelou a existência de construções feitas no fundo das casas e quintais na Cidade de Goiás, as chamadas ‘casinhas do sabão’. Eram edificações abertas nas laterais, cobertas de palhas ou de telhas destinadas à feitura do artefato; no centro, sob uma fornalha de pedras, era instalado um tacho. A fusão entre o tacho e a fornalha ocorria de forma permanente, servia para evitar que a massa escaldante entornasse, o que, por outro lado, dificultava a limpeza dos resíduos, considerada por isso, local sujo e fétido.

Embora considerada suja, era da casinha do sabão que saía o que considero elemento fundador do ‘ciclo de higiene’, o produto para as diferentes maneiras de limpeza levando em conta o tipo de superfície e o grau de sujidade. Logo, o sabão que adentrou o ambiente doméstico pela porta da cozinha, servindo na áreação de vasilhames e no asseio dos corpos, foi o mesmo que saiu porta afora, rumo aos rios, auxiliando a lavagem de roupas – signo da

limpeza. Nesse sentido, assiste-se o movimento criado pelo sabão conduzido, no contexto estudado, por pares dicotômicos: cidade/campo, casa/quintal, humanos/não-humanos, compreendendo a casinha do sabão lugar intersticial entre o domínio humano e a natureza. Em relação a este assunto, o sabão é abordado no terceiro capítulo.

Logo, embora não possa realizar uma pesquisa *in loco* da lavação, o fiz pelo sabão. Utilizo o recurso material (ingredientes, receitas e a técnica) e o imaterial (simbólico, os saberes, os sentidos) para acionar a lavação de ganho, atividade que, por reconfigurações, mudou para permanecer, uma vez que é comum encontrar antigas lavadeiras que ainda fazem o sabão, como a representada na Figura 1.

Figura 1 - Fazedeira de sabão de bola (Cidade de Goiás). Desenho de Di Magalhães, 2020



Fonte: Bento Fleury Curado.

Nessa perspectiva, Tamaso (2007b) aponta para as perdas patrimoniais, tanto materiais quanto afetivas e simbólicas (terra, casa, nome, tradição, títulos, dom) das famílias tradicionais e/ou elitizadas, moradoras do centro histórico da Cidade de Goiás (brancos, católicos). No entanto, há de se observar, também, a presença de famílias pobres (negras, em sua maioria, descendentes de afro-brasileiros livres e/ou alforriados) compartilhando dos mesmos espaços de vivido das elites.

Assim, indagações vicejam a respeito dos danos causados aos sujeitos vulneráveis. Há de se notar a presença de casas modestas situadas em becos e travessas; pequenas e desprovidas de quintal; sem forro. Em geral, essas casas eram ocupadas por doceiras, jardineiros,

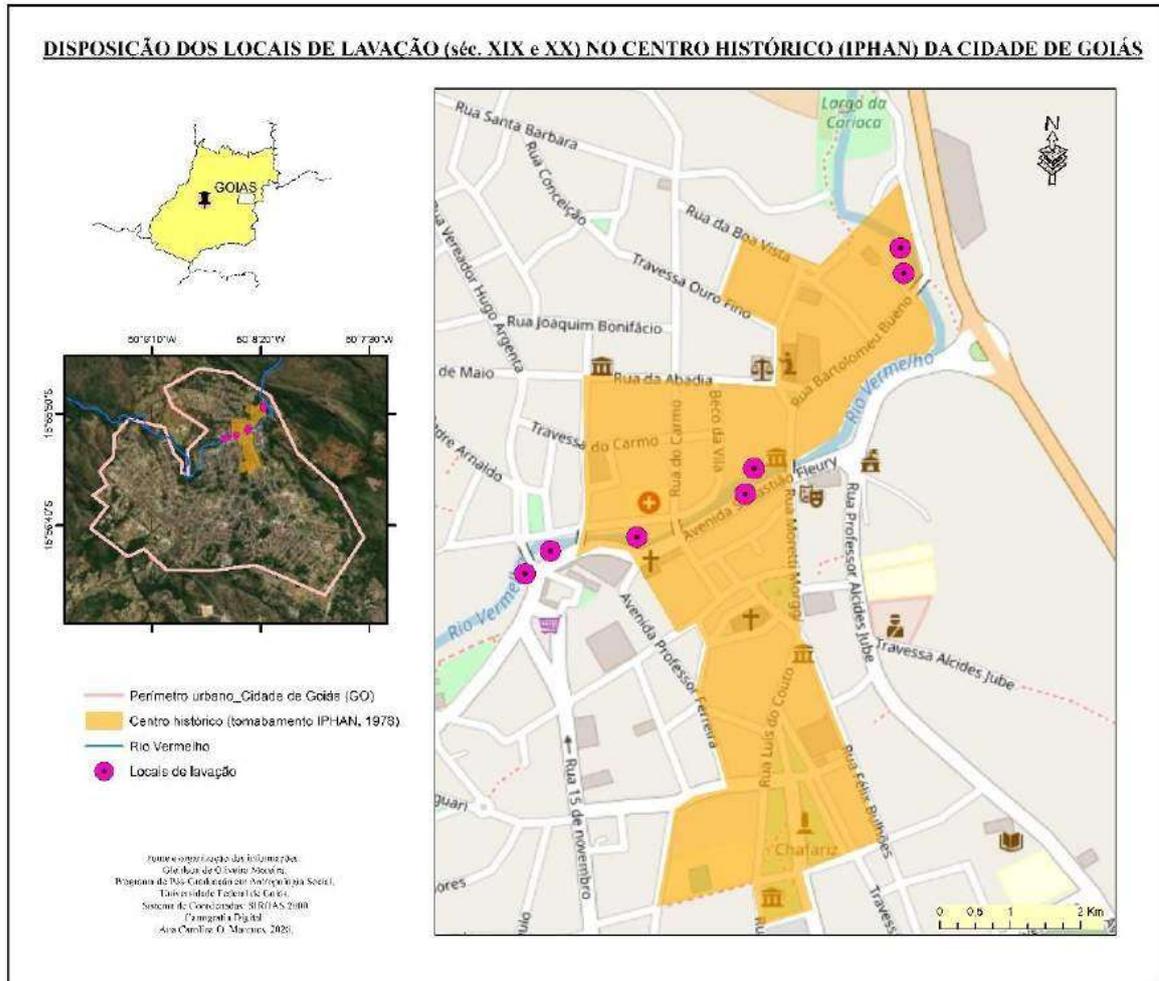
funcionárias domésticas, lavadeiras, pessoas que prestavam serviços às famílias tradicionais. Destarte, esses sujeitos também sofreram perdas.

O Mapa 2 reúne informações acerca da geografia do rio Vermelho e dos espaços que foram ocupados por lavadeiras (construção fundamentada em suas memórias). Morar no centro histórico era uma prerrogativa. As ‘criadas’ (serviçais) que tinham acesso ao rio Vermelho pelos quintais das casas usufruíam de um privilégio que as demais não tinham. O rio era uma extensão da casa, era de uso privado. No entanto, o curso fluvial, não privado, era disputado e/ou negociado entre viúvas, mães solteiras e prostitutas, chamadas de ‘coisinhas’.

Havia três tipos de lavadeiras na Cidade de Goiás: as coisinhas, as sás e a fulana de seu fulano. As ‘coisinhas’ eram as mães solteiras e as prostitutas; as ‘sás’ eram viúvas e as ‘fulanas’ tinham marido. Essa tipificação, realizada pelas próprias lavadeiras, revela como a hierarquização moral evoca o lugar social dos corpos, o gênero e a identidade. (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 30/02/2019).

No Mapa 2 se vê as pontes utilizadas pelas lavadeiras, que foram demarcadas da seguinte forma: 1 - A ponte do Mercado; 2, 3, 4 - Cais ou Ponte do Carmo; 5 - Ponte da Lapa; 6 - Ponte da Cambaúba; e, 7 - Rio Vermelho. Abaixo do Poço do Bispo também se vê o trecholocalizado entre a Ponte da Lapa seguindo até a Ponte da Cambaúba, de uso exclusivo das serviçais, antigas criadas das casas abastadas.

Mapa 3 - Disposição dos locais de lavação nos séculos XIX e XX



Fonte: Tamaso (2007a).

Embora não existam relatos documentais das lavadeiras do século XIX sobre a catástrofe, as enchentes permeiam o imaginário social, oferecendo pistas protagonizadas pelo rio. Segundo Britto (2014, p. 987), “[...] o rio é um espaço simbólico transcendido em seu enquadramento geográfico da natureza. Suscita vínculos afetivos e ideacionais, experiências íntimas de cada agente, na arte, na atitude contemplativa das águas, na diversão da brincadeira do banho e do trabalho”.

Em sua tese de doutorado Tamaso (2007a) deslinda o que de mais complexo a vida exige, ela nos informa sobre a coragem. Pela retórica da perda, iniciada logo após a transferência do centro político, interpretada como perda originária a do ouro e dos índios, a pesquisadora fala de como a enchente de 2001 afetou o sentimento moral vilaboense.

Pela simbolização centralizada nas coisas, ao levar documentos, fotografias, objetos e relíquias o rio carregou coisas que tinham alma, eram dotadas de sentimentos e vida social;

tinham, no estatuto das afetividades, agência (APPADURAI, 2008; INGOLD, 2012; LATOUR, 1994; TAMASO, 2007b). A perda representou o fim de uma história de vida, hiato entre o ‘tempo monumental’ e o ‘tempo social’ (TAMASO, 2007b).

Acompanhando o percurso do tempo, como rio, onde o ofício das lavadeiras se foi, propus-me chegar a ele pela produção biográfica da memória de uma delas, a minha avó materna. Não havia a pretensão de escrever um ensaio poético, mas parto da memória dessa senhora, Benedita Vicente de Oliveira, que conta, no momento dessa escrita, com 100 anos de existência. Seu repertório de conhecimentos, tanto do ofício da lavagem quanto da feitura do sabão de bola, foi fundamental para nortear a pesquisa.

Para realizar uma hermenêutica da memória da minha avó, evoquei a ideia de afecção de Bergson (1999). Elaborado a partir da teoria da percepção, segundo a qual memória e a matéria são inseparáveis, esse autor identifica, no âmbito tátil e visual (percepção), o ponto de partida para a análise das experiências corpóreas, hábito realizado pela repetição, processo internalizado pela consciência, fonte de aprendizagem com o qual dialogam os afetos (sensações) acionados por lembranças de lições guardadas nos corpos. A afecção é, portanto, a mistura de percepções e sensações (LE BRETON, 2019).

Lugar de memória, em conformidade com as concepções de Nora (1993), o sabão evoca o tempo replicado em técnicas ancestrais ancoradas em experiências corpóreas. Mesmo não sendo as mesmas agentes a produzi-lo, as receitas guardadas na memória orientam as agentes sobre o modo como o sabão é feito, mediando diálogos entre corpo e lugares, tornando-se suporte material, simbólico e com função social específica (CASEY, 1996).

Entre os autores que contribuíram para o entendimento do sabão como dispositivo técnico, estão pesquisadores de várias áreas do conhecimento (antropólogos, historiadores, filósofos, geógrafos e sociólogos), dentre os quais destaco: Leroi-Gourhan (1965), Lévi-Strauss (1996) e Mauss (1991).

Considerados clássicos da antropologia, esses estudiosos influenciaram imprescindivelmente a história da Antropologia, contribuindo para um debruçar de esforços epistemológicos sobre o valor da técnica corporal e os fazeres acessados nos sentidos da cultura de uma sociedade. Também lanço mão e dialogo com: Creswell (1996), Ingold (2012), Lemonnier (2013), Sautchuk (2007) e Sigaut (2002), autores que possibilitaram o acesso a outras perspectivas de análises a partir de outros enunciados.

A ideia de homem-artefato de Mauss (2003) é o ponto de partida para pensar a técnica como ‘ação tradicional eficaz’. Para o autor a técnica é a ação humana que transforma a matéria em outra coisa, proposição absorvida por Leroi-Gourhan (1965) ao enfatizar que a técnica é a

transformação material do próprio ator, da relação entre o agente, os ambientes e os demais recursos naturais. Em sua concepção, o gesto humano e a operação dos artefatos são inseparáveis, considerando a técnica uma instituição humana.

Na antropologia da tecnologia (leia-se estudo da técnica) empreendida por Creswell (1996) e Lemonnier (2013), inspirados em Mauss (1991), o corpo é tratado como objeto técnico e, ao mesmo tempo, meio técnico. Conforme esses autores, o conceito de técnica está associado aos signos enunciados pelo caráter sistêmico e contextual estruturalista (LÉVI-STRAUSS (1996), apresentadas nas cadeiras operatórias de Lemonnier (2013), descritas em etapas, ações e resultados.

Para Ingold (2012) a técnica é uma relação concreta cujo sentido é imanente à prática, a partir da qual se constituem as pessoas (humanas e não humanas), a depender do arranjo que houver entre eles. Habilidade transmitida nos saberes-fazeres (*skill*) incorporados no/e pelo jeito de fazer das pessoas em suas competências. Nesse sentido, as habilidades constituem movimento e transformação, mapa de campo alcançado por Sautchuk (2007); seja como ação transformadora, modos de relações incorporadas, práticas, processos, individuação, destreza, perícia, habilidade e jeito de fazer. Todos esses conceitos e noções de técnica contribuem para tomá-la, nesta pesquisa, mediadora do social. Fazer sabão é uma forma de produzir realidades, ontologias da ação a gerar relações afetivas, econômicas e de memória.

Como historiador e doutorando em antropologia, busco realizar essa pesquisa fundamentando o meu método no cruzamento de duas técnicas: como historiador utilizei o método paleográfico por meio da leitura das fontes impressas e manuscritas; e como doutorando em antropologia, a etnografia, fazendo uma leitura dos dados escritos cruzados com a observação participante, primeiro ouvindo, anotando, gravando e fotografando as interlocutoras. Quero lembrar que, ao longo da pesquisa de campo, vivi revezes ocasionados pela pandemia do coronavírus. Infelizmente, perdi três de minhas interlocutoras, senhoras conhecidas desde os tempos de infância, o que me afetou profundamente.

No campo da História, durante a minha trajetória em acervos – no Arquivo Histórico do Estado de Goiás (AHEG), no Instituto Histórico Geográfico de Goiás (IHGG) e no Museu das Bandeiras (MUBAN) – habilitei-me em trabalhar com o método de pesquisa documental e lancei mão desse recurso neste trabalho. Ao adentrar o mundo da Antropologia adotei a etnografia observadora e participante. Escutei a minha avó materna e me vali da compreensão do mundo a partir de sua memória, tendo o dado científico legítimo como perspectiva para a etnografia e para as narrativas da história oral.

Assim, neste estudo que ora apresento, a memória e o ‘ser’ de minha avó são considerados documentos: mulher negra, lavadeira, desfavorecida, viveu em uma cidade fundada no período colonial cuja relações de colonialidade foram estabelecidas no trato com os ‘patrões’ e nos traços urbanos, especialmente a ocupação centenária dos rios. Para acessar os lugares pelas experiências de quem os viveu, concebo a história oral como fonte histórica porque ela antecede ao texto escrito (registro oficial). Cotejo da posição de Tompson (1992), quando o autor indaga a história tradicional (positivista), que não aceita a oralidade como fonte histórica.

Ao refutar a história tradicional, Paul Tompson, pioneiro da história oral, desenvolve o argumento de que os depoimentos são, também, fontes corroboradoras, cabendo, ao pesquisador, cruzar as falas (depoimentos, entrevistas, testemunhos, discursos, narrativas) para encontrar os pontos variantes e invariantes da pesquisa. “A missão do historiador é limpar as falhas da memória, os exageros, a imaginação e analisar, a partir dos pontos invariantes, aquilo que na memória de todos mantem comum, gerando assim, a defesa de legitimidade da história oral como recurso confiável” (TOMPSON, 1992, p. 50-51).

Apesar de ter citado Paul Tompson, esse autor não ‘ancora’ minhas discussões sobre oralidade nesta tese. A justificativa está no fato de eu ter trabalhado com a memória e a oralidade de minha avó, embora tenha alcançado indiretamente outras mulheres. Esse fato desperta outra problemática: como fundamentar o método de minha pesquisa?

Frente o dilema exposto, ratifico que, por transitar entre os autores da Antropologia e da História cultural, compreendo importantes fatores em comum, diálogos que efetivamente os aproxima. Por isso busquei pontos de interseção nas obras dos seguintes estudiosos e pesquisadores: Suely Kofes (antropóloga), Lilian Schwarcz (historiadora/antropóloga), Robert Darton (historiador) e Carlo Ginzburg (historiador).

Suely Kofes (2001), em ‘Uma trajetória em narrativa’ (2001), e Carlo Ginzburg, em ‘O queijo e os vermes’ (2006), partem de tempos e espaços distintos para fundamentar os seus trabalhos. Os autores adotam o método biográfico indutivo (história de vida), tomando a individualidade como ponto de partida para compreender o coletivo social. Kofes (2001) – ao narrar sobre uma mulher de família abastada, e Ginzburg (2006) – ao relatar a vida de um moleiro, camponês e suposto herege, oferecem condições para fundamentar o meu estudo, quando me proponho, também, a etnografar a história de vida de minha avó, uma mulher negra, lavadeira e vulnerável, vivendo em uma sociedade de origem colonial e segregadora.

Kofes (2001) apresenta a trajetória de Consuelo Caiado (1899-1983), uma feminista atuante, membro de uma importante família oligárquica goiana, que ficou ‘reclusa’ e esquecida

do público em sua própria cidade por quase toda a sua vida. Já o moleiro de Carlo Ginzburg (2006) era Menocchio, um italiano de Friuli que foi interrogado por suspeita de heresia pelo Tribunal do Santo Ofício, no século XVI, quando do advento da Reforma Protestante.

Kofes (2001) utiliza tanto da etnografia quanto do recurso historiográfico. A autora inicia suas pesquisas colhendo informações sobre Consuelo Caiado, explorando sua memória por meio da história oral de terceiros. Em um segundo momento, visita o Gabinete Literário com a finalidade de corroborar, por meio de relatórios, textos e cartas (fontes escritas), os dados etnografados.

O método de Ginzburg (2006) baliza-se na tomada de processos inquisitoriais arquivados na Cúria Episcopal da cidade de Friuli, Itália. O autor analisa o contexto por meio do método indiciário, investigando a vida de Menocchio, descrito como um extraordinário homem comum, estereotipado como herege, porta-voz da cultura camponesa (tradicional e oral) e aniquilado pela estrutura econômica e religiosa da época. Paradoxalmente, Kofes (2001) adota uma perspectiva diacrônica e Ginzburg (2006) perspectivas sincrônicas.

Em meio aos diferentes tipos de materiais e procedimentos adotados, Kofes (2001) mostra que o ato de escrever – nesse caso, sobre Consuelo Caiado – exprime, na prática da oralidade, um gesto de recolher dados que é típico do etnólogo. Isso não desabona a investigação de Ginzburg (2006) que, mesmo não tendo acesso direto ao depoente (moleiro), alcançou a sua memória oral por meio de documentos escritos, materializados por escritivas durante o processo inquisitório.

Portando, o que se vê é o estudo, tanto de uma antropologia historicizada – que não despreza o acontecimento e a temporalidade na análise dos fenômenos culturais, quanto de uma história antropologizada – bastante sensível ao papel da cultura nas sociedades humanas do passado (SCHWARCZ, 1999). Darnton (2014) define esse processo de convergência, não uma convergência absoluta entre essas áreas do conhecimento. Essa afirmação pode ser notada em Marc Bloch (pai da Escola dos Annales, 1929), bem antes de Robert Darnton, quando afirma que há semelhanças metodológicas no fazer científico de antropólogos e historiadores.

[...] o processo de coleta de dados da antropologia assemelhava-se à história. Os antropólogos estão interessados na descrição dos acontecimentos e nas explicações fornecidas pelos protagonistas dos mesmos, bem como os historiadores estão preocupados ao tratar desse aspecto do problema, o que tão habilmente trata o etnógrafo como o faz o historiador. (BURKE, 1992, p. 22 *apud* BLOCH, 1993, p. 25).

Assim como é patente a sensibilidade de Ginzburg (2006) para com indivíduos e grupos sociais silenciados por motivos políticos ou por experiências humanas dolorosas –

especialmente os perseguidos religiosos e ideológicos que se desdobram em culturas periféricas ou reprimidas, movimentos ou comportamentos considerados heréticos (anabatista, nicodemista), a feitiçaria e o xamanismo e as tensas relações entre o judaísmo e o cristianismo obtidos na peculiaridade de suas escolhas documentais – Robert Darnton se insere no terreno da história das mentalidades, tratada como sinônimo de história cultural, em uma perspectiva interpretativa da antropologia de Clifford Geertz, da mesma maneira como os antropólogos estudavam as culturas nativas.

Para Darnton (2014) não era qualquer antropologia que ajudaria os historiadores a resolver seus problemas, nesse sentido, a antropologia, ao estudar a cultura, não poderia se portar como uma ciência experimental na busca de leis, mas como ciência interpretativa à procura do significado. A tarefa do pesquisador é, portanto, construir uma interpretação sobre a leitura de um texto escrito em uma língua que, a princípio, ele desconhece. Não por acaso, é esta noção de leitura que perpassa os capítulos do livro ‘O grande massacre dos gatos’. Como afirma o próprio Darnton (2014, p. 7) em sua apresentação, “[...] a noção de leitura está em todos os capítulos, porque se pode ler um ritual ou uma cidade, da mesma maneira como se pode ler um conto popular ou um texto filosófico”.

Em uma perspectiva antropológica, Robert Darnton pretende analisar as maneiras de pensar a França do século XVIII ao mostrar como interpretavam o mundo, conferindo-lhe significado, e lhe infundiam emoção. Se tal tarefa pode parecer difícil ao historiador, que lida com informantes que já não podem explicitar e explicar seus pontos de vista, ele afirma que a vegetação rasteira da mente pode ser impenetrável no campo e na biblioteca, evidenciando, com isso, a proximidade da perspectiva interpretativa ao unir os analistas dos dois campos. Ele trata assim os muitos franceses do século XVIII como seus ‘outros’, alertando contra a falsa impressão de familiaridade com o passado que pode nos impedir de compreender a diferença que nos separa dos homens e mulheres do passado (DARNTON, 2014).

Deste modo, as fontes com as quais ele trabalha, contos, arquivos de tipografias clandestinas, arquivos de polícia, são documentos que, embora não sejam típicos do século XVIII, fornecem maneiras de penetrar nele, pois ganham forma a partir de sua linguagem compartilhada e compreensível pelos membros do grupo. É assim, pelo relato memorialístico de um trabalhador gráfico que trabalhava em algumas tipografias francesas do século XVIII, que um evento aparentemente sem importância e estranho – um massacre de gatos promovidos por tipógrafos – é usado como metáfora para retratar o embate social entre patrões e proletários. Longe de representar uma violência sem sentido, o assassinato do gato pertencente à mulher do

padrão expressaria, assim, uma disputa simbólica mais ampla, a partir do qual trabalhadores evidenciam a situação de carência à qual estão submetidos.

Recorrendo a uma cultura carnavalesca compartilhada pelos trabalhadores franceses do período, Darnton (2014) consegue mostrar que eles estavam julgando não os gatos, mas os próprios patrões. Contada em tom de piada, a narrativa funcionou muito bem porque os operários jogaram com o repertório de cerimônias e símbolos, tendo conseguido dar a elas sentido por saberem que os gatos ocupavam um lugar privilegiado no estilo de vida burguês. Foi assim, por conhecerem os valores e simbolismos dos patrões, que liam à sua maneira, que os tipógrafos envolvidos no episódio deram forma à afronta.

Outra antropóloga e historiadora que trata do universo cultural na perspectiva de interpretação do mundo social é Lilian Schwarcz. Para ela o simbolismo disfarça o insulto, evitando consequências diretas. Embora procissões e rituais não estejam associados apenas à bruxaria ou à sexualidade, elas oscilavam entre o fato e o simbólico, a diacronia e a sincronia (SCHWARCZ, 1999). Para mim ainda residem dicotomias rígidas guardadas na história da Cidade de Goiás, espaço diacrônico de tempos marcados por grandes heróis e fabulosos eventos. A Antropologia, nesse sentido, é imprescindível para desvelar outros sujeitos, subalternizados e invisibilizados pela sociedade vilaboense.

A partir do exposto, anoro minha proposta recorrendo à história da Antropologia e à história cultural por reconhecer a renovação metodológica que trazem em um diálogo polifônico neste trabalho.

Informo que nesta etnografia não estive preocupado em me debruçar sobre a definição de patrimônio aplicado ao sabão, apesar de constituir importante artefato na cultura material e imaterial da Cidade de Goiás; afinal, é por meio dele que olho a intimidade tocada pelas lavadeiras, a transformação pelo cheiro e a limpeza, que criam outra atmosfera nas casas com roupas alvas, macias, perfumadas e passadas (ANDRADE, 2008).

É a propriedade da transformação feita pela rotina do trabalho feminino, atividade pesada desde levantar de madrugada, carregar trouxas, torcer roupas encharcadas que as marcas sociais da limpeza lhes devolveram em forma de manchas pelo corpo, deformações ósseas nas mãos, doenças reumáticas, frieiras e problemas na coluna vertebral, entre outras diversas modificações que desde crianças passavam a sofrer; deformidades físicas que as tornavam visíveis pelas ruas da cidade.

No que se refere à eliminação da sujeira, lembro-me do trabalho de Mary Douglas, discípula de Edward Evan Evans-Pritchard, que também fez trabalho de campo na África, mas foi em seu estudo geral, 'Pureza e perigo' (2012), que a autora atraiu os historiadores,

especialmente sobre a tese de que a sujeira está nos olhos do observador e constitui uma forma de desordem. Graças a esse livro a longa história da preocupação ocidental com a pureza ficou mais visível em domínios tão diferentes quanto a linguagem das chamadas ‘ocupações infames’, que identifiquei na Cidade de Goiás; e na denominação de ‘coisinhas’, mulheres exiladas às margens da cidade e dos rios que iam das fisicamente esfarrapadas (lavadeiras mães solteiras) às moralmente impuras (prostitutas).

O sabão é o ponto de convergência ontológica dessas mulheres, afinal, são elas as fazedoras desse artefato. As experiências cotidianas dessas agentes e o processo técnico de feitura me auxiliaram a entender o contexto social das lavadeiras, abrindo diálogos entre as singularidades das diversas formas de existência. Posto isso, trato a técnica do sabão como mediação do social.

Para efeito de organização desta tese, o texto está dividido em 4 (quatro) capítulos: no primeiro etnografo as coisas biografadas por minha avó. Traço o seu percurso tomado nas narrativas delineadas por objetos na construção dos lugares ocupados como lavadeira. Para dar conta desse processo do discurso nativo, utilizo fotos e depoimentos.

Como a imagem da mulher pobre da Cidade de Goiás foi deturpada ao longo do processo histórico, faço, do segundo capítulo, o espaço para interpretar os olhares enviesados pelo etnocentrismo e pelo machismo contextualizados em diferentes temporalidades, nos quais busco compreender o sentido do outro em seu processo de construção de alteridade.

No terceiro capítulo trato a feitura do sabão, as receitas, as substâncias e técnicas, os comportamentos operatórios, os ingredientes, o trabalho realizado *in loco*, tendo como principal fonte as entrevistas e as fotos realizadas com as fazedoras. Neste tópico desdubro um debate geracional e comparativo, no sentido do que observei: técnicas e *expertises* diferentes.

No capítulo quatro organizo fotos que, para além do trabalho narrativo etnográfico, oferecem outros desdobramentos heurísticos, servindo como escopo investigativo para um caderno de imagens. Para tanto, utilizo fotografias por mim produzidas, destacando os movimentos e gestos. Neste capítulo, intitulado “Caderno de imagens”, uso das fotos como forma de complementar e ampliar o texto escrito (articulando fala, escrita e imagem).

2. ETNOGRAFANDO AS COISAS BIOGRAFADAS DE MINHA AVÓ

Neste capítulo utilizo a relação entre a etnografia (PEIRANO, 2019) e a antropologia ‘bio’gráfica (KOFES, 2001; APPADURAI, 2008). O objetivo é ressaltar a importância da etnografia como formuladora de questões metodológicas ao contribuir para a descrição do sabão de bola, uma operação sequenciada que se inicia com as receitas, os ingredientes e o modo de fazer, mas, que nas mãos de minha avó, a lavadeira Benedita Vicente de Oliveira - a ‘Sá Bindita’⁴, ganha uma abordagem de cunho biográfico ao chamá-lo de ‘coisa’. Porém, para chegar ao sabão de bola é necessário trazer à luz outras ‘coisas’ - córrego, batedouro e as vestimentas⁵ - com as quais a lavadeira se relaciona e por meio deles ela pensa o mundo. Neste capítulo lancei mão de entrevistas, estudo de relatos de campo, discussão bibliográfica e registro de imagem (fotos e desenhos).

2.1 O CÓRREGO, O BATEDOURO, AS VESTIMENTAS E O SABÃO DE BOLA

“Em 1964, eu (Maria Benedita de Oliveira Moreira) e sua avó (Benedita Vicente de Oliveira) nos mudamos do sertão para a Cidade de Goiás. A viuvez dela foi o motivo para buscarmos apoio na casa de uma tia, auxílio que recebemos temporariamente ao compartilhar do mesmo espaço, um barraco de dois cômodos desprovido de água, luz e banheiro.

Costurando ‘para fora’, minha tia (Maria Farias), vivia sob a expensa de um neto. Pois não existiam os benefícios de aposentaria e ou pensões, o que levou a rápida procura de trabalho por sua avó. Segundo a qual, ‘só se conseguia trabalho na Cidade de Goiás quando a gente era indicado por alguém conhecido do empregador’. O que aconteceu com ela, ao ser indicada para lavadeira da freguesia da tia.

Ao ser recebida por algumas famílias, sua avó respondeu muitas perguntas. As entrevistas eram feitas pelo interesse particular de cada grupo, o que influenciava na forma

⁴ Até meados do século XX persistiram, na Cidade de Goiás, as relações de criadagem. Esse sistema, forma análoga à escravidão, estabelecia vínculos de cumplicidade, fidelidade e subalternidade do criado para o ‘patrão’. Os criados eram, em sua grande maioria, descendentes de negros cativos e/ou alforriados. Como forma de garantir a sobrevivência eles trabalhavam como jardineiros, lavadeiras, doceiras, cozinheiras, quitandeiras, vendedores ambulantes, leiteiros, lenheiros e outros. Foi nesse ambiente, o contexto de vida doméstica, que surgiram os tratamentos de iás, iaiás, dinhas e sás (nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira 2019).

⁵ Esta é uma análise feita de forma indireta, mas que, segundo a minha pesquisa, apoiada em Ingold (2012), não se pode retirar, dos objetos, a condição de historicidade. O objeto não é só uma materialidade, este se relaciona com outras questões, outras dimensões. Pela bola de sabão aciono outras categorias, situação que ocorre pelos ciclos de higiene do corpo operada pelas lavadeiras na Cidade de Goiás. A noção de ciclos de higiene, conforme observado em campo, é uma categoria antropológica a qual estenderei debates aprofundados à frente.

como procediam os questionamentos. A família, que chamo de ‘A’, em respeito à minha mãe, além de questionar sobre a vida pessoal dela (se casada, se tinha filhos, quantos e onde morava), também, a examinaram fisicamente; “eles fizeram questão de que o médico da família, filho do ‘patrão’, a tocasse da cabeça aos pés, querendo saber se ela tinha doença na pele (lepra, sarna, erisipela e pano branco). Pegando e rodando, segundo ela, os braços, mandando botar a língua pra fora e arregalando os olhos”. Ao passo que na família ‘B’, as perguntas eram: “[...] de onde ela veio? Por que veio para Goiás e como enviuvou?”. Perguntas dessa natureza foram recorrentes em outras casas, para as quais a sua avó lavou ininterruptamente por mais de 10 anos” (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 11/09/2019).

A preocupação dos contratantes com a higiene/saúde corporal revela uma exotização do corpo de minha avó que se assemelha ao tratamento que se dá a um animal. Temiam levar, para dentro de casa, doenças e demais problemas que pudessem interferir nas normas da convivência familiar. Associada à ideia de ‘sujeira’, o receio de contágio pelas doenças estava cercado de restrições e controle dos corpos, por isso, a entrega e o recebimento das trouxas eram feitos por criados no portão dos fundos, evitando, assim, a circulação das lavadeiras nas casas das ‘patroas’. O que não representa exceção ou generalização no tratamento com outras lavadeiras, argumento sustentado, ainda segundo a entrevistada, pelos interesses das patroas, envolvidas em obter informações de outras casas e famílias. “Olha, muitas lavadeiras por causa do respeito, criavam confiança com as patroas, tinha livre acesso à casa, entrano e saíno pela porta da frente, tornano costume sentar para contar causos com os ‘patrões’ (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 10/09/2019).

Minha avó continua:

Tinha lavadeira que era arrumadeira dos armário, organizando as roupas limpas e engomadas. Mais existia aquelas que nem conhecia o quintal da freguesia, a maioria deixava escapar ou era instigada, pela ‘patroa’, a falarem de assuntos ouvidos em casa de outras ‘patroas’, como por exemplo: dívidas, gravidez, separação conjugal, males incuráveis, viagens, mortes, traições de diversos tipos (tocaias, encontros amorosos, envenenamentos, infanticídios, suicídios e homicídios). (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 10/09/2019).

Ser lavadeira implicava ter acesso ao repertório de privacidades de muitas famílias que, vazadas, podiam criar celeuma, alimentando argumentos entre desafetos ou criando novos desentendimentos. Ser lavadeira exigia, portanto, atenção no ouvir e prudência no falar.

Foi assim que minha avó e sua ajudante, minha mãe, foram se ambientando na Cidade de Goiás, descobrindo, com a lavação, comportamentos reservados às sociabilidades e sensibilidades de muitas famílias vilaboenses, tornando-se conhecidas e reconhecidas pelos

apelidos e simplificações de tratamento pelos ‘fregueses’, como os termos ‘Sá Bindita’ ou ‘Sá Dita’.

Assim que minha avó começou com a ‘roupa de ganho’, passou a ter o mínimo de condições para arcar com a despesa de um aluguel, decidindo se mudar da casa da tia. Instalaram-se em um barraco que era metade de alvenaria e metade de madeira, localizado no mesmo beco onde já moravam. Após alguns meses, minha avó ganhou do Dr. Gileno, Juiz Paz na cidade, uma casa (onde nasci), localizada às margens do córrego Manoel Gomes, um dos lugares de seu trabalho.

Ali, eu tinha quintal onde plantava horta, milho, mandioca para comer, até sobrava o dinheiro do aluguel pra comprar um pedaço de toucinho, farinha e ovos. Às cinco e meia/seis da manhã eu já tava no córrego onde eu ficava até às seis horas da tarde, vivia isso de segunda a sexta-feira. De manhã, eu lavava sozinha enquanto a sua mãe tava estudando. À tarde, quando ela chegava da escola ia me ajuda na lavação. No final do dia, ela entregava as trouxas limpas e buscava as sujas para o outro dia. Era sofrido, mas o barulho das águas naquele lajedão de pedra e os passarinhos intertia a gente; a água era fria, mas clariiiiinha. Dava pra ver os peixinhos nadando no fundo, a areia; sentia o tempo pelo vento, assim a vida ia passando. (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 10/09/2019).

Ao apresentar ‘Sá Bindita’, quem é, a sua prática, as coisas de sua vivência e como se fundem ao córrego e o córrego à sociedade vilaboense, trato, então, de uma etnografia das coisas biografadas por minha avó, um percurso para entender o que essas ‘coisas/objetos’ envolvem. Por isso, recorro aos conceitos da teoria da percepção ecológica de Gibson (1986) – arranjo óptico, percepção ecológica e substância – que aproximam a descrição etnográfica aos nomes que esse e outros objetos descritos recebem.

Como forma de compreender o proposto, dou robustez aos conceitos aludidos por Gibson (1986) lançando mão dos estudos de Ingold (2012) e Heidegger (1987). Estes dialogam com a noção de coisa sob duas perspectivas: o primeiro autor com a ideia de ‘fluxo vital’, e o segundo, com a concepção de ‘acontecer’.

Fluxo vital, para Ingold (2012), é um movimento capaz de transformar os espaços sociais experimentados pelos agentes sociais; é caminho que dá forma e altera a essência das coisas. O acontecer, para Heidegger (1987), é o evento materializado no objeto; é um emaranhado de experiências, um parlamento de fios em que vários acontecimentos se substanciam. De modo que Ingold (2012) relaciona a teoria do fluxo vital a Heidegger (1987), ao perceber como as coisas transbordam, vazam por meio de significados onde as pessoas se reúnem para resolver questões práticas.

Nesse universo mental, o conceito de ‘objeto’ é tratado como um artefato -natural ou cultural - congelado e/ou inerte (BAUDRILLARD, 2012). Para Silveira e Lima Filho (2005), o

‘objeto’ é uma imagem concreta, que circula nas memórias dos sujeitos, despertando lembranças, experiências e situações de vivido; é um conjunto de *habitus* entrelaçado por emoções, sensações e afetos, substância que neutraliza o esquecimento e a finitude do ser; é elemento que dá sentido à vida e identidade ao agente.

Para compreender a construção biográfica das ‘coisas’ para além do sentido durkheimiano de que uma sociedade ordena o mundo das ‘coisas’ a partir do mesmo padrão da estrutura que prevalece no mundo social das pessoas, é preciso lembrar, citando Kopytoff (2008, p. 121), que “[...] a mesma sociedade que constrói objetos constrói pessoas”, o que torna necessário assimilar como a lógica da coisificação do objeto ocorre. Quem trabalha essa abordagem é o antropólogo Manuel Ferreira Lima Filho. Seus tratados epistemológicos são essenciais para corroborar a importância dos elementos e/ou ‘coisas’ que compõem os sentidos e nexos dispersos pelo mundo para chegar ao sabão de bola (o córrego, as rochas, as roupas).

Tais reflexões apontam para o que Silveira e Lima Filho (2005) consideram, na estrutura material do objeto coisificado, um revestimento espiritualizado, um *mana*. Este fenômeno descongela o objeto e o insere em uma dinâmica cultural vital, uma metonímia de um sistema cultural, representado por cenários significativos de paisagens plurais.

Apreendido por Silveira e Lima Filho (2005), Michel de Certeau trata da categoria paisagem, entendida aqui também, como “[...] estruturas narrativas dotadas de valor de sintaxe espaciais, referenciadas por uma prática do espaço, ou por uma geografia das ações” (CERTEAU, 1998, p. 199). Desse modo, a paisagem e o objeto coisificado, respectivamente representados aqui pelo rio Vermelho/córrego Mané Gomes, constituem os elementos estruturantes para compreender o fluxo de informações inerentes a uma cidade em que predomina uma ecologia mental - uma espécie de vínculo entre as lavadeiras e os lugares onde vivem (GIBSON, 1986).

De acordo com Certeau (1998), o rio não é mero acidente geográfico, não é uma superfície estática. Nele habitam fluxos, pulsam dinâmicas singulares; é caminho passível de mapeamento mental, é uma superfície em que os sujeitos interagem com o mundo. O rio é transformado em espaço de convivência, lazer e de trabalho.

Para Clóvis Britto,

[...] o rio é um dos elementos “conformadores do *habitus* dos vilaboenses, consiste em considerá-lo crucial na construção de memórias e no estabelecimento das sociabilidades de seus habitantes. Sua presença, diga-se de passagem, marcante, extrapola as circunscrições locais, tornando-se metáfora e metonímia de todo o Estado, assim como o rio Araguaia e a serra Dourada. (BRITTO, 2014, p. 988).

Desse modo, o rio se torna protagonista da história goiana, dá sentido à ‘goianidade’, indeclinável na construção de nossa identidade. O rio Vermelho foi ponto de partida para a fundação de Goiás; paradoxalmente, berço e sepulcro; lugar de prosperidade e calamidade, de construção e destruição, de limpeza e poluição - da mineração⁶ à enchente de 2001.

O rio Vermelho tornou-se referência, tangível e intangível (TAMASO, 2015), para a existência da Cidade de Goiás. Sem ele a urbe-capital não existiria ali; as relações coloniais de produção extrativistas, as conexões subjetivas sociais, a execução dos ofícios e o fluxo da vida corrente também não existiriam. É nessa perspectiva que o sabão de bola também é tomado como artefato identitário e garantidor da existência e do ofício das lavadeiras.

Mas, antes de dar andamento à análise do sabão de bola, retomo o rio na perspectiva da antropologia ecológica de James Gibson. O que me chama a atenção, na teoria da percepção do autor, são as relações estabelecidas entre as pessoas e o ambiente, o que vincula os lugares e quem neles atua, transformando o espaço físico em espaço social, ou seja, espaço vivido; uma ecologia mental formada por uma percepção direta de informações disponíveis no ambiente.

Nesse sentido, a percepção ecológica, para Gibson (1986), é uma forma direta de o agente obter informações disponíveis no ambiente. É a mudança dos pontos de observação que altera as características desse arranjo óptico, afinal, as percepções não dependem de inferências da memória e representações de organismos, é o próprio ambiente que está carregado de significados.

Mesmo que o ambiente se encontre em trânsito, que seus cenários estejam em constante mutação, o agente registra (mentalmente) o conjunto de coisas que compõe a superfície (arranjo óptico) e passa a controlar os elementos que se encontram mergulhados e/ou expostos sob o canal em que pulsam os fluxos vitais - tipo de terreno, posição das rochas, tipo e disposição da vegetação, curso das águas e outros.

Tinha dia que 5 (cinco) horas da manhã eu já estava de pé, levantava antes do galo da dona Sinhá cantar. Punha o feijão para cozinhar porque demorava, era fogão à lenha. Quando tinha algum ‘tirajijum’⁷, eu comia o que podia haver o retardamento do almoço, quando não tinha, bebia um gole de café. Rezava para São Bento caminho a fora para me livrar dos bichos peçonhentos (cobras, lacraias, escorpiões, aranhas caranguejeiras). Com a trouxa na cabeça e às vezes uma lata para ferver as roupas mais sujas que vinham das fazendas, eu descia os degraus de pedra por entre arbustos de esporão de galo, até chegar na margem do córrego. Algumas vezes, eu passava pelo caminho mais limpo, isso quando lavava na ponte que dava acesso a chácara Moisés, outras vezes, quando a ponte estava movimenta, eu procurava o caminho mais difícil,

⁶ A atividade mineradora em Goiás transcorreu no século XVIII por força bandeirantista, dando origem ao núcleo urbano do Arraial de Sant’Ana (PALACÍN, 1981).

⁷ Pão velho, feijão frito com ovo mexido com farinha.

que me levava ao escorregador, um local escorregadio na época das chuvas. As pedras do caminho e do próprio local criavam lodos tornando difícil o trabalho de lavagem. Ao chegar no local, eu descia a mala na barranca do córrego, desatava o nó, retirava de dentro a bola de sabão e a pedra de anil, separava as peças de roupas por cores, tamanhos e sujeira. As roupas claras, era ensaboadas primeiro, colocadas para quicar e, em seguida, ensaboava as de cores, menos sujas, colocava para quicar meio amontoadas e, finalmente, ensaboava as muito sujas e, dependendo do ‘peso’ da sujeira, colocava para ferver numa lata contendo folhas de mamoeiro, numa trempe. Enquanto as roupas sujas eram fervidas, cuidava-se das anteriormente ensaboadas, surrando-as no batedouro e enxaguando-as. As peças brancas, eram colocadas numa bacia contendo anil derretido (água azulada) para dar uma tonalidade de alvura. Após todas as peças estarem limpas, eram colocadas sobre arbustos para secarem. Conforme iam secando, iam sendo dobradas, contadas, conferidas por tamanho e colocadas em malas; separadas por freguesias. Às vezes eu lavava até 4 (quatro) malas de freguesias diferentes, por dia. Estando todas as malas prontas, já ditardizinha, o sol quase entrando, eu ia entregar as roupas limpas e já levava outras malas sujas para o dia seguinte (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 22/02/2019).

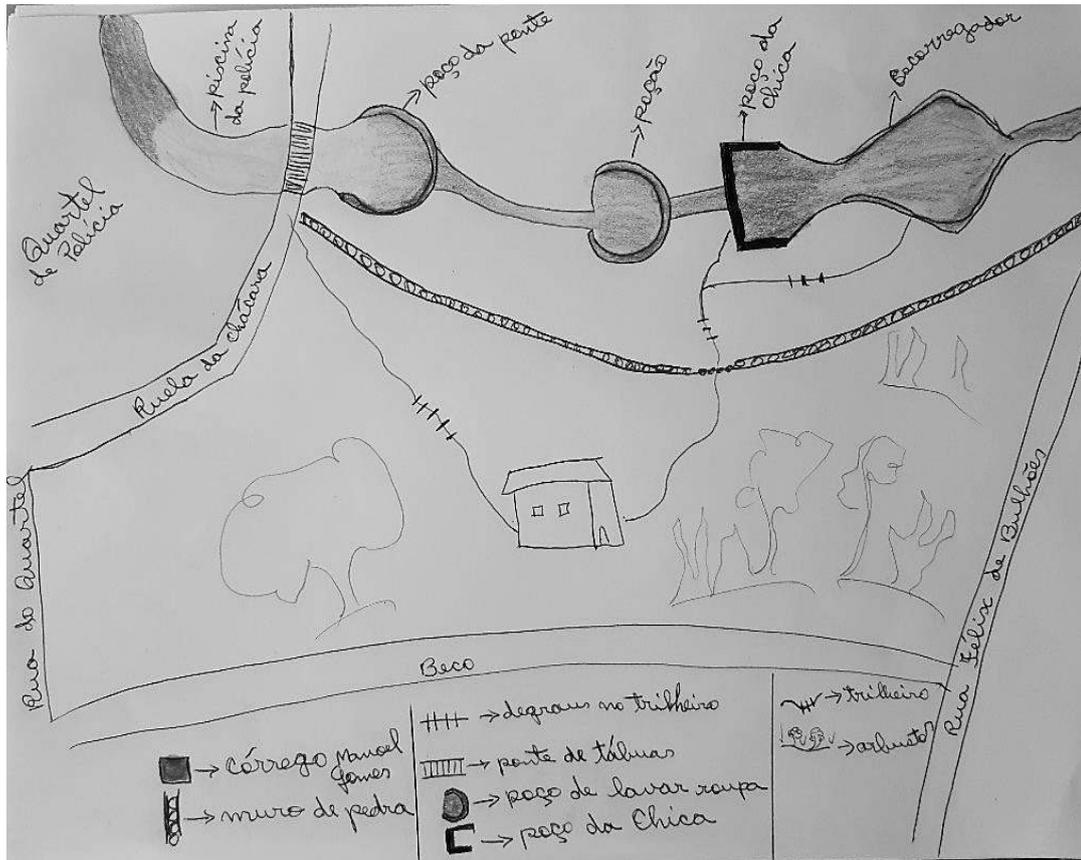
Como se pode ver, a disposição das coisas, no campo visual de minha avó, estabeleceu itinerários seguros de acesso ao rio. O ato de correr riscos não estava associado apenas ao exercício do trabalho dentro d’água. Diariamente era necessário ter disposição para enfrentar o frio da madrugada; a escuridão; o solo rochoso, com suas surpresas - animais peçonhentos, rochas escorregadias e/ou soltas; plantas que feriam, como malícia, capim navalha de macaco e urtiga; e o ‘peso’ (trouxa) sobre a cabeça.

Na Figura 2 está o croqui do itinerário de ‘Sá Bindita’, de sua casa até o córrego Mané Gomes. Esse percurso foi elaborado em conjunto, tendo sido desenhado por minha mãe, Maria Benedita de Oliveira Moreira, a partir das narrativas de minha avó, Benedita Vicente de Oliveira.

A destreza com que ‘Sá Bindita’ se movimentava entre os objetos dispostos, com maior ou menor agilidade ao longo do caminho, mostra uma perfeita percepção ecológica, grafada, simbolicamente, como um mapa mental, que lhe fazia identificar ambiente, superfície e substâncias, remetendo ao que diz Gibson (1986).

É na mutualidade, entre o ambiente e o organismo, que, de acordo com Gibson (1986), o observador capta informações de suas fontes. Foi nessa relação com a superfície do córrego Mané Gomes e suas substâncias - pedra, árvore, plantas, areia, cascalho e outros -, que minha avó captou, pela vibração do ar, suas primeiras impressões do ambiente.

Figura 2 - Croqui de itinerário. Córrego Mané Gomes, Cidade de Goiás (GO)



Fonte: Benedita Vicente de Oliveira e Maria Benedita de Oliveira Moreira (2021).

O Mané Gomes passava no fundo da chácara de dona Sinhá⁸. O lugar era agradável e tranquilo, era cercado de árvores, tinha um imenso lajedo de um lado e muita água, água clarinha para gente lavar, dava até pra ver os peixinhos nadando, mas o trabalho, esse, era duro. Eu levantava bem cedo e só parava duas vezes no dia: pra comer e quando terminava o serviço. Lembro como hoje, eu lavava no escorregadouro, uma pedra grande que ficava no meio do córrego, era rasiño e a água passava sobre ela. Só eu e a Bindita do Zé Prego usava aquela pedra. Chegava lá com a estrelas ainda no céu; a água era mais fria que o vento da madrugada. Antes de entrar na água, eu rezava; as pernas até adormeciam com aquela água fria, mais logo esquentavam com o movimento do corpo. Na parte da tarde, um mormaço tomava conta do lugar. Era um vento quente que mesmo estando socada dentro da água, a gente suava, sabe! Era muito quente, um ar pesado. A roupa no corpo chegava a secar, mas eu tinha que aproveitar o sol e as pedras pra entregar tudo sequinho pras freguesas. (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 22/02/2019).

O arranjo óptico alcançado pela narrativa da lavadeira, no seu ambiente de ofício, evidencia a superfície (o córrego) e as substâncias como dados físicos, um conjunto de informações e ou/objetos disponíveis para o seu labor. Em termos de coisa biografada, o córrego

⁸ Membro de família tradicional vilaboense, Helena Alexandrino Salgado, conhecida como Dona Sinhá, morou na chácara Moisés (construída em 1872), localizada no fundo do quartel da polícia militar, lugar servido pelo córrego Mané Gomes (Relato de campo – Natali Camargo- 2019).

estabelece uma relação paradoxal entre identidade e moral. É ele que legitima a identidade da lavadeira; dá sentido a seu labor. Sem o córrego tanto o ofício quando a agente não existiria. Em se tratando da moral, o córrego foi dividido em fronteiras, físicas e/ou simbólicas, para o exercício do trabalho e do lazer - espaços para o trabalho e banho.

As lavadeiras dividiam o córrego em diversas áreas, personificando trechos, poços, aguadouras ⁹ e quaradouros ¹⁰. Havia locais de lavagem próprios - limpos, próximos aos logradouros; e impróprios - afastados, localizados em lugares ermos, usados para o banho masculino). Desse modo, era comum “[...] viúvas usufruírem das áreas centrais (poços rasos, de água limpa e corrente) enquanto que as ‘coisinhas’ (tipificação dada às mães solteiras e prostitutas), eram segregadas” (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 22/03/2019). Essa lógica, de apropriação e divisão moral, pode ser observada no croqui do córrego Mané Gomes (ver Figura 1). Nota-se que, abaixo da ponte, está o poço de dona Sinhá, dona da chácara Moisés; o segundo, o poço, correspondia ao lugar para lavagem de minha avó; o terceiro era o poço da Chica Lopes; e, finalmente, o escorregador, dividido, na época da seca, entre a minha avó e uma outra lavadeira, a ‘Bindita do Zé Prego’.

Em todos os poços a ideia de propriedade e identidade agrega definições de quem os usa, chamando a atenção de que, se os lugares constroem identidades, as pessoas também reverberam na identidade dos lugares; esse é o caso do Poço do Bispo. “O lugar pode ficar bem ou mal falado dependendo de quem os frequenta, como o poço do bispo, lugar de banho masculino” (Nota de campo – Benedita Vivente de Oliveira – 21/02/2019).

Conforme a figura 01, o córrego Mané Gomes corresponde à análise para a antropologia do lugar, em duas vertentes: a) primeiro, como pausa no movimento (TUAN, 1983), quando grupos que dele fazem parte, o disputam e se sobrepõem; b) segundo quando esses grupos humanos representam o lugar vivido pelo uso de recursos como a música, fotos, narrativas, artes e outros (CASEY, 1996).

É na perspectiva da autonomização do espaço físico que a realidade material do meio ordena o heterogêneo, gerando uma outra ideia no conjunto dos conceitos já expostos, a noção de sentido. Para melhor compreender a categoria lugar, lanço mão da contribuição dos debates realizados na disciplina Antropologia do Lugar, ministrada pela professora Isabela Tamasso. Segundo a pesquisadora, Geertz (1996) já apontava para a ausência da ideia de ‘lugar’ como

⁹ Aguadores eram poços cercados de pedras às margens do rio ou córregos, os batedores eram lajes de pedras utilizadas como local onde se ensaboavam, esfregavam e batiam roupas (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 2018).

¹⁰ Lugar e/ou espaços dispostos nas margens dos córregos e/ou rios, habitualmente utilizados para quilar as roupas (expô-las ao sol com a finalidade de facilitar a eliminação de sujeira); usavam-se: rochas e vegetações (*idem*).

categoria analítica e descritiva em trabalhos antropológicos. As razões perpassam pela ubiquidade, em especial sentido de lugar na vida humana.

É na realidade material como lugar vivido que o ambiente natural de luz e calor se torna lugar habitado pela lavagem. A atividade segue a lógica da cadeia operatória definida em Lemonnier (2013), cujos procedimentos são: descrição em etapas, ações e resultados. Nesse particular, o molhar, o ensaboar, o esfregar, o quarar, o enxaguar, o bater, o torcer, o secar e a entrega (roupa) compunham a ‘cadeia’ de minha avó. Ratifico que a ‘cadeia operatória’ é abordada *a posteriori*.

Reconstruir os caminhos, os obstáculos - rochas no caminho, degraus, elevações, trieiros, depressões - e o desvio de vegetações cortantes (malícia) dependia do arranjo óptico de minha avó. Compreender o fluxo de informações ecológicas e/ou organismos situados naquele contexto ecológico específico oferece potencial significativo para eventos de outros contextos, ajudando a pensar como objetos são coisificados. Esse é o caso da biografia da pedra do batedouro.

Retomando a dinâmica da percepção ecológica de Gibson (1986) e do lugar representado de Casey (1996), o uso da pedra com função de batedouro incorpora na coisa o que está morto no objeto, o sentimento de dor. Batedouros de pedra são troncos às avessas, lugares de açoite e castigo manuseados por descendentes de escravizados, lavadeiras, que os usam para ‘escalavrar’, nas roupas, a sujeira de grupos hegemônicos. O uso dos batedouros ‘libertam/liberam’ odores de corpos, metaforicamente castigados nas roupas; transformam obstáculos em suportes de ação.

Para as pessoas da Cidade de Goiás as pedras presentes no calçamento das ruas mais antigas, nas praças, em corredores de casarios, em alamedas nos quintais, nos becos e em alguns muros, são mais que objetos. Englobam, segundo Tamaso (2007a, p. 533), lugares de memórias. Um caso análogo aos batedouros de pedra é a pedra do pé (FIGURA 3), que, como o nome indica, tem o formato de um pé. “Mede cerca de 1m (um metro) de comprimento por uns 0,50cm (meio metro) de largura na parte em que o pé é mais largo” (TAMASO, 2007a, p.393).

Durante o processo de implantação das obras de fiação subterrânea na Cidade de Goiás, em 2002, a pedra do pé¹¹, referência de memória coletiva, foi retirada e acabou desaparecendo, o que gerou revolta nos moradores. Tamaso (2007a), ao etnografá-los, a respeito do ‘sumiço’, percebeu a força afetiva de um povo substanciada na rocha. Qualquer dano à centenária pedra, por menor que fosse, representaria um crime contra a memória daquele povo.

¹¹ Localizada na Rua da Abadia, Centro, próximo à Fundação Cultural Frei Simão Dorvi.

A imagem registrada por Tamaso (2007a), a ‘pedra do pé’, aproximada aos depoimentos de moradores, corrobora o processo de transformação do objeto em coisa. A rocha, enquanto elemento natural, inserida no cenário urbano, torna-se lugar de memória (espaço de afeto, ludicidade e de histórias). Utilizado como suporte para bater, esfregar e ensaboar as roupas, o batedouro era uma pedra grande escolhida pelas lavadeiras para realizar essa operação, sobre ela eram estendidas roupas leves e tecidos pesados, garantindo o equilíbrio e a sinergia entre a lavadeira e o trabalho.

Figura 3 - Pedra do pé



Fonte: Tamaso (2007a, p. 533).

Como substância, a pedra do batedouro é mero ‘objeto’, lugar rígido e de consistência sólida; resistente à deformação e impenetrável por outros corpos sólidos (permanentes no formato). Do ponto de vista do uso, da interação, a relação mútua entre o organismo e a substância transforma o ‘objeto em coisa’. A pedra que serve para lavar, também serve para lembrar o passado; torna-se elo, de ligação, de aproximação e engajamento; no seu entorno lavadeiras se juntavam para conversar, desabafar e compartilhar seus segredos. Minha mãe lembra do batedouro como o ‘altar’ de minha avó:

“[...] antes de pôr os pés n’água, se colocava diante o batedouro, se benzia dizendo: Senhor São Bento d’água benta, Jesus Cristo no altar, arreda bicho peçonhento, que a fía de Deus quer passar... Para as Santas Almas Benditas, também pedia proteção:

Santas Almas Benditas, minhas roupas vão vigiar, no batedouro ou nos ramos a secar. Vigia, não deixa nada de mau acontecer, terminava rezando a Ave Maria e cantava o bendito (isso quando tinha muitas lavadeiras juntas, quando algumas tinham o hábito de afanar peças das colegas, quando precisavam sair por instantes ou com medo das enchentes repentinas e ventanias). Depois de abençoada pelas águas, entoava versos cantados: A roupa do meu amor não lavo com sabão, lavo com jasmim e água do coração”. (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 18/03/2018).

Assim como a ‘pedra do pé’, o batedouro também se torna lugar de memória. Manifesta-se enraizado no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto (NORA, 1993). As reminiscências de Maria Benedita mostram como o ‘surradouro’ é transformado em companheiro da lavadeira; é lugar para cantar e chorar, gritar e balbuciar, xingar e orar; torna-se lugar de resiliência, de luta e esperança.

No surradouro quem assume o papel de ‘carrasco’ é a lavadeira. Em razão das circunstâncias de vivido, ela se lança sobre as ‘imperfeições da roupa vilaboense’ (manchas, nódoas, sujeiras) e passa a surrar ‘corpos’. O ‘batente’ é usado para afrouxar as tramas dos tecidos; é ‘coisa’ usada para castigar e flexibilizar suas estruturas; o seu uso permite que resíduos e despejos, oriundos de organismos, constituídos por meio da lida, do desasseio e/ou de alguma patologia, sejam expulsos da ‘derme’ vilaboense.

Imerso na subjetividade de quem o usava, o batedouro é lugar de dor, de relação com o sagrado e canal de diálogo com o mundo. É por ele que o gesto humano cria e opera, em uma ecologia específica, a coisa situada em si pelo significado. Enquanto ícone, ou mesmo como expressão e desejo, a rocha estabelece comunicação de determinadas experiências culturais a partir de resíduos de sua imagem. Lembrar é evocar (BERGSON, 1999) trabalho, é a memória carregada de situações vividas outrora, permeada de emoções, que luta contra o esquecimento. Assim, as lembranças do batedouro estabelecem o vínculo entre a memória individual e o lugar de pertença da agente (SILVEIRA; LIMA FILHO, 2005). O ‘objeto’, portanto, fala sempre de um lugar, seja ele qual for, porque está ligado à experiência dos sujeitos com/no mundo, posto que ele representa uma porção significativa da paisagem vivida. De acordo com Bosi (1994), as lembranças que ouvimos de pessoas idosas têm assento nas pedras da cidade presentes em afetos, de uma maneira bem mais entranhada do que podemos imaginar.

Nesse sentido, o batedouro está “[...] prenhe de simbolismos, quando articulado a uma fenomenologia do objeto imerso no vivido” (SILVEIRA; LIMA FILHO, 2005, p. 38). No relato de minha mãe, Maria Benedita, é possível perceber sentimentos derramados da pedra quando são desprendidos das roupas. É dessa tragicidade do vivido que o batedouro, aparentemente desprovido de valor material, toma uma dimensão profunda na vida humana. A disputa pelos

melhores batedores colocava as lavadeiras em contendas, brigas desdobradas em guerras com toalhas molhadas e provocações verbais recitadas em versos cantados.

“A folha da bananeira de comprida vai ao chão,
Quem tiver língua comprida, faça dela cinturão (uma diz).

A folha de bananeira de tão velha despencou
O olho de certa gente de tão feio entortou (outra rebate).

Ocê que tem olho grande, vê se não olha pra mim,
Seu olho de cega morcego pé de mata capim (uma diz).

Eu não olho pra ocê, vê se não olha pra mim,
Pé de ranca toco, olho de queima capim (outra rebate).

Em cima daquele morro tem um pé de mangabeira,
O nome que te puseram foi fiote de lavadeira.

Em cima daquele morro, tem um buraco de tatu,
O nome que te puseram, sabuco de limpar c*”.

(Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 18/03/2018).

Os rios e córregos da Cidade de Goiás constituem ambientes que fomentam redes de apoio social e personalidade na construção das relações de confiança entre as lavadeiras, experiências comuns compartilhadas na luta pela sobrevivência; seja nos pequenos auxílios durante os períodos ocasionados pelas chuvas, nas entreajudas no cuidado das crianças, no compartilhar de algum alimento e apoio com remédios; atitudes que fomentam a construção de uma confiança baseada na solidariedade. Auxílio que estreitavam os vínculos que fundamentam a personalidade, mas que também criavam relações abaladas por conflitos gerados por fofocas¹² e ditas situações marcadas pela inveja. Neste íterim, ocorria a formulação de mensagens marcadas por depreciações e desgastes pessoais. Tais conflitos se davam por meio das cantigas e estas se configuram em múltiplas ações de embate, nas quais se envolvem os saberes ligados à higiene (ou falta dela), bem como as dimensões interconectadas ao ambiente e à natureza envolvente.

Aproximando grupos que sequer mantinham contato, as cantigas marcavam e expandiam domínios, exprimiam sentimentos e despertavam emoções (LE BRETON, 2019). A afetividade tecida por cada lavadeira imprime a sua marca, característica e criatividade. A partir das atitudes que tomavam, envolviam sensibilidades pessoais, repertórios culturais, emoções,

¹² Segundo Fonseca (2004), o termo fofoca também é uma categoria de análise e é a respeito desta formulação que utilizo do termo fofoca aqui.

saberes e gestos, que permitiam identificar o perfil étnico, sexual, de gênero, idade e suas memórias.

O corpo, nesse campo, torna-se parte integrante da simbologia social. A lavadeira (dotada de saber difuso) assume, também, o papel de curandeira, médica, psicóloga e intérprete das emoções. O seu trabalho tem poder de ressignificar a vida. O ato de higienizar roupas a torna agente assepsadora de corpos e almas; cura males visíveis e invisíveis. Remetendo a Douglas (2012), a sujeira é estrutura que ofende a ordem e o ato de lavar compreende um esforço positivo que estabelece a organização do ambiente.

As roupas são manifestações culturais que tipificam, classificam e ordenam o social. O volume, a textura, o formato e o odor revelam identidades, classes sociais de pertencimento e definem intensidades das emoções. Desse modo, contextualiza-se as roupas como expressões e/ou manifestações de uma coletividade simbólica social. Toma-se as vestimentas como elementos materiais têxteis agenciadores de sentidos (ANDRADE, 2008).

2.2 SER LAVADEIRA: A VESTIMENTA COMO ÍNDICE IDENTITÁRIO

Na pesquisa realizada no Museu Zoroastro Artiaga, no Departamento de Imagem e Som (MIS), em Goiânia (GO), tive acesso a um acervo, composto por dez fotos, referente às lavadeiras de córregos e rios da Cidade de Goiás. As imagens têm natureza monocromática, revelam rotinas, superfícies e ecologias mentais transfiguradas em espaços sociais.

Como forma de compreender quem eram as lavadeiras na Cidade de Goiás, busco, na análise das vestimentas, pistas para pensar a sua identidade. Primeiro pelo que vestiam, depois, como lidavam com as roupas da freguesia; tarefa que me conduziu aos tratados da historiadora e pesquisadora de artefatos têxteis, Rita Morais de Andrade.

Dedicada ao estudo da indumentária como viés para entender a história social e cultural do Brasil, a pesquisadora que, transitou por diversas áreas das artes e das ciências humanas, discute o caráter material e documental das roupas para pensar temas como o patrimônio, a decolonialidade, o racismo, a cultura material e as visualidades.

Para Andrade (2008) os trajes revelam morfologias, matéria-prima, circulação e costumes relacionados às vestimentas. As roupas também agenciam sentidos, enfatizados em suas características plásticas - como cores, tecidos, motivos ou estampas, materiais da moda em comum -, cujas narrativas, vinculadas à produção, gosto e estilo baseados na elite, abriu um hiato que me inquietou, levando-me a pensar sobre os trajes utilizados pelas camadas populares

da Cidade de Goiás, em especial o que as lavadeiras vestiam, como e que tecidos usavam, um índice identitário.

Objetos do cotidiano, os têxteis oferecem, como aborda Andrade (2008), uma riqueza para a análise das condições em que são produzidos, como circulam e quem os usam, trabalho que resultou em sua tese: ‘Boué Soeurs RG 7091: a biografia cultural de um vestido’, uma indumentária da alta costura, confeccionado em Paris, pela Maison Boeurs, em meados da década de 1920, cujo percurso cessou quando foi doado ao Museu Paulista da Universidade de São Paulo, em 1993.

Como objeto cultural, a trajetória desse vestido - revelado pelas marcas de sujeira, pelo uso de diversos corpos e pelo tempo, evidenciou as sensibilidades que interferem sobre as roupas. O que provocou, em minha pesquisa, mesmo sem acessar diretamente a materialidade das roupas das lavadeiras, alcançar, por fotos e narrativas, como as roupas agenciam sentidos para pessoas em condições de vulnerabilidades, implicando, por isso, em um processo de invisibilidade social.

Essas são preocupações que me guiaram a pensar a vida social das roupas como código de presentificação do outro, afinal, se a elite encomendava suas vestes, escolhiam tecidos e estabeleciam modelos, que história posso obter no significado das roupas de quem estava fora desse circuito? É o maltrapilho que afasta olhares e reforça as distâncias sociais? Em tom confessional, essas questões abrem espaço para reflexão sobre o que a roupa revela em sua superfície. Nesse sentido, as roupas trazem a presença física e retoma um corpo impregnado de pequenas marcas, dobras, manchas e puídos, resquícios e/ou rastros de uma trajetória terrena, matéria viva.

Em o ‘Casaco de Marx: roupas, memórias e dor’ (1993), Peter Stallybrass apresenta o percurso biográfico de um casaco. Herdado por Karl Marx por ocasião da morte do amigo Allon White, o ensaio mostra, por diversas vezes, a peça penhorada para garantir a sobrevivência alimentar e intelectual de Marx. A roupa chama a atenção por ter se tornado inventário de sentimentos, constituindo-se lugar de dor, memória, fetiche, relíquia, patrimônio e autobiografia. Contextualizada a vida social londrina do século XIX, o casaco representa tanto índice identitário para Karl Marx quanto o fustão corporifica a imagem das classes operárias.

Vestindo fustão, roupa feita de sarja flanelada ou lã, ironicamente chamada de poeira do diabo, por se rasgarem facilmente e ficar puídas, as classes operárias corporificaram a sua representação política vestidos por algo que os identificava como operários, situação que também afetou o intelectual. Karl Marx chegando a penhorar as roupas das filhas para comprar carvão, impossibilitando-as de ir à escola. (STALLYBRASS, 1993, p. 59).

Entender a construção social do outro pelas roupas é entrar em sua privacidade, desafio acadêmico quando se trata das camadas pauperizadas da sociedade; investigação que procurei fazer por meio de relatos e das imagens para esta pesquisa. Dentre as primeiras entrevistas, ainda realizadas na fase de elaboração do projeto de pesquisa desta tese, encontrei moradoras de bairros adjacentes ao centro histórico que me relataram o vínculo com o mundo a partir de como eram vistas por suas roupas.

Observei que a ênfase dada à aparência variava de acordo com a idade das trabalhadoras, o que influenciava a espacialidade que ocupavam nos rios. Na fala de dona Dolci Alves de Brito, cuja mãe e irmã também foram lavadeiras, as roupas eram forma de existência.

“Meu filho, a gente não escolhia a roupa para vestir não. Eu usava o que me davam. Quando rasgavam, a gente remendava e pronto, continuava ali, no batente. Quando eu passava na rua, carregando uma trouxa na cabeça e acompanhada da filharada, aquela roupa que eu usava, mais limpinha, dizia quem eu era. Eu podia viver na pobreza, mais nunca na miséria”. (Nota de campo – Dolci Alves de Brito – 02/03/2018).

Ainda na fala da entrevistada, para evitar barulho e brincadeiras desagradáveis, as lavadeiras mais velhas preferiam se distanciar, ficar isoladas das mais jovens, de forma que a concentração ajudava a agilizar um trabalho cujas mãos cansadas demoravam realizar.

Por questões metodológicas, para explorar a riqueza de dados da interlocutora, decidi cruzar o relato de dona Dolci com a imagem de uma trabalhadora do rio (FIGURA 4). É oportuno informar que a descrição feita por dona Dolci sobre a roupa ganhada se correlaciona com a trajada pela lavadeira, sugerindo que a simplicidade da vestimenta não muda sua personalidade, mas realça dois aspectos em sua conduta moral: a) de serem mulheres honestas legitimadas pelo trabalho; b) o cuidado com o que fazem. Se a roupa revela a consciência que a lavadeira tem de si, como mulheres limpas no sentido mais amplo do termo, esta mesma ideia era usada como garantia de que ela desempenharia, com a roupa do ‘patrão’, o mesmo zelo que tinha pela sua.

Na Figura 4 se tem o registro fotográfico de Alóis Feichtemberger, de 1937¹³, uma narrativa visual para análise do contexto prático da experiência da trabalhadora do rio Vermelho.

¹³ Fotógrafo alemão que chegou ao Brasil em 1925 e que em 1936 foi contratado pelo Departamento de Propaganda e Expansão do Estado, órgão sob a direção de Joaquim Câmara Filho, político, fundador do maior jornal em circulação no Estado, até hoje, para registrar as obras de implantação da nova capital e a chegada do desenvolvimento para todo o Estado (TALARICO, 2013).

Figura 4 - Lavadeira do Rio Vermelho, foto de Alóis Feichtemberger (1937)



Fonte: Acervo MIS/GO (2021).

Na imagem da Figura 4 é possível observar mais que uma rotina de trabalho. Vê-se, a partir do arranjo óptico da lavadeira, um conjunto de coisas distribuídas no ambiente (o batedouro, as roupas e a bacia). Dentro da bacia, suspensa em uma pedra, roupas provavelmente esperam para ser estendidas, ensaboadas e/ou esfregadas. Sobre o batedouro, outras peças são passadas pelo exame meticuloso das mãos da mulher, cuja ação clínica, operam o ‘tecido’, aberto sobre a pedra, de forma cirúrgica. É desse corpo exposto que a barra de sabão escorre pela rocha, caindo dentro d’água. O líquido saporífero, metaforicamente se transfigura em sangue, desce serpenteando entre as pernas da lavadeira até tomar a corredeira do rio. Dessa forma, a substância quebrada (detida no sabão de bola) é sorvida, lentamente, seguindo o fluxo das águas do rio Vermelho.

Com as pernas submersas n’água, a lavadeira executa, com calma, movimentos que exigem atenção visual e tátil. No ‘tecido’, aberto pela mão esquerda, a trabalhadora identifica, de maneira concentrada, a sujeira. A mão direita, empunhando uma escova, expulsa, com precisão, as máculas que afetam o ‘tecido’, aplicando a ele tratamento enérgico.

A partir de seu vestuário é possível identificar traços e/ou sinais que remetem à gênese de sua ancestralidade. Nota-se o uso de camisas de chimango ou anáguas por baixo das saias ou vestidos. A imagem retrata uma vestimenta leve, provavelmente feita de algodão. A indumentária, já surrada, apresenta contundentes desgastes, puídas pelo tempo e pelo uso. Vê-se que as mangas estão gastas, expondo parte do ombro esquerdo. Sobre a saia, a camisa está presa ao cós (mealheiro), para evitar que se molhe. É possível ver a camisa ou a anágua, que vai até a canela; ela está com a barra molhada, devido ao movimento de abaixar e levantar na

execução da tarefa. A cabeça, coberta por um lenço, fica protegida da insolação; o pito de palha na boca é mantido acessível como uma forma de repelir mosquitos (porvinhas¹⁴ e pernalongos) e a friagem. Pela posição do corpo é possível observar a não existência de botões, rendas, fitas ou qualquer outra coisa que sirva de enfeites, a não serem os babados do próprio ou de outro, para ornamentar a vestimenta.

Como forma de mediar a compreensão e/ou leitura das representações identitárias das lavadeiras, lanço mão de ilustrações (croquis) do artista plástico Rafael Martins (FIGURAS 5 e 6), demiurgas de fotografias parcialmente ilegíveis, referentes à primeira metade do século XX, que foram compiladas dos acervos fotográficos dos arquivos do Museu das Bandeiras (MUBAN) e Museu Zoroastro Artiaga (MUZA).

A partir das características observadas no traje da lavadeira, na Figura 4, o conjunto de informações nela contida (tecido de algodão, camisa de chimango com gola em ‘u’, saia e anágua compridas, textura leve, lenço na cabeça) remete à vestimenta comum às escravas do século XIX (CABRAL, 2019). Já na lavadeira da Figura 5 se percebe uma indumentária leve, de textura em algodão, composto por blusa com mangas curtas e saia. Passados, aproximadamente, 100 anos, a Figura 6 ratifica mudanças concretas no tipo de vestimenta, na forma de vestir, de expor o corpo e de facilitar a execução do trabalho na década de 1960.

Vigarello (1996) atesta que a roupa é também uma estrutura, um arranjo entre os tecidos de cima e os de baixo, uma arquitetura entre os materiais. Nesse sentido, as vestimentas das lavadeiras podem ser notadas em dois momentos: o uso de longos vestidos e, na composição de peças de roupas de baixo, com destaque para saias e blusas (FIGURA 5). Ora, é precisamente nesse jogo entre níveis diferentes de se vestir que se produz uma limpeza corporal: a da troca da roupa de baixo, as peças íntimas.

Se a blusa feminina reestruturou o traje herdado dos tempos da escravidão, contrapondo os tecidos feitos manualmente, aproveitados de sacos de açúcar, eram poucas as lavadeiras que confeccionavam, a partir deste tecido grosseiro, calçolas que encobriam suas partes íntimas, dando a entender que não era comum o uso destas (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 21/02/2019). Diferente das peças de cima, as calçolas só eram vistas quando lavadas. Com ela a roupa se escalonava em superfícies e materiais: do mais leve ao mais pesado, do mais visível ao mais íntimo. Como peça manejável, muitas lavadeiras costuravam as suas próprias.

¹⁴ Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 21/02/2019.

FIGURA 5 - Lavadeira do Rio Vermelho - Croqui 1



Fonte: Ilustrador Rafael Martins (2021).

FIGURA 6 - Lavadeira do Rio Vermelho - Croqui 2



Fonte: Ilustrador Rafael Martins (2021).

Eu me lembro que as caçolas, lenços, meias e sutiãs não eram contados como peças de roupas para a libra, lavava-se de graça. Era de encabular a quantidade de botões naquelas peças íntimas que a gente lavava. Feitas de algodão cru, e contendo de 10 a 16 botões (serviam como cinta para diminuir a barriga) do lado direito, eram muito alvas e com o fundo bem reforçado com várias camadas de tecido (algodão cru) o que evitava o vazamento da menstruação. No caso de muitas lavadeiras mais antigas, era raro o uso de caçolas, por causa de vestidos e saias longas. Mas, com o costume de roupas mais curtas, as lavadeiras se viram na obrigação de fazer uso da caçola, a qual era confeccionada com tecido de saco de açúcar ou de farinha de trigo, e não continha a quantidade de botões da usada pela patroa. (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 21/02/2019).

O relato apresenta dois níveis do vestuário. Um que salta aos olhos, mostrando o mundo da superfície, a roupa de cima, e o que está encoberto, escondido, submerso abaixo do que os olhos não podem alcançar, com exceção das próprias donas. A aparência está ligada à convivência e atinge o campo do olhar. Se a roupa for nova, a noção de limpeza estará ainda mais distante da preocupação de higiene, pois era comum, na Cidade de Goiás, guardar roupas novas recém usadas junto às roupas limpas, evitando-se, assim, que desbotassem pelas muitas lavadas.

Análogo ao período da escravidão, o trabalho de mulheres negras no começo do século XX, na Cidade de Goiás, foi utilizado em diversos setores da economia, principalmente em atividades domésticas. Sobre isto trato na seção seguinte.

2.3 TRABALHO: LAVAR E SOBREVIVER

Segundo Palacín (1994), a maioria das mulheres que realizava serviços domésticos, no século XIX, encontrava-se na condição de escravas. Muitas negras livres e/ou alforriadas realizavam serviços fora da residência senhorial. Incluía-se nessa categoria as vendedoras ambulantes, lavadeiras e engomadeiras.

Para melhor entender a vida social das lavadeiras na Cidade de Goiás, lanço mão dos arquivos do Museu das Bandeiras (MUBAN), onde localizei manuscritos oriundos da Enfermaria do Hospital Militar da Cidade de Goiás relativos a como trabalhavam no século XIX. Entre os documentos encontrei bilhetes de pagamento às lavadeiras pelo fornecimento de roupas limpas. A partir da leitura, seleção e organização dos manuscritos, elaborei duas tabelas usando o método paleográfico (leitura e interpretação de dados). Nos Quadros 1 e 2 apresento os recortes temporais, as agentes, as peças (roupas), a proveniência, a descrição dos tecidos, a quantidade de peças lavadas e os valores pagos.

QUADRO 1 - Lavações e consertos de roupas na Cidade de Goiás (1847-1884)

Ano	Período	Lavadeiras	Proveniência	Descrição	Nº de peças lavadas	Valor unitário (réis) ¹⁵	Valor total (réis)
1847	Janeiro (dias 05, 12 e 23)	Conceição Leite	Enfermaria militar	Roupas de hospital	246	\$0,25	\$61,5
	Fevereiro (dias 04,12,20,24)		Enfermaria militar	Roupas de hospital	319	\$0,25	\$79,75
1853	Maio (01, 04, 08, 12, 17, 22, 30)	Angelica Maria de Azevedo	Enfermaria militar	Roupas de hospital	755	\$0,25	\$188,75
1865	Novembro	Felícia Maria de Jesus	Enfermaria militar	Roupas de hospital	100	\$0,25	\$25
1868	Março	Ana Joaquim de Santiago	Enfermaria militar	Roupas de hospital	42	\$0,25	\$10,5
1881	Janeiro (dia 04, 18 e 29)	-	Enfermaria militar	Roupas de hospital	840	\$2	1\$680
1884	Agosto	Severiana Ribeiro de Araújo ¹⁶	-	-	-	-	\$40

Fonte: Elaboração própria a partir de dados coletados no Museu das Bandeiras, Goiás (GO) (2019).

QUADRO 2 - Relação de roupas sujas Enfermaria Militar de Goiás (04 de janeiro de 1881)¹⁷

Peças	Material do tecido	Número de peças
Camisas	Linho e amorim	01
Calças	Chita	19
Cerollas	Algodão d'americano riscado	22
Cerollas	Algodão d'americano branco	05
Cerollas	Chita	01
Cerollas	Flanela	02
Camisas	Flanela	01
Camisolla	Flanela	03
Camisas	Amorim	04
Carapuças	Algodão d'americano	28
Froinhas	Algodão d'americano (com babado de amorim)	29
Froinhas	Algodão d'americano (sem babado de amorim)	26
Lecoos	Algodão d'americano	49
Manta	Lã escura	07
Guardanapos	Algodão d'americano	60
Roupões	Algodão d'americano	26
Roupões	Linho	01
Toalha	Linho grosso	01
Toalha	Algodão d'americano	28
Froinha	Amorim com babado de cassa	01
Saco de dormir	Algodão	02
TOTAL		340

Fonte: Elaboração própria a partir de dados coletados no Museu das Bandeiras, Goiás (GO) (2019).

¹⁵ \$1 (um réis) convertido nos dias atuais valeria 0,12 centavos. Disponível em: <http://www.diniznumismatica.com>. Acesso em: 29 fev. 2020.

¹⁶ Severiana Ribeiro de Araújo exerceu as atividades de lavadeira e cozinheira na enfermaria militar da Cidade de Goiás (Caixa 051 – Volume 01: Lavagem e conserto de roupas do Hospital Militar da Cidade de Goiás (1847-1884).

¹⁷ Caixa 051 – Volume 01: Lavagem e conserto de roupas do Hospital Militar da Cidade de Goiás (1881). Fonte: Museu das Bandeiras – Cidade de Goiás (GO) (1881).

Exaustivo, percebe-se, nos quadros, que a atividade de lavar exigia disposição física e rapidez das lavadeiras em relação ao tempo para executar a atividade; situação administrada quando dividiam as vestimentas por cores, tamanho, tecidos e graus de sujeira, como narra minha avó. O que Ingold (2012) chama de habilidade.

[...] as peças de roupas maiores e mais pesadas, como redes, cobertores, roupões, coxonilha e mantas, eu lavava primeiro, aproveitava o calor do sol para secarem. Enquanto que as roupas mais leves, como vestidos, calças, camisas e lençóis, eu lavava por último. As mais leves, eu recolhia dos ramos e arrames das cercas onde colocava pra seca, contava as peças e organizava em malas para formar a libra, já as peças pesadas, eram transportadas soltas, enroladas e não computadas na libra, o pagamento destas, era por unidade. (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 21/02/2019).

Ainda segundo dona Bendita, as peças maiores e mais pesadas continham um valor de ganho diferente das demais, pois exigiam mais esforço e demandavam mais tempo. “Geralmente cobertores eram lavados uma vez no ano, levando-se em conta o pouco uso da peça, sendo pagas separadamente, fora do sistema de mensalidade ou libras. A libra era composta de 30 peças, constituindo uma trouxa ou mala. Sendo que a mala poderia conter duas, três ou até quatro libras. Quando a trouxa excedia o número de libras, a mesma era dividida em duas, facilitando para a lavadeira transportá-la até o rio” (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 21/02/2019)¹⁸.

O pagamento pelo trabalho podia ser feito no ato da entrega das roupas limpas, quinzenalmente ou mensalmente. Isso quando a patroa dependia de salário público (professoras, militares, serviços gerais e outros). Quando o contrato era por mês havia a possibilidade de escolha de uma ou duas trouxas por semana pela patroa, dependendo do número de pessoas em suas casas, como lembra minha mãe, ajudante de lavagem de minha avó.

Me lembro que os valores a serem pagos eram propostos pela contratante, que, na maioria das vezes pagavam no final dos 30 (trinta) dias. Podia ter atraso de mais 15 (quinze) dias. Quando acontecia o atraso no pagamento, nós começávamos a cobrar, pois a necessidade era grande, isso gerava descontentamentos por parte dos “patrões”. Para amenizar a situação, a patroa ia pagando aos poucos. Era costume a gente lá em casa pedir adiantamento de valores, o que gerava uma constante dependência. No caso dos patrões fazendeiros, os acertos podiam ser feitos com lachas de lenha, bananas, mandiocas, ovos, fubá de milho e de arroz. No caso do acerto em dinheiro, cada caso era um. Nós lavadeiras tínhamos cada uma o seu jeito em desempenhar suas funções, como também os patrões tinham suas exigências e formas de pagamento diferenciadas. (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 22/05/2021).

¹⁸ Um lençol de casal valia 24 centavos, correspondendo a quatro peças de 0,6 centavos cada. O lençol de solteiro valia duas peças. A mala (30 peças) valia CR\$ 1,80 (um cruzeiro e oitenta centavos) (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 22/05/2021).

Como é possível observar no relato de Maria Benedita, não existia uma uniformidade na relação de trabalho e pagamento entre lavadeiras e ‘patrões’. O dinheiro recebido pela prestação de serviço tinha destino certo, era usado para comprar alimentos e pagar o aluguel da moradia, o que me provocou querer saber: Qual o poder aquisitivo de uma libra de roupas?

Eu ajudava a sua avó a lavar uma libra de roupa por dois cruzeiros¹⁹, o que dava para comprar ½ kg de toucinho ou os miúdos de um porco pequeno (língua, fígado e paquera). O toucinho, após frito (torresmo), servia de mistura com o feijão engrossado com farinha, e a gordura, que ocupava o lugar do óleo de hoje, era usado para temperar outros alimentos. No caso do aluguel, as vezes tinha que juntar o dinheiro de duas freguesias para pagar o mês. Em caso de doença, éramos atendidas pelo Hospital de Caridade São Pedro de Alcântara, sendo os calçados e roupas doadas pelas patroas. (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 21/02/2019).

Levando em conta a particularidade de cada lavadeira, suas necessidades, número de freguesas, malas ou peças lavadas por semana, muitas se desdobravam em outras funções, a exemplo de Severiana Ribeiro de Araújo (ver QUADRO 1), lavadeira e cozinheira no mesmo local onde trabalhava.

Mergulhadas, durante o dia, no ofício de lavação e durante a noite no manuseio do ferro à brasa, algumas lavadeiras ainda corriam o risco de serem responsabilizadas pelo extravio de alguma peça, como se constata em correspondência apresentada por um freguês:

Cumpre-me participar a V. S^a que por ocasião da entrega da roupa lavada o Senr. Fornecedor Francisco de Farias Albernaz deixou de apresentar duas fronhas de algodão e uma camisa de morim, e tendo lhe procurado por diversas vezes, o mesmo Senr. disse que o extravio partiu da lavadeira desta.

Goyaz, 15 de dezembro de 1883.

João Alves de Castro
Alferes Agente²⁰

O ponto de atenção apresentado no documento suscita mais que a acuidade na conferência de peças pelo fornecedor quanto às roupas lavadas, aponta a lavadeira como suspeita pelo extravio de peças que poderiam ser alvo de averiguação prévia, o mesmo receio de sumiço exposto no Quadro 2, quando da relação da quantidade de roupas sujas entregues pela Enfermaria Militar à lavação. O documento aponta, no machismo dos dois homens, o fornecedor, Francisco Farias Albernaz e o agente João Alves de Castro, a mulher como responsável.

¹⁹ Convertido nos dias atuais, valeria R\$ 0,4 centavos. Disponível em: <http://www.diniznumismatica.com>. Acesso em: 29 fev. 2020.

²⁰ Caixa 051 – Volume 01: Correspondência. Lavagem e conserto de roupas do Hospital Militar da Cidade de Goiás (1883). Fonte: Museu das Bandeiras, Cidade de Goiás (GO).

Em se tratando de como as relações de gênero compõem uma arena de conflitos e tensões, cito o caso de Maria Nunes d’Oliveira, mulher, lavadeira, presa e assediada sexualmente na cadeia da Cidade de Goiás, em 1884, pelo cadete José do Espírito Santo. Constatado em processo policial, que não evidencia o motivo da prisão de Maria Nunes d’Oliveira, o carcereiro, Cornélio da Silva Clímaco, a quem pediu ajuda, percebeu que estava grávida. Encaminhada ao delegado, Jacome Martins Baggi de Araújo, Maria esclareceu que havia engravidado na latrina da cadeia, onde o cadete José do Espírito Santo, mancomunado com o preso Saturnino Dias, “[...] obrigou-a a entrar para copular com o dito preso, dizendo-a que ele, cadete, se responsabilizaria pela consequência do irregular procedimento que tivera, e que esse fato ocorreu quando o referido cadete fazia sentinela no pátio da cadeia”²¹.

Imprescindíveis socialmente, mulheres como Maria lavavam as roupas de juízes, militares, médicos, engenheiros, religiosos e de comerciantes. O que não as tornou, fosse pelo capricho ou cuidado com o ofício, lavadeiras respeitadas, embora ‘certa proximidade’ com o universo masculino implicasse uma relação de dependência deles, homens que continuavam associando a imagem social do feminino a finalidades do que significavam, o que gerou menosprezo e subestimação também para com as não lavadeiras, mesmo sem generalizar, ou seja, as próprias esposas.

“Não era fácil ser lavadeira não. Muitos ‘patrões’, os homens e as mulheres deles não tinham tato com a gente. Acho que descontavam nelas o mal humor, e elas na gente. Umas falavam alto, em tom de ordem, gesticulando as mãos, sem paciência; outras, o contrário, falavam mais baixo e mansinho, mas esconjuntavam tudo: o que vocês comem? qual a serventia do dinheiro? onde vocês compram as coisas? Era muitas perguntas. Acho que os maridos é que queriam saber da gente, e como não tinham coragem de perguntar, mandava as esposas saber, sabe! No fundo muitas ‘patroas’ viviam vida de lavadeira sem ser lavadeira”. (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 08/05/2019).

Seguindo as pistas desta estigmatização, encontrei, no olhar misógino, o lugar onde mulheres, mesmo as não lavadeiras, estavam relacionadas a coisas e objetos de uso pessoal dos homens – uma referência identitária subsumida na ideia de propriedade do masculino. Ser a mulher do seu fulano ou do seu beltrano escondia, na ideia de distinção social pelo sobrenome dos homens, o desrespeito herdado por estes de um mundo colonial e extremamente patriarcal e conservador.

Só com a aprovação do marido é que ‘ela’ podia tomar qualquer decisão, já que não tinha nenhum ganho. Então, a chefe da casa, a esposa, era totalmente dependente das vontades do homem. ‘Ela’ tinha que pedir para o marido, o tanto que era dependente,

²¹ Arquivo Histórico do Estado de Goiás (AHEG), Caixa 334, Documentos Avulsos - Polícia - 1884.

se podia ir na rua... ‘Muitas’ chamavam o esposo de senhor meu marido. (pausa) A mulher do doutor fulano, se você visse o mundo de roupa que ‘ela’ lavava, e ainda pagava a minha mãe pra lavar roupa, mas a mulher do doutor fulano, não botava o pé na rua, pra ‘ela’ ver a Procissão descer pela rua do Horto, tinha que pedir permissão pra ‘ele’. Pelo amor de Deus! Em Goiás tinha mulheres que eram enclausuradas. Sabe! Eu nem as considero chefes de casa não. Nem patroas ‘elas’ eram. A verdade é essa, nem patroa era. Ó, só pra você ter ideia, a mulher do doutor fulano (outra família), a casa da mãe ‘dele’ ficava acima da Igreja da Boa Morte, um pouquinho da mãe ‘dele’, e do consultório ‘dele’. A casa ‘dele’ ficava abaixo daquele pé de cajazinho, abaixo daquela estátua que tem a mulher do chafariz. A mulher ‘dele’ não ia da casa ‘dele’ até a casa da sogra sozinha, era com ‘ele’. Hora do almoço ‘ele’ ia lá, fechava o consultório e ia lá e buscava ela. Ó, meu filho, pra que isso? Ciúme? Uma mulher mais velha do que eu, ‘ele’ também, na idade do ‘seu’ pai? Ele já tinha 70 anos. A mulher não saía dali, na mesma rua. Não ia e nem voltava sozinha. Que chefe é essa? A mulher determinava o que o marido ia comer e beber para as empregadas depois que ‘eles’ marcavam. Na casa do doutor fulano (terceira família), é que a esposa ‘dele’ tinha mais uma liberdadezinha, porque ‘ela’ vendia leite, ‘ela’ vendia banana, manteiga de leite, aí, o dinheiro da banana era ‘dela’. Do leite e da manteiga era ‘dele’, mais ‘ela’ afanava com desculpa que era das bananas, entendeu? Pra compra as coisas. ‘Ele’ não gostava que ‘ela’ fosse na rua comprar nada. ‘Ele’ botava ‘ela’ dentro da camionete C-10 e ia pra Goiânia, fazer compra em Goiânia, uma vez no ano. Comprova roupa pra todo mundo, presente pra todo mundo. A hora que chegava o leite, o primeiro leite era coado e tirado para o marido. A esposa falou para a empregada: ‘Fulano falou que quer hoje, fulana (a empregada), seis garrafinhas de leite’. ‘Ele’ não toma água, só leite gelado. Geladeira a querosene. Eu era menina, mas lembro. Entendeu? Ó, fulano quer comer hoje pernil a pururuca. Fulano quer comer. Entendeu? A fulana (quarta família), que nadava de braçada porque o marido trabalhava fora da cidade de Goiás, ‘eles’ tinham 12 filhos. ‘Ela’ professora e ‘eles’ comiam o salário ‘dela’, não sobrava nada. ‘Ele’ vinha a cada dois meses, ‘ele’ tinha até outra mulher por lá. ‘Ele’ num tava nem aí pra ‘ela’. ‘Ela’ chorava. (pausa). A fulana (quinta família) casou com quarenta e tantos anos. O marido ‘dela’ pediu pra ir na loja comprar os móveis. ‘Ele’: não! Você não vai não, aí ‘ela’ foi lá em casa escondido ‘dele’. Eu tinha comprado os meus móveis de casar mais seu pai, nós rachamos no meio: guarda roupa, cama, criado mudo e penteadeira, mesa de fórmica com seis cadeiras verdes e o bufê verde. Quando ‘ela’ chegou lá, ‘ela’ queria que eu vendesse para ‘ela’, e eu casada de novo. Porque? Por que o marido não levava ‘ela’ na loja pra comprar. ‘Ela’ queria comprar mais barato pra fazer a cabeça ‘dele’. E mais, era pra mim ir oferecer pra ‘ele’. ‘Ele’ foi e comprou os móveis que ‘ele’ quis então o que ‘ela’ quis. Aí eu fico pensando que nome dar pra essas mulheres. Quando minha mãe pedia aumento nas libras de roupas do mês, a resposta era: Tá Sá Bindita, vou falar com o fulano. Quando não dava, falava: Maria, fala pra sua mãe, que fulano não pode dar aumento agora não. Os homens é que decidiam quanto e quando iam pagar pras lavadeiras. (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 08/05/2019).

Se a elaboração da memória do lugar e o ritmo de vida na Cidade de Goiás remetem ao papel social desempenhado pelas mulheres, é na confluência entre quem são e os lugares que ocupavam que ‘elas’ – as mulheres expostas sem nomenclatura no texto, estabelecem na relação com ‘eles’ – identificados como esposos, um arquétipo de poder. Afinal, nenhum grau de dependência de gênero ocorre em lógica de mão única.

A representação masculina no controle de mando sobre as esposas e a indiferença com as lavadeiras gera uma consciência de utilitarismo, sendo que, ao serem chamados de ‘fulano’, eles são colocados na categoria de qualquer um, mesmo que referendados, educadamente, com

o título de ‘doutor’. Assim, ser uma boa dona de casa, para as mulheres da elite, cumpria administrar os gastos e as tarefas diárias dos que a elas estivessem subordinados e, também, as despesas e as atividades ligadas aos encontros festivos e culturais promovidos em sua casa ou em seu círculo social. As mulheres pobres, por sua vez, desdobravam-se em atividades informais. No caso da lavação, ainda era necessário que produzissem o próprio sabão.

É neste íterim que busco, nesta tese, promover, por meio da descrição técnica, uma espécie de amarração das descrições e métodos historiográficos com a etnografia e o trabalho de campo próprios da Antropologia. Até aqui foram situados os cotidianos das lavadeiras na Cidade de Goiás para adentrar no mundo de seus saberes, de suas expertises e conhecimentos muito específicos que ainda hoje são chamados pela alcunha de ‘saberes populares’. É nesta categoria que se enquadra o saber fazer sabão de bola, de modo que, para chegar até a quantidade simbólica de conhecimentos necessários para situar e escrever sobre os processos técnicos de fazer sabão, acredito ser necessário ter feito toda esta contextualização, uma vez que a quantidade de conhecimentos necessários para fazer sabão enquadrava-se e ainda está muito restrito a um número de mulheres cujo contexto social – tomadas as devidas proporções, faz lembrar muito os cotidianos enfrentados por ‘Sá Bindita’ e tantas outras lavadeiras de Goiás.

Inserido no conjunto de recursos utilizados nesse ofício, o sabão de bola – também chamado de sabão de cinza, sabão de coada ou preto, constituído de plantas e miúdos de animais; produzido na Cidade de Goiás, por mulheres negras, desde os tempos coloniais; que serviu para o asseio corporal, arear vasilhames e, essencialmente na lavação de roupas, despertou em mim o interesse por buscar entender como saberes ancestrais atravessaram o tempo e o espaço materializados nesse artefato.

A partir da abertura epistemológica observada na Antropologia da Técnica, busco entender o sabão enquanto portador de vida social e objeto técnico, cujas dimensões permite dialogar com sujeitos humanos e não-humanos. Como objeto ou dispositivo técnico, interessa-me ampliar a compreensão dos gestos e emoções que podem ser lidos no rosto de quem faz o sabão, como colocam em prática os saberes, crenças, sentimentos e estado da alma, e não apenas a materialidade que compõe o objeto em si, destacando o conjunto de relações que estes dinamizam em uma determinada situação de saberes tradicionais cujo cenários locais estabelecem conexões com as diversas formas de contextos (social, cultural, econômico). E, por isso, não pode ser separada a ideia das técnicas como dimensões estritamente contidas no dispositivo, no artefato em si, afinal, a bola de sabão estabelece relações com tudo aquilo que gera o humano e o que está em volta dele, o que, neste caso, faz tecer muitas relações memorialísticas e afetivas com os contextos e mentalidades das lavadeiras como ‘Sá Bindita’.

Mas, antes de adensar as análises no sabão, sobre os modos de feitura e da relação entre mulheres (fazendeiras) e os conhecimentos do meio que as cercam, é necessário empreender uma visão mais detida sobre de que mulheres me refiro na Cidade de Goiás. É preciso que se entenda os lugares sociais que reverberam suas falas, fazendo necessário compreender na historiografia goiana a maneira como foram abordadas, quem escreveu e como esses registros as posiciona no contexto em análise.

3. SER MULHER POBRE NA CIDADE DE GOIÁS

Neste capítulo narro a presença das mulheres pobres da Cidade de Goiás chamando a atenção para a construção do processo estigmatizador a qual estiveram submetidas, notadamente as lavadeiras (CARVALHO, 2001). Partindo do registro de cronistas e viajantes europeus, apresento como olhares enviesados pelo etnocentrismo europeu reforçaram uma cegueira acerca do outro sem levar em conta o ritmo próprio de sua vida, quem eram e as dinâmicas inerentes às suas vidas.

A proposta é examinar, nos hiatos sociais, os estereótipos difundidos pelas camadas abastadas, o caráter de imprescindibilidade das lavadeiras ao assepsiar e alvejar roupas limpas para o uso de corpos sujos (DOUGLAS, 2012); corpos encardidos de nódoas visíveis e invisíveis a subalternizá-las, uma vez que os sujeitos de corpos sujos conotam uma espécie de imundice social. Como recurso metodológico cataloguei documentos primários (museus e arquivos), fiz trabalho de campo na Cidade de Goiás, registros visuais (fotos e produção de vídeo).

3.1 A PRESENÇA FEMININA E OS ESTIGMAS VIVIDOS NA CIDADE DE GOIÁS

A Cidade de Goiás viveu diferentes momentos históricos. Surgiu como arraial, passou a província, estado e cidade. Embora cada fase tenha registrado duração e características próprias, em todas elas as mulheres estiveram presentes e vivenciaram, de forma distinta, o lugar.

Para examinar os lugares das mulheres na Cidade de Goiás e como a sua presença foi estigmatizada, busquei identificar olhares que construíram impressões e definições de quem eram as mulheres. Por isso, retomei, nos relatos de cronistas e viajantes do século XIX, os primeiros registros. Presenças marcadas na fase inicial, quando do povoamento do Arraial de Sant'Anna (Goiás), em 1727, localizado no sopé da Serra Dourada, próximo das nascentes do rio Vermelho, fundado pelo bandeirante paulista Bartolomeu Bueno da Silva, Superintendente das Minas, que trouxe consigo sua família (SAINT-HILAIRE, 1975).

As primeiras informações sobre as mulheres em Goiás dão notícia das que chegaram, mulheres brancas, dando pouco destaque as que aqui já se encontravam, as indígenas, o que demonstra menosprezo a estas, como relata a historiadora Maria Odila Leite da Silva Dias ao documentar a observação do cronista paulista Pedro Taques, um dos raros que, na época, viajou para Goiás acompanhado de sua família: “[...] a enorme maioria dos mineiros brancos composta

de celibatários mantinha relações irregulares com pretas e índias, uniões que o espírito de casta não permitia legalizar” (DIAS, 1995, p. 92-93).

Tal constatação levou outra historiadora, Maria Augusta Calado de Saloma Rodrigues, a afirmar que

[...] os viajantes, historiadores e naturalistas ao escreverem sobre a Província de Goiás não ressaltando o importante papel das mulheres indígenas na genealogia de muitas e muitas famílias vilaboenses que se iniciaram com a índia, menosprezaram sua contribuição. (RODRIGUES, 1982, p. 18).

Embora constituam importantes referenciais investigativos, os relatos de viajantes, cronistas e historiadores suscitam cuidados para a análise antropológica, sobretudo ao se levar em conta que as lentes interpretativas que olhavam o Brasil no século XIX eram europeias. Foi nesse ambiente de terras distantes, acionado por narrativas sobre o exótico dos sertões, os seus segredos e riquezas, que os cronistas e viajantes, de diferentes partes do mundo, dirigiram-se ao interior do Brasil na expectativa de ter contato com sociedades ‘congeladas’ no/pelo tempo, fossem eles os ditos agrupamentos ‘civilizados’ ou ‘primitivos’. Somado a isso, se procuravam tal região – por grande parte do século XIX – o faziam em razão de interesses neocoloniais (PRADO, 2019)²².

Diante o contexto de ocupação e povoamento de Goiás, província que até o início do século XVIII pertencia à Capitania de São Paulo, a construção de olhares enviesados, fruto da influência europeia, impediu que viajantes vissem a dinâmica da vida goiana por meio de seus ritmos e valores, emitindo opiniões preconceituosas.

Passaram por Goiás, em meados do século XIX, o médico Johann Emanuel Phol (1817-1818) e o botânico August Saint-Hilaire (1819)²³. Seguiram-lhes Raymundo José da Cunha Matos (1824), o conde Francis Castelnau (1842), José Vieira Couto de Magalhães (1861), Alfredo d’Escagnolle Taunay (1872), Joaquim de Almeida Leite de Moraes (1881) e Oscar Leal (1889). Junto a esses, o padre Luiz Antônio da Silva e Souza (1824), José Martins Pereira de Alencastre (1861-1862) e Antônio José da Costa Brandão (1886) deixaram registros demográficos e culturais da ‘gente goyana’ e de aldeamentos indígenas do Brasil Central nos

²² O neocolonialismo, ou imperialismo, resultou do capitalismo industrial e da sede pelos recursos minerais e naturais de regiões encerradas, pelos grandes impérios, como subdesenvolvidas. Este evento teve início a partir da primeira Revolução Industrial e foi intensificado na segunda Revolução Industrial, em 1870 (HOBSBAWM, 1995).

²³ Nasr Chaul, na tese *Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade* (1995), considera os relatos de Saint-Hilaire sobre o olhar estereotipado das mulheres goianas como resultado de uma visão misógina construída na Europa por séculos. Segundo o historiador, desconstruir o olhar europeu sobre as mulheres goianas passava pela compreensão de como a percepção do outro é percebido em seus próprios ritmos de vida.

entresséculos XIX e XX. Tantos escritos, que contrastam entre si, deixando ver elementos importantes da história goiana do período em questão.

O manuseio de variados registros evidencia ampla influência de um pensamento etnocêntrico. Alguns foram exacerbadamente injustos com os elementos constitutivos da população que ocupava e começava a formar o arraial/província/estado e cidade de Goiás. Os escritos desses viajantes e cientistas trouxeram as influências da época em que foram produzidos, desse modo, não é de se estranhar as considerações estereotipadas e preconceituosas em torno da constituição racial e de gênero do povo goiano.

Saint-Hilaire (1975, p. 51), por exemplo, aponta que os “[...] negros e os mulatos formaram a maior parte da população de Goiás” e que, somado à mistura racial, que enunciava degeneração da raça branca e da civilização, seriam, de acordo com suas convicções, as mulheres as grandes culpadas pelo declinar racial da população goiana. As mulheres, em August Saint-Hilaire, foram acusadas de aventureirismo, de prostituição, de ignorância e de total ausência de graça.

Uma vez na Cidade de Goiás, o botânico pintou a imagem de um núcleo urbano marcado pelo atraso e pela corrupção da raça e da civilização. Embora o tópico raça não se esgote no domínio das ciências biológicas, possivelmente daí derivando sua persistência e dos significados a ele associados através dos tempos, não é objetivo aqui aprofundar certas questões. Mas, é preciso mencionar que raça, em sua vertente biológica, social, ou mais frequentemente, no inter cruzamento de ambas, tem reiteradamente influenciado ideologias de perseguição e exclusão de segmentos sociais específicos da Cidade de Goiás.

Como demonstra Lilian Schwarcz, em ‘O espetáculo das raças’ (1993), mais do que simples cópias de modelos estrangeiros, a questão de raça se caracterizava pela especificidade, não raro pela adaptação criativa e seletiva de conceitos face à realidade social do País. Diante da condenação da miscigenação racial por August Saint-Hilaire, moeda corrente no debate europeu – que se traduziria pela decadência inexorável, pela impossibilidade de progresso em Goiás, fortemente miscigenado –, surgiram reações múltiplas (em certos casos, ambíguas). Reações estas que oscilavam entre o rótulo da degenerescência e da preocupação com a mestiçagem, quando, por exemplo, do elogio à culinária, majoritariamente dominado por mulheres.

Conforme registra Saint-Hilaire (1975), nesse pequeno povoado não havia médicos ou qualquer preocupação com o saneamento e com a higiene. Segundo seus relatos, as informações e o intelectualismo não circulariam em Goiás, nem mesmo na região. Além disso, o desrespeito à religião católica parecia demasiadamente banalizado, isto porque, segundo o botânico, os

padres conviviam com concubinas – o concubinato era muito comum em Goiás, conforme lembra Bittar (1997) – inclusive levando-as para as missas quando se dirigiam às igrejas.

Diante da prática do amasiamento, os matrimônios legítimos, “[...] contraídos na observância das leis da Igreja contemplando à elite branca, que detinha os meios de produção e ocupava os cargos públicos” (ALGRANTI, 1993), pois que, apenas para essa elite, tornavam-se acessíveis os documentos e o pagamento exigidos pela igreja para a realização do casamento, como o realizado pelo “[...] filho do Capitão Bento Nicolau de Oliveira, com uma parda escrava que para o dito fim comprou a de Domingos Lopes Fogaça” (ALGRANTI, 1993, p. 56). Para efetuar essa compra, segundo o historiador Luís Mott, o noivo passou a fazer parte da lista dos devedores de Antônio Ferreira Dourado, abastado português, morador de Vila Boa (Goiás), de 1750 a 1761, quando foi preso pelo Santo Ofício (MOTT, 1994).

Por isso, desde a colonização interessava, à Coroa e à Igreja, estimular o matrimônio. A Coroa buscava, através do matrimônio, o povoamento, a manutenção da segurança e do controle, em suma, povoar a terra com gente ‘principal e honrada’, desestimulando os casamentos inter-raciais, sobretudo de brancos com negros e mestiços, impedindo a formação de um grande contingente de desocupados situados fora do sistema escravista.

A igreja, por sua vez, considerava o concubinato uma forma de fornicção, desobediência ao sexto mandamento e, por isso, procurava fazer com que aqueles que viviam ‘como se fossem casados’ legalizassem sua situação através do sacramento católico. Contudo, além de documentos serem acessíveis apenas a pessoas brancas e dado o alto custo, outros fatores contribuíam para a raridade dos casamentos.

O pequeno número de mulheres brancas fazia com que os homens procurassem as mulheres disponíveis – índias, negras e mestiças – para relações amorosas. A pobreza da maioria da população goiana dificultava o casamento em dois aspectos: o alto preço cobrado pelos padres pela celebração da cerimônia de casamento e a ausência de dote. O concubinato se tornava, dessa forma, generalizado em toda a colônia. Mas não se deve pensar que se a prática e a visibilidade do concubinato eram grandes, nem por isso o concubinato era plenamente aceito, como já se começou a destacar.

Em 1884 o Bispo de Goiás escreveu, em sua carta pastoral, sobre a preocupação em regularizar as relações ilícitas existentes em diversas freguesias de Goiás:

Para dar-vos uma pequena idéa dos males, das crueis enfermidades que assolavam as freguezias visitadas, bastará dizer-vos que no anno de 1882 celebraram-se mais de quatrocentos casamentos, e no anno de 1883 mais de mil, quasi todos de

concubinarios; apesar de trabalharmos incessantemente, e talvez com excesso, raramente temos podido satisfazer a todos que pediam o Sacramento da Confissão²⁴.

Não obstante o excessivo zelo do reverendíssimo bispo, os concubinatos persistiam ainda, talvez resultante dos altos preços que os vigários continuavam a cobrar sobre os serviços religiosos. Diante desses abusos, alguns fiéis protestavam nos jornais:

Pede-se ao Exm. e Revdm^o Sr. Conego governador do Bispado para ordenar terminantemente aos Revd^{os} Parochos a fiel observancia da tabella dos molumentos Parochiaes, afim de que não continue-se a cobrar dez mil rs. por cada batizado, vinte mil reis por casamento de pessoa pobre, e trinta e quarenta mil reis de taxa de sepultura para a Caixa imPia, com que certo Pastor tosquia. As ovelhas.²⁵

Nas famílias coloniais o casamento era realizado mais em função dos interesses em preservar as origens e o sangue e, principalmente, em conservar e aumentar o patrimônio, além de estabelecer alianças políticas. O amor conjugal era desestimulado. Na dissertação, intitulada ‘Os excessos dos corpos pela normatização dos comportamentos em Goiás, durante o século XIX’, Danilo Rabelo analisa que “[...] as mulheres mais estimavam do que amavam seus maridos” (RABELO, 1997, p. 89).

O amor como fortalecimento do vínculo homem/mulher foi introduzido no século XIX por meio da higienização do casal, fortemente influenciada pelo amor romântico²⁶. Mas mesmo essa influência tinha seus limites: o discurso higienista era mais pragmático, estando voltado para o sexo.

Por meio da exortação à temperança, o desejo da Igreja Católica passou a estimular obrigações masculinas, direcionando-as à responsabilidade de pais e chefes de família, criando prerrogativas e direitos destes no interior de seus grupos. Frente à possibilidade de resistência que essas prédicas poderiam gerar nos homens, como a resistência que de fato existiu frente ao concubinato e à prostituição, foi pensada, pela Igreja Católica, a compensação dos direitos perdidos; situação reforçada com a delegação de poderes e a divisão de comando familiar, um machismo estimulado a partir de características morais e racionalistas e menos impulsivas e instintivas.

²⁴ Instituto de Pesquisa Histórica do Brasil Central (IPEHBC), Coleção Especial do Historiador Cônego José Trindade da Fonseca e Silva, v. 421, Carta Pastoral do Bispo de Sant’Anna de Goyaz Anunciando sua 3^a Visita, a 8 de março de 1883, n^o 3, p. 2.

²⁵ O Commercio, n^o 18 de 10/12/1879.

²⁶ Esse ‘amor’ é oriundo de uma escola literária: o Romantismo. Por isso, do século XIX para trás se estima, se quer bem. E não ‘eu te amo’ do século XX (RABELO, 1997).

O controle dos corpos pela religião e, reforçada pela medicina, veio para disciplinar os indivíduos, mas não conformou a totalidade social em mudar condutas espontâneas agora reprimidas, sobretudo reforçou um caráter de verdadeira misoginia. A figura feminina passou a ser representada em dois planos: uma ‘mulher real’, sem virtudes, desonesta, perigosa, sempre pronta a dominar os homens e levá-los a ruína; e uma ‘mulher ideal’, esposa fiel, mãe zelosa, e, por isso mesmo, valorizada e respeitada socialmente, um exemplo a ser seguido (RABELO, 1997).

Fruto desta redução social inspirada em um caráter bíblico, estereótipos eram dirimidos às mulheres da Cidade de Goiás e estas continuaram submetidas a duplo juízo de valor masculino. Primeiro quando classificadas por características morais, segundo porque o discurso social é machista, o que despertou, em August Saint-Hilaire, a ideia de registrar mais de cem ‘cabarés’ em Vila Boa em relação a 24 estabelecimentos comerciais (SAINT-HILAIRE, 1975). Concernente a esse registro, encontrei, no inventário de Antônio Ferreira Dourado, a referência, por ter ele, certa feita, emprestado “[...] vinte e tantas oitavas de ouro a Anacleta Maria, mulher meretriz, para sair da cadeia, por intervenção do Procurador das causas de Vila Boa. [...]. Quem era a prisioneira, qual seu delito e destino, se tinha casa pública e onde ficava não informam os documentos” (MOTT, 1994, p. 47-48).

Influenciado por uma perspectiva eurocêntrica, burguesa e católica, com mentalidade impregnada da noção de sexo como pecado e de desejo como atributo humano inferior, o botânico August Saint-Hilaire foi o primeiro viajante a percorrer a Província de Goiás (1819), projetando a imagem, na Cidade de Goiás, de lugar marcado pelo atraso e ausência de civilização, sem levar em conta os efeitos causados na população pela decadência aurífera, principalmente a imagem elaborada acerca das mulheres vilaboenses.

Durante o dia só se vêem homens nas ruas da cidade de Goiás. Tão logo chega a noite, porém, mulheres de todas as raças saem de suas casas e se espalham por toda parte. Geralmente fazem o seu passeio em grupos, raramente acompanhadas por homens, envolvem o corpo em amplas capas de lã, cobrindo a cabeça com um lenço ou chapéu de feltro. Também nessas horas elas caminham umas atrás das outras, e antes se arrastam do que andam, sem moverem a cabeça nem os braços, parecendo sombras deslizando no silêncio da noite. Algumas vão cuidar de seus negócios particulares, outras fazem visitas, mas a maioria a procura de aventuras amorosas. Os olhos negros e brilhantes das mulheres de Goiás traem as paixões que as dominam, mas seus traços não têm nenhuma delicadeza, seus gestos são desgraciosos, e sua voz não tem doçura. Como não receberam educação, sua conversa é inteiramente desprovida de encanto. São inibidas e estúpidas, e se acham reduzidas praticamente ao papel de fêmeas para os homens (1819). (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 54).

Não compreendendo exemplo isolado de viajante que descreveu a Província de Goiás e sua gente, o português e Comandante das Armas Cunha Mattos, em suas crônicas, desconstrói os estereótipos ao redor da sexualidade das mulheres e das relações de gênero registrados por seu contemporâneo August Saint-Hilaire.

As senhoras são honestas, afáveis e muito mais polidas do que se deveria esperar de terras tão distantes das cidades de beira mar, assento da civilização. Elas são esbeltas, mui alvas, e coradas; algumas têm olhos formosíssimos, dentes perfeitos e encontram-se talhes de modelos. São mais altas do que baixas, e ainda as mais grossas de corpo têm proporções mui regulares. As mulheres desvontadas tem um certo melindre que raras vezes se encontra em outras províncias. [...] Várias senhoras são instruídas na história e têm paixão decidida pelos livros; algumas delas por acanhamento não mostram o que sabem, e outras são de tal modo circunspectas que apenas deixam conhecer que entendem das matérias de que se fala. [...] Tanto os homens como as senhoras da cidade vestem-se com elegância e com bons gêneros [...]. (MATOS, 1979, p. 92-95).

Sustentado na afabilidade e educação das mulheres goianas, Matos (1979) aponta para outra tipologia de mulher diferente daquela apresentada por August Saint-Hilaire, cuja definição não passava de ‘simples fêmea’, próxima do animal. Diante de Cunha Mattos estavam senhoras, descritas como brancas, instruídas e elegantes, o que subvenciona a identidade da mulher tratada por August Saint-Hilaire.

Embora Matos (1979) apresente outra definição da mulher goiana, o da elite, estando na contramão das generalizações descritas por August Saint-Hilaire, o argumento abre precedência para o respeito às mulheres pobres e subalternizadas, isso fica visível quando ele usa o mesmo termo, senhoras e esposas, para se referir as concubinas e amasiadas.

Algumas senhoras cantam sofrivelmente e tocam saltério, cítaras, guitarras e violas: poucas sabem dançar; as mulheres ordinárias também dançam boas cousas, mas a sua favorita paixão é pelos lundus em que mostram destreza incomparável. [...] A poesia é cultivada com gosto em Goiás. [...] A literatura nesta comarca acha-se na mais deplorável decadência. (MATOS, 1979, p. 93-94).

Na citação Matos (1979) distingue as ‘senhoras’ e as ‘ordinárias’. Reconhece as ‘senhoras’ como as concubinas dos altos funcionários portugueses e, ainda, como esposas dos poucos brasileiros de alguma expressão econômica. Essas não sabem dançar, por não frequentarem vida social, que no início do século XIX, segundo Élis (1987), inexistia na capital goiana. Já as ‘ordinárias’, concubinas pobres, dançam e bem, os lundus, em qualquer lugar, de preferência nas praças públicas.

A partir da decadência aurífera (1799), ampliou, na sociedade goiana, o número expressivo de mulheres brancas empobrecidas, que não podiam aparecer à luz do dia. Maria

Odília Leite da Silva Dias relata que, também em São Paulo, ao lado da ostentação exibida pelas grandes e raras damas que podiam se dar ao luxo de copiar a moda da corte, mulheres brancas iam à igreja cobertas com panos negros, instaurando a moda furtiva da pobreza recolhida (DIAS, 1995; CHAUL, 1995).

Ciosas de seus nomes, as mulheres brancas e empobrecidas escondiam sua miséria no limite de seus lares ou na escuridão da noite, evitando serem vistas durante o dia, “[...] frequentando missas nas madrugadas” (PHOL, 1976, p. 141-142), enquanto “[...] as mulheres pobres e escravos tem roupas servidas por fios feitos em rodas imperfeitas que trabalham em algodão grosso fiado a mão” (SOUZA, 1978, p. 147).

A qualidade inferior dos tecidos se deve ao fato de que, na Cidade de Goiás, “[...] existem poucos theares, hum regular de fiação e tecelagem na capital e trezentos particulares” (SOUZA, 1978, p. 148), e todos eles produziam um tecido grosseiro que calhava bem aos escravos, mas envergonhava as senhoras da classe dominante – dominante porque branca. Assim, os bem vestidos e imaculadamente limpos passaram a ser uma minoria formada por alguns poucos brasileiros e quase que totalmente por altos funcionários do governo, que, tendo dinheiro para comprá-las não só para si também o faziam para as suas amantes (ÉLIS, 1987).

Segundo dona Otina, lavadeira da Cidade de Goiás,

[...] nas trouxas vinham camisas, saias, calças, cobertas e lençóis. Tudo misturado, roupa de homem e de mulher, a maioria de algodão. Dia de domingo era usada roupa melhor, de lamê, alpaca e sêda, coisa *chic*, aí a gente não batia como fazia com as de algodão, deixava de molho na sombra pra não desbotar. Nas roupas de algodão, tecido mais grosseiro, o encardido era mais forte, já as roupas mais delicadas, a sujeira era o suor. Cada peça valia uma libra. (Nota de Campo – Maria Otina Cardoso – 10/09/2018).

Embora “[...] a formação da sociedade vilaboense estivesse marcada pela predominância masculina na população” (PALACÍN, 1994, p. 165), as mulheres aparecem na literatura dos viajantes como escravas, prostitutas, esposas, e, na maior parte das vezes, concubinas. Um olhar subalterno que merece ser revisto, pois em qualquer uma dessas condições, eram mulheres e atuaram na sociedade como cozinheiras, engomadeiras, aguadeiras, taberneiras, parteiras, benzedeiras, camponesas, costureiras e lavadeiras, atividades também ignoradas na/pela historiografia regional.

No período colonial os poucos apontamentos sobre as mulheres em Goiás podem ser observados por conta das dificuldades encontradas na “[...] mobilidade geográfica da população masculina gerando conseqüentemente, uma vida conjugal intermitente e uma estrutura familiar caracterizada pela dispersão” (SILVA, 1984, p. 135). Maria Beatriz Nizza da Silva destaca,

entre os fatores que propiciaram tais circunstâncias: as entradas para o sertão, as viagens para as minas, o recrutamento militar, o exercício dos cargos municipais, que exigiam viagens demoradas, e as atividades de tropeiros e mascates (SILVA, 1984).

Percebendo a representação masculina replicado nos fatores mencionados pela citada autora, destaco, no discurso velado da mulher – submissa e recatada, o motivo de reduzir a mulher goiana a uma posição de inferioridade ainda maior que a realidade já lhe impunha pelo sexo, gênero e a distorção de olhares externos, especialmente de viajantes que não perceberam o ritmo próprio da vida do lugar e do papel social das mulheres, que, mesmo invisibilizadas, continuavam imprescindíveis.

Um dado que corrobora a desconstrução da visão dos cronistas sobre o tão propalado discurso de menosprezo às mulheres na Província de Goiás e, especialmente na Cidade de Goiás, então capital, são os dados censitários de 1890 (QUADRO 3), quando, ao contrário, aparecem como maioria na população goiana, só havendo uma pequena variação – para menos – na Cidade de Goiás.

Quadro 3 - População recenseada no Estado de Goyaz (sexo e raça) – 1890

HOMENS				MULHERES			
Branco	Pretos	Caboclos	Mestiços	Branca	Pretas	Caboclas	Mestiças
38147	14581	12734	47165	48177	15069	12736	48837
Subtotal 112.627				Subtotal 114.989			
TOTAL 227.616							

Fonte: Ministério da Indústria, Viação e Obras Públicas: Diretoria Geral de Estatística – 1890. População recenseada por sexo, raça, estado civil, nacionalidade, filiação, culto e analfabetismo, em 31 de dezembro de 1890.

No ano de 1890, a sociedade goiana, consoante com os registros do censo, era composta por indivíduos brancos, pretos, caboclos e mestiços. Pela tabela, separada por origem de raça e gênero, percebe-se que o número de mulheres, no estado de Goiás, era superior em todos os quatro segmentos recenseados. As mulheres somavam 114.989, enquanto que o número de homens era de 112.627 indivíduos. Na capital goiana, contabilizando os dois distritos que permaneciam separados pelo Rio Vermelho e só ligados por duas pontes, havia um número maior de mulheres (3.414) em relação aos homens (3.365) (QUADRO 4).

Quadro 4 - População recenseada nos distritos de Sant'Ana e Rosário (sexo e raça) – 1890

HOMENS				MULHERES			
Branco	Pretos	Caboclos	Mestiços	Branco	Pretas	Caboclas	Mestiças
1448	377	387	1202	1411	309	340	1205
Subtotal 3.365				Subtotal 3.414			
TOTAL 6.779							

Fonte: Ministério da Indústria, Viação e Obras Públicas: Diretoria Geral de Estatística – 1890. População recenseada por sexo, raça, estado civil, nacionalidade, filiação, culto e analfabetismo, em 31 de dezembro de 1890.

Talvez por se tratar de centro administrativo e o censo ter sido produzido no contexto da República, Goiás provavelmente contou com um trânsito elevado de homens. Estes, de passagem pela cidade ou nela permanecendo, integraram a contagem que naquele momento em foi produzida. O fato de não serem consideradas as fazendas e vilas (Currulinho, atual Itaberaí) no entorno da cidade, também contribuiu para o número reduzido de mulheres nas informações censitárias daquele ano. O caráter masculino do trabalho e das funções públicas era outro elemento que colaborava para invisibilizar as goianas no censo em questão.

Como para as mulheres não cabia executar funções públicas, muito possivelmente isso se refletia na construção social e de gênero em Goiás. Tal fato evidencia-se a partir da observação da quantidade de homens brancos (1.448) e mestiços (1.202) presentes na contagem demográfica de 1890, número superior ao de homens pretos (377) e caboclos (387) no núcleo urbano.

Eram os homens brancos e mestiços que desempenhavam as funções públicas e militares na Goiás republicana, conseqüentemente, eles seriam a maioria da população e logicamente suas esposas permaneceriam ao seu lado, pelo menos nos salões e festas da elite local. Todavia, não me surpreende o fato de muitas dessas mulheres serem ignoradas pela contagem demográfica feita naquele ano. Restritas à esfera privada e proibidas de sair, as mulheres foram, então, silenciadas, esquecidas e/ou apagadas.

Embora dez anos pareça tempo suficiente para o crescimento demográfico observado entre os Quadros 1, 2 e 3, o fato de a quantidade de mulheres em Goiás ter dobrado e ultrapassando o número de homens é uma evidência de algum problema no recolhimento de informações durante o período o censo anterior.

É perceptível que a quantidade de mulheres e de homens na região era susceptível a variações constantes, seja por fatores desconhecidos ou ainda pouco estudados, inversões na população que ocupava Goiás poderiam ocorrer em qualquer momento. Um exemplo disso é que em uma década o número de mulheres na capital saltou de 3.365 para 7.001 - um

crescimento de 208,05% em dez anos -, enquanto que a quantidade de homens, neste contexto, variou para menos (QUADRO 5).

Quadro 5 - População recenseada - Capital de Goyaz (Sexo) 1900

HOMENS	MULHERES
6474	7001
TOTAL - 13474	

Fonte: Ministério da Indústria, Viação e Obras públicas: Diretoria Geral de Estatística. Synopse do Recenseamento na capital de Goyaz, em 31 de dezembro de 1900.

Em relação ao crescimento do número de mulheres em Goiás, o de homens expandiu 189,63%, conforme dados de 1890. Em 1900, o percentual de mulheres era de 51,96% enquanto que o de homens diminuiu para 48,04% em relação ao censo de 1890, momento no qual os homens somavam 50,36%. Nessa perspectiva, o numerário masculino sofreu uma redução de 2,32% quando se relaciona os censos dos dois anos. Esses dados não reforçaria um aumento do número de mulheres e de sua visibilidade? Porque a população feminina aumentou tanto em apenas 10 anos?

Ao relacionar o ano de 1900 com o de 1890 se percebe que o contingente populacional de Goiás saltou de 6.779 para 13. 473 pessoas, a densidade demográfica da cidade mais que duplicou. A consideração dessas informações exige destacar que o número de mulheres na Província de Goiás é maior que de homens. Este dado, somado às análises das tabelas censitárias, nega as afirmações de Auguste Saint-Hilaire em torno do sexo feminino goiano e das relações de gênero.

As mulheres em Goiás não eram inibidas e estúpidas, ou reduzidas a ‘simples papel de fêmeas para os homens’, como afirma August Saint-Hilaire, as pesquisas apontaram o contrário, pois mais trabalham para sustentar os filhos e a família abandonada pelo marido e pai, que realmente fossem o que disseram. Havia as viúvas e as trabalhadoras, um exemplo importante presente em famílias tradicionais. Também havia aquelas mulheres que não se casavam e que, deste modo, precisavam trabalhar ou cuidar das mães idosas, como o fizeram mulheres de várias famílias: Camargo, Caiado, Fleury, entre outras (Nota de campo – Benedita Vivente de Oliveira – 30/02/2019).

Para além dos labores domésticos, várias delas tinham razões para se dirigir à rua, fosse para visitar comadres/compadres, para efetuar cobrança de aluguéis de casas disponibilizadas a terceiros ou organizar celebrações litúrgicas; viviam dentro de certos princípios moralizadores pelo gênero masculino. E, mesmo que atuando dentro de regras impostas por aqueles, não deixavam de trabalhar, divertir-se e cuidar dos negócios da família na falta ou ausência

masculina. Muitas eram mulheres que deslizavam pelos salões das festas e pelos ambientes públicos, fronteiras de ação que ampliaram dentro da sociedade.

As mulheres em Goiás eram agentes mobilizadoras de poder, o problema é que viviam em um contexto no qual a lógica social, cultural e econômica permanecia submetida ao masculino. Daí sofreram com os estereótipos ignorados pelos cronistas, como August Saint-Hilaire (botânico francês), Johann Emanuel Phol (médico austríaco), o conde Francis Castelnau (pesquisador francês) ou mesmo na historiografia contemporânea. Este é o caso da dissertação ‘As três faces de Eva na cidade de Goiás’, da historiadora Maria José Goulart Bittar, defendida em 1997, na Universidade Federal de Goiás (UFG). Fundamentada em diversas fontes de pesquisa: jornais, literatura regional, correspondências e entrevistas entre e com as senhoras da elite vilaboense, relatos de viajantes e referenciais bibliográficos.

A pesquisa de Bittar (1997) sobre as mulheres na Cidade de Goiás foi estruturada em três perspectivas: a mulher concubina, a mulher matriarca e a mulher intelectual. Apesar de importante estudo sobre gênero, a lógica de abordagem da autora seguiu reforçando a mesma ordem descritiva feita pelos viajantes e cronistas. A autora não percebeu ter reforçado a visão masculina sobre as mulheres vilaboenses - ou talvez não fosse seu objetivo desconstruir as controvérsias interdiscursivas dos viajantes, a exemplo de Saint-Hilaire em relação à Raymundo José da Cunha -, o que talvez a levasse a entender as distorções que naturalizaram as diferenças de gênero, por exemplo.

Outro caso é a dissertação ‘Crimes de Maria: o gênero representado nos processos-crimes na província de Goiás na segunda metade do século XIX’ (2012), defendida por Lúcia Ramos de Souza na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). A autora apresenta, a partir da pluralidade feminina, as diversas faces das mulheres goianas, as Marias do povo - costureiras, lavadeiras, prostitutas e concubinas, mulheres pardas, negras, pobres e iletradas, que, suspeitas ou acusadas de diversos crimes, tornaram-se alvos de construções discursivas elaboradas por fluentes juízes, promotores, soldados, carcereiros e médicos, enfim, homens, que, em nome da justiça, as julgaram, sentenciaram e condenaram. Nessa dissertação a autora apenas demonstra a maneira como as mulheres foram tratadas, vítimas de paradoxos sociais, nos quais o fato de serem mulheres talvez fosse mais determinante para um ajuizamento que o caráter de pobreza em que viviam (SOUZA, 2012).

Caso ilustrativo é o de Sebastiana Alves de Oliveira, moradora de Leopoldina, condenada à prisão em 1884, na Cidade de Goiás, por um suposto crime de ofensas graves. Depois de ter andado mais de 30 léguas, foi detida por nove meses. Nada ficou provado (RAMOS, 2012). Impactada, a pesquisadora escreveu:

O modo de vida dessas mulheres revela um descompasso entre a moralidade oficial e o cotidiano vivido por elas. Essas mulheres pertenciam a outro universo que as autoridades queriam esconder. São elas lavadeiras, cozinheiras, proletárias, linguarudas, abusadas, meretrizes, roceiras, costureiras, mulheres que com suas sensibilidades forjavam laços de solidariedades em suas múltiplas ações diárias, no peso da vida, na dificuldade do viver, nos problemas que enfrentam na produção concreta da vida. No ritmo diferente que marca as suas vidas, se veem envolvidas numa teia de conflitos que levam ao crime. Os mais recorrentes, os crimes de injúria e agressão física comprovam a ideia inicial de que os crimes na Província de Goiás decorriam de situações cotidianas. As trocas de farpas entre as mulheres, várias vezes resultavam num fato mais grave, de agressão.

Pareciam mulheres destemidas, sem receios ou vergonha, quando analisarmos as injúrias, furtos, ofensas físicas, homicídios praticados por elas. Mas nas entrelinhas dos relatos percebem-se mulheres vulneráveis, dominadas, excluídas, desprovidas de uma vida decente, algumas que parecem agir tentando resistir à dominação masculina imposta. Outras demonstram malícia, maldade e premeditação em seus crimes, percebendo que estes sentimentos podem fazer parte de sua personalidade. Nem tão vítimas, nem tão protagonistas assim eram essas mulheres. Enfim, eram todas mulheres! Com sentimentos e razões diferentes, mas um cotidiano comum, tentando se furta às misérias da vida e sobreviver nos espaços possíveis, informais e improvisados. Elas sinalizam uma sociedade que age de forma dicotômica: precisa delas, mas não as tolera por não pertencerem ao que foi determinado como regra. (RAMOS, 2012, p. 91-92).

Ao analisar alguns processos crimes que envolviam mulheres no século XIX em Goiás, percebi que a motivação das ofensas físicas decorria de amasiamento. Foi o caso de Maria Bueno Generosa, que, em interrogatório de 1874, respondeu ter 24 anos, ser solteira, costureira, não saber ler e mal escrever seu nome. O seu relato corresponde à imagem da mulher ideal, caracterizada como recatada, porém submissa, e que, por se tratar de mulher do povo, por transitar no ambiente público, vive conflitos diferentes daqueles de casa. Maria Bueno Generosa foi vítima da ira de Maria Antônia Alves, que desferiu contra ela golpes de navalha, sem dó, com o intuito de feri-la gravemente ou até, pela forma destemida e consciente que praticou o fato descrito pela ofendida nos autos de perguntas, talvez matá-la.

Respondeo chamar-se Maria Bueno Generosa, ter vinte e quatro anos de idade, solteira, filha natural de Joana Bueno Fernandes, Brasileira, costureira, não saber ler e assignar mal o seu nome.

Perguntado como se tinha passado o facto constante da participação feita pelo Alferes Jose Rodrigues Costa.

Respondeo que tendo ido a cidade hontem a tarde em companhia de Maria Theresa Francisca de Moraes, sua criada, quando regressava para esta Barreira, das sete para oito horas da noite, foi alcançada por Olimpio Francisco da Purificação, residente n'esta Barreira, e vindo juntos, chegando aquém da casa de Vicente Paulista, sito em meio do caminho, viu aproximar-se dela Maria Antonia Alves que apressando os passos lhe gritou: "Agora você me paga", e apesar de fugir da mesma, esta alcançou-a e a ferio nas costas, sendo com uma navalha que trazia consigo e tendo-lhe pisado no vestido, ella ofendida sahio, sendo n'esta ocasião novamente ferida, ate que conseguiu tomar-lhe a navalha, que é a própria que foi apresentada pelo Alferes Costa; n'esse acto ainda a mesma Maria Antonia Alves deu-lhe duas dentadas, sendo retirada

e contida pela testemunha Olimpio Francisco da Purificação, que agarrou-a, e só deixou-a depois que ella ofendida retirou-se.

Na mesma ocasião a ofendida lhe declarou que fosse ella para onde fosse, havia de acabar com ella, ainda que depois fosse para na cadêa. Ella respondeu se regressando para sua casa, ao chegar a porta sentio-se tão incomodada pela perda de sangue que sahia pelas diversas feridas que recebera, cahio e julga ter perdido os sentidos, lembrando-se apenas que foi conduzida pela dentro de sua casa pelo seo compadre Jose Joaquim de Senna. N'este ponto foi apresentado um vestido de chita verde, camisa e saias brancas, com que estava a ofendida vestida na ocasião do crime, vendose n'essas roupas extensas manchas de sangue coalhado, especialmente no vestido, que achava quase todo ensanguentado, notando-se n'este e na camisa alguns golpes profundos nas costas e um no punho esquerdo, as quaes o inutilizarão parecendo terem sido feitas com instrumentos cortante.

Perguntado mais o motivo a que attribuía o procedimento da offensora para com ella ofendida.

Respondeo que atribui a ciúmes por causa de Olimpio Francisco da Purificação, que tendo sido amazio da mesma offensora e havendo-a deixado, d'então para cá ficou possuída contra ella respondente, não só pro julgá-la amaziada com o dito Olimpio, como porque já não gostava d'esta ofendida, por já ter sido presa uma vez por queixa sua²⁷.

A ofensa física motivada pelo concubinato também foi crime contra outra mulher. Quem era ela?

Maria Rosa de Amorim Alves.

De onde é natural?

Da cidade de Meia Ponte desta Província.

Reside atualmente nesta Villa acompanhando o soldado Antonio Eustaquio.

Há quanto tempo?

Seis meses.

Qual a sua profissão ou meios de vida?

Trabalhos domésticos.

Onde estava ao tempo em que se diz acontecer o crime?

Chegava junto duma janela jun (digo) do salão desta Camara pelo lado de fora.

Conhece as testemunhas que jurarão neste processo há quanto tempo?

Conhece uns anos outras menos tempo.

Tem algum motivo particular a que atribua a queixa ou de denuncia?

Respondeo que não por ser verdadeira.

Tem factos a alegar ou provas que justifiquem ser [verdadeira sua inocência?]

Respondeo que vive com Antonio Eustaquio há mais de seis meses goardando-lhe a fidelidade [própria?] de verdadeira mulher, para sua companheira, vindo assim para casa de onde sahira convencida de que ele imendaria seu erro.

Que na noite de sábado, vinte do corrente vindo ella trazer ao quartel a roupa com que no dia seguinte ele devia hir a missa, ao chegar em frente a janela do salão desta Camara, contigua a entrada do aquartelamento, viu que Antonio Eustaquio, recostado sobre aquela janela, e pelo lado de fora, conversava com Felisarda, que, com os peitos de fora, ali também estava debruçada pelo lado de dentro. Que informada pela confirmação do mau procedimento de Antonio Eustaquio, lancei mão de uma navalha que comigo trazia e não só levada pela dor da infidelidade como ahinda pelo calor da bebida que tinha tomado, e com aquella arma procurou ferir ao mesmo Antonio Eustaquio, que conversava debruçado sobre a janela; permitindo assim a infelicidade que o golpe possa ter ocorrido daquela mulher, que achava-se quase que sobre os braços de Eustaquio²⁸.

²⁷ Fonte: Arquivo Frei Simão Dorvi – Summário de Culpa: Maria Antônia Alves (1874).

²⁸ Fonte: Arquivo Frei Simão Dorvi – Summário de Culpa por crime de Offensa Phisica – Maria Rosa de Amorim Alves (1881)

O interrogatório é fonte privilegiada de informação do cotidiano das mulheres. O concubinato é o motivo para o crime, conforme se percebe neste relato de Maria Rosa, que declarou viver com o soldado Antônio Eustáquio guardando fidelidade, como de sua verdadeira mulher. A ilegalidade dessa união é então colocada em evidência, mas a ré declara esperança de que ele conserte o erro, a relação de concubinato, no caso, com o que parece ser o casamento. Tendo ido à cadeia²⁹ levar as roupas, a ré o encontrou conversando, de maneira mais íntima, ao que parece, com a presa Felisarda, na direção dos quais avançou e desferiu golpes de navalha. Justificou o ataque, durante o interrogatório, com o fato de estar embriagada. Concubinato, inimizades, ciúmes, relacionamentos com soldados, embriaguez são elementos constitutivos dos repertórios dos processos.

Quando presas, muitas mulheres eram vítimas do assédio sexual tanto por parte do carcereiro da guarda da prisão quanto dos próprios presos. Em 1845, Maria do Rosário, analfabeta, pediu ao guarda da prisão, Romão Pereira Leite, que escrevesse ao Chefe de Polícia solicitando providências contra o carcereiro que a mantinha presa ‘nas algemas’ por se recusar ter relações com ele³⁰. Igualmente, em 1884 o carcereiro denunciou a seguinte irregularidade dentro da cadeia:

Cadêa em Goyaz 22 de Setembro de 1884.

Illmº e Exmº Snr.

Tenho a honra de participar a V. Exª que notando indícios de gravidez na preza Maria Nunes d’Oliveira, interoguei a mesma sobre esse assumpto; respondeu-me ella que concebera na latrina d’esta cadêa, onde o cadete José do Espirito Santo, então praça simplis mancomunado com o prezo Saturnino Dias, obrigou-a a entrar para copular com o dito prezo, dizendo-a que elle cadete se responsabilizaria pela consequencia do irregular procedimento que tivera, e que esse factu deu-se quando o referido cadete fazia sentinela no patio da cadêa. - Deus Guarde a V. Exª.

Illmº e Exmº Sr. Dr. Jacome Martins Baggi de Araujo,

M. D. Chefe de Policia d’esta Província

O Carcereiro.

Cornelio da Silva Climaco³¹.

²⁹ “Na Cadeia da Cidade de Goiás, as mulheres eram recolhidas no pior cômodo da prisão. O edificio, erguido no século XVIII, era considerado a melhor cadeia de toda a província. No pavimento superior, havia uma sala espaçosa para as sessões da Câmara e do Júri, uma antessala, dois quartos, sendo um para a residência do carcereiro e outro, para depósito de roupas e mais objetos pertencentes à enfermaria, além de três prisões que eram a denominada sala livre, um xadrez estreito e escuro, onde eram recolhidos os presos em custódia, e a enfermaria que se achava estabelecida em uma boa sala na entrada oeste do edificio. No pavimento térreo, havia quatro prisões: uma enxovia para homens, um xadrez para os calcetas ou galês uma casa forte e uma estreitíssima prisão para as mulheres. De todas as prisões do pavimento térreo, somente a casa forte era espaçosa, arejada e construída com segurança, as demais eram escuras, úmidas e insalubres. As dimensões da prisão destinada às mulheres eram 4,31m de altura, 4,18m de comprimento e 3,93 m de largura, possuindo a capacidade de abrigar, no máximo, oito detentas. Entretanto, a média de prisões de mulheres desordeiras situava-se entre três a cinco por noite, aumento o número de onze a quinze pessoas, constituindo uma superlotação em um ambiente de proporções modestas. Durante o dia, as mulheres passavam o dia na cozinha da cadeia, localizada num quarto no fundo do quintal”. (RABELO, 1997, p. 181).

³⁰ AHEG, Caixa 045, Documentos Avulsos - Polícia - 1845.

³¹ AHEG, Caixa 334, Documentos Avulsos - Polícia - 1884.

Procedimentos irregulares como esses eram frequentes na cadeia, dos quais eram constantes os atritos entre a autoridade do carcereiro e o oficial da guarda da cadeia e os demais guardas. Essa superposição das autoridades ocorria devido à própria legislação sobre as cadeias. O carcereiro era responsável pela manutenção da ordem, pela polícia e a segurança das prisões, enquanto o comandante da Guarda era responsável pela aplicação da força contra qualquer ameaça interna e externa na manutenção da tranquilidade, ordem e segurança das prisões e tinha a Guarda das prisões sob sua responsabilidade.

Ambos estavam submetidos à autoridade do Inspetor das prisões. Mas a Guarda era obrigada a prestar, prontamente, todo o auxílio que o carcereiro julgasse necessário para o bom andamento da ordem. Como a Guarda estava submetida ao Comandante, muitas das solicitações do carcereiro eram interpretadas como ingerência de sua parte nos assuntos militares, provocando conflitos entre as partes. Os soldados indisciplinados também provocavam rixas entre eles e o carcereiro, ao introduzirem, bebidas ‘espirituosas’ no interior da cadeia.

E era nessa intrincada rede de poderes que transitavam as mulheres, sujeitas às construções discursivas elaboradas por juízes, promotores, delegados, soldados, carcereiros e inspetores de quartirões, homens de baixo e alto escalão que, alegando estarem em defesa delas, as condenava em nome da mesma justiça que os legitimava condenar. Foi nesse cenário de adversidades e controvérsias, respaldado pelo ranço conservador do patriarcalismo, que, geração após geração, foi sendo construída a subalternidade contra as mulheres de Goiás, um desprezo a elas e ao que faziam ou fabricavam.

Os ofícios manuais, deve-se salientar, eram estigmatizados pela elite. Consideradas tarefas de escravo e, portanto, um meio de subsistência aviltante, uma vez que as condições materiais de existência também nivelavam, aqueles que trabalhavam com tais ofícios, às pessoas escravizadas. Não trabalhar representava uma forma de distinção social, por isso era normal trabalhar esporadicamente apenas para conseguir o sustento e ficar perambulando nas matas, fazendas e estradas. Por tudo isso, as camadas abastadas viam nas camadas pauperizadas da população uma enorme quantidade de desocupados (RABELO, 1997).

Na Cidade de Goiás era comum o trabalho nas obras públicas, tanto de homens livres quanto o de prisioneiros – calcetas ou galés ³² – e de escravos. Em decorrência disso, o aviltamento do trabalho fazia com que o artesão livre se envergonhasse de carregar, na rua, os próprios instrumentos da profissão e precisava contratar um escravo “[...] para que lhe carregasse o martelo, a talhadeira e uma outra ferramenta pequena” (LUCOCK, 1951, p. 53).

³² Condenados à prisão com trabalhos forçados.

Por outro lado, em uma sociedade onde o setor dominante se propunha enriquecer produzindo, o trabalho não poderia ser descartado, o menosprezo pelo trabalho manual limitou-se aos estereótipos de *status*, sem atingir o sistema ocupacional. Correlatamente, não se determinou um conceito geral depreciativo do trabalho no Brasil, mas quando foram atenuados os efeitos da escravidão, inevitavelmente a noção de degradação de trabalho também diminuiu, de modo que, a depreciação do trabalhador livre fez pressupor, na Província de Goiás, a legitimação da escravidão (MORAES, 1995).

A fim de garantir que pessoas pobres e livres fossem compeli-las de portas de igrejas, mercado municipal e praças, foram instituídas, na Cidade de Goiás, práticas normativas e disciplinares reprimidas pela lei e policiamento ostensivo do espaço público.

O policiamento do espaço público realizava-se, sobretudo à noite. As patrulhas rondavam pela cidade desde o cair da noite até o raiar do dia, dispersando os frequentadores dos batuques e pagodes, prendendo os bêbados, os desordeiros, os escravos que saíam sem o bilhete de autorização de seus senhores após o toque de recolher, geralmente iniciado às vinte e uma horas³³.

As estatísticas do número de homens e mulheres presos por embriaguez, vadiagem, desordem e ‘para averiguações’, entre outros, na Cidade de Goiás, durante o Império, são muito difíceis de serem levantadas em virtude de os registros policiais serem incompletos.

[Mas entre o mês] de agosto de 1873 a fevereiro de 1874, foram presas vinte e uma pessoas para correção. O período de reclusão na cadeia variava de um a cinco dias de prisão. A variação do prazo de reclusão decorria tanto do comportamento do preso, da arbitrariedade das autoridades e do pagamento da carceragem. A carceragem consistia no pagamento ao carcereiro de uma taxa pela soltura de qualquer preso, mesmo que se tratasse da transferência para outro presídio. No caso dos infratores deposturas policiais ou presos recolhidos em custódia, a carceragem girava em torno de \$900 réis para as pessoas livres e 1\$200 réis para os escravos. A recusa em pagar a carceragem implicava em mais três dias de prisão. No caso dos escravos só seriam libertados, quando fosse paga a referida carceragem. (BRASIL, 1906, p. 137).

A partir da República a condição *sine qua non* para a libertação dos presos correccionais era arranjar um ofício honesto junto às famílias vilaboenses. A reincidência dos presos por desordem e vadiagem era bastante alta, obrigando os recalcitrantes a assinar ‘termos de bem-viver’, conforme o Código do Processo de 1832 e o Regulamento n. 120, de 31 de janeiro de 1842. Os 21 presos correccionais, entre agosto de 1873 e fevereiro de 1874, não se referiam a todo o município, mas apenas ao perímetro urbano da Cidade de Goiás, que englobava apenas

³³ AHEG, Caixa 065, Documentos Avulsos - Polícia - 1886.

as Freguesias de Santana de Goiás e Nossa Senhora do Rosário de Goiás, perfazendo uma população de 5.115 habitantes.

Comparando-se a média anual de 42 presos correccionais por ano no período de 1868 a 1872 e a população do perímetro urbano da Capital, tem-se o percentual de 0,8% da população desqualificada como vadios, meretrizes e perturbadores da ordem. Um percentual ínfimo, mas que se refere a uma população urbana que constituía a minoria da população, enquanto a maioria se encontrava na zona rural. Em 1892 o número de prisões correccionais no perímetro urbano da Cidade de Goiás estava distribuído conforme apresentado no Quadro 6.

Quadro 6 - Presos correccionais na Cadeia da Cidade de Goiás - 1892

Sexo	Embriaguez	Vadiagem	Desordem	P/averiguar	Outros	Total
Masculino	24	24	14	06	05	73
Feminino	20	35	26	-	01	82
Total	44	59	40	06	06	155

Fonte: AHEG, Caixa 425 Documentos Avulsos - Polícia, 1892.

O significativo crescimento dos presos correccionais tem sua causa menos no crescimento vegetativo da população que no aumento de pessoas sem ocupação ocasionada pela abolição. Contudo, no perímetro urbano da Capital havia, em 1886, apenas 19 escravos, e o aumento do número de vadios decorrente da libertação dos escravos só poderia ter ocorrido se muitos escravizados tivessem abandonado as fazendas. Com a Abolição muitos escravos continuaram a servir seus antigos senhores; outros, porém, ficaram sem trabalho, afinal, não foi garantido, a essas pessoas, quaisquer compensações e o Estado ainda se comprometeu que a posse de terras ou acesso a profissões fossem vedados, bem como a educação formal (RABELO, 1997).

Diante do aumento do número de ‘desocupados’ resultante da abolição e a necessidade de conseguir novos empregados para o serviço das famílias, compreende-se por que, a partir da República, a libertação dos presos por vadiagem e desordem só ocorreria mediante o arranjo de um emprego junto a essas famílias.

As mulheres pobres e livres que, desde os tempos coloniais, tinham maior mobilidade no espaço público e não se enquadravam no perfil da ‘santa-mãezinha’, também foram alvo da repressão policial em virtude de seu comportamento considerado imoral e desordeiro. A maioria dessas mulheres era analfabeta, de cor parda ou negra e vivia do pequeno comércio – quitandeiras, donas de tavernas; do artesanato – costureiras; do trabalho esporádico – como cartomantes, benzedeiros, parteiras, cozinheiras, lavadeiras, engomadeiras e outras funções. A fim de completar suas rendas, muitas se entregavam à prostituição. Até mesmo aquelas que

viviam amasiadas eram mal vistas, durante o século XIX, à medida que a camada dominante passava a regularizar suas relações conjugais através do casamento (RABELO, 1997).

Na sociedade escravista as condições de sobrevivência para a população pobre e livre eram precárias e tornavam-se mais difíceis para a população feminina que, em virtude dos preconceitos, limitava-se a desempenhar as ocupações ora mencionadas. Entretanto, nos processos por infração dos ‘termos de bem-viver’ contra várias prostitutas da Cidade de Goiás sempre se recriava o fato de nenhuma delas se ocupar de um ‘trabalho honesto’. A maioria negava a acusação, afirmando viver de suas atividades. Essa constatação merece algumas considerações.

A estigmatização e marginalização social, afetiva e sexual levavam essas mulheres a negar sua condição de prostituta, não obstante o depoimento das testemunhas de acusação. Em segundo lugar, para essas mulheres que viviam de trabalhos esporádicos, a prostituição poderia representar apenas mais uma entre suas várias ocupações; e, por praticarem tal profissão ocasionalmente, poderiam não se considerar como tal em comparação àquelas que viveriam exclusivamente do meretrício.

“Uma mulher pode ser uma prostituta mesmo quando não seja notória, nunca tenha sido presa e exerça simultaneamente uma outra ocupação remunerada” (RABELO, 1997 p. 160)³⁴. Por último, o discurso das autoridades policiais e judiciárias revela sua ambiguidade, pois se as ocupações de lavadeiras, cozinheiras, costureiras eram desqualificadas, em virtude de muitas escravas domésticas realizarem as mesmas funções, elas eram valorizadas em comparação ao meretrício. Aliás, creio que mais que o desprezo por tais ocupações, o que era condenável era o trabalho esporádico e irregular.

Por isso, em 1884 a lavadeira Maria das Dores, conhecida por Maria Escolástica e considerada prostituta de procedimento irregular, foi condenada, por infração do ‘termo de bem viver’, a 30 dias de prisão e pagamento de multa de 30 mil réis. Como não podia pagar a multa, a prisão se estendeu por mais 20 dias conforme o juízo do Chefe de Polícia³⁵.

³⁴ “Sobre a prostituição incidiam vários discursos médicos, jurídicos e moralistas. Conforme tais discursos, para proteger a saúde da população e extirpar o denominado perigo venéreo, tornava-se premente estudar e ‘medicalizar’ a sexualidade da mulher, assim como o problema da prostituição. Nessa perspectiva, foram instituídos os padrões de comportamento da mulher honesta-casta e da libertina. Em tais estudos, a mulher pobre que se prostituía era associada à imagem da criança ou do selvagem que necessitava de cuidados e da vigilância do Estado e das classes dominantes. Todavia, esse estereótipo oscilava entre a mulher depravada, com pendor para o vício e para a criminalidade e a mulher imatura, desorientada e que precisava dos socorros dos especialistas para regenerar seus hábitos, abandonar seus vícios e reintegrar-se à sociedade. Por outro lado, alguns desses especialistas consideravam a prostituição como uma necessidade vital e uma válvula de segurança social; o que os levava a se posicionar a favor da normalização dessa atividade”. (RAGO, 1985, p. 87).

³⁵ Fórum da Cidade de Goiás, Cartório de Crimes, Caixa 53, Processo de Infração de Termo de Bem Viver contra Maria Escolástica.

O comportamento das prostitutas era classificado como irregular e ofensivo à moral, aos bons costumes, à tranquilidade e ao sossego das famílias pelas autoridades policiais e judiciárias. Elas se enquadravam como integrantes das famílias de mando, porque incluía a adoção de gestos e palavras obscenos, desnudamento parcial, injúrias, embriaguez, brigas e participação em batuques. As brigas entre as mulheres das camadas populares, fossem elas prostitutas ou não, acabavam, muitas vezes, em tentativas de assassinato e, não raro, na consumação do homicídio. Na instauração dos processos criminais, ouvidos os depoimentos, estabelecia-se que os motivos que levavam às tentativas de homicídio eram sempre ‘banais’. Esses motivos giravam, quase sempre, em torno de disputas amorosas.

Entre os numerosos grupos que acorreram aos novos descobrimentos em Goiás, achava-se grande número de maus elementos e criminosos, enfim, a pior escória [...]. Mas ainda hoje reina alto grau de depravação no povo. Eu próprio, durante minha estada, tive conhecimento de vários assassinatos por bagatelas. Os criminosos escapavam impunes, o que aqui é fácil conseguir-se [...]. Essas fugas dão se às vezes por desinteligências conjugais. (POHL, 1976, p. 129).

Independente do momento histórico, as mulheres vilaboenses se destacaram pela desenvoltura e adequação às adversidades sociais, para além das representações mentais dos homens. Uma interessante análise da dificuldade existente na superação deste discurso pode ser considerada, de maneira pertinente, por Marina Maluf.

Observa-se que

As mulheres, de modo geral, têm sido incumbidas de certas tarefas sociais cujo trabalho desobriga os homens, isto é, os libera da necessidade de cuidar não só do seu próprio corpo, como ainda dos lugares onde habitam. [...] Ao ficarem isentos de tal responsabilidade concreta e específica, estão livres para ingressar e permanecer em um mundo mais abstrato. Em consequência disso, só tomam como real o que se ajusta ao seu mundo mental, o que contribui para que o trabalho das mulheres deixe de ser visto e representado como atividade humana real. (MALUF, 1995, p. 86).

O que dá à sociedade vilaboense a característica que tanto fere o moralismo dos viajantes é a falta de urgência que dão às necessidades da sobrevivência, uma ociosidade que “[...] sempre aparece mais oportuna, e até nobilitante, a um bom português do que a luta insana pelo pão de cada dia” (CHAUL, 1995, p.96). Contudo, ao reforçar esse argumento, de forma a repudiar a moral fundada no culto ao trabalho, generalizam o papel de homens e mulheres para além de uma consciência justificada como pouca capacidade de organização social. Infelizmente, os viajantes e cronistas descreveram o outro, mas não os permitiu dizer. Logo, o estranhamento

vivido pelas mulheres da Cidade de Goiás, no século XVIII, foi mais que serem explicadas, existiam.

Com a crise do ouro, Goiás viveu escassos recursos econômicos, impossibilitando maiores condições de trabalho à população e estimulando o êxodo da população masculina – aspecto que se prolongou pelo século XX. Os ricos saindo para estudar e os pobres para trabalhar.

As oportunidades de trabalho mais frequentes, à época da crise do ouro, surgiam através de viagens ao norte do Estado ou mesmo ao Pará, em carros de bois ou pelos rios, passando por todo tipo de dificuldades, na esperança de se estabelecer uma atividade comercial rentável. Poucos lucros daí adviam, mas os dissabores eram certos, ocasionando um grande número de mortes e aumentando o rol das viúvas. Esse fator – a viuvez – contribuiu para o realce provedor das mulheres (ALBERNAZ, 1992).

Durante a primeira metade do século XIX a vida social era caracterizada pela pobreza da maioria dos vilaboenses que, nessa época, por vezes, não tinha roupas para sequer para sair às ruas (CHAUL, 1995). Apenas os funcionários do governo – na maioria portugueses de nascimento – e alguns poucos brasileiros, possuíam condições econômicas para o consumo das mercadorias, especialmente tecidos, fornecidas pelo comércio, que se abastecia no Rio de Janeiro. Quanto à informação oferecida por August Saint-Hilaire sobre a limpeza das casas, considero significativa, embora exagerada, para a formação da imagem da mulher de Vila Boa.

Independente do momento histórico em que vivia, a mulher vilaboense se destacava pela liderança e desenvoltura que, aqui, de acordo com o botânico August Saint-Hilaire, manifestasse na área doméstica. Essa característica representa importante fator para sua adaptação à economia de subsistência e para o conseqüente desenvolvimento de sua identidade na fase imperial da história de Goiás, o matriarcado.

As mulheres das camadas pobres da cidade de Goiás encontraram, nos ofícios de aguadeira e lavadeira, meios para prover a casa, desenvolvendo, através dessas funções, realizadas ora de forma concomitantemente ou não, a base de sustento dos filhos. Cora Coralina, poetisa de rara sensibilidade, expressa, para além de qualquer momento histórico, a importância do Rio Vermelho para a cidade de Goiás. Rio do ouro, dos poetas e das lavadeiras.

A lavadeira

Essa Mulher...
Tosca. Sentada. Alheada...
Braços cansados
Descansando nos joelhos...
olhar parado, vago,

perdida no seu mundo
de trouxas e espuma de sabão
- é a lavadeira.

Mãos rudes, deformadas.
Roupa molhada.
Dedos curtos.
Unhas enrugadas.
Córneas.
Unheiros doloridos
passaram, marcaram.
No anular, um círculo metálico
barato, memorial.
Seu olhar distante,
parado no tempo.

À sua volta
uma espumarada branca de sabão
Inda o dia vem longe
na casa de Deus Nosso Senhor
o primeiro varal de roupa
festeja o sol que vai subindo
vestindo o quaradouro
de cores multicores.

Essa mulher
tem quarentanos de lavadeira.
Doze filhos
crescidos e crescendo.
Viúva, naturalmente.
Tranquila, exata, corajosa.
Temente dos castigos do céu.
Enrodilhada no seu mundo pobre.

Madrugadeira.
Salva a aurora.
Espera pelo sol.
Abre os portais do dia
entre trouxas e barrelas.

Sonha calada.
Enquanto a filharada cresce
trabalham suas mãos pesadas.
Seu mundo se resume
na vasca, no gramado.
No arame e prendedores.
Na tina d'água.

De noite – o ferro de engomar.
Vai lavando. Vai levando.
Levantando doze filhos
Crescendo devagar,
enrodilhada no seu mundo pobre,
dentro de uma espumarada
branca de sabão.

Às lavadeiras do Rio Vermelho
da minha terra,
faço deste pequeno poema
meu altar de ofertas. (CORA CORALINA, 1993, p. 20-208).

No final do século XIX a Província de Goiás passou por nova crise. Depois da abolição da escravidão, em 1888, muitos senhores de escravos se mostraram resistentes ao cumprimento da Lei Áurea. As distâncias geográficas do Brasil foram usadas como justificativas a dificultar as notícias da abolição, essa ‘dificuldade’ no sistema de comunicação foi utilizada como argumento para manter, em cativeiro, os recém-libertos.

Em Goiás a alforria foi utilizada como máscara social para a manutenção de trabalho análogo à escravidão. “Ana de tal, peça da Senhora Anacleto Mascarenhas, perdeu o sobrenome da proprietária, mas continuou, em 1890, criada, como se praticava nos tempos de cativeiro”³⁶.

Exploradas e marginalizadas nos primeiros anos do século XX, as mulheres negras e pardas da Cidade de Goiás continuaram estigmatizadas. Chamadas de criadas ou serviçais, permaneceram nos mesmos postos, ocupadas com os afazeres da cozinha, o cuidado com as roupas, desde um simples reparo à lavação, e em acompanhar a criação dos filhos dos ‘antigos’ senhores. Inevitavelmente laços de dependência foram criados pela convivência e reforçados por afetos, sentimentos mantidos pelo costume de coabitarem com os patrões, hábito de tempos coloniais. Nascidas desse sistema de dependências, as confidências eram fruto da convivência diária entre ‘patrões’ e serviçais, uma rede de intimidades construídas a partir do que era permitido ouvir e o que era autorizado a falar (PRIORE, 1995).

Nas ruas, as serviçais estavam incumbidas de levar e buscar encomendas, recados e produtos, tarefas que não as permitia dividir espaços com as mulheres livres – prostitutas, lavadeiras e/ou aguadeiras – que, muito antes da abolição, já sobreviviam de suas ‘agências’. Estas últimas, as aguadeiras, “[...] transportavam água potável abastecendo as repartições públicas, famílias, escritórios, escolas e casas comerciais, ofício que durou até 1950, quando o prefeito, Hermógenes Coelho, implantou os serviços de abastecimento” (LACERDA, 1954, p. 32).

Nascida na primeira década do século XX, Regina Lacerda³⁷, poetisa, cronista e folclorista vilaboense, presenciou importantes eventos da cultura e do cotidiano da cidade neste contexto. Registrou um repertório de valores sedimentados pelo tempo que se fazem presentes

³⁶ AHEG, Caixa 327, Documentos Avulsos - 1890.

³⁷ “Regina Lacerda nasceu na Cidade de Goiás em 25 de julho de 1919. Filha de Umbelino Galvão de Moura Lacerda (Seu Bi) e Zenóbia Santa Cruz Camargo Lacerda (Dona Bem) se formou professora pela Escola Normal Oficial de Goyaz e exerceu esta função na cidade de Corumbá (GO) durante um ano. Em 1937 retornou para a Cidade de Goiás onde se ocupou com atividades artísticas. Na década de 1940 mudou-se para Goiânia onde atuou como professora e promotora de eventos sociais. Nesta ocasião conheceu os folcloristas Alceu Maynard de Araújo e Renato Almeida vindo a fazer parte da Comissão Goiana de Folclore”. (PRADO, 2016, p. 239)

em seu trabalho, dando ritmo à poesia que homenageia as carregadeiras de água, conforme se observa no poema Ilusão:

Coitadinha da Aniceta. — Tem tanta ilusão: Anéis de prata. Colares de contas de leite, contas azuis, contas de coral e uma figa de guiné. Nas orelhas, bichas de ouro. Tôda manhã busca água no poço da casa de “seu” Bí. — O sol vai entrando, ela volta com o pote. Tira água e... e fala sozinha. Gosta de vestido novo, de chita engomada, enfeitado de fita e cinto de fivela. Ontem lhe perguntei curiosa: — “É triste viver puxando água todo o dia, não é Niceta”? — “Você vai fazer isso toda a vida”? - Ela descansou o pote e pensou. Por entre a sapiroca dos seus olhinhos miúdos, um brilho de esperança iluminou a resposta: — “Não Yayá. Hoje no poço, amanhã no braço do môleço”. Consertou a rodinha na cabeça, ajeitou o pote e foi subindo a ladeira, remoendo sua ilusão, côr de rosa. (LACERDA, 1954, p. 24-25).

Em sua poesia Regina Lacerda retoma variadas questões referentes à cultura, ao poder e à identidade goiana. Aniceta é uma dentre muitas mulheres negras que exerciam o ofício de carregar água pelas ruas de Goiás em meados do século XX. Esta carregadeira de água é mais uma das muitas mulheres lembradas pela poetisa e que desestrutura as noções patriarcais/elitistas (PRADO, 2016). Ao presentificar, em suas poesias e estudos folclóricos, as carregadeiras de água – mulheres negras e pobres, Regina Lacerda e as mulheres que evoca evidenciam seus silêncios, inclusive sobre uma provável prática do sincretismo religioso afro-brasileiro.

Tentando escapar de uma descrição mais profunda das permanências africanas em Goiás, Regina Lacerda diz que “[...] apesar de ter contado com grande número de escravos, não prevaleceu ali nenhum culto ao modelo nagô ou outro sincretismo religioso afro-brasileiro” (LACERDA, 1954, p. 36). Mas ela se contradiz pelo fato de afirmar, em linhas anteriores, que a gente goiana “[...] vive no ritmo dos que lá viveram no século passado, se referindo ao XIX. Guarda tradições e conserva princípios” (LACERDA, 1954, p. 36). Caso se percorrer seus registros com cuidado e os coteje com os de outros poetas e escritores goianos, perceber-se-á que algumas informações, ainda que pareçam um tanto iníquas, podem revelar permanências da cultura afro-brasileira em Goiás.

Ao descrever os adereços de Aniceta, Lacerda (1954) ressalta o uso de ‘anéis de prata’, ‘bichas de ouro’, ‘colares de contas de leite’, ‘contas azuis’, ‘contas de coral’ e uma ‘figa de guiné’. Tantos adereços podem significar práticas de embelezamento diretamente relacionadas à sedução e ao amor. Não obstante, elas também podem significar algo mais específico. Os ‘anéis de prata’, ‘colares’ e a ‘figa de guiné’ podem ser vistos, neste contexto, como amuletos e suportes para crenças religiosas de matriz africana. As referências a estes objetos podem adquirir conotações diretamente relacionadas a proteção contra ‘mandingas’ ou ‘amarrações

amorosas’. Os adereços e talismãs de Aniceta demonstram expectativas de afeto, suspeita confirmada quando ela responde à interpelação de Regina Lacerda dizendo: “- Não Yayá. Hoje no poço, amanhã no braço do môço”.

Ainda sobre uma possível relação das carregadeiras de água com os cultos de matriz africana, Lacerda (1954) lembra Maria do Rosário (Maria Macaca)³⁸, que percorria as ruas de Goiás “[...] cheirando coentro” (SOUZA FILHO, 1987, p. 109). “O coentro é uma erva fortemente ligada às comidas de orixás, e segundo informações do Pai Fernando José Ferreira Aguiar³⁹, Maria poderia, além de ser carregadeira de água, uma cozinheira, responsável pelo preparo dos alimentos sagrados e comidas de santo” (PRADO, 2016, p. 242-243).

Outro relato, não menos repleto de interditos, está no livro ‘Canteiro de saudades: evocações e memórias’, do poeta, Eduardo Henrique de Souza Filho. Ao falar da popularidade de Maria do Rosário Gonçalves do Espírito Santo (Maria Macaca), uma das aguadeiras mais antigas e estimadas da cidade de Goiás, assim o relata:

Descendente direta de escravos, uma das mais antigas e estimadas carregadeiras d’água da Fonte da Carioca. Não buscava água em outro chafariz. Negra de cabelo pixaim, esticado a custa de pomada feita de tutano de mocotó de boi, curtido ao sereno, preso por bastante grampo e uma travessinha de cor, vestido de chita rodado, precata nos pés de calcanhares rachados, cheirando a perfume barato, tinha convivência alegre com todo mundo. Sabia ser agradável. Alta e magra, andava requebrando e dando uns pulinhos de vez em quando, parecia demais com uma macaca – nos gestos, na mímica, no andar! Tratava as pessoas por benzinho, neguinho, minha flor. Ia ao Chafariz da Carioca diversas vezes ao dia buscar água para os fregueses, fizesse chuva ou sol, mister do qual tirava o sustento, acrescido da ajuda de muitas famílias a quem levava, para ser agradável, as límpidas e frescas águas da Carioca. Carregava água em pote de barro, às vezes numa lata de querosene, com capacidade de quinze litros, em cima de uma rodilha de pano, na cabeça. Sua semelhança simiesca, resultou o apelido de MARIA MACACA. Nunca se melindrou com o epíteto! (SOUZA FILHO, 1987, p. 110).

Pode-se notar, na descrição de Eduardo Henrique, o preconceito racial acreditado pela semelhança ‘simiesca’ de Maria do Rosário, a ‘Maria Macaca’. Sabe-se que muitas são as mulheres invisibilizadas pela pobreza e os registros deixados por Cora Coralina, Eduardo

³⁸ Maria do Rosário Gonçalves, aguadeira conhecida na Cidade de Goiás como Maria Macaca, abasteceu, até a segunda metade do século XX, casas e repartições públicas com água potável. Lembrada pelos impactos que criou como mulher negra, analfabeta e pobre em uma sociedade branca e elitista, Maria do Rosário foi uma referência para sua época, chegando a ser protagonista de documentário em 2015, no filme: ‘Maria Macaca’, dirigido por Lázaro Ribeiro (BRITO, 2018, p.208).

³⁹ Professor, doutor em Educação e História da Universidade Federal de Sergipe (UFS), com estudos dedicados à diáspora africana, religiões afro-brasileira, movimentos sociais negros, escravidão e patrimônio artístico cultural afro-diaspórico, pesquisador e Babalaxé do Abaça São Jorge em Aracaju, Sergipe, com quem Paulo Brito Prado, antropólogo e historiador, realizou interpretações de algumas fontes utilizadas à luz das mitologias dos orixás para o artigo: ‘Cantilenas de Goiás: memória, gênero e patrimônio das culturas negras na obra de Regina Lacerda’, publicado na revista Mosaico, v. 9, n. 2, p. 235-250, jul./dez. 2016.

Henrique de Souza Filho, Octo Marques, Consuelo Caiado, Regina Lacerda e pela iconografia goiana registram muitas carregadeiras de água nos diferentes chafarizes de Goiás, como se vê na Figura 7.

Figura 7 - Carregadeiras de água e chafariz, Goiás-GO (1940/1950)



Fonte: Acervo do IPHAN/Ministério da Educação – DPHAN (2019)

Embora figurem em diferentes memórias visuais, aqui a fotografia ocupa papel de registro que noticia a existência de um ofício vital à cidade. Deixam se ver, evidenciam suas origens de classe e raça. As aguadeiras, aí representadas, são mulheres negras, vestidas de chita, descalças, latas nas mãos equilibradas em rodilhas de pano colocadas sobre a cabeça.

Ao retomar as obras de Regina Lacerda e Eduardo Henrique, verifica-se que muito do que incomoda em suas descrições é o fato de não ocupar centralidade, em Aniceta e ‘Maria Macaca’, as celebrações de matriz africana. Em ambos autores é visível a relutância a esta questão, quando sequer mencionam as práticas culturais miscigenadas, até porque o objetivo dos memorialistas, especificamente Regina Lacerda, é a construção da crença de uma cidade-berço síntese da cultura goiana. Em tal empreitada Regina Lacerda argumenta que, mesmo nascendo em alicerces escravistas, Goiás precisaria ter uma população ‘saneada dos problemas raciais’, preocupação sustentada pelo discurso higienista da época.

Esta questão – o racismo ‘a la brasileira’ – é a preocupação recorrente no período e fica evidente na figura 07. Na cidade de Goiás esse sistema de hierarquização social consiste em gradações de prestígio formada por classe social, sobrenome e cor. Fundam-se sobre dicotomias brancos/negros, ricos/pobres que se reforçam mutuamente, simbólica e materialmente, e especificamente na obra de Regina que, na condição de intelectual, reforçou o ‘racismo erudito’.

Descuido ou não, de acordo com Prado (2016, p. 245), “[...] a folclorista acabou visibilizando seus preconceitos e racismos no momento em que refutou a argumentação anterior de que em Goiás não havia permanências africanas”. Como apresentado anteriormente, sua obra caminha no ritmo do tambor e tem a presença do afro-brasileiro em cultos religiosos e populares como marca fundamental, daí dizer ser uma obra que reúne muitos paradoxos. Outro exemplo de racismo é o modo como descreve as “[...] criaturas que viviam em Goiás, nas calçadas, debaixo das pontes, ou sob a copa das velhas árvores” (*idem*, PRADO) e que eram, em sua maioria, homens e mulheres de cor. Alguns exemplos são:

ANTÔNIO-MEIA-QUARTA – Mulato magro, alto, cego, muito sabido. Era dono dos maiores palavrões. Sabia xingar com inteligência. Mal um garoto o aborrecia, gritando-lhe o apelido, lá vinham palavrões. Dizia-se capaz de atravessar a cidade de ponta a ponta dizendo insultos e xingos sem repetir um só palavrão. E talvez que ainda sobrasse repertório. HILÁRIO BISCOITO – Figura física oposta à do “Meia-Quarta”. Baixo, troncudo, introvertido, falava sozinho – em meia voz. Tocava “caixa” na dança de Congos. Dizem que matou a irmã por causa de um biscoito. Se lhe perguntavam: “Hilário, você matou sua irmã?” respondia na mais cândida ingenuidade: - “Uai, ela não quis me dar o biscoito...”. [...]. MARIA-BALÃO – Preta, velha, gorda, com ares de gente importante. Usava mais de dez saias, bem compridas bastante armadas, procurando dar majestade ao porte. Julgava-se uma rainha. Apesar de alvo de chacotas da meninada (Balão sete saias, Balão sete saias!) era inofensiva. Calada, andava pelas ruas, resmungando, apanhando trapos para costurar mais saias. MARIA ROUCA – Era como uma bruxa. Parda, baixa, voz rouca. Feia até pelo avesso, mas convencida de que se parecia com a atriz do cinema americano – Dorothy Lamour. Enfeitava os cabelos com flores e vivia pelas esquinas cantando o anúncio do Melhoral – “Melhoral, Melhoral, é melhor e não faz mal”. (LACERDA, 1954, p. 52-53).

O objetivo não é desmerecer Regina Lacerda e sua obra, mas considerar temas latentes, resultado de um tempo que reverbera em nosso presente, exigindo maior cautela nas discussões. Seu registro é importante fragmento do tempo e dá notícias da história, da memória e dos legados culturais de Goiás. Todavia, se ela noticia a contribuição afro-brasileira (agentes sociais) na constituição de legados culturais, ainda que estas notícias pareçam mais acidentais que intencionais, estes agentes precisam ser mais bem compreendidos e ela precisa ser questionada.

Como mencionei anteriormente, Regina Lacerda deixa ver, pela lente de sua obra, muitas mulheres. As mulheres negras, trabalhadoras e populares circulam pelos becos, vielas, travessas e ruas da Cidade de Goiás. Algumas vendem guloseimas de porta em porta, outras extirpam a sujeira e, assim como as aguadeiras, que carregam potes e latas na cabeça, as lavadeiras cortam a cidade com suas trouxas, transformam o seu ofício em fonte de sobrevivência, de entretenimento, de fuga da dureza cotidiana e em mecanismo de difusão de notícias pelos bairros da cidade.

As permanências de aguadeiras e lavadeiras, figuras femininas vivazes da memória urbana da Cidade de Goiás, gradativamente foram sendo reconfiguradas. Em meados de 1950 uma nova perspectiva de sobrevivência, nascida da ideia de mulheres trabalhadoras, deu a elas outra expressão social: a defesa de sua honestidade e dignidade.

Tomadas pela consciência de serem mulheres probas, mães de família e, por isso, mulheres de bem, as lavadeiras despertaram para uma questão pouco tocada pelas fontes de primeira mão até aqui mencionadas, a moral. Através da oralidade viúvas e mulheres ‘largadas’ passaram a defender sua moral. Serem mal faladas incorreria na perda do serviço das patroas e no desrespeito em casa, pelos filhos, muitos deles dados a terceiros pela extrema pobreza de muitas delas no passado. Guiadas pela releitura do sentido de trabalho, perceberam-se mais que provedoras, passaram a lutar pela sobrevivência humana de si como exemplos a serem seguidas; reagiram, não queriam ser generalizadas como ‘qualquer uma’.

Dentro de casa a imagem da mulher lavadeira esteve associada à mulher lutadora. Em torno da figura feminina a valorização da família foi fortalecida pelo aglutinamento da prole. Ao se preparar para as lides no rio, mães eram acompanhadas por filhos pequenos. Essa conduta influenciou filhas, que, de ajudantes passaram também a lavadeiras, processo iniciado dentro de casa, no mimetismo de saberes e fazeres.

Ao observar suas mães, jovens de 9 a 15 anos assistiam, repetidas vezes, os gestos e jeitos de colocar a trouxa na cabeça; a forma como o corpo precisava ser deslocado ao equilibrar a trouxa; o ensaboar com uma mão enquanto a outra segurava; a segurar com firmeza a peça de roupa; o ritmo de girar e a força aplicada na roupa no batedouro; o esfregar a roupa entre as duas mãos; o jogar, com a mão em concha, água na peça quarada ao sol; o tempo estimado para o enxague; a intensidade com que torciam; os procedimentos de fervura, quando necessário; os lugares para secagem das roupas; como eram recolhidas, dobradas, engomadas e entregues aos patrões – um sistema em cadeia nem sempre pago no momento de entrega e em dinheiro.

As técnicas contidas nesta cadeia operatória resultam de saberes compartilhados entre mães e filhas. No âmbito da educação pela atenção, ressalto o que diz Ingold (2012) em relação ao *skill*, uma relação habilidosa com as ‘coisas’. Ao estabelecer as bases de uma antropologia da vida, ele aborda a técnica ao tratar dos organismos-pessoas – sejam eles humanos ou não-humanos, isto é, em relação com o meio ambiente, em uma perspectiva da psicologia ecológica de Gibson (1979).

Para Ingold (2012) a técnica é uma relação concreta, cujo sentido é imanente à prática, a partir da qual se constituem as pessoas com suas identidades e propósitos, a partir da sua morada (*dwell*), da interação constitutiva com o meio. Assim, a ação sinérgica das lavadeiras

não emana unicamente do seu corpo anatômico, mas de um corpo estendido, dado nas propriedades perceptivas e motoras para onde convergem seus atos. Tomando o gesto pragmático – o lavar – vê-se que ele não é fruto de uma ação isolada da lavadeira, o seu corpo configura habilidades para o jeito de fazer, controlando força e ritmo, e é aí que o organismo demonstra saber, destreza, perícia dos movimentos integrados a fatores orgânicos e ambientais (INGOLD, 2012). Uma pedagogia do exemplo obtido pela observação, gestos e vivências realçadas do próprio fazer, como relata Maria Benedita, minha mãe:

A maioria das lavadeiras do meu tempo morava em becos, eram barracos insalubres com assoalhos de terra batida. Os barracos tinham entre dois, três até quatro cômodos, um deles era a cozinha e sala (quando a sala não era o quarto). No nosso barracão, tínhamos um fogão à lenha (de barro), uma prateleira (com amontoado de copos de latas, três painéis de ferro, sendo duas de ferro e uma de barro, alguns pratos esmaltados, raros talheres e cuias dependuradas). A cama com colchão de palha de milho, só mais tarde foi substituída pelo de capim. Como ninguém tinha banheiro, era usado um penico de lata de bolacha de marca ‘Duchem’ ou querosene ‘Jacaré’, partida ao meio. [...]. Lembro que ao buscarem as malas nas casas dos patrões, as lavadeiras entravam pela porta da frente e saíam pelos fundos, quando as casas tinham essa prerrogativa. [...]. Cada patroa tinha como preferência as águas de um dos rios que banhavam a cidade, no nosso caso, o Mané Gomes; as mais exigentes preferiam lavadeiras que morassem onde houvesse água encanada. [...]. O acerto (pagamento) era feito por peças, outras por dúzias, por libras, por malas, por mês. [...]. Era comum além de ajudar a minha mãe, virar ‘colaboradora’ dos serviços da patroa dela. Eu fazia de um tudo na casa e no quintal, sem ordenado, na base do escambo, ou do, depois, te mando um agrado. (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 12/07/2018).

As descrições contidas no âmbito do visível estabelecem associação dos objetos com o lugar social das lavadeiras. Observações de bens e utensílios dispostos às práticas de decência a evidenciar um código impedido de ser questionado pelo respeito e presteza às patroas: “Era comum além de ajudar a minha mãe, virar ‘colaboradora’ dos serviços da patroa dela. Eu fazia de um tudo na casa e no quintal, sem ordenado, na base do escambo, ou do, depois te mando um agrado” (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 12/07/2018).

Dar, às patroas, motivos injustificáveis para não ajudar a servi-las poderia comprometer o recebimento de algum agrado⁴⁰, uma vez que não se recebia salário (ordenado) pelos serviços prestados. A falta de respeito no trato com as patroas explicita a frequência de certas limpezas, possibilitando observar a sazonalidade de um hábito, a higiene pessoal do banho.

⁴⁰ Era considerado agrado o recebimento de ovos, leite, bananas, fubá de milho ou arroz e até lachas de lenha como forma de compensação pelos serviços prestados nas casas das freguesas. (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 12/07/2018).

3.2 A ROUPA COMO EPIDERME SOCIAL

O foco essencial da roupa, para a freguesia, é a superfície. É ela que não só retém o olhar, mas o canaliza. Limpeza e decência são duas qualidades predominantes. A presença da pele, representação concreta do corpo, se eclipsa diante do invólucro, seja ela de seda, alpaca ou lamê, tecido geralmente utilizado por profissionais liberais, e o algodão para as camadas populares. É como se tudo devesse se referir ao visível, materiais e formas qualificadoras da vida social. É a roupa limpa, que nas mãos das lavadeiras junta o todo do corpo.

Ao desamarrar as malas de roupas, Bendita Vicente, relata:

Buscava as trouxas na casa das patroas um dia antes. Vinha roupa de homem, mulher e dos filhos. Vinha misturado na mesma trouxa: anágua, calçola com fundo sujo, cueca, calças, camisas, saias, até taquetes (toalhinhas que serviam como absorventes), uma porcariada enrolada no lençol. Quando não adiantava passar São Caetano e esfregar com sabugo, eu fervia. Quando não tinha jeito, eu cortava o fundo e fazia uma costura. (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 02/05/2019).

Desgastadas, as roupas mostram as condições de higiene dos corpos e do trato destes a elas. Reunidas dentro da mesma mala, as roupas nivelam, pelo mau cheiro, os diferentes gêneros e idades. Por ironia a trouxa é, para as lavadeiras, o registro de intimidades escondidas pelas famílias em peças de cama e banho. A privacidade dos corpos está exposta, aberta às lavadeiras pela indefensável aparência das roupas, tecidos carcomidos, devorados pelo tempo a partir do adjetivo ‘puído’. O descuido com a lavagem dos corpos se evidenciava nas roupas, lugares de produção e concentração da sujeira, primordialmente as partes íntimas.

De todas as mulheres para quem minha mãe lavava roupa, tinha uma, a única que mandava calcinhas para a sua avó lavar. Lavava uma vez na semana e ia duas a três calcinhas. E quando era época de chuva, ainda mandava falar para acelerar com a lavação. A peça era de amorim, mandando torcer aquela primeiro. Sabe por quê? Por que ela só tinha aquela que estava no corpo. E as vezes tinha que ir na rua, então, o fundo das calcinhas eram encardidas, do mesmo jeito que as cuecas. No caso dos homens, usavam samba canção. De um lado era uma mancha de urina e no mais o que tivesse que sair. Atrás, a cueca tinha duas costuras laterais. (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 02/07/2019).

A renovação da limpeza da ‘pele’ continuava limitada, embora o uso da água pudesse aumentar a pureza das roupas, um inventário rico de qualidade, que não ultrapassavam poucas roupas, pode ser observado no relato do *status* de peças íntimas. A falta de cuidado com trajes íntimos revela a conveniência limitada ao que não era essencial ao olhar. Ao contrário da decência de outras roupas, nem longa demais, nem curtas demais, importava no uso de calcinhas

e sambas canções a iniciativa de um pré-cuidado, muito distante, com a higiene íntima, um arranjo onde os tecidos de dentro sustentam os tecidos da superfície, uma arquitetura de roupas e materiais trajados e sobrepostos no corpo.

Nesse jogo de diferentes níveis da limpeza corporal, onde a troca da roupa íntima é uma linha, como a epiderme descartável das serpentes, tais roupas eram porosas e estruturadas em cores claras e tecidos finos, ainda escondidos, sob tecidos escuros e mais grossos, que os encobrem. A camisa de alpaca era sob o vestido das senhoras, peças que não se vê, mas com ela a roupa se escalona em superfícies e em tipos diferentes de tecidos: do mais leve ao mais pesado, do mais íntimo ao mais visível (VIGARELLO, 1996). A peça é manejável, forro macio entre a seda, o lamê, o algodão e a pele. Nas narrativas das lavadeiras a roupa branca aparece envolvendo o conjunto social de quem as usa quando estão oferecidas ao olhar; e olhar é uma extensão da cor do outro.

No dia a dia da lavação, eu testemunhava taquetes brancos embebidos de sangue e depois, já no ato da entrega, livre de qualquer odor ou nódoa, diante as patroas brancas e remediadas ficava sem entender. Como as mulheres com quem lavávamos segredavam seus odores últimos, pois eu não sabia do sangramento de nenhuma delas. Ao contrário das roupas sujas que vinham para lavagem, as poucas calcinhas e as toalhas vermelhas sangradas pelos corpos das patroas me fizeram pensar, por tempos, será que toda mulher rica urina sangue? (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 02/07/2018).

Diante desse quadro sócio moral, as roupas e as lavadeiras eram organizadas, selecionadas e classificadas a ponto de o serviço dispensado às roupas influenciarem a divisão das lavadeiras em três grupos: as ‘coisinhas’ – mães solteiras; as ‘sás’ – mulheres viúvas; e as ‘fulanas’ – aquelas que tinham ‘maridos’, criando uma produção hierárquica das roupas pelos tecidos e estas influenciando quem as lavava (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 12/07/2018).

Definidas em categorias, como faziam com os tecidos da freguesia, as lavadeiras viúvas e com ‘maridos’ dividiam rios e córregos em aguadouros – lugares para lavação. Afastadas das mães solteiras e das prostitutas, as viúvas evitavam ficar mal faladas para não perder as patroas, preocupação que chegava a reforçar, entre as mulheres mães solteiras, o estigma de exclusão social gerado intragrupo por conta daquelas que serviam à elite. Macular a imagem de mulheres trabalhadoras e honestas representava perder a freguesia e, conseqüentemente, não serem indicadas por estas a novas patroas ou a repartições do governo⁴¹.

⁴¹ “Em 31 de janeiro de 1847 o Alferes, José Pereira Valle, solicitou, à Tesouraria da Fazenda Geral da Província de Goiás, o pagamento a Ceriana Leite pela lavagem de roupas da Enfermaria Militar. Uma tabela informava sobre os dias, os meses, a quantidade de peças, quais peças e os valores. Assim como esses registros do relatório de

Consonante as fotografias apresentadas, os relatos de viajantes, os processos-crime, as informações encontradas nos censos, a menção de memorialistas, cronistas, poetas, fotógrafos e documentos de primeira mão é que se pode entender as mulheres lavadeiras, na Cidade de Goiás, ocuparem distintas posições e espacialidades.

Fosse no interior das casas, ao acordar os donos do sono mais profundo, no beiral do fogão a preparar o café ou mesmo não se importando com o repicar dos sinos das igrejas, elas atendiam aos chamados de ações impostas pela ordem masculina das coisas no mundo. Imposições que lhes permitiam reagir. Elas não toleravam tudo em silêncio e entravam, sempre que possível, em situações de conflito.

Por vezes utilizavam destas permissões/imposições para se libertar de certas amarras e ampliar as fronteiras de gênero. Nas ruas elas transportavam água, transportavam roupas a fim de lavarem em algum rio ou córrego, conversavam com outra parceira de prosa e, apegadas ao costume rotineiro, trocavam informações (FIGURA 8). Os ofícios de carregar água ou lavar permitiam dar notícias de acontecimentos da rua e saber os segredos da vida privada dos patrões, como traições, dívidas, homicídios e viagens, embora evitassem comentar.

1847, identifiquei descrições semelhantes referentes aos anos de: 1852, 1853, 1865, 1868, 1870 e 1881. Em meio aos registros encontrei pedidos e recibos de pagamento e também observei que as lavadeiras eram chamadas de fornecedoras, portanto, eram contratadas a prestar serviços que variavam entre carregar água e cozinhar. Como fornecedoras lavavam: colchas de chita, fronhas de amorim com e sem babado, lençóis d'americano, ceroulas de amorim brancas, colchas de algodão riscado, camisas de amorim, linho, chita e algodão, roupões de amorim e linho, ceroulas de flanelas, carapuças, mantas de lã escura, toalhas de linho grosso e d'americano, sacco de amorim e guardanapos de algodão. Como o público era masculino, os documentos apontam os materiais utilizados nos tecidos e a total dependência das mulheres". Fonte: Museus das Bandeiras, Cidade de Goiás (GO).

Figura 8 - Lavadeiras perto da Rua do Fogo. (Fotógrafo desconhecido)



Fonte: Acervo Cidinha Coutinho.

O cotidiano das lavadeiras dependia de outro elemento indispensável: as águas. Nascidas na Serra Dourada, as águas do campo desenham diferentes silhuetas na vida urbana, fundando caminhos naturais atravessadas pela cultura, por barrelas de sabão que invadem o natural das águas, redesenhando outros percursos – como o artefato sabão, que, a exemplo de inundar as águas, atravessa o ambiente urbano da casa vilaboense e reencontra, nos quintais, a sua origem campesina, a casinha do sabão, aspecto que é retomado adiante.

É no uso de roupas de algodão e lenço na cabeça que estava a distinção entre as não lavadeiras e fazedeiras de sabão (FIGURA 9) que as mulheres do rio evocam; é o que Bachelard (1999) considera momento de agir e viver. As mulheres, conforme minha avó (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira, lavadeira do córrego Mané Gomes – 19/12/2018), eram movidas por lembranças e hábitos; duas formas de memória que acionam a lição por imagens/lembranças e a aplicação prática de atos aprendidos por repetição. Logo, é a percepção que aciona a memória, tornando ações inseparáveis da matéria e condensadas em uma intuição de múltiplos momentos de duração.

Figura 9 - Lavadeiras e carregadeira de água. (Fotógrafo desconhecido)



Fonte: Acervo Museu da Memória de Goyaz

Ao pensar no passado, minha avó, ‘Sá Bindita’, movimentava, por meio das imagens, lembranças em seu cérebro, torna-o instrumento de ação, resultado da percepção, forma de agir e viver no mundo. Essa é uma complexa operação que chamo de qualidades sensíveis, associadas ao corpo, à linguagem e à narrativa.

Lavar era uma forma de saírem de casa, de estarem expostas em público, elas precisavam existir. Por isso se tornaram temas de memorialistas, poetisas e cronistas, compondo o repertório de suas evidências; reforçando as águas como fontes festivas e de trabalho tratadas em canções e orações; ambientes que inspiraram artistas plásticos, poetisas⁴² e fotógrafos. Assim foi com Goiandira do Couto (artista plástica), Alois Feichtenberger (fotógrafo), Cora Coralina (poetisa), Marcelo Barra, Maria Eugênia e Pádua (cantores), entre outros.

3.3 ROUPAS LIMPAS EM CORPOS SUJOS: A HIGIENE COMO CAMINHO DAS ÁGUAS

⁴² “Jornal O Democrata de 26 de novembro de 1926, número 482, ano XI, p. 01, esta publicada a seguinte poesia de autoria de Nuto Santana: Lavadeiras. Á margem da corrente, eil’as que, em filas, Cantam. E vão, na vida, de mãos dadas, Lavando a roupa e expondo-a, ao Sol, tranquilas Como um bando de virgens abençoadas. De almas em flor e cândidas pupilas, São por ondas e zéfiros beijadas. E sempre sentam, sempre... E, para ouvi-las, Faço o barco atracar pelas enseadas. E á tarde partem. Bellas e sadias Labios rubros, alvas mãos, pernas trigueiras. Vão para os casaes as cotovias. Partem todas, emfim. Mas, entre maguas, Cuido ainda ouvir a voz das lavadeiras No eterno soluçar daquellas águas!”. Fonte: Arquivo Frei São Simão Dorvi.

Para melhor examinar as práticas sociais e as técnicas de lavação aplicadas pelas lavadeiras da Cidade de Goiás é preciso retomar o poder das águas e deter-se nelas. A finalidade das águas dependia do uso que fizessem os agentes sociais, antes de tudo, serviam ao trabalho, à diversão e até mesmo para transgressões; as águas na Cidade de Goiás eram primordialmente festivas, exploradas como prazer, para distração e amainar o calor. Isso equivale a dizer que a lavagem não é o significado real do banho, sendo comum pessoas de corpos sujos, vestirem roupas limpas, como conta minha avó:

Eu lavava o que vinha nas malas. Geralmente as roupas eram velhas e surradas (mais usadas), sendo raro eu lavar roupas novas. Essas, depois de usadas, eram guardadas. Evitavam lavar para não puir (ser desgastada) dizia as patroas, sendo normal vestir roupas limpas, sem tomar banho. (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 10/03/2018).

Não desejo sugerir, com isso, que os cuidados com a limpeza dos corpos dependessem do cumprimento dos tratados sanitaristas do século XIX⁴³, ou que coubesse ao Hospital de Caridade São Pedro de Alcântara⁴⁴ – o único da Província, construído em 1826, às margens do Rio Vermelho, invadido por duas enchentes⁴⁵ – estagnar corpos contaminados. A ideia é que a higiene, por contraste, vinha a ser uma excelente rota para seguir o autoconhecimento do lugar, evidenciando a sazonalidade do banho das camadas abastadas (FIGURA 10), hábito referendado nos costumes europeus; ao contrário das camadas populares, cujo uso das águas era diário e frequente (FIGURA 11).

⁴³ Relatórios dos Governos da Província de Goiás (1835-1889).

⁴⁴ Regulamento do Hospital de Caridade São Pedro de Alcântara – 1835.

⁴⁵ No artigo, ‘As tragédias como evento hermenêutico: as enchentes do Rio Vermelho da cidade de Goiás’ (2014), Eliézer Cardoso apresenta as três enchentes mais marcantes do Rio Vermelho: a de 1782, a de 1839 e a de 2001. As duas primeiras são explicadas como castigo divino, seja pelos feitiços praticados por negros e mestiços em 1782, pela falta de zelo celibatário do Presidente da Província, Luiz Gonzaga de Camargo Fleury, que também era padre em 1839, alinhada ao argumento de espoliação praticada pelos comerciantes em razão do fim da mineração. A terceira enchente, de 2001, segue reforçada pela tese de degradação ambiental. Relacionadas ao sobrenatural ou à questão ambiental – queimadas, esgotos urbanos, construção de represas ou barragens nos rios e córregos e manejo inadequado do solo são causas mais comuns –, as catástrofes sofridas pelo Rio Vermelho nos séculos XVIII, XIX e XX mostram duas dimensões de análise, a física e a simbólica, compreendendo está última, de acordo com Tamaso (2015), a incorporação de elementos sociais que a enchente, ao levar, traz os sentidos do mesmo lugar.

Figura 10 - Refrescando os pés



Fonte: Lázaro Ribeiro (2020).

Figura 11 - Banho na Carioca



Fonte: Lázaro Ribeiro (2020).

Nesse sentido, compartilho das antinomias limpeza/sujeira, ordem/desordem como temáticas que abrangem desde a alimentação, higiene, religião e tabus sexuais estudadas por Mary Douglas, ao se referir ao início da sujeira nas culturas ágrafas da Polinésia e da África

Central. “Quão velhas são as ideias de sujeira, aparecidas sem tempo e imutáveis, porém sensíveis às mudanças” (DOUGLAS, 2012, p. 13).

Longe de comparar a noção de sujeira da cultura primitiva, que em si mesma é um universo, com a da Cidade de Goiás. É importante esclarecer que “[...] a sujeira, em qualquer cultura, é essencialmente, desordem, a sujeira ofende a ordem. Eliminá-la não é um movimento negativo, mas um esforço positivo para organizar o ambiente” (DOUGLAS, 2012, p. 15).

Desse modo, não há sujeira absoluta: ela existe aos olhos de quem a vê. Aqueles que vestem roupas limpas com corpos sujos, na Cidade de Goiás, não o fazem, segundo as lavadeiras, por descaso ou preguiça, tampouco porque limpar é evitar doenças, o fazem por serem portadores de uma concepção antiga de limpeza, é uma forma de se exporem (VIGARELLO, 1996; DOUGLAS, 2012).

Para alcançar o significado do banho é preciso perseguir a sujeira. Uma rota possível é, enquanto o banho opera a integração do corpo pela limpeza, a sujeira o separa. Separados e ordenados, os membros do corpo podem estar desunidos, mas não desintegrados dele. É nesse campo de tensão que o corpo encontra o revés que insiste em separá-lo, o sujo. Nessa perspectiva, enquanto o banho é sazonal e diferente entre as famílias abastadas da Cidade de Goiás, para as lavadeiras o banho representa mais que a eliminação de ameaças, é o visível imbricado de sentidos simbólicos. Lavar-se é renovar-se, purificar-se, livrar-se dos perigos invisíveis. Quanto à roupa, esta não é apenas uma indumentária, aquilo que o corpo veste, é um combinado de partes reunidas em um todo corpóreo; a roupa é a pele da pele a revestir o corpo, precisa ser lavada por inteiro, não em partes, como insistia a elite vilaboense, no uso de bacias, como alude a memorialista Ofélia Sócrates do Nascimento Monteiro.

A falta de água encanada dificultava os banhos. Por isso toda residência goiana possuía bacias: pequenina, exclusivamente para o neném, média para as crianças e uma bem grande para os adultos. A água usada era a comum, quase sempre de cisterna. Em grandes caldeirões, ou numa mesma chaleira, fervia-se a que se destinava ao banho quente. Pelas manhãs os homens, toalha ao ombro, rumavam para algum dos rios circunvizinhos a fim de tomar seu banho e nadar um pouco. Muitos, nessa ocasião, aproveitavam para fazer ginástica. Dessa forma ficavam livres da incômodabacia, exercitavam as pernas na caminhada e aspiravam o ar fresco e salutar das primeiras horas do dia. (MONTEIRO, 1974, p. 88).

Se famílias abastadas preferiam misturar conveniência à higiene, observa-se, na fala das lavadeiras, a adoção de prevenções que ‘pessoas boas’ tomavam contra a água. A água incomoda, uma vez que o rosto é frágil. Entendiam lavar como refrescar, não esfregar.

Assim que levantavam, os meninos de dona fulana passava um pano úmido na cara. Obedeciam aos pais que falavam dos perigos em lavar a cara na água fria. Aquilo podia prejudicar as vistas, dar dor nos dentes e impedir de jogar fora o catarro. Na época do frio a pele ficava mais fina, podendo chegar a água a queimar o rosto ficando todo vermelho. O ideal era lavar para refrescar a pele, não esfregar para não machucar o rosto e braços branquelos, principalmente as senhoras de pele já gastas e enrugadas, o que podia abrir feridas, pois rasgavam mais fácil. (Nota de campo – Dolci Alves de Brito – 02/03/2018).

A influência da água no corpo é facilmente reconhecida aqui: as peles infiltradas são suscetíveis a muitos males. O que está em jogo na lavagem do rosto, das mãos, braços e pés é a evocação arcaica da limpeza. É um desnudamento, sobretudo social. Os relatos das lavadeiras mostram que não há uma ideia de saúde ameaçada. O trunfo das mãos limpas e do rosto liso não é sanitário, o gesto que se coloca é moral. Seu objeto é a decência antes de serem as de higiene. O preceito parece ser mais religioso que médico, por isso foco o campo das memórias para evidenciar algumas conveniências (VIGARELLO, 1996).

É preciso lembrar que a questão da limpeza no Brasil ocorreu sob a égide do iluminismo e da instrução europeia, que aqui vê, na higiene, outras formas e desdobramentos da saúde. Um excelente texto sobre este tema é o intitulado ‘Cotidiano da morte no Brasil oitocentista’, de João José Reis, na obra ‘História da vida privada no Brasil’. Nele o autor apresenta as cerimônias e a simbologia que envolviam a morte e os mortos como atitudes produzidas por uma mentalidade religiosa preocupada em promover uma boa viagem para o outro mundo – costume difundido antes da saída do morto em casa por ritos domésticos, entre eles, as rezas e o banho do cadáver com infusões especiais ou perfumes.

Em seguida, a escolha da mortalha. Vestir o defunto adequadamente era tarefa também cheia de significados. O guarda-roupa fúnebre era especial, em particular nos meios urbanos. Até meados do século XIX poucos indivíduos usavam roupas seculares, roupa do dia a dia, em seus funerais. Vestir hábitos de santos era muito comum, principalmente o de São Francisco, santo que tinha um lugar de destaque na escatologia católica, podendo resgatar almas do Purgatório com a ajuda do cordão do seu hábito (REIS, 2019).

A propósito dos recursos simbólicos de posituação da morte, amplamente praticados no Brasil no século XIX, estava a prática de sepultamento dos mortos no interior dos templos, acreditava-se que a proximidade das almas juntas de Deus dependia do lugar onde os corpos eram enterrados. Mas tais comportamentos e mentalidades defendidas pela igreja católica tradicional encontrava a resistência de médicos. Depois da Independência do Brasil as ideias higienistas europeias, sobretudo francesas, capturaram as mentes da elite brasileira. Os doutores

que acreditavam ser representantes do iluminismo nos trópicos e lutavam, como escreviam incessantemente, para elevar o país à altura da civilizada Europa.

Críticos das insalubridades presentes nos costumes funerários, médicos e juristas atribuíam os problemas psicossomáticos às impressões causadas pelo repicar dos sinos, porque lembrava, aos vivos, sobretudo os enfermos, a possibilidade da morte. Mas a preocupação central da ciência médica era com os enterramentos no interior das aglomerações urbanas, sobretudo dentro dos templos. Na Cidade de Goiás a construção do cemitério público ocorreu por determinação do príncipe regente desde 1808, contudo, devido ao fato de a construção ter sido iniciada apenas em 1842, pela falta de recursos, os sepultamentos só passaram a ocorrer no local em 1859⁴⁶. Nesse meio tempo os templos continuaram sendo utilizados.

Em 1828, por exemplo, o capitão Joaquim Luis Brandão não conseguia esconder os seus receios com o destino de sua alma e solicitou que constasse em seu testamento:

[...] achando-me gravemente enfermo dimoléstias crônicas, sem esperanças devidas, porém em meu perfeito juízo, e entendimento, e querendo-me dispor para esperar amorte e por minha Alma no caminho da Salvação, deixo um conto de réis para uma sepultura perpétua perto do altar-mor [...]⁴⁷. Dois anos depois, em 1830, a preta mina fora Angelica Ferreira Pacheco afirmava em seu testamento: [...] achando-me gravemente inferna dimolestias crônicas, porém em meu perfeito juízo, e entendimento, e querendo-me dispor para esperar amorte que he certa e a hora incerta [...]. (BRANDÃO, 1998, p. 23)⁴⁸.

Fica claro que as apreensões diante da eminência morte perpassavam todas as classes sociais, mas é o banho que aproxima a ideia de purificação da alma e assepsia do corpo como lugar de contágio. Nesse sentido, abro um tópico para pensar o banho e as confusões em torno das águas na Cidade de Goiás.

3.4 ENTRE BANHOS E CONFUSÕES DE LAVADEIRAS

Lavar, ensaboar e enxaguar roupas é uma forma de submergir corpos, eliminando manchas, marcas e encardidos dos tecidos, sejam estes os da epiderme ou da roupa que a encobre. Rasgões nas roupas representam cicatrizes, manchas e encardidos nos corpos, o que

⁴⁶ Relatório do Presidente Francisco Ferreira dos Santos Azevedo, 1842. Memórias Goianas n. 3, Goiânia n 03, p. 209, 1986.

⁴⁷ Registro do Requerimento, Despachos e Informação e Testamento do Furriel Bernardino de Senna Pinto. 10-03-1820. Registro de Testamento da Provedoria de Goiás. Goyaz, 5 de dezembro de 1829. Exemplar digitalizado existente no IPEHBC, Goiânia (GO), p. 28-28v.

⁴⁸ Registro do Testamento de Angelica Ferreira Pacheco, preta mina forra. 11-02-1830. Registro de Testamento da Provedoria de Goiás. Goyaz, 5 de dezembro de 1829. Exemplar digitalizado existente no IPEHBC, Goiânia (GO), p. 23.

sugestionam abluções físicas e morais leves ou pesadas da anatomia física plasmada nas roupas (VIGARELLO, 1996).

No ambiente doméstico, seja usando jarros ou bacias nos quartos ou bicas d'águas no nos quintais, a prática privada da água esconde o banho atrás do pudor. Banhar-se é uma atitude de refrescar o corpo, o que nos rios e córregos é observado nas turbulências de um público menos privilegiado, afinal, quem se ocupa do banho público, sem constrangimento e timidez, associa o ambiente das águas nos rios Vermelho, Carioca, Bacalhau e Bagagem como locais de enfrentamento, onde ressentimentos viravam rixas, palcos de brigas e mortes⁴⁹. Esses ambientes e suas águas eram mais usadas como diversão e lugar para transgressões.

Em 'Mulher negra na Bahia no século XIX' (1994), Cecília Moreira Soares já notava que a margem de rios e fontes eram locais de concentração de negras e outros trabalhadores da cidade. Esses lugares tinham um significado ambíguo: do ponto de vista do 'branco' eram considerados lugares de bagunça e brigas; para seus frequentadores eram locais de camaradagem e trabalho, apesar dos conflitos que ali explodiam. De acordo com Soares (1994), os conflitos eram comuns com a polícia, que agia com violência, e com outras negras. Conforme a autora, até o final do século XVIII naqueles locais as brigas ocorriam por disputa de água, quebrando vasilhas e defendendo seus pertences.

As fontes do Gravatá, Nova e das Pedras eram onde aconteciam as maiores "desordens". Seus frequentadores despiam-se para o banho, inclusive durante o dia, o que era considerado uma afronta a moralidade da elite. Em 1833, um juiz de paz exigia o retorno de soldados às fontes, afim de evitar a nudez e as constantes desordens na disputa pela água. (SOARES, 1994, p. 44).

Constituindo a vida ativa das cidades, as lavadeiras implicavam liberdade de circulação pelo circuito de informações, bate papos e contratos verbais. O cronista paulista Geraldo Junior Sesso, ao escrever 'Retalhos da velha São Paulo' (1986), documentou a presença das lavadeiras nas ruas de São Paulo ao descrever as várzeas dos rios e suas cenas.

Outras cenas desagradáveis, que frequentemente ocorriam e que se tornaram comuns, eram quando da falta de água nos lares do bairro do Brás ou dos próprios moradores da zona da cidade, eram tradicionais "brigas das lavadeiras", que então ocorriam na Várzea do Carmo. Como tais fatos tragicômicos, que o povo também considera como sendo de "pouca vergonha", geralmente aconteciam, mais a miúdo, quando a falta d'água, época em que se poderia ver extensa romaria formada logo ao amanhecer na antiga Estrada da Penha e pelas ladeiras da General Carneiro e do Carmo. Numerosos

⁴⁹ Lugares para banho: no Rio Vermelho (poço do Bispo, da Beleza, do São Benedito, da Mandobeira, da Pinguelona e da Pedra Branca), no Bacalhau (Rico, da Sota, das Moças, do Escorregador, do Travessão e da Cachoeirinha), na Bagagem (da Lapinha, dos Homens, do Chumbão) e na Cachoeira Grande (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 2019).

grupos de mulheres apressadas se dirigindo em direção à Várzea do Carmo. A maioria era ex-escrava e mamelucas, sendo poucas as mulheres brancas. Algumas traziam à cabeça pesados tachos de cobre repletos de roupas; outras traziam trouxas embaixo do braço e ainda penduradas nas mãos; todas carregavam roupas sujas que iam lavar nos vários afluentes do rio Tamanduateí. Acontecia que muito antes de se acomodarem, cada qual em seus lugares, já se iniciava a discussão que era acompanhada de impropérios e palavrões e terminavam em brigas – tudo isso para a disputa de melhores lugares. Raro o dia em que a polícia não era chamada a intervir, havendo, às vezes, até a necessidade de as autoridades realizarem algumas prisões, principalmente quando se tratava de lavadeiras mais exaltadas, que brigavam como homens. A algazarra e os gritos histéricos das mulheres eram ouvidos à distância; todas as vezes que tal acontecia, podia-se notar enorme aglomeração de populares e curiosos, que, dos outeiros do Carmo e do Largo das Casinhas (Largo do Tesouro), sedivertiam gostosamente, presenciando, lá em baixo, na Várzea do Carmo, a já costumeira e tradicional “briga das lavadeiras”. (SESSO, 1986, p. 79).

Cenas não muito distantes do contexto vilaboense, as lavadeiras brigavam por motivos diversos: ‘a minha roupa foi sujada no quaradouro’, ‘fui insultada com palavrões’, ‘tomaram o meu aguadouro, ou batedouro’, ‘roubaram minhas peças de roupas’ ou ‘mostraram suas vergonhas pra mim’, conforme registra o ofício encaminhado pela delegacia de polícia ao Juiz de menor da Cidade de Goiás, em 1945 – documento pesquisado no Arquivo do Museu das Bandeiras. O 2º Tenente, Luiz Alves de Carvalho, delegado de polícia especial da Cidade de Goiás, narra o cotidiano vivido pelas lavadeiras:

Polícia civil do Estado de Goyaz
Delegacia Especial de Goyaz
Em 23-4-45
Ofício nº 151

Ao Exmº Sr. Dr. Juiz de Menores
NÊSTA

I – PARA OS FINS DE DIREITO faço chegar ao conhecimento de V. Excia o seguinte comunicado dirigido a esta Delegacia – PREFEITURA MUNICIPAL DE GOYAZ - Estado de Goyaz - Ofício nº255 – Goyaz, 23 de abril de 1945. Ilmo Sr. Delegado Especial – Nesta -. Devido a inúmeras reclamações por parte das interessadas, sobre o desrespeito procedente de meninos de 10 a 15 anos que tomam banho baixo do balneário, no lugar denominado “Poço da Mandobeira”, alguns completamente despidos , falando palavras desrespeitosas contra as pobres lavadeiras, que até ficam incapacitadas de continuar seu mister socegradamente, pois os malvadosmeninos além de faltar com o respeito que devem aos mais velhos, chegam até a jogarpelotas de barro vermelho nas roupas brancas estendidas nas pedreiras. Sendo esse procedimento um atentado contra a sã moral, solicito-vos as necessárias providências,afim de que seja sanada tal falha que muito vem a prejudicar as famílias residentes naquela localidade. Ao ensejo, apresento-vos as minhas cordiais saudações. (ASS) MANOEL DE OLIVEIRA BASTOS – Encarregado do expediente. DESPACHO: - Estando os menores ao regime de legislação especial, ficam na impossibilidade de agir contra os mesmos sem que haja a determinação do Exmº Sr. Dr. Juiz de Menoresdesta Comarca. Sendo assim, encaminhe-se, por cópia, o presente ofício e estedespacho a referida autoridade para as providências que S. Excia. julgar de direito. 24

– 4 - 45. (ASS) – 2º Tem. L. A. Carvalho.

II – REITERO A V. EXCIA os meus protestos de verdadeira estima e real consideração.

Atenciosamente

(2º TENENTE LUIZ ALVEZ DE CARVALHO)

É em defesa de um legalismo movediço que o delegado, Tenente Luiz Alves de Carvalho, transparece o empenho em disciplinar o quadro de comportamento de jovens no contexto de naturalização de descaso quanto ao tratamento de gênero na Cidade de Goiás. Ao ‘identificar’ a má conduta de jovens como argumento para mobilizar a intervenção do juiz de menores da Comarca, o delegado reforça o perfil de pobreza e incapazes adjetivado às reclamantes. Lido nas entrelinhas, a ameaça das lavadeiras está no machismo reverberado nos lugares sociais que o masculino ocupa, seja como posto de comando de delegado e juiz ou aquele identificado no ócio de banhistas.

Tenazes persistentes, elas inventavam a sobrevivência no imprevisto e na informalidade. Os registros policiais de 1880 documentaram estratégias de sobrevivência, fragmentos de vivências compartilhadas, mulheres companheiras na arte de driblar as dificuldades pelo imprevisto, cúmplices nos ataques à propriedade alheia: Thomásia foi “acusada de furtar um cobertor de Dona Mariquita”⁵⁰, “Maria Angélica e Rosa foram interrogadas por brigarem pelo mesmo aguadouro e batedouro com guerras de toalhas molhadas”⁵¹. Estas mulheres estabeleceram relações sociais de amizade e de conflito a céu aberto, no sobreviver diário e resistente, dependentes de si e das condições que o ofício de lavação lhes permitiu.

Fossem circulando pelos aguadouros, margeando rios e córregos, espaços emblemáticos pelas tensões sociais a que estavam envolvidas na Cidade de Goiás, “[...] mulheres como Catirina, fazia grande algazarra ao se envolver em brigas quando se apropriava do alheio como: batedouros, sabão, anil, poço e secador, assim como gerava intrigas ao fofocar sobre quem tinha sujado a água do batedouro. Catirina sabia da vida de todo mundo, chegando a ter a língua comparada a linha embaraçada de pipa” (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 20/02/2019).

Imersas na cidade, beirando a indigência, muitas dessas lavadeiras eram tratadas pela polícia com restrições, cuidados tomados pela elite política e econômica engajada à polícia na tarefa de controlar os marginalizados do ‘progresso’ material, demanda apartada da esfera formal do trabalho disciplinado e produtivo, mas que, nem por isso, deixaram de ser imprescindíveis. Indicadas às famílias abastadas por costureiras, as lavadeiras passavam por

⁵⁰ AHEG, Caixa 334, Documentos Avulsos - Polícia - 1884.

⁵¹ Idem.

entrevista e exames fisiológicos, como o fizeram muitos médicos, para se certificarem sobre quem eram antes de aceitá-las (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 22/10/2019).

Como gozavam de iniciativa e liberdade de locomoção, é certo que muitas delas bebiam, chegando, de acordo com os registros policiais, a infringir o ‘termo de bem viver’, como ocorreu com Maria do Rosário, mulher de estatura regular, cor morena, nariz chato, mãos grandes, orelhas pequenas, de 50 anos, viúva, sem instrução e moradora da paróquia do Rosário (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 22/10/2019), porém digna de sobreviver do seu ofício.

Independente dos rótulos sociais a elas imputados, as lavadeiras da Cidade de Goiás eram mulheres corajosas e impermeáveis às campanhas moralizadoras da polícia e aos crivos estabelecidos pelas famílias. Embora carregassem a pobreza como signo de identificação, não perderam o zelo com a própria limpeza, índice de higiene mantido pelo banho, como se pode ver no relato de minha mãe, Maria Benedita:

O hábito de tomar banho só aos finais de semana. Em uma das casas onde eu buscava a trouxa, tinha uma cisterna de pegar água com o balde no primeiro quintal, mas eles não tomavam o banho frequente como a gente. A desculpa das velhas eram as feridas nas pernas, que as duas tinham trombose era só olhar. Só que eram enfaixadas com trapos velhos. Aquela trapaçada amarrada nas pernas lavadas pelas bobas, criadas, que depois de limpas eram enrolavas nas pernas delas de novo. Então elas tomavam banho uma vez na semana para trocar os trapos. Você passava por elas quando saíam na rua para pegar um leite, um trem qualquer, aquilo tava preto, velho na perna. Quer dizer que aquela secreção saiu, secou, saiu de novo e tornou a secar. Sobre a casa, tinha um corredor como você sabe que toda casa tem, a chamada porta do meio. Era onde a gente batia pras pessoas atender. O que eles faziam pra tirar o pó do assoalho? Passavam uma vassoura molhada. Aquele assoalho produzia uma poeira fina porque andavam arrastando os chinelos. Nem os mais novos andavam pisando, virava mania eles andarem assim: tirep, tirep...Você escutava o couro cru no assoalho, o que levantava o pó do assoalho com a terra que traziam da rua. As roupas, aqui ô (altura da cintura) nas mulheres, formava uma mancha, porque tudo que lavava elas enxugavam as mãos na bunda. Aquilo virava um ensaboado, mancha grossa, preta, cascaruda. Por isso a gente percebia que eles não tomavam banho. Os homens ficavam até 20 dias sem banhar. Os lençóis deles não eram brancos, era um branco encardido e cheio de pintinhas por que geralmente quase toda casa tinha percevejo. Os bichos picavam eles de noite e passava para os lençóis aquelas pintinhas, manchinhas de sangue. Muitas vezes eu levava a roupa deles pra casa sujo de manchas de sangue e pulgas, que iam dentro da mala. Na hora que eu abria as malas, as pulgas ficavam pulando, entendeu? Então o que acontece, a higiene da casa era nesses termos que tô te contando. As panelas não eram areadas porque eram lavadas só com a cabeça de milho. Eles não rasgavam a palha passando na cinza e na bola de sabão. O sabão ajudava a escumar para arrancar aquela sujeira. Isso era o banho e a higiene na casa dos fulano (família de um comerciante da Cidade). (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 03/02/2019).

Outro conjunto de informações obtidos por minha mãe ocorreu devido à proximidade com a privacidade da vida familiar dos ‘patrões’. Segredos, projetos e intrigas compartilhados nos tempos de adolescência forneceram a ela, nos momentos de fornecimento e acertos das

trouxas, detalhes específicos da adoção ou não das práticas de higiene e seus efeitos. Polarizadas por relações de convivência entre os que se banhavam ou não, essa atitude criou uma relação assimétrica de poder. Mesmo sendo médicos, os ‘patrões’, que deviam manter a prática da limpeza com seus corpos e roupas próprias, acabavam ficando na dependência do trabalho das lavadeiras.

Na casa do doutor fulano, você chegava e encontrava tudo impecável. Lá não era de assoalho, era de cerâmica. Uns desenhos muito bonitos, coisa que só tinha na casa dos doutores. Entendeu? Então a metade da casa era daquilo, lá para o fundo, onde ficava o porão era assoalho. Agora, a mãe do doutor fulano, a esposa e as tias andavam todas limpinhas, mas não quer dizer que elas tomassem banho. Elas andavam limpinhas por que não se ocupavam com nada, entendeu? Elas tinham mais de uma criada, eu tenho a foto de uma que era a minha colega, ela era branquinha, lourinha. E tinha além das criadas, a chamada criada da rua, era a que fazia as compras. Geralmente erabonitinha, ladina, sabida. Então, o que acontece é que era tudo limpinho, mas por que não trabalhavam, mas o cheiro do suor, da transpiração, na hora que você abria a segunda porta para chegar na sala onde ficavam sentadas, dava para sentir a catinga de mijó. Era gordas e obesas, ficavam sentadas ali o dia todo no sofá, bordando ou fazendo um crochê; as mãos pareciam seda de tão finas, porque não faziam nada, não trabalhavam. Agora, elas gostavam de um perfume, se penteavam, faziam tranças, travessinha nos cabelos, um pentão com dentão comprido que usavam para pentear o cabelo. Faziam umas quedas neles que pente grudava e não saia, igual pente de arrancar piolho, só que era torto, entendeu? Elas colocavam um de cada lado, como se fossem esses tic tacs que as meninas usam hoje. Quando tiravam as camisas, tinham chimango, era de manguinha por baixo da roupa, porque rico fazia chimango de renda, toda branca, de lamê (tipo uma seda). Ai o que acontece, aquelas camisas já estavam amarelas de sujo do corpo. Onde elas sentavam ficava a roda de mijó. As vezes tossiam e por ter a bexiga baixa acabavam urinando na roupa. As roupas de passeio eram guardadas, claro. Ficavam dentro de um armário, falava armário, não era guarda-roupa, realmente de duas portas. Se fossem à missa, a roupa de um passeio era usada, chegou, colocavam lá no meio das outras, sem lavar. Meu filho, nós lavamos roupas muitos anos, só ia para ser lavadas roupas de casa, quando mandavam lavar as de sair até vinham enroladas numa toalha e encomendavam – “fala pra sua mãe que essa aqui não é para lavar e nem por no sol. É pra secar na sombra do lado avesso, não desbotar. Entendeu, menina?” – Minha mãe lavava aquela separada. A mesma coisa as de renda, vestido de seda, saia e blusa, conjunto de linho, iam separadas por exigência. As vezes botavam um sabão diferente, que não era de bola. No caso das roupas de casa, os vestidos do dia a dia, vinham todos marcados, puídos nas mangas e golas. Entre as roupas masculinas, vinham os paletós. Não eram lavados sempre, indo de dois a três “pareios”. Os jalecos do doutor fulano era bege de sujeira, principalmente nos bolsos. Ele metia as duas mãos nos bolsos para atender os pacientes. O corpo do jaleco estava branco, mas os bolsos. Ele pegava os sapos e injetava a urina das mulheres e limpava as mãos no jaleco. No caso das peças íntimas, o fundo da samba-canção era dolorida, manchas de toda natureza não podia ser removidas então a solução era cortar as manchas com tesoura e remendá-las; atrás as cuecas tinham duas costuras nas laterais, tratamento dado as cuecas de outro médico. (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 03/02/2019).

No contexto da falta de banho dentro de casa, era possível ver, ainda segundo minha mãe, pessoas se dirigirem à parte mais alta da Carioca, escondidos entre as pedreiras, e, ali, discretamente tomarem o seu banho. Isso ocorreu com Miguel de tal e sua esposa.

Sem sabão e sem bucha, quem toma banho? Era assim que disfarçavam o banho, ela passou discretamente levando na mão as coisas para os dois. Foi assim: Ela ia primeiro que ele, lá em cima ela arrancava as roupas e ia tomar banho. Ele chegava depois. Como o lugar era uma pedreira, água muito fria, então eles iam descendo a bunda devagarinho, sabe! Na hora que ela baixava dentro d'água, os cabelos eram tão grandes que ficavam nadando. As lavadeiras morriam de rir. E nós, a meninada, achávamos o máximo. O casal ficava para cima das lavadeiras, onde tinha corredeiras. Ali ela ia pegando a água e jogando devagarinho nas costas e fazendo assim (tremia). As lavadeiras torciam pra sangue suga grudar neles, tinha muitas naquele lugar, mais era tanta sorte que não eram atacados, por isso ele ficava na corredeira e ela ia para o poço onde ficava de cócoras. Ficavam lá a manhã inteirinha, levantando e abaixando a bunda. (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 03/02/2019).

Já na casa de dona Sinhá Camargo quem banhava na bica era só a meninada, os velhos só iam para se refrescar, jogar água no corpo com caneco. “A gente não via uma bucha ou bola de sabão pra tirar a sujeira, nada” (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 03/02/2019).

3.4.1 Águas que purificam

Se as lavadeiras falam da resistência das famílias abastadas ao banho, as imagens a seguir (FIGURAS 12, 13, 14 e 15) produzem uma imaginação poética dos encantos. Não é o sentido funcional do ambiente e das águas contidos nas imagens que está em jogo, mas a imaginação através dos elementos da natureza como fontes poéticas. Para Bachelard (1999) é preciso compreender a utilidade psicológica das águas: a água serve para naturalizar a nossa imagem, para devolver um pouco de inocência e naturalidade ao orgulho da nossa contemplação íntima, uma vez que, para os devaneios, todos os líquidos são água e, no sentido psicanalítico, toda água é leite. Agindo de forma ambígua, as águas do fundo do quintal de dona Sinhá e as que guardo na minh'alma dos tempos de criança saciam desejos fortes em mim.

Localizada no fundo do quintal da Chácara Moisés, a banheira é material de devaneio enquanto as águas suscitam uma topoanálise do ambiente: as pedras, as plantas, as flores, o transbordante espelho d'água, enfim, um *corpus* simbólico e fenomenológico a confirmar o conjunto de elementos como lugar de intimidade (BACHELARD, 1994).

Figura 12 - Banheira localizada no fundo da Chácara Moisés, Cidade de Goiás



Fonte: Lázaro Ribeiro (2019).

Figura 13 - Vista lateral da banheira localizada no fundo da Chácara Moisés, Cidade de Goiás



Fonte: Lázaro Ribeiro (2019).

Figura 14 - Detalhe da banheira localizada no fundo da Chácara Moisés, Cidade de Goiás



Fonte: Lázaro Ribeiro (2019).

Figura 15 - Bica d'água que cai na banheira localizada no fundo da Chácara Moisés, Cidade de Goiás



Fonte: Lázaro Ribeiro (2019)

Quando sinalizo que a reação das lavadeiras à sujeira está para além das ambiguidades suscitadas pela limpeza dos ‘patrões’, refiro-me ao imaginário das águas e às representações dos corpos sociais nesse contexto. A sujeira não desaparece com o banho⁵², embora crescessem, na Cidade de Goiás, as normas de asseio e de cuidados⁵³.

3.4.2 O corpo como gênese da sujeira social

A pouca preocupação com a condição imediata da pele limpa caracteriza as divergências com as práticas de asseio. A existência do corpo limpo foi delegada a outros objetos, àqueles que o envolve ou que o cerca, aos quais se aplicam “perfumes e água de cheiro” (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 10/09/2019). É essa a orientação que dirige o tema da limpeza corporal, artificios que disfarçam o visível pelo sensível-olfativo e, quando se lavam o fazem pelas partes do corpo.

Monteiro (1974) diz que, para entender o banho como o praticado hoje, com exclusão de abluções, é preciso reconhecer a limpeza corporal em seu contexto, no conjunto de objetos cuja assepsia, durante muitos anos, equivaleu mais às aplicadas nas roupas que ao próprio corpo. É preciso, por isso, encontrar o corpo onde ele já não está. Cenas correspondentes ao exposto estão no Nota de campo de dona Dolci Alves de Brito, que até a segunda metade do século XX viveu o cotidiano de lavadeira na Cidade de Goiás.

[...] antes do dia nascer, eu e a filharada já tava de pé. Colocava as coisas (bacia, sabugo, trouxas, sabão) dentro da bacia e erguia na cabeça. Chamava os meninos, e ia pu rio. Chegando lá, enquanto eu dismanchava as malas, a mulecada pegava fogo [...] uns catavam pedrinhas pra joga n’água, outros corria (suspirou fundo) [...] É vida difícil! Antes de botar os pés na água gelada, levava o pensamento até Deus e fazia o sinal da cruz (fez o gesto). Pra quem tinha reumatismo, aquilo era um veneno, mais ali eu lutei, labutei e labutei [...]. Quando o tempo esquentava [...] era ditarde. Juntava as ropa seca, a bacia e chamava os menino que brincava na água. Pra tirar a friagem das pernas, tomava banho de corpo inteiro. (Nota de campo – Dolci Alves Brito – 2018).

Quando, no preparo ritualizado, dona Dolci vai para o rio de madrugada, algumas referências se invertem. A água ainda está totalmente ausente, mas a limpeza está presente:

⁵² “Cora Coralina tinha uma bica d’água e podia tomar banho no fundo da casa, no porão. Ela só trocava de roupa e banhava quando ia fazer discurso e ler poesia. A roupa dela me lembro até hoje, era um conjunto de saia e blusa de linho azul, muito velhos, até puído no cangote, furava buraco, entendeu? Porque era o lugar onde mais sujava e as lavadeiras tinham que esfregar, aí puia e ela ficava mandando pra costureira, porque roupa era cara”. (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 03/02/2019).

⁵³ AHEG, Caixa 05, Documentos Avulsos - Código de Posturas da Cidade de Goiás - 1925.

“[...] antes do dia nascer, eu e a filharada já tava de pé. Colocava as coisas (bacia, sabugo, trouxas, sabão) dentro da bacia e erguia na cabeça [...]”. É claro que a limpeza exposta, significa, para dona Dolci, proteção. A palavra tem um sentido social, religioso e médico simultaneamente. O cuidado da lavadeira se torna maior com sua saúde no retorno do rio, o que aumenta a distância que a separa dos patrões, que, mesmo fazendo a *toilette*, não o faziam de forma impecável, de corpo inteiro. A água aqui é evocada para o trabalho de assepsia social, que inicia com a imagem da própria lavadeira e o seu cuidado com o banho de corpo inteiro, ao contrário do ‘banho de asseios’⁵⁴ dos patrões.

Para minimizar os problemas de saúde advindos do contato com as águas (sanguessugas, friagens, reumatismo e outros) e das ameaças entranhadas nas roupas da freguesia (infecções, sarnas, pulgas, entre outros), a maioria das lavadeiras adotava, como cuidados: ferver ataduras e peças com manchas de secreções, lançar a água da fervura fora do córrego ou rio e lavarem-se com sabão de bola. A ação antisséptica e profilática presente nos ingredientes do sabão (ervas e plantas medicinais) as protegia.

Em nota de campo Maria Benedita de Oliveira Moreira ressalta a rotinização de hábitos domésticos, a gênese da sujeira social.

As roupas das mulheres, aqui ô, erguidas na altura da cintura. Nas laterais dos vestidos, formavam aquelas manchas, porque tudo que elas lavavam, enxugaram as mãos nas laterais, quadris. Os homens enxugavam as mãos na bunda, formava aquelas rodela de sujeira. Aquilo virava um ensaboado, mancha grossa, preta, encardida. Porisso, a gente percebia que eles não tomavam banho. Deixavam para tomar o banho quando chegava o final de semana, porque às vezes aparecia alguma visita, algum parente que morava em Goiânia, porque Goiás tinha ficado só o restolho, certo? Entãousavam tomar banho, homens até 15 dias. Tanto é que os lençóis deles que devia ser branco, não era branco, era encardido e cheio de pintinhas, porque geralmente em quase toda casa, tinha percevejo. Os percevejos picavam eles a noite e passava para o lençol aquelas pintinhas, manchinhas redondinhas de sangue. Muitas das vezes, eu levava a roupa pra casa. Os lençóis tavam amarelos de quê? De sujeira, percevejos e pulgas. Tinha tanta pulga, que alguns iam dentro da mala. Na hora que a gente abria aquilo, via elas pularem. Então, o que acontece, a higiene da casa era nesses termos que tô te contando. As panelas não eram areadas, porque eles lavavam as panelas eracom bucha de cabeça de milho, rasgavam a palha e cinza naquelas bolas de sabão quenunca escumava, nem com a Virgem Maria. (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 18/09/2018).

A defesa contra os insetos e parasitas nos introduz também a um mundo que precedeu ao narrado por Maria Benedita de Oliveira Moreira. Na Cidade de Goiás, no século XIX, tirar piolhos era uma prática recorrente, sinal de ternura e deferência: na cama ou à beira do Rio

⁵⁴ Diferentemente do banho de assento, utilizado hoje como tratamento para aliviar os sintomas de doenças que afetam a região genital, o banho de asseio dos ‘patrões’ consistia no costume antigo de os homens lavarem o rosto, os pés e as mãos e as mulheres, as partes íntimas. O banho de corpo inteiro só ocorria nos finais de semana ou quando se arrumavam para ir a uma festa (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 2019).

Vermelho, as mulheres espiolhavam seus amantes; as criadas espiolhavam seus patrões; as filhas espiolhavam suas mães e vice-versa. As pessoas se instalavam deitadas ou sentadas, ao sol, entregando-se às mãos de espiolhadeiras, batendo papo. Costume registrado por José Netto de Campos Carneiro, médico goiano, em 1897, no livro ‘Das febres em Goyaz’. Na obra o autor afirma serem os pântanos os causadores das febres, corroborando com as teses que se aproximam da associação das condições climáticas com as doenças e da intervenção humana sob os efeitos patológicos do clima⁵⁵.

Dedicado a acompanhar e tratar os desvalidos nas suas residências, o ‘pai dos pobres’, designação recebida pelo médico José Netto, descreveu os contingentes humanos afetados pelos miasmas e os males provenientes das umidades pantanosas da Cidade de Goiás e adjacências: “[...] atoladores, brejos, veredas, lamaçais, as lagoas, as margens alagadiças dos rios e ribeirões, as águas estagnadas, os poços formados pelos cortes de córregos devido à seca, os chiqueiros e currais” (CARNEIRO, 1897, p. 4). O objetivo do autor era informar, a leigos e a quem se interessasse pelo assunto, as causas e não como eram transmitidas as doenças. Nos relatos de Maria Benedita e José Netto natureza e cultura dialogam. Imbricadas por percepções do ambiente natural, espaços marcados por pântanos e insetos, tornam-se paisagem cultural quando são tocadas pela experiência humana (TUAN, 1983).

Embora a natureza preceda a cultura e cultura supõe natureza, em uma operação em que a própria cultura é concebida como natureza transformada, torna-se injustificável separá-las. No caso em questão, o binarismo e antagonismo conceitual, natureza/cultura, pode até ajudar a discussão que enriquece o entendimento do (in)tangível, mas as suas dimensões confluem. Exemplo das distinções entre o que é material e imaterial é à água. Orientada por uma concepção de herança cultural, as propriedades químicas da água benta e da água comum são as mesmas; entretanto, ao contrário da primeira, a segunda tem poderes sagrados, imateriais. Para o uso das lavadeiras a água é material, mas as técnicas são imateriais.

Questões relevantes para reconhecer a importância das ideias e imagens, e não apenas das coisas, e a valorização das formas de produção simbólica e cognitiva em uma abordagem mais dilatada dos conceitos de material e imaterial, são reconhecidas por estudos da Antropologia do Lugar ao lidar com as categorias espaço e lugar. Por isso, torna-se importante

⁵⁵ Nesta pesquisa não se aprofunda na chamada medicina geográfica, ou nas ideias de aclimação. Para obter mais conhecimentos indica-se a leitura do artigo: CAPONI, Sandra. Sobre la aclimatación: Boudin y la geografía médica. **História, Ciência, Saúde**: Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 13-38, mar. 2007. DOI 10.1590/S0104-59702007000100002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/7Xm6fZhT6hXjMZfhdJnXTVS/?format=pdf&lang=es>. Acesso em: 18 de jun. 2019.

reconhecer, nas lições de Lacarrieu (2013) e de Tuan (1983), com quem faço coro, que as complexidades adquiridas na vivência do lugar incluem negociações e disputas neles e por eles realizadas.

Os melhores aguadouros e batedouros eram lugares disputados no rio e córregos, o que influenciava na agilidade da lavação. Chegar cedo implicava escolher locais de águas limpas e melhor desempenho da atividade. Ficar em águas rasas garantia a recuperação rápida de peças que porventura rodassem, embora lavar em águas fundas ajudava a sujar menos as roupas na areia ⁵⁶. Segundo os relatos de minha avó, a areia podia ajudar e prejudicar a lavação. Prejudicava quando era vista como sujeira nas roupas já enxaguadas, mas quando misturada (pisoadada) ao esterco de vaca, tornando-se uma lixa natural aplicada na remoção de manchas pesadas (barrela).

Dos trechos do Rio Vermelho, a Carioca era o mais usado pelas lavadeiras (FIGURA 16). Em época de chuva, entre os meses de setembro e março, a atenção era redobrada. O risco de serem surpreendidas por cancas d'água requeria agilidade nas tarefas, podendo perder as roupas das 'patroas' e a própria vida.

Figura 16 - Aguadouro formado por lavadeiras do Rio Vermelho no trecho da Carioca, abaixo do poço do Bispo



Fonte: Imagem e Som do Museu Zoroastro Artiaga (1937).

⁵⁶ Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 11/09/2018.

Neste pertinente, Divina Paiva Silveira, ao analisar o discurso das lavadeiras de rio da Cidade de Goiás, especialmente as do Bacalhau, apresenta o relato de uma informante sobre uma repentina canca d'água que levou uma velhinha: "Procurando proteger o dinheiro que trazia dentro de um embornal, uma velhinha resolveu esconder-se da chuva debaixo da ponte, lugar impróprio. Por levantar falso de eventual roubo caso deixasse o dinheiro em casa, a mulher foi castigada por Deus ao ser arrastada repentinamente por águas revoltas" (SILVEIRA, 1991, p. 89). Segundo Divina Januária Bastos, a informante da pesquisadora, a velhinha não morreu por evocação de Deus e do Espírito Santo, ao enviarem a ela um cipó e prostitutas parasalvá-la⁵⁷.

Quando o assunto são as lavadeiras dos rios e córregos da Cidade de Goiás, a Fonte da Carioca⁵⁸ é palco de várias histórias, entre elas, a sua própria. Originariamente denominada Cambaúba, hoje Balneário da Carioca, foi erigida em 1774 à margem do Rio Vermelho, que corta o centro histórico do município de 25 mil habitantes. Ao longo do tempo ela, que já abasteceu moradores e viajantes que chegavam em Vila Boa (hoje Cidade de Goiás) pela Estrada Real, desde o século XVIII, tornou-se centro de convivência da população por ali ser ponto de encontro de carregadeiras de água, tropeiros, crianças, lavadeiras e quem necessitasse, fossem livres ou escravizados (DANTAS, 2014).

Na imagem a seguir (FIGURA 17), aguadeiras, crianças e homens aparecem reunidos observando as aguadeiras. Em 'Lembranças azuis e um Rio Vermelho', dissertação de Selma Parreira (2010), a pesquisadora relata que a Fonte da Carioca é lugar presente e visitado nas recordações das lavadeiras e de moradores da Cidade de Goiás. Fosse como local de trabalho ou de lazer das famílias vilaboenses, a Carioca era importante fonte no abastecimento de água potável para a comunidade.

⁵⁷ Evocar o sagrado como elemento criador de todas as vidas, de todas as coisas e responsável por protegê-las, revela a busca de apoio místico como único recurso encontrado por quem se via desprotegidas pela sociedade e pelas cheias repentinas dos rios, colocando, nas mãos do sobrenatural, os seus destinos e as suas vidas. Se acontece alguma tragédia é por que Deus queria, ficando o humano conformado, submisso, indefeso diante do mundo que as subjugava, que as discriminava e que as levava a cometer erros e pecados, por isso as cheias dos rios também eram vistas como castigos enviados por Deus (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 2020).

⁵⁸ "Primeira fonte pública para abastecimento de água de Vila Boa, a fonte da Carioca atendia basicamente aos moradores da margem direita do Rio Vermelho. Construída de alvenaria de pedra, essa fonte se encontra em espaço aberto, entre o Rio Vermelho e a antiga entrada da cidade, para os que vinham de São Paulo pelo caminho real, passando por Meia Ponte (hoje Pirenópolis), Ouro Fino e Ferreiro, com destino a Cuiabá. Esse local, bastante procurado pelos banhistas, é hoje conhecido como Poço do Bispo por estar próximo a uma chácara de propriedade da Diocese de Goiás" (PARREIRA, 2010, p. 109).

Figura 17 - Apanhadeiras de água na Fonte da Carioca, 1937



Fonte: Alois Feichtenberger. Cidade de Goiás-GO. Acervo MIS|GO.

Além de representar uma transformação abrupta da paisagem natural e social, a Fonte da Carioca vincula dois diferentes fluxos temporais: por um lado é herança de uma certa colonização ibérica estendida em território dos sertões dos goyazes, ao reunir ‘rústicos’, não raros desclassificados, de uma ordem social estratificada, nos tempos da mineração, em senhores e escravizados, tornando-se objeto do programa civilizatório oficial; por outro, o projeto balnear, estabelecendo relações de concorrência e disputas entre banhistas e lavadeiras.

Minha avó, que estabeleceu, como ponto para sua atividade, outro lugar, o córrego Mané Gomes, traz, de suas lembranças, a advertência para o banho feminino no Poço do Bispo, local frequentado exclusivamente por homens – informação atestada pela memorialista Ofélia Sócrates do Nascimento Monteiro.

Pelas manhãs os homens, toalha ao ombro, rumavam para algum dos rios circunvizinhos a fim de tomar seu banho e nadar um pouco. Muitos, nessa ocasião, aproveitavam para fazer ginástica. Dessa forma ficavam livres da incômoda bacia, exercitavam as pernas na caminhada e aspiravam o ar fresco e salutar das primeiras horas do dia. Geralmente iam juntos dois ou três amigos ou vizinhos. Conforme a parte da cidade em que residiam frequentavam um ou outro rio. Os mais procurados eram o Bacalhau e o Rio Vermelho. No Rio Vermelho o poço denominado Pinguelona tinha maior número de banhistas, principalmente dos que trabalhavam no Mercado. Os outros poços eram: Carioca, em especial o poço do Bispo, a Ponte do Padre Pio (Cambaúba) e da Mandobeira, no fundo da rua Moretti Foggia. Para esses banhos tinham *toilette* especial: a roupa com que vieram ao mundo... (MONTEIRO, 1974, p.87).

Como se pode observar, as águas da Cidade de Goiás convergiam os mundos do trabalho, do lazer, do prazer, do imaginário e da saúde. A respeito deste último, rememora minha avó que as lavadeiras usavam lenço branco na cabeça: “Os lenços nos protegiam do sol, contra insetos e, principalmente de coisas que podiam vazar das malas sobre a cabeça” (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 11/09/2019).

Ela continua o relato:

Quando eu abria as trouxas, eu selecionava as roupas por tecidos e grau de sujeira; as de algodão, utilizadas em trabalhos pesados de roça eu batia com força fazendo uso da barrela (esterco de gado, areia e sabão) e colocada para quasar, as de sêda, alpaca e lamê, roupa de passeio, eu esfregava com cuidado e colocava de molho, descansando debaixo de alguma sombra. (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 11/09/2019).

Como não reconhecer, nessa mentalidade, as categorias profiláticas de interpretação do mundo? Sem roupas lavadas e engomadas quem ajudaria médicos em seu trabalho de cura contra os males de corpos doentes? Assim, rios e córregos se tornaram salas cirúrgicas onde a purgação estava em contraoferta a esforços isolados de médicos na Cidade de Goiás. Pois parece que ali mesmo, no contato com as águas, a presença sentida pelos odores, associados à podridão de nervos sensíveis, pele e músculos putrefatos, encontravam alívio em lençóis, fronhas e cobertas limpas pelas lavadeiras⁵⁹. Sem falar que as moléstias venéreas trafegavam livre em bordéis com rapazes admiráveis repassando-as gentilmente às esposas e amantes conquistadas nos passeios e festas (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 11/09/2019). Em seu relato minha mãe conta que flagrou o trato dado por uma ‘coisinha’ quando lavava uma verdadeira fauna camaleônica:

As mulheres da vida não lavavam roupa junto ou no mesmo lugar que a gente, mas via que fervia roupas dentro de uma lata, lata parecida com a que sua usava pra ferver os gases de freguesas doentes. Se depois de ferver ela jogava a água fora do rio, na areia, eu não me lembro, por que pequena. Agora, se quando eu abria as trouxas os piolhos pulavam na gente, imagina o que não tinha nas trouxas delas. (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 11/08/2019).

De fato, não seria de bom tom dizer sobre as chagas, manchas e erupções suspeitas à pureza tão saudável de pessoas para quem se lavava, mas era inevitável disfarçar ou manter a discrição de algum caso quando a própria roupa era delatora. Em outras situações, ouvia-se, à boca miúda, que o respeitável fulano ou sicrano se carcomia por detrás dos sorrisos, disfarçando

⁵⁹ Arquivo do Museu das Bandeiras – Cidade de Goiás – Caixa 51.

a doença que o devorava por dentro em ritmo festa; carcomia, inclusive, o lençol subterrâneo de gonococos, subprodutos do prazer.

Há que se considerar que a lavação é atributo feminino que percebe em que condições o outro existe e se desloca no espaço físico a partir das condições que dependem o seu transcurso; lavar nasce da necessidade de fixar a imagem do corpo e o que ele carrega física e moralmente pelas vestimentas. Não pode realizar o seu trabalho a lavadeira que desconhece a vida para quem lava, sejam condições ordinárias ou seus aspectos singulares. A volta para o seu universo, a sua casa, família e mundo dependem de sua postura de insuspeita. Convém não comentar, não dizer nada, sob pena de serem repreendidas ou de perder a ‘patroa’.

Em dias de chuva, para obter aragem – intervalo em que o sol aparecia –, lavadeiras lançavam mão de simpatias, oferecendo ovo a Santa Clara ou desenhavam olho de boi no chão. Este último consistia em apoiar o peso do corpo no calcanhar e, em um primeiro giro com o corpo, formar um buraco, em um segundo giro, esticava-se o dedão do pé formando um segundo círculo em volta do primeiro, evocando o sol.

Tão importante quanto a luz e o sol, as águas eram recursos de fartura em época das chuvas, embora oferecessem perigo às roupas e às lavadeiras, como já mencionado, o tempo de seca superava a escassez das águas quando cercadas com pedras, formando poços (aguadouros), trabalho que requeria força física e sensibilidade para observar a natureza. As trabalhadoras dos rios ‘assuntavam o tempo’, sabiam o significado de nuvens escuras e pesadas, quando se deslocavam e o que os ventos prenunciavam.

O dia a dia era governado pela necessidade de sobrevivência regido por movimentos observados nos céus e os seus reflexos nas águas. Fora do tempo mecânico, tempo do relógio, que, aliás, as lavadeiras não possuíam, a noção de tempo era regulada por outros índices: a estrela matutina (Estrela Dalva) para se levantar; o calor adequado do sol para quorar; o arco-íris como prenúncio de chuva mansa; a lua como reguladora da prosperidade; e a serração a anunciar dias de sol ‘regalados’ ou ‘tampados’ de chuva⁶⁰. O referencial temporal das lavadeiras é ecológico (QUADRO 7), por ser determinado pelo meio ambiente, responsável por estruturar a ideia de relações com as estações do ano, os ciclos e as mudanças climáticas, derivando, daí, suas atividades de trabalho.

⁶⁰ “Nebrina na Serra, chuva na terra; neblina na baixa, sol que racha” (Nota de campo Cleumar de Oliveira Moreira – 2020).

Quadro 7 - Tempo ecológico das lavadeiras (veja se está ok)

E S T I A G E M					C H U V A S						
MAIO	Jun.	Jul.	Ago.	SET.	Out.	NOV.	Dez.	Jan.	Fev.	MAR.	Abr.
Seca					Cheia dos rios e córregos						
Escassez de alimentos					Fartura de alimentos						
Fabricação de sabão					Cancas d'água						
Lavação na casa das patroas					Lavação nos rios e córregos						

Fonte: Elaboração própria (2021).

De modo similar aos Nuers, povos sudaneses estudados por Evans-Pritchard (1999), a ideia de tempo consiste no sistema anual das mudanças naturais marcando as atividades humanas. O modo de vida definido pela seca e pela chuva ancora o seu calendário, uma vez não havendo unidade de tempo (hora, dia, mês), a contagem do tempo é definida pelo movimento de corpos celestes e do gado, relógio que define o círculo de tarefas pastoris.

Como os Nuers, no qual o espaço estrutural em sua dimensão política ou territorial subsiste pela influência da ecologia e a atribuição de valores atribuídos, as lavadeiras orientavam a sua vida a partir de sua noção de tempo e espaço. Enquanto seguiam as estrelas matinais para se levantar, o sol a pino, momento em que a sombra do corpo ficava sobre o próprio, indicava o horário para almoçar; enquanto o pôr do sol significava o fim de trabalho naquele dia. Em tempo de chuva se lavava aproveitando as 'aragens', intervalos entre momentos/dias de sol e chuva e, quando as chuvas eram intensas, evitava-se a lavação. A propósito disso, Ingold (2012) lembra que vários fenômenos rítmicos associados ao cotidiano das lavadeiras têm causas nos movimentos planetários, não é em relação a isto que os seres (os humanos) se atêm, mas às repercussões de suas atividades. Ao mencionar os ritmos cíclicos em lugar daqueles marcados pelo relógio, mecânico e linear, está-se lembrando da vida social apresentada de forma concreta e dinâmica, cuja referência temporal é explicada na noção de tarefa. Logo, os conceitos de tempo e espaço determinados pelo ambiente físico constituem a cosmologia como princípio estrutural da vida social das lavadeiras, marcando a hora de levantar, de se alimentar e seguir do ambiente de trabalho para casa.

É a relação ecológica organizada em torno do sol e as águas que marcam o ciclo de suas atividades; os encontros coletivos e as interações sociais das lavadeiras que socorrem as roupas de outras companheiras que rodam; a vigiar os filhos umas das outras enquanto todas estão envolvidas na lavação; a percepção da mudança do tempo ocasionando a formação das cabeças d'água, tudo está no movimento das mulheres na observação nos céus, nuvens, sol e água.

Mudanças que influenciam as lavadeiras a acelerar os gestos corporais, o que delinea a ideia de técnica tomada aqui como construção da pessoa, uma praxiologia estabelecida pelas lavadeiras a partir de sua prática, do jeito de fazer as coisas, a técnica como gesto (BAUDRILLARD, 2012; SAUTCHUK, 2007).

Nessa perspectiva, chega-se ao tema das técnicas corporais, abordagem seminal tratada por Mauss (1991), ao situar a relação corpo-artefato no âmbito da técnica definida como ‘ação tradicional eficaz’. Proposta que, embora não abarque os domínios psicológicos e comportamentais das individualidades corpóreas, inspirou Lemonnier (2013) no que ele chama de ‘antropologia da tecnologia’, assunto ampliado por Leroi-Gourhan (1965) a partir do caráter sistêmico e contextual das técnicas, que constituiu a base de análise das tecnologias como signos.

Sobre a técnica e a tecnologia – entendida como estudo da técnica, referência tomada por Leroi-Gourhan (1965) em Mauss (1934), ao redimensionar a classificação das técnicas não-industriais, que, ao contrário de ordenar as técnicas pelos produtos, considera, como critério primordial, os processos – isto é, o fazer ao invés do objeto em si. O que resultou em considerar os dispositivos (ferramentas) não pela estética (forma), mas pelo uso para obtenção de respostas eficazes, dando destaque aos meios de ação sobre a matéria, por vezes volatizada: para o sabão, o signo da limpeza, abordagem que é tratada especificamente no capítulo 3.

Quero salientar nesse debate a relação entre o humano e a técnica a partir de André Leroi-Gourhan e de Marcel Mauss. Para ambos corpos e gestos constituem canal por onde passam as tradições, locais inseparáveis de transmissão de conhecimentos mimetizados por saberes/fazer. Por mais que a sua proposição tenha sido questionada, a obra mauseana tem imensa importância para a antropologia da técnica. A título de exemplo traz-se a noção do gesto aplicado à técnica por Leroi-Gourhan (1965), entendida como transformação material do próprio ator, que, para o filósofo Sigaut (2002), representa pessoas fazendo coisas, logo, a cadeia operatória se torna o processo para se ver as técnicas. Diante do exposto, retomo a importância dos gestos das lavadeiras por entender que o ato de lavar é uma prática que externaliza os movimentos físicos e, por meio deles, as expressões mentais, afetivas e simbólicas de interação em sua relação com o ambiente e o não-humano.

Do ponto de vista de uma abordagem ecológica da percepção visual, o cenário dos aguadouras – formados pelo batedouro de pedra, areia, barro e plantas, compõem um ambiente habitado por três distintos elementos: o meio, as substâncias e a superfície. Para Gibson (1986) essa composição proporciona um movimento de percepção do fazer, produzir e trocar coisas; é na interface do ar, identificado como meio; das rochas, pedras, areia, árvores, entendido como

substâncias, que está a superfície, lugar para transmissão de energia radiante que pode ser refletida ou absorvida, ao passo que as vibrações mecânicas são transmitidas pelo meio, mundo onde as substâncias podem vaporizar e se difundir. É na superfície também que contatos são produzidos intencionalmente, marcados como forma de comunicação humana com os não-humanos.

De acordo com Gibson (1986), embora a superfície separe um tipo de material (como a pedra) de outro (como o ar), isso não implica dicotomizar a materialidade da imaterialidade. É por causa do destaque dado aos materiais que a noção de materialidade tem sido minimizada, embora seja ilusão tocar a superfície da materialidade da pedra do batedouro, afinal, por mais que não esteja ali, isso não significa que não possamos nadar junto a um oceano de materiais envolvidos em um fluxo dos mais diversos tipos, envoltos por mistura; destilação, coagulação, dispersão, evaporação e precipitação, sofrendo um processo contínuo de transformação. A forma das coisas, em minha concepção, possui substrato inerente, surgem e são suportadas, como aliás, também o somos, dentro desta corrente de materiais.

Muitos materiais utilizados pelas lavadeiras eram obtidos a partir da combinação de ingredientes de uma variedade surpreendente de fontes. Desempenhando um movimento gerativo com os não-humanos, os humanos extraíam, dos reinos animal, vegetal e mineral, matérias-primas utilizadas como ingredientes aplicados à limpeza das roupas. Como pequena amostra, considera-se, como materiais utilizados: o esterco bovino misturado com areia para remoção de sujeira pesada nas roupas de algodão; o sabugo de milho, como escova, entre outras, incluindo madeira, casca, seiva, resina, goma, cinza e carvão para a eliminação da sujeira. As plantas floríferas e gramas ofereciam o aroma, como o patchuli; a acidez de folhagens como o mamoeiro, o mamoneiro, a erva de São Caetano e o algodão – este último, utilizado como suporte em assepsias ou para a confecção de tecidos. Outro ingrediente básico utilizado na feitura da bola de sabão, de origem animal, era a banha de porco. Depois de cozinhada, a banha era frita e despejada em tachos, sendo adicionada à decoada para fervura e transformada em sabão.

Assim, é a realidade mental que se impõe sobre os materiais, a lavadeira começa a lavar, bater e ensaboar roupas por imagens, por meio de um projeto pré-existente, e termina a atividade mental quando a imagem está findada na limpeza e entrega das peças. Logo, lavar é mais que ensaboar, bater, torcer, quicar e enxaguar. É uma encarnação de representações mentais existentes em um sistema de significação, as coisas já estão solidificadas e precipitadas em fluxos (INGOLD, 2012) geradores do meio, assim, o concreto não reside apenas nas coisas, mas no ar. Para o exame de estudiosos (BERMAN, 2007; OLSEN, 2003; MILLER, 2007)

voltados à noção da cultura material, há uma sublimação em pensamento ou uma desmaterialização do meio no qual as coisas estão em questão uma vez que tomaram forma e se encontram imersas. Apesar das considerações sobre as práticas cotidianas dos lugares onde derrapam materiais para a materialidade (GIBSON, 1986), considera-se que, na pedra do batedouro, assim como no sabão de bola, repousam múltiplas trilhas que se convergem. A ideia é levantar o tapete para onde são varridas, por substratos generalizados, o discurso de inércia das coisas, aquilo que diz sobre a forma e a função que elimina tudo pela utilidade.

O sabão de bola é o manuscrito, o testemunho material de ações nele reunidas. É através dele que se condensam gerações de saberes inerentes ao ser mulher em Goiás. Como se vê adiante, o fazer sabão significa também evocar práticas memorialísticas típicas do escopo tradicional da transmissão de saberes, evidenciando, assim, como a cultura popular, em nosso caso especificamente praticada por mulheres, detêm uma gama de saberes que não estão inscritos na *intelligentsia* formal acadêmica, mas nem por isso deixam de compor um complexo mosaico de conhecimentos sobre a natureza e os contextos que cercam estas mulheres. Assim, parte-se a seguir para uma análise da técnica como categoria de investigação.

4. O SABÃO DE BOLA E A TÉCNICA: RECEITAS, INGREDIENTES E MODOS DE FAZER

Ao evocar a cultura material por meio do sabão de bola, como forma de entender a interação das fazedoiras com seus cotidianos, tomo o artefato como construção empírica e conceitual deste capítulo; percebo como a presença marcante deste artefato orienta a construção empírica e conceitual deste capítulo. Para a realização desta tarefa, parto do pressuposto de que as investigações acadêmicas realizadas acerca do sabão são insuficientes para pensá-lo em sentido polissêmico, ferramenta que, embora seja protagonista no ordinário costumeiro das pessoas, goza de uma trivialidade que acaba por supor um valor comum, por vezes enfatizado em seu teor memorialístico como referência a tempos da reminiscência.

Foi o aprofundamento do estudo desse objeto – efêmero quanto à sua durabilidade, quase sempre relegado a outros temas totalizantes em torno da noção de higiene, que aproximou a ideia de que sem o sabão não há lavadeiras e de que sem sabão não há limpeza. Este estudo envolve mulheres em seus diversos lugares sociais, valora a sua dimensão histórica e os seus tempos ancestrais.

O sabão se torna, do ponto de vista histórico, sociológico e antropológico, uma categoria de análise, um importante componente da vida prática. Como se vê neste capítulo, são as fazedoiras que dizem o que fazem; são mestras que evidenciam o que a academia ainda não conhece o suficiente. Por isso, é no signo da ruralidade que identifico as fontes para a análise de experiências materiais a partir de saberes (CERTEAU, 1998); é no mundo criado pelo sabão de bola, mundo caseiro, que estão envolvidas a afetividade e a sociabilidade das mulheres que o sabão medeia: o envolvimento da família, a memória, o trabalho e, por conseguinte, a solidariedade e a reciprocidade; ou seja, fontes conceituais que são utilizadas neste capítulo.

Logo, debrucei-me sobre as fazedoiras de sabão como forma de inscrição destas no mundo. As lavadeiras se tornam agentes transformadoras da vida humana a partir da sinergia com os não-humanos. São geradas expressões materializadas pela tradição, pelos valores; pela forma de convivência (recursos modernos e marcos identitários de quem o faz).

Para a análise das razões práticas e simbólicas do sabão utilizo as categorias êmicas da etnografia de Sahlins (2003) e Peirano (2019); a ruralidade de Cândido (2017), Brandão (1998), Woortmann e Woortmann (1997) e Oliveira (2021); os processos técnicos de Leroi-Gourhan (1965), Sigaut (2002), Sautchuk (2007, 2015), Oliveira (2012), Ingold (2015), Mura (2011), Fagundes (2019a, 2019b) e Silva (2019); as técnicas do corpo de Mauss (1991), Leroi-Gourhan (1965) e Haudricourt (2013); o comportamento operatório de Lemonnier (2013), Creswell

(1996) e Coupaye (2017); a memória de Bergson (1999), Ricouer (2007), Nora (1993), Gibson (1986), Benjamin (2015), Halbwachs (1999) e Bosi (1994); a vida das coisas de Appadurai (2008), Lima Filho (2003) e Miller (2007); a antropologia dos lugares de Bachelard (1999), Tuan (1983), Tamaso (2007a), Feld (1996), Casey (1996) e Tilley (2014); a cultura popular de Hertz (1980), Douglas (2012), Bernardes (2020), Furtado (2016), Nunes (1994) e Peixoto (2020); e as imagens de Barthes (2012) e Dantas (2021).

De toda forma, busco, nos tópicos a seguir, contextualizar etnografias cujo aprofundamento consiste na visualização das múltiplas categorias do pensamento social nas quais o sabão está inscrito – sua produção, suas dimensões produtivas, seu uso com as respectivas técnicas, significados, memórias, bem como a vida que nele estão envolvidas e inclusas. Por isso, para esta análise, parto dos saberes materializados pelas mãos que elaboram o sabão. Para estruturar o capítulo usei da etnografia material, análise dos processos técnicos, história oral e registros de imagens.

4.1 SABERES DAS MÃOS

Depois da incursão pelo regime de conhecimento e o contexto de vivido das lavadeiras na Cidade de Goiás, o que orientou a elaboração deste capítulo é a análise da técnica processual do sabão. O meu argumento é de que um conjunto de saberes habitam o sabão, ou seja, um conjunto de práticas oriundas de tradições ancestrais (originariamente rurais) que dialogam com circunstâncias sociais sobre o fazer e não sobre o comprar – atitude está associada à contemporaneidade, ao avanço da vida prática.

Para realizar essa abordagem, sobre a prática das fazedeiras de sabão, lancei mão das razões simbólicas presentes na feitura do mesmo (SAHLINS, 2003), afinal, entendo estar no aprendizado a força que opera questões de ordem prática. A limpeza e a assepsia são resultados de experiências que mobilizam informações importantes para que as novas gerações saibam como fazê-lo. Para tal, utilizo de registros fotográficos e vídeos das experimentações práticas que aproximam interações sinestésicas (no âmbito da técnica). Entendo também que essa pesquisa tem, na sua essência, um discurso etnográfico de campo.

Sendo assim, fez-se necessária uma análise sistemática dessa atividade, buscando relacionar os diversos elementos de interação (balde, colher de pau e ingredientes), recursos e ferramentas que possibilitam compreender as fazedoras em uma relação mais ampla com os elementos que manuseiam e com os quais interagem.

Por se tratar de ações humanas e de/com outros seres, a análise dos processos técnicos agrega sentidos atribuídos pelas agentes, levando em conta o modo com o qual articulam os produtos e ferramentas. São elementos sinalizados por percepções locais em torno da cultura material via categorias êmicas; terminologias nativas que permeiam esta tese, que me ajudam a pensar que o fazer antropológico na etnografia compreende uma forma própria de escrever sobre a minha própria experiência.

4.2 CATEGORIAS ÊMICAS E MODOS DE FALAR

No processo etnográfico três categorias êmicas⁶¹ recorrentes foram observadas: ‘tempo dos antigos’, ‘vai pono sentido’ e ‘vai cum Deus’. Como bem sinaliza Peirano (2019), as boas etnografias se destacam pela análise, esmiuçada até mesmo dos termos e linguagens que mais aparecem em campo; e foi assim que me atentei para estas repetições, sendo que regularmente acionada foi a expressão ‘tempo dos antigos’. De fato, tal terminologia carrega em si mesma uma profunda carga epistêmica/teórica, memorialística e etnográfica. A expressão ‘tempo dos antigos’ se torna uma constante ao se falar de análises que, como esta, desdobram-se sobre os saberes populares e rurais.

Em ‘Os parceiros do rio Bonito’ (2017), Antônio Cândido de Mello Souza já notava, por parte dos caipiras que entrevistou, a frequente rememoração ao referido termo. Ao trabalhar com carreiros, romeiros e carapinas, Oliveira (2021) também notou a constância pela qual ‘tempo dos antigos’ era utilizada, aparentemente para designar uma série de saberes e fazeres comuns aos tempos ancestrais, com os (as) interlocutores (as). Por parte das fazediras de sabão é muito comum a utilização da referida expressão. Aparentemente ela congrega toda uma gama simbólica que vulcaniza saberes muito típicos do passado e que, apesar da insistência em serem transmitidos, acabam por perder alguns detalhes importantes.

Ademais, quero destacar que mantenho, ao longo do texto, não apenas os dois termos, fazediras e fazedoras de sabão, como muitos outros apreciados em campo e cujo léxico gramatical foge à chamada norma ortográfica culta⁶². Meu argumento é trazer o campo para

⁶¹ Ao investigar os saberes e fazeres desenvolvidos pelas mulheres que pesquisei me deparei com uma linguagem nativa de uso muito próprio. Procurando ser cauteloso para não correr o risco de transmiti-los com termos julgados a partir da cultura acadêmica, eu os preservo. Culturalmente enraizadas, tais terminologias me auxiliaram a retomar a discussão sobre como grupos culturais têm a própria interpretação de sua cultura. Isso exigiu de mim um posicionamento ético, afinal o temo êmico também implica uma postura de respeito com aquelas pessoas. De forma analógica, o uso do termo êmico também implica os observadores de dentro, denominados *insiders*, e os observadores de fora, denominados *outsiders* (CAMPOS, 2003), situação a qual vivo, pois sou nativo e pesquisador.

⁶² No decorrer do processo etnográfico outros termos ‘nativos’ aparecem nas falas das interlocutoras de maneira parecida. ‘Derrancar’, por exemplo, refere-se a quando o sabão feito não serve para o consumo, seria um sinônimo de estragar. No entanto, como se verá, o próprio termo ‘derrancar’ carrega consigo uma simbologia própria, já que

dentro do trabalho de maneira mais aproximada e dialógica possível. Compreendo, portanto, que efetuar correções gramaticais em termos cuja importância nativa se desdobra em fatores intrínsecos a suas subjetividades, seria retirar, destes mesmos termos, sua riqueza e importância enquanto categorias nativas. Como bem ressalta Martins (2014), o modo de falar típico da zona rural é uma expressão da consciência social dessas pessoas, de modo que a imposição de uma norma culta se trata também de uma sujeição histórica operada por sobre esses povos. Os modos populares de falar, carregados de ‘erros’ no que se refere à pronúncia das palavras, exprime certa forma de resistência ante paralelos históricos impositivos.

A partir dos termos êmicos, que permeiam este fazer etnográfico, outra questão emergente está nos processos técnicos de interação entre humanos e não-humanos, abordagem que remete à noção de cadeia operatória, ou seja, como as ações humanas são delineadas pelo processo técnico. Posição considerada, por Leroi-Gourhan (1965), como sintaxe dos gestos ou ‘comportamentos operatórios’, permitindo tratar humanos/não-humanos em uma perspectiva dialógica e não determinista.

Sigaut (2002) também faz uma apreciação da cadeia operatória como processo por meio do qual se vê as técnicas, o que não se pode ‘observar’ diretamente, senão pelo jeito como as pessoas fazem as coisas. Desse modo, a essência da cadeia operatória não tem um fim em si mesma, está nos nomes, nos lugares, nos sujeitos, nos instrumentos e no tempo. Nessa teoria da técnica entendo que os significados estão nos processos técnicos e o processo em si é a técnica. A partir dessa noção, utilizo a descrição do processo técnico como maneira de situar as relações significativas das fazedoras frente ao fazer, aqui entendido como o jeito de transformar.

Diante de tais considerações, o que marca a atuação das mulheres fazedeiras de sabão, em seu contexto técnico, é a prática da atividade observada em dois momentos: na experiência prática enquanto método, situação que reflete a inserção dos dados pesquisados ao contexto de sociabilidade das interlocutoras; e na experiência prática como o próprio processo técnico.

Em se tratando do último ponto, o meu envolvimento direto com a prática, a pedido de uma etnografada, dona Ivone, resultou em erro, ‘desande’. De forma bem-humorada, ela me disse: “[...] sabe, certa vez eu tava fazendo sabão quando chegou, aqui em casa, um compadre meu. Menino, o sabão desandou. Agora, no seu caso não sei o que aconteceu”, e riu (Nota de campo – Ivone Francisca dos Santos – 15/10/2020).

o sabão pode ser acometido de tal mal não apenas pela deficiência técnica ao ser feito, mas por questões de ordem simbólica: a lua incorreta ou o que as fazendeiras chamam de ‘mau olhado’ ou ‘olho gordo’ de eventuais transeuntes que assistem a feitura do sabão. Acerca destes temas há uma discussão mais detida mais adiante.

De forma sincera, talvez tenha faltado, em mim, um maior engajamento no desempenho da atividade prática, presente na interlocutora; um desempenho mais profundo do que a atividade exige, ou talvez tenha que fazer coro à pesquisa sobre bruxaria, oráculos e magia realizada por Evans-Pritchard (1999) ao investigar os Nuers, que deixou o campo falar.

O fato é que o conhecimento não escrito está articulado à prática da atividade por meio de um processo que começa nas receitas guardadas na cabeça. Se existem ‘olhos e mãos ruins’, do ponto de vista do léxico nativo, a tal ‘seca pimenteira’, creio que o sabão de dona Ivone tenha desandado por algum erro na receita ou superstição.

Para melhor compreender esse intrincado e rico conjunto de informações, apresento três etnografias: de Eunice Mendanha de Oliveira (falecida logo após a pesquisa), de Noêmia Maria de Jesus e de Ivone Francisca dos Santos, mulheres que exercem particularidades no jeito de fazer sabão, desde o uso dos ingredientes à maneira como lidam com a feitura do objeto técnico ou artefato.

4.2.1 “Vai pono sintido” no jeito de fazer - dona Eunice Mendanha de Oliveira (69 anos)

Um fator importante a ser considerado na feitura do sabão é que o aprendizado ocorre no fazer. Compreendido como atividade de dimensões histórica, social e cultural, o fazer sabão representa mais que transformar ‘coisas’ em outras, é um momento de encontro geracional entre mulheres, no qual saberes são compartilhados e experienciados. Segundo a experiente dona Eunice Mendanha de Oliveira, observada na Figura 18 com sua mãe, Maria das Dores Mendanha, a hora de fazer sabão é um momento para falar do passado e das lembranças vividas na roça, dos tempos de fartura e das dificuldades; bem como é tempo de estar atento para evitar que a massa quente passe do ponto. Assim, a feitura do sabão torna-se tarefa delicada e coletiva. “Não dá pra fazer sabão sem a presença de minha mãe, foi ela que me ensinou. O jeito como ela olha para o sabão dizia muita coisa, até se eu estava bem naquele dia”.

Figura 18 - Fazedadeiras de sabão



Fonte: Túlio Fernando Mendanha de Oliveira (2018).

Nessa perspectiva, os braços, mãos e olhos de dona Maria das Dores se tornam ferramentas (MAUSS, 1991). O olhar de averiguação da atividade executada pela filha demonstra sua imersão no que está sendo feito.

No repertório de vivido das fazedadeiras, o sabão de bola materializa saberes ancestrais, traz de volta à vida o que chamam de ‘coisas de antigamente’, ou ‘o tempo dos antigos’, afinal, esse objeto técnico envolve recursos pedagógicos como o aprendizado pelo olhar. Ou, nos termos de Ingold (2000), uma ‘educação da atenção’. É pelo exercício da concentração que dona Maria das Dores identifica o ‘estado de espírito da filha’, se o ano será de fartura representado na lida com os animais; em termos práticos, o mundo rural atende pela expressão: ‘vai pono sintido’.

Para desenvolver o entendimento a respeito do processo de aprendizado incorporado pelas fazedadeiras, pessoas que se autoidentificam, realizando uma atividade ‘tradicional’, retomo a noção de *skill* para fundamentar a ideia de ‘educação da atenção’ de Ingold (2000), e, por influência deste, em Sautchuk (2015), a noção de habilidade técnica dos processos de ‘aprendizagem ontogênica’.

Em ‘Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia’, Ingold (2000) alude as distorções temporais a que estão suscetíveis, etnógrafos e etnografados. Ainda de acordo com ele, não há nada de especial e incomum entre as pessoas se encontrarem, o que fazem o tempo todo, entretanto, o que se deve considerar é como lidam com o tempo. Ao reconhecer que o campo nunca é vivido tal como estamos lá, por nos ocuparmos com os afazeres

da vida cotidiana, as considerações do antropólogo retomam, na abordagem etnográfica, a noção de que o tempo do pesquisador não é o tempo do pesquisado e a própria etnografia nos leva a considerar que praticar observação participante é uma prática de correspondência na educação com o outro.

Praticar a observação participante é, portanto, juntar-se em equivalência com aqueles com quem se aprende ou entre os quais se estudou, em um movimento que, ao invés de voltar no tempo, segue em frente. Está aí o propósito de uma antropologia dos sentidos. Os percursos da aprendizagem obtidas na pesquisa de campo, cuja finalidade é transformar exercícios de coleta de dados destinados a atender resultados, podem refletir a maneira de trabalhar do pesquisador, mas não aquilo que acontece fora dos protocolos da ciência normal.

Nesse sentido, Ingold (2000) situa o tema da experiência prática em um espaço organizado, que gera efeitos para outras pessoas (relação natureza x cultura). ‘Educar a atenção’ significa, para ele, direcionar e sintonizar percepções das pessoas para coisas relevantes em que estejam envolvidos – seus interesses mais gerais pela prática e pela experiência (SAUTCHUCK, 2015).

Considere-se que, em sua abordagem, as influências fenomenológicas e da psicologia ecológica estejam associadas ao organismo-pessoa e ao ambiente (GIBSON, 1986), dando a *skill*, habilidade, a acepção que não resulta apenas do desempenho de gestos, estando conjugados na sinergia gestual das percepções e ações o cuidado, o julgamento e a destreza. No caso das fazedouras, o que caracteriza a destreza é a capacidade com que se ajustam as inúmeras situações imprevistas, o que não representa um gesto adquirido, já que para situações inesperadas os gestos não se repetem.

Se Ingold (2000) afirma que *skill* é um campo total de relações, ele observa também que este campo é constituído pela presença do organismo-pessoa, remetendo ao sentido de um processo ontogênico no qual a noção de *skill* está vinculada à existência do ambiente e do organismo-pessoa.

A partir do estudo de Sautchuk (2007), é o contexto dos lagos e do mar, associado às técnicas narradas pelos próprios pescadores na ação de arpoar o pirarucu e lançar anzóis no mar, que justifica as habilidades executadas pelos agentes em questão. É o fluxo das ações, a potência que não reside unicamente no humano, que traz, de Ingold (2000), a ideia de *skill* para o que Sautchuk (2007) busca na praxiologia da pesca. Em outras palavras, arpoar é uma ação em que a relação com o objeto técnico (arpão) se torna extensão do corpo, mas traz risco ao pescador, que pode ser traído pelo peixe quando do ato de fisgá-lo. Mais refinadamente, existe uma escala de relações com o animal, que não é apenas de capturá-lo, inclui coragem e respeito

no caso do arpoador; relação não fixada com o peixe quando o pescador faz uso de anzóis, o que é considerada atitude covarde por não dar chance de fuga ao peixe.

Ao lidar com o significado daquilo que se experiencia em campo, formando um sistema de relações pela ‘educação da atenção’, o ‘vai pono sintido’ transforma informações visuais, táteis, sonoras, olfativas e simbólicas em um viver intersubjetivo. Como sugere o prefixo *inter*; são vivências que se desdobram ao longo do caminho e que se cruzam. Pessoas e coisas não se encontram já lançadas no mundo, antes de serem sujeitos e objetos são verbos, são devires. É a partir do emaranhado de correspondências, das linhas de sentido conectados aos significados pela atenção que o agricultor, assim como o pescador, depois de contemplar o céu examinando as nuvens, pode dizer se o dia será de sol ou de chuva.

No tocante ao ‘vai pono sintido’, o termo influencia na identificação dos referenciais temporais. E aqui aponto a pesquisa de Oliveira (2012) entre os Wapichana, comunidade indígena situada na fronteira entre o Brasil e a Guiana, sobre o uso do timbó como técnica de pesca. Em conversação realizada pelo antropólogo com os moradores daquela comunidade sobre os efeitos do timbó (planta venenosa), bem como sobre os impactos químicos da planta dissipados na água e nos peixes, Oliveira (2012) relata, na fala de um interlocutor, Delmiro, que o veneno desaparecia de acordo com a estação do ano, algo que dependia de atenção para perceber o comportamento das águas a partir das chuvas. “O pescador ressaltou que o seu pai sabia prever vários tipos de chuva (chuva da cigarra, chuva do jenipapo, chuva do caju) para as várias etapas do ciclo de inverno/verão, previsão que dependia da observação das estrelas e constelações que apareciam e desapareciam de acordo com cada estação” (OLIVEIRA, 2012, p. 259).

Outro índice concebido como referência temporal são as marés. Tratada por Carlos Sautchuk como tema convergente das distintas atividades realizadas na pesca do pirarucu no estuário amazônico – por laguistas, que usam o arpão, e os pescadores de fora, que utilizam anzóis, as águas marcam ciclos e ritmos de acontecimentos locais – formas de reciprocidade, socialização das crianças, festividades, organização do espaço doméstico e outros – pela hidrodinâmica das marés. É por elas que pescadores costeiros utilizavam as águas como relógio, marcando desde a partida até o retorno destes à vila de Sucuruji, *locus* pesquisado pelo antropólogo.

Ponto central no estudo que aborda a pesca enquanto construção da pessoa, Sautchuk (2007) confere, à prática do saber-fazer, forma engajada de atividades técnicas contidas nas

configurações particulares das pessoas. Ainda que as águas e as marés interconectem temporalmente toda a região, é a posição da lua⁶³ no céu que indica estados diferentes das águas.

Contributos de como o tempo ecológico influencia a vida das pessoas, nos trabalhos citados há um aspecto a notar, particularmente na abordagem destes dois antropólogos. Entender, no sistema de horário baseado em uma regularidade astronômica (SAUTCHUK, 2007), a fundação de sociabilidades organizadas por marcações com sentido local; o que possibilita certa aproximação entre as duas abordagens com o aprendizado temporal das fazendeiras de sabão.

É certo que se se acompanhar, em minha pesquisa de campo, como as fazendeiras de sabão relatam suas experiências, o tema do aprendizado apareceria como foco. E, sem dúvida, as diversas maneiras como elas aprenderam estão relacionadas à observação e ao exercício prático como atividades técnicas; os saberes-fazeres observados por Oliveira (2012) e Sautchuk (2007), guardadas, claro, as reservas sobre como etnografaram seus interlocutores.

Contudo, o que me interessa é como a prática da pedagogia da observação (educação empírica e/ou mimética) pode ser notada em comunidades e/ou famílias que habitam o campo, que tomam a criação de animais como síntese de fartura (aves, suínos, caprinos, bovinos e outros). Prática que envolve a ideia de que o tempo de seca/estiagem é época pouca colheita, o que implica em capado minguado, de pouca gordura, prenunciando tempos de escassez; situação reforçada pelo choro/roncar dos animais no chiqueiro ou mangueiro (confinamento que garantia o controle de engorda).

Tratado como ‘capado’, o animal castrado (porco) destinado à engorda simboliza abundância, fartura e dispensa cheia. Nesse caso, a lida com os suínos, os paióis cheios, os quintais e/ou terreiros povoados por outros animais, requer desprendimento e esforços de mãos femininas, sensíveis para lerem a natureza – como a minha avó que, ao sentir a brisa pela pele, pressentia o tempo da chuva.

Creio que além de época de fartura, o sabão também tem a ver com inacessibilidade a outras formas de limpeza. O saber popular procura, então, uma forma de satisfazer as suas demandas de acordo com os ingredientes que lhes envolvem. É esse universo que remete à origem rural do sabão, envolvendo desde os ingredientes, a postura do corpo, o jeito de se sentar, os movimentos e gestos adequados das mãos, a distância entre pernas para darem

⁶³ O movimento da lua influencia na maré, propiciando o deslocamento de subida para pesca no rio Sucuruji, o retorno aos lagos e à vila. De acordo com as etnografias apresentadas por Carlos Sautchuk, “[...] é nas fases de lua nova e cheia, período de *lanço*, que a força da maré é maior facilitando a viagem. No inverno a maré contrapõe o fluxo que desce dos lagos, diminuindo o esforço das remadas; no verão, ela leva águas aos trechos superiores do rio, que ficam secos, inviáveis à navegação” (SAUTCHUK, 2007, p. 77).

firmeza aos pés, configurando a postura e a sinergia dos gestos corporais que constituem o ponto de partida para fazer o sabão. Logo, fazer sabão é articular todo o corpo: músculos, nervos, articulações, membros superiores, inferiores, mas também os órgãos sensitivos – “sabão é fofoqueiro”⁶⁴ –, por isso outro ingrediente importante é ir ‘pono sentido’.

Embora eu não tenha encontrado trabalhos e/ou produções sobre o sabão nos cânones da historiografia nacional e internacional, identifiquei indícios da feitura do sabão na Cidade de Goiás – por meio de estudos etnográficos insipientes – desde os tempos coloniais; um pretérito que remete à herança do universo rural.

Feitos a partir de fatos de porcos (vísceras) e gordura, plantas, sementes e cascas, ingredientes contidos em receitas mentais, tais componentes eram adicionados ao tacho e levados ao fogo (Nota de campo – Maria Benedita de Oliveira Moreira – 18/09/2019). No caso observado na Figura 18, os ingredientes eram: óleo vegetal saturado, soda cáustica, água e detergente são misturados em uma bacia de plástico. Por quê? Porque os ingredientes também mudam com o tempo, mas conservam componentes originários de sua essência. Logo, pensar o sabão como categoria de análise, requer ‘pôr sentido’ nos ingredientes utilizados e o que está envolvido no ser fazedeira de sabão, uma vez que cada geração utiliza materiais e recursos que estão ao seu alcance. Desta forma, apresento o percurso que realizei para chegar à dona Eunice.

4.2.1.1 O convite e o ambiente da entrevista

Durante as discussões sobre a entrega dos trabalhos finais da disciplina ‘Memória, materialidades e processos técnicos’, ministrada pelos professores Dr. Manuel Ferreira Lima Filho e Dr. Alessandro Roberto de Oliveira, comentei com o colega de turma, amigo e pesquisador, Túlio Fernando Mendanha, que trataria a feitura do sabão de bola como tema de minha tese, artefato produzido há décadas por minha avó materna. Por coincidência, o amigo também comentou que sua mãe, Eunice, era uma experiente fazedeira do artefato, saber aprendido com dona Maria das Dores Mendanha, sua avó. Frente ao depoimento do colega, o meu interesse aumentou, já que eu tinha por objetivo dialogar com o escopo teórico abordado na disciplina e as experiências etnografadas em campo.

Dois dias após ter falado com o Túlio, ele me ligou pedindo para eu me organizar, pois sua mãe faria sabão no dia seguinte. Empolgado, mas consciente da deficiência de equipamentos para o registro da feitura, falei com meu irmão e lhe estendi o convite pedindo

⁶⁴ “Mesmo feito nos quintais das casas, quem passa na rua sente o cheiro do sabão”. (Nota de campo – Noêmia Maria de Jesus – 10/10/2020).

que levasse o seu celular. Enquanto eu me incumbia das anotações e observações em campo, ele fotografaria e filmaria as cenas, o que ocorreu.

Ao chegarmos à casa de nossos anfitriões, que já nos aguardavam, dona Eunice me foi apresentada pelo filho. Era a tarde do dia 18 de dezembro de 2018. Ao adentrar a casa meus olhos capturaram um ambiente de materiais e hábitos rurais. Ainda na entrada, um vasilhame de cebolas viçosas marcava o espaço de uma horta remanescente, tempero indispensável nas cozinhas das casas da roça. A cena me remetia a lembranças de quintais de minha infância, aonde fruteiras de várias espécies se misturavam, nesse caso especialmente, colocada debaixo de uma romãzeira. Ao longo da garagem, até o fundo da casa, muitas plantas medicinais e decorativas se encontravam acondicionadas dentro de grandes e pequenos vasos, mas nenhuma planta era tão imponente quanto a ‘carregada videira’. Se as plantas sobreviviam por causa dos cuidados e conversas de dona Eunice, após o seu falecimento muitas plantas também morreram, o que se observa acontecer com muitos animais de estimação quando do passamento de seus donos.

Ao ser acolhido por aquela senhora de sorriso receptivo e de fala maternal, tive uma certeza: minha interlocutora, assim como muitas senhoras que conheci depois, eram mulheres apaixonantes. Gentilmente, assim que adentrei a casa, fui convidado a me sentar e quase concomitante, como se fosse um velho amigo, serviram-me café, o qual tomei sem titubear. Enquanto eu explicava à dona Eunice os motivos da minha pesquisa, entre uma bebercada e outra, observava os materiais dispostos sobre a mesa: faca; pote de soda cáustica; óleo vegetal, saturado e engarrafado; balde de plástico; uma caixa de papelão revestida com um saco plástico; e uma colher, com extenso cabo de madeira. Tudo organizado e disposto em cadeia operatória, pronto para um ritual.

Alguns hábitos trazidos da roça me foram posteriormente justificados. Oferece-se café para os considerados amigos, tornando íntimos aqueles que se querem que entrem na casa, sobretudo pela cozinha, ou espaço anterior, geralmente uma área, onde fica disposta, sobre uma mesa, a garrafa de café. Pendurado do lado da garrafa, vi um grande rosário de madeira, símbolo de fé e devoção da família; “força para superar as dificuldades”, disse-me a entrevistada.

4.2.1.2 O fazer o sabão de bola

Dona Eunice Mendanha de Oliveira (conhecida por todos por Nicinha), foi a primeira fazedeira de sabão com a qual pude iniciar a minha pesquisa de campo. Aos 69 anos de idade, era conhecida entre os parentes como a que melhor fazia o sabão de bola. Aqui segue uma de

suas falas, diga-se de passagem, marcante: “[...] comecei a fazer sabão observando minha mãe que aprendeu com a mãe dela, aí, fui colocando em prática, fazendo sozinha, comecei com uns 13-14 anos de idade” (Nota de campo – Eunice Mendanha – 18/12/2018).

Enquanto estive com dona Eunice em sua casa pude acompanhar a sua forma de fazer, o processo de preparação, seu ritmo tranquilo de lidar com as ferramentas e com os ingredientes, principalmente ao manusear a soda cáustica; uma sinergia habilidosa de quem faz sabão há mais de 50 anos. Dona Eunice era uma mulher comunicativa. Trabalhava cercada de muita gente e, como preferia dizer: “[...] sabão se aprende fazendo, por isso, ninguém faz sabão sozinho”.

Junto com dona Eunice, acompanhei passo a passo a feitura do sabão e, antes de mais nada, devo ressaltar que, com exceção da manteiga e da banha (matéria proveniente de frituras e restos comida) e da soda cáustica (produto industrializado), o processo técnico que acompanhei foi artesanal. Acompanhei todas as etapas: a realização da receita, a inserção dos ingredientes e a sua manipulação.

O procedimento da feitura do sabão dá-se da seguinte forma: usa-se água para dissolver a soda; a mistura é colocada dentro de um vasilhame; após levantar fervura, adiciona-se a manteiga previamente coada e livre de impurezas (resíduos sólidos); por fim, o detergente é somado à massa. Ao assistir o início dessa atividade, pude compreender a imensa habilidade exigida para ser fazedeira de sabão. Caso houvesse descuido de dona Eunice em respirar o vapor da bacia plástica, ela poderia se intoxicar, por isso aguardava o vapor cessar. Todo o ritual exigia experiência, paciência, disponibilidade de tempo, habilidade e força para mexer os ingredientes, que iam sendo mexidos, encorpados e adensados.

Ressalto que a receita do sabão de bola de torresmo, com adição de decoada, receita mais antiga, compreende outro tipo de processo realizado com outra fazedeira, dona Noêmia Maria de Jesus, abordagem que apresento em outro tópico.

O estudo da receita mental de dona Eunice exigiu entender, *a priori*, como essa senhora teve acesso a tantas informações e como desenvolveu as suas habilidades. Ao entrevistá-la dona Eunice me confessou que tudo começou com as mulheres da família, uma prática geracional, experimentada por avós, mãe e sobrinhas. Depois de produzido o sabão este era dividido entre as pessoas envolvidas no fazimento⁶⁵, cujo uso era destinado para servir à casa, lavar roupas, vasilhas e tomar banho.

⁶⁵ Estruturada no princípio da reciprocidade, a teoria da dádiva de Marcel Mauss contribuiu para a análise do valor estatuído pelas coisas nas relações que criam e estabelecem e não pelos valores que portam em si mesmos. Nesse sentido, o debate sobre a troca no ‘Ensaio da dádiva’ representou um ato dadivoso, quem doa dá parte de si contido no objeto (MAUSS, 2003).

O sabão era feito de sobras de animais, geralmente gordura e vísceras de porcos. Para ajudar no cozimento (feito em tacho sobre o fogão a lenha) era usada a ‘decoada’, uma espécie de soda caseira feita de cinza de palha de feijão. Para se obter um sabão com cheiro agradável inseria-se o patchouli (*Pogostemon cablin*), uma erva de odor agradável. Como o sabão feito de vísceras de animais não espumava, o que comprometia a extração da sujeira em tecidos mais grossos, eram acrescentadas, à mistura, folhas de mamão, o que tornava o resultado da limpeza eficaz.

No Quadro 8 apresento a receita utilizada por dona Eunice e descrita na entrevista.

Quadro 8 - Receita de sabão de D. Eunice

Receita de sabão de manteiga/gordura
<u>Ingredientes:</u>
* 1 kg de soda Sol; * 2 litros de óleo sujo; * 2 litros de água fervente; * Detergente.
<u>Modo de fazer:</u>
Adicione o óleo em um grosso balde de plástico; Derreta a soda misturando com a água fervente. Adicione o detergente aos poucos e mexendo até engrossar. Depois, bater até ganhar consistência.
<u>Cuidados:</u>
Prepara-se uma caixa de papelão revestida com plástico, para despejar a massa; esperar um dia para resfriar. Depois, o sabão é desenformado e está pronto para embolar ou ser cortado em cubos (deve ser guardado em lugar fresco).
OBS: O que faz o sabão desandar (não prestar) é porque algum estranho de olho ruim chegou na hora que estava sendo feito, porque não foi feito na lua crescente ou minguante.

Fonte: Eunice Mendanha de Oliveira (2018).

No conjunto material narrado por dona Eunice, os corpos humanos e não-humanos parecem escolher a maneira de devolver o que receberam. A representação individual da etnografada é de uma memória social que foi compartilhada. É social porque é humana, é compartilhada porque foi socializada a partir da replicação cultural materializada na ‘receita’. A iniciativa da artesã do sabão é um ato coletivo, dialoga tanto com o mundo interior quanto exterior. O universo interior é entendido aqui como o corpo cognitivo da artesã, que está munido de virtudes e habilidades; já o universo exterior é compreendido por todas as coisas envolvidas na produção, a *priori* a ‘matéria pura’ e, por fim, o produto, a ‘matéria transmutada’.

Tornar pública as experiências tão íntimas guardadas em uma receita de família pode expor o individual, mas não rompe com o simbólico que o individual carrega. Para Bergson

(1999) ‘o fazer’ depreende de uma percepção impregnada de lembranças que deslocam percepções reais. Desta forma, diz-se que signos e imagens emergem da memória de dona Eunice, em dois momentos: a) os materiais necessários para a feitura do produto legados de forma geracional; e b) a tipologia do sabão que passou a fazer. Ao relembrar como as avós e a mãe faziam o sabão, dona Eunice busca, na subjetividade, qualidades do sensível operadas pela memória, uma consciência individual cuja percepção a remete aos seus antepassados. Por isso, memória e matéria são indissociáveis e dialogam com o passado e o presente; sobretudo, condensam-se em múltiplos momentos, cuja duração é variável (BERGSON, 1999).

Assim, o corpo de dona Eunice constitui um instante único, é um movente entre o presente e o passado ao reunir coisas selecionadas pela memória para o fazimento do sabão. Dispostos em sua memória, o tacho, as vísceras suínas, o barrileiro⁶⁶, a ‘decoada’ e outras coisas que a cercam, todos agem e reagem sobre ela. A memória do passado sobrevive aí sob duas formas distintas: a) enquanto mecanismo motor, cujo funcionamento mecânico age de acordo com as circunstâncias; e b) como lembranças independentes quando do reconhecimento feito do objeto por meio de seus movimentos e representações (BERGSON, 1999).

Nessa relação feita entre coisas e representações, a categoria de memória não é a lembrança da família como lição, algo adquirido por meio de imagens e imaginação, mas pelo hábito. É pela repetição que se dá a aplicação prática da experiência. Nesse sentido, a consciência do passado de dona Eunice se torna um esforço armazenado no presente. Assim, a memória se torna trabalho, evoca, nas coisas, o que depende daquilo que é vontade.

A percepção é que seleciona a memória, então Ricouer (2007) busca, na positividade da memória, a essência que levará as coisas. Sua preocupação é desenvolver uma hermenêutica voltada à interpretação e análise dos fenômenos. Logo, o que nenhuma teoria da percepção pode dispensar é a relação com o mundo exterior, o mundo material e o corpo. Sintonizada a esta fenomenologia das percepções, ao falar com as ‘coisas’, dona Eunice aciona o passado pela memória, conectando a relação entre o artefato e a imagem, a matéria e o pensamento. Pela percepção, agregada de sensações e memórias afetivas, dona Eunice ocupa o hiato no qual as lembranças se precipitam pelo contato entre a consciência e as coisas que manipula (corpo, espírito por afecção, evocação de percepções táteis e visuais).

De acordo com a receita mental de dona Eunice, o ato de narrar revela dimensões urdidas no bojo de uma dialética temporal em que o tempo pensado é uma justaposição ao tempo vivido.

⁶⁶ Recipiente (palha, cerâmica, vidro, lata, zinco) em que se coloca cinza e água para filtrar e produzir a decoada.

Trata-se de um fenômeno de duração nas sociedades ainda tradicionais, afastadas das metrópoles. O sabão de bola tem representação *sui generis*.

Tributário desta forma de pensamento, o sabão de bola se torna pura representação de patrimônio etnológico, dotado de poder e com capacidade afetiva e poética. Torna-se combustível da luta de mulheres, bem como volve-se enquanto símbolo de resistência e existência do gênero perante discursos invisibilizadores e subalternizadores (BACHELARD, 1994).

Neste sentido, é fundamental assumir uma posição epistemológica de compreensão das subjetividades, principalmente daquelas que o artefato carrega. A prática da pesquisa etnográfica e a memória de dona Eunice permeiam nos meandros da duração, em territórios de vida familiar (lugares de interação, sociabilidades, de redes de interesses e identidade).

Reconhecendo a importância de uma receita mental como recurso para reunir os membros que compõem um grupo familiar, a memória compartilhada de dona Eunice é multidimensionada por sua trajetória biográfica. É responsável por cuidar da casa e dos filhos, bem como de outras atividades domésticas e rotineiras. A feitura do sabão possibilita constituir outra relação, a da assepsia social. O ritual intensifica o diálogo, aproxima os indivíduos, socializa experiências cotidianas, alveja a alma e purifica os espaços de vivência, tanto na família quanto na vizinhança.

Para feitura do sabão, sobrinhos se aproximaram para observar, fizeram perguntas, acompanharam o processo operatório por curiosidade. Por intermédio de dona Eunice, as coisas misturadas no balde ganharam outra forma, outra textura, outra estrutura e, finalmente, nasceu ali, com essência estética tecnicamente controlada, o sabão de bola. Durante o processo não vi a técnica, mas uma mulher fazendo coisas. A cadeia operatória se tornou fundamental para revelar o ‘fazer’, ou seja, a ‘técnica’. Os ingredientes foram sendo transformados silenciosamente. O óleo, a soda, o detergente e a água ganharam outra morfologia (SIGAUT, 2002; SAUTCHUK, 2017).

Obtido na etnografia, a técnica implica a ideia de transformação em sentidos diferentes. Para Sautchuk (2017) não existem coisas na técnica, mas coisas em transformação, um internalismo das pessoas mudando o estatuto das coisas ali envolvidas, inclusive o humano, daí não faço uma defesa da técnica em si, da ação do humano sobre o objeto ou do humano sobre o ambiente, mas aponto para as formas variadas de mediação exercidas pela técnica.

Para ampliar a compreensão sobre essa ideia, retomo a abordagem praxiológica em Sautchuk (2017) que considera a técnica integrada à própria gênese do humano e do social, estudo enfatizado pelo pesquisador e antropólogo em três perspectivas: a) a técnica e

transformação (a prática que envolve recursos técnicos); b) a técnica em transformação (a percepção diacrônica e internalista); e c) a técnica como transformação (os gestos e comportamentos).

Do ponto de vista do *modus operandi*, entendo que a técnica do sabão adentra propriedades de reconfiguração de operações e ações não apenas humanas, estando ligadas à gênese social de seres e coisas. Isto faz da técnica uma chave para entender como as coisas estão organizadas no mundo e o transformam. Embora faça coro com Sautchuk (2017), sublinho, como complementariedade, uma quarta noção, a da ‘transformação transbordante’. Embora esteja subsumida às demais, refiro-me à ‘técnica transbordante’ como explicação nativa do sabão. É no sabão que os distintos se reúnem, sendo ali misturados, o que compreendelugar de interação do heterogêneo ao convergir para a transformação de várias coisas em outracoisa.

É na interação, mistura dos ingredientes, que as coisas ‘supitam’, momento anterior ao ‘transbordamento’, quando os materiais reagem entre si, havendo fusão controlada pelo movimento humano com o uso de uma longa colher de pau. Em sentido horário circular e repetitivo, os braços movimentam a massa rapidamente até que deixa de ‘supitar’. A atenção se volta para o ‘ponto do sabão’, o chamado ‘granado’⁶⁷, que, modulado de uma coisa em outra, é acamado em fôrmãs de papelão revestidas com plástico.

O termo ‘transbordar’, do léxico nativo, implica mais que reunir o empírico enquanto perspectiva formalista e descritiva da cultura material para a análise da técnica no sabão, como alude a proposição mausseana com ênfase nas obras ampliadas por seus discípulos, Leroi-Gourhan (1965) e Haudricourt (2013). Estes desenvolveram a chamada tecnologia cultural. A partir do legado desses autores, percebo a noção de técnica como categoria ‘transbordante’, legado obtido em campo. Compreendo o sabão como mediador do social pela técnica. É a feitura do sabão que gera o social e não o contrário, logo, lidar com transbordamentos de coisas e seres implica, conforme minha observação de campo, um desdobramento de sua praticidade, o ‘vai pono sintido’⁶⁸.

Na modulação das coisas em outras, a transformação de ingredientes ministrados por dona Eunice também envolve o jeito, o sentido e gestos do fazer. Aquilo que não está visível no tacho (balde) aparece em ação tripartite alinhavada pela sensibilidade de concentração, memória e cadência; estabelece-se um ritmo do fazer, então surge a ideia de técnica como

⁶⁷ Passagem do estado pastoso a endurecido.

⁶⁸ Categoria êmica fundamentada na aprendizagem pela observação, ‘vai pono sintido’ é uma ideia que antecede a realização da operação, atividade do fazer (Grifo nosso).

transformação que transborda, um movimento contributivo que remete à cadeia operatória ou comportamento operatório (LEMONNIER, 2013; CRESWELL, 1996; COUPAYE, 2017), o que aponta para um caráter processual e dinâmico da técnica, uma sucessão, associação de atos, instrumentos e materiais.

Adotando a noção de ‘transformação transbordante’ por considerar a técnica do fazer sabão como uma ação que se executa ‘vai pono sintido’, fui convidado a prestar atenção para depois ‘mexer o sabão’ (FIGURA 19). Orientação correlata à ideia de ‘mexer o doce’, ou ‘prestar atenção antes de fazer as coisas acontecerem’.

Figura 19 - ‘Pono sintido’ e mexendo o sabão



Fonte: Túlio Fernando Mendanha de Oliveira (2018).

Enquanto ‘mexia’ a mistura, transbordei. Pensava os dilemas remetidos pelo tema da memória a partir da matéria corporal. Eu, em face do diverso, a minha memória ecológica, tecida pelo fenômeno da intersubjetividade, perguntava: Como este ‘eu empírico’ submergiu a uma tecnogênese social na casa de dona Eunice? Ocorreu-me que, em razão do entrelaçamento de redes com funções solidárias, características de continuidade pela linguagem ancorada de onde venho (influência do mundo rural), a tradição se torna componente para essa explicação, afinal, quem olha também faz algo, assim minha memória registrou o momento como trabalho.

Para melhor entender o desdobramento do fazer sabão como componente da tradição que sobrevive no mundo moderno, busquei, no ensaio ‘Performance e patrimônio intangível: os mestres da arte’ (2005), de Regina Abreu, que versa sobre a permanência dos mestres de

ofício de vitrais na França, apoio para pensar o meu objeto. Para a antropóloga as experiências compartilhadas à luz de valores inerentes à tradição, como o caráter artesanal do objeto, o longo tempo dedicado à confecção, o gosto pelo fazer, geram interação pelo admirar, elementos que constituem, pelo utilitarismo exacerbado, objetos de descartes, no qual muitas coisas passam a não ter sentido e, portanto, são dispensadas.

Como assinala Nora (1993), vivemos uma era em que nunca se colecionou tanto, nunca se guardou tanto, nunca se arquivou tanto, nunca se criaram tantos centros de memória ou, para usar a expressão deste historiador, nunca se fundaram tantos ‘lugares de memória’. Pode-se também refletir, com Hobsbawm (2005) que, durante os anos recentes, homens e mulheres não apenas conceberam especial atenção às tradições, como até as inventaram.

Embora alguns estudiosos da memória relativizem a categoria ‘tradição’ por não caminhar junto à ideia de ‘inovação’, algumas observações me surgiram. Em que medida uma tradição cultural não implica modificações e continuidades ditadas pelo movimento de vidas dos sujeitos sociais? O jogo contínuo de permanências e mudanças não configuraria diferentes culturas?

Nessa direção, as reflexões de Abreu (2005) apontam para traços que singularizam o arcabouço cultural no qual estamos acostumados a viver, pensar e principalmente, sentir, uma vez que nenhum arcabouço pode ser observável em nenhuma outra época ou lugar. Estudiosos como Louis Dumont (*apud* ABREU, 2005) foram capazes de observar a relação peculiar que homens e mulheres, tornados indivíduos autônomos que passaram a desenvolver, com o tempo, com a vida, com outros homens, percepção de como o Ocidente moderno ter-se-ia convertido em espaço-lugar onde os indivíduos concebem, a si mesmos, a condição de seres autônomos e singulares.

Tornados mônadas lançadas em um mundo cada vez mais mercantilizado, os indivíduos deixaram para trás antigas formas de associação ou de relação social. As corporações de ofícios medievais, por exemplo, onde os seres humanos eram essencialmente apreendidos em suas relações com o conjunto, deram lugar a novas formas de trabalho, onde trabalhadores circulam sua força de trabalho, tornando-se mercadorias, iguais e livres, substituíveis. Mas, diante desse processo de quebra da tradição, como aprender traços fundantes de sua configuração cultural?

O paradoxo em compreender a sobrevivência da tradição em meio às mudanças de criações intercambiáveis como mercadoria reside na experiência. Território que nos defende, segundo Benjamim (1995), de ondas nas quais se opõem o rompimento entre passado e futuro. É na relação entre esses dois termos que as fazedeiras de sabão imprimem suas digitais no sabão, expressam a experiência como única, intransferível e singular. A fazedeira de sabão que

registra quem é no que faz, cria, na limpeza, o uso de lugares inventados: o tecido limpo que veste, cobre, forra, tampa e esconde, mas também serve ao usufruto de diversos tipos de prazeres (o sono, o descanso, o sexo, as brincadeiras infantis). Assim, a tradição do sabão é um testamento, legado, servindo para pensar, de maneira holística, como elo, relacional, ativo e, principalmente, partícipe de uma cadeia de outros seres (humanos/não-humanos) que ultrapassam tempo e espaço.

A noção de coletivo é crucial para se pensar a tradição do sabão, os indivíduos são aproximados e se distanciam entre si no mesmo cenário, sendo capazes de discernir aquilo que lhes parece fundamental. No coletivo são sujeitos das experiências, ninguém faz sabão sozinho, são elos entre o passado e o futuro, mobilizados por saberes geracionais e que reúnem, presencialmente, mulheres de várias idades. No sentido do individual, o fazer sabão transmite informações, sendo que a receita está guardada na memória, podendo ser transmitida pelo ato do fazer. A noção de experiência, nesse sentido, distancia-se do conteúdo das informações que podem ser transmitidas independentemente das narradoras. Walter Benjamin insiste nesse ponto.

Os narradores, quando colocados diante o ato de narrar, num contexto em que toda a comunidade de ouvintes é especialmente formada para compartilhar relatos contados de certa maneira, num certo momento e lugar, constituem sujeitos especiais de um tipo de comunicação que articula mundos. A informação separada do narrador, que pode ser lida a qualquer tempo e lugar, representa um processo de comunicação completamente distinto do conteúdo narrado. (BENJAMIN, 1995, p. 23).

Quando a fazedeira de sabão, geralmente a matriarca, comunica, às mulheres do grupo familiar, às comadres e amigas que fará sabão, ela comunica a informação, não o conteúdo onde estão contidas as histórias que envolvem o artefato. Por exemplo, o menino que se queimou no tacho e o unheiro provocado pela decoada são experiências somadas a um todo gestual, a atividade cênica, a relação com a comunidade de ouvintes. Enfim, cada pequeno elemento desempenhado no conteúdo que envolve o fazer sabão cumpre o papel estimulante do percurso de acontecimentos cuja falta de alguns deles significaria uma perda importante para todo o conjunto, a ponto de comprometer a feitura do artefato, mas, sobretudo, a eficácia do que foi dito, trocado, experienciado. “O sabão que desanda ocorre pela falta de atenção no aprendizado da receita e nas observações das histórias que envolvem o danado” (Nota de campo – Eunice Mendanha – 18/12/2018).

Inspirado nestas orientações, busco entender o contexto do fazer sabão como aprendizado de vida de dona Eunice, uma longa tradição iniciada no mundo doméstico, no qual

saberes nascem do todo ontogênico mediados por habilidades e destrezas, ações que não passam simplesmente entre a agente e o sabão, mas chegam até eles pelo movimento (SIGAUT, 2002).

Embora não saiba os detalhes de como aprendeu, “simplesmente aconteceu”, dona Eunice é identificada na família como perita nesse tipo de atividade, uma referência, detectada por seus pares como uma especialista, o que neste contexto a torna conhecida e reconhecida como mestra do sabão (FIGURA 20).

Figura 20 - Dona Eunice Mendanha: ‘mestra do sabão’



Fonte: Foto Gleidson de Oliveira Moreira (2018).

Ao realizar a atividade de um ofício tradicional, dona Eunice replica um fazer de longa duração. Visto como raro e excepcional fora do seu mundo, assemelhado àquelas atividades realizadas nos tempos de organização do trabalho baseado na cooperação mútua, anterior à divisão industrial do trabalho, o sabão é dado como agrado, jamais vendido. “Faço sabão para presentear, para agradecer, um costume da roça. Aqui na cidade é que as coisas têm preço, até a amizade”.

Apesar de o mundo do trabalho sofrer alterações, divisão industrial, especialização da mão de obra, ofertas em departamentos e lojas de produtos industrializados em larga escala, o ofício não desapareceu. Por que resiste? De acordo com dona Eunice, o sabão caseiro é mantido por conta das relações tradicionais que agrega, “[...] reavia as memórias do que vivi na roça, da família, da minha infância” (Nota de campo – Eunice Mendanha – 18/12/2018). O sabão é depositário da memória de ofícios, receptáculo vivo de técnicas e de práticas de um serviço de restituição da ordem, da assepsia pela limpeza mental. Compartilhar conhecimentos acumulados no sabão é um exercício para voltar ao passado, um retorno acionado pelas

percepções: “[...] o cheiro é a maneira mais forte de reviver o que só está na cabeça, por isso faço o sabão com atenção, pra não misturar com outros cheiros, outras lembranças” (Nota de campo – Eunice Mendanha – 18/12/2018).

As habilidades e a experiência de dona Eunice constituem um programa de longevidade das receitas internalizadas nela e que, ao serem ensinadas, passam a existir no outro. Compreendido como aprendizado materializado, a receita de sabão conduz o aprendiz a um passado mais que imaginado, porque este não viveu a mesma temporalidade experienciada por aquela que ensina. Sentir o cheiro do sabão contido em uma receita mental é libertar, da lembrança de quem ensina, o que está preso em seu próprio pretérito, em seu passado íntimo. Ensinar algo que se aprende fazendo é domesticar as sensações do outro para se guardar nele, uma forma de reavivar as lembranças do preceptor, o jeito de fazer, as emoções, a ordem das coisas e nas coisas, a influência destas a modular novos fazeres.

Outra mulher que medeia o efeito das coisas e faz o sabão propagar, chamando-o de ‘fofoqueiro’, é Noêmia Maria de Jesus.

4.2.2 Observando o sabão ‘fofoqueiro’ por dentro - Noêmia Maria de Jesus (76 anos)

Embora a primeira incursão em campo tenha ocorrido quando era aluno especial no PPGAS/UFG, em 2018, ocasião em que etnografei dona Eunice com o objetivo de subsidiar a entrega de trabalho final da disciplina: Materialidades e biografias das coisas, ministrada pelo Prof. Dr. Manuel Ferreira de Lima Filho, minha entrada efetiva em campo iniciou ainda dentro de casa. Desde a infância observava minha avó e minha mãe fazerem sabão, algo natural para mim, mas tratado como objeto de pesquisa pela academia, o que levou à provocação de como lidar com a experiência do eu nativo em relação ao eu pesquisador.

Apoiado na antropologia da proximidade de Debary (2017) e de Goldman (2003), cuja intenção é buscar, através de uma espécie de ‘desvio etnográfico’, uma descentralização cultural e política, encarei a função do meu eu pesquisador – que reorganiza dados percebidos como fragmentários, informações ainda dispersas, indícios soltos, em um arranjo que ‘não é mais’ do nativo (mas que parte dele, leva-o em conta, foi suscitado por ele) –, como negociador das representações que o meu eu nativo carrega. É frente aos processos dominantes, vistos como verdadeiros por serem produzidos por observadores suficientemente deslocados na pesquisa, que vejo a minha experiência empírica como dialógica; posso usar as mesmas teorias interpretadas pelo eu nativo como guias para análise antropológica. Em todo caso, em vez de ‘olhar de fora e de longe’ como fazem os pesquisadores, percorrendo meandros ao observar

espaços, conflitos e expedientes imbuídos pela fragmentação que a sucessão de imagens e situações produzem, prefiro ‘olhar de perto e de dentro’ para identificar, descrever e refletir os mesmos aspectos investigados pelo pesquisador a partir das porosidades, ‘intervalos’ iniciados no desvio a curta distância, a curta distância mesmo, dentro de casa.

A partir de como as minhas experiências práticas ‘afetam’ (GOLDMAN, 2003) ou ‘convertem’ (PEIRANO, 2019) o meu eu pesquisador, apreendendo os significados do meu arranjo nativo e os seus termos, este mostra-se capaz de atestar a lógica do pesquisador ao incorporá-lo de acordo com padrões de valores que sua própria experiência carrega. Sem diminuir a importância do eu nativo em relação ao eu pesquisador, ou vice-versa, a pesquisa constitui elemento estratégico para equilibrar esse movimento, o fio condutor são as escolhas e o trabalho do próprio pesquisador. O que proponho é um ‘olhar de perto e de dentro’, mas a partir dos arranjos do(s) próprio (s) ator(es) social(is).

Essa questão da distância’ como condição para a análise antropológica, assim como outras correlatas – a relação sujeito/objeto, ou o colocar-se no lugar do outro, dar voz ao nativo, o caráter da participação na observação participante ou autoria do texto etnográfico –, já rendeu muita discussão (ABREU, 2005; MAGNANI, 2002; LÉVI-STRAUSS, 1983; SILVA; REIS; SILVA, 1994) e não será retomada aqui. Mas há um ponto que vale a pena identificar porque tem implicação como argumento do que observei por dentro do ‘sabão fofoqueiro’: trata-se da especificidade do conhecimento proporcionado por dona Noêmia que permitem captar determinados aspectos, das chamadas teorias nativas, que me foram revelados ao observar e participar.

Se observar é ver, sentir e ouvir o que acontece no meu entorno, participar significa fazer tudo isso por dentro, inserido em um fluxo de como a vida acontece de forma sincrônica, entendendo como as coisas e os seres capturam a atenção que prescindem delas. É no âmbito da observação participante que a experiência do antropólogo se mostra essencial – aproximar do outro com respeito a seu ser ontológico –, tarefa que me envolve pela ‘educação da atenção’ (INGOLD, 2012; SAUTCHUK, 2015). Nesse movimento entre o eu nativo e o eu pesquisador, pergunto-me se é possível que o meu eu pesquisador observe e participe simultaneamente sem colonizar o meu eu nativo.

Os dados objetivos e subjetivos não seriam resultados distintos do ato de observar e participar? Do ponto de vista do pesquisador, como compatibilizar o engajamento da participação distanciado da observação? Se esse questionamento fundamenta a minha compreensão da imanência e transcendência ancorada nos protocolos da ciência normal, segundo os quais a existência humana se divide entre o estar no mundo e conhecer o mundo,

estabelecendo uma suposta dicotomia entre participar e observar do pesquisador, aspiro por uma verdade de uma emancipação desse dilema que provoca um estranhamento em mim. A antropologia não deve aceitar passivamente essa partilha entre conhecer e ser, é no meu eu nativo que minhas experiências empíricas embasam dados do fazer científico.

Como bem se sabe, os conhecimentos apropriados pela ciência não consistem em proposições sobre o mundo, mas em habilidades de percepção e capacidade de julgamento que se desenvolvem no decorrer de engajamentos diretos, práticos e sensíveis daquilo que está à volta. Isso elimina definitivamente o discurso de que a observação seria uma prática dedicada à objetificação dos seres e coisas que comandam a atenção e o seu deslocamento do âmbito do envolvimento sensível do outro.

O meu horizonte de estudo é pragmático, lugar balizado por experiências humanas capturadas pelas percepções sensoriais, percepções entendidas como sensibilidades individuais ou projeções de significados do indivíduo sobre o mundo, de modo que a minha observação não produz dados objetivos. É com essa chave de análise ‘atender’ (INGOLD, 2015) as pessoas e coisas pela prática que estabeleço relações com o que está dentro, (contemplação, palavras, atos, informações, materiais e outros) contribuindo para uma etnografia dos intervalos; abordagem que trago para dentro da antropologia a partir de situações esparsas, implícitas, conflitivas e de estranhamentos entre o ‘eu e outro’ ou o ‘nós x eles’, que se embaralham e dissolvem-se em relações que dependem diretamente das circunstâncias e questões conjunturais (SANTOS, 2020).

Ao me situar no fazer etnográfico percebo que, enquanto a maior parte dos antropólogos viaja para longe, o meu eu pesquisador não enfrentou a descentralização geográfica e cultural, cultivo um interesse pelo próximo, o próximo mesmo. Aprendo a me distanciar, mas permanecendo no lugar. A relação entre prática e experiência não limita o meu fazer científico, seja como pesquisador ou nativo. Esse posicionamento abriu precedência para deixá-las falar, um respeito ao compromisso ontológico em não falar por elas ou por sobre seus ombros. Assim, apoio-me em Peirano (2019), que entende a investigação de campo para além da coleta de informações, como desdobramento teórico, sendo por meio de uma teoria do vivido que a *episteme* antropológica é desenvolvida e aprimorada, tornando-se necessário entender um pouco mais sobre o domínio prático como procedimento etnográfico.

Um dos cânones da antropologia que me parece oportuno mencionar, para pensar a prática no âmbito da sinestesia, é Marcel Mauss, aliás, pouco lembrado nesse aspecto. Embora se coloque mais como observador e analista e menos como um participante, segundo Sautchuck (2010), é significativo perceber que, no estudo sobre técnicas do corpo, a posição de narrador

distanciado de Marcel Mauss tenha envolvido informações de sua vida pessoal. Um exemplo, a propósito, foi relatar que o seu próprio corpo sofreu uma modulação influenciada pela técnica. Ao se assumir incompetente em nadar como as gerações mais novas, Marcel Mauss justifica, pelo aprendizado, a maneira como foi ensinado a lidar com seu corpo. Sobre a corrida, fazia-a com punhos colados ao corpo por compreender uma fórmula ritual de caça e ritual de corrida ao mesmo tempo. “Sabe-se que o australiano consegue correr atrás de cangurus, emas, cães selvagens até deixá-los exaustos” (MAUSS, 2003, p. 406).

Como se pode observar, a abordagem mausseana do corpo indica, no mínimo, que existe uma dimensão da experiência nativa e que a antropologia não pode ser reduzida ao campo da visão e da linguagem, o que demanda, do pesquisador, que ele esteja envolvido com o registro cinestésico, dando-se a conhecer. Esse posicionamento requer a aplicação de outros recursos etnográficos, além do já conhecido caderno de campo, ou, mais recentemente, do uso de registros fotográficos e de filmes; afinal, a prática do registro oferece muitas possibilidades, mas também provoca muitas questões. Uma delas é a forma como a prática tem sido defendida recentemente, aproximando-se da fenomenologia.

O meu pressuposto não é ignorar as diferenças existentes entre pesquisador e pesquisado no âmbito das experiências empíricas, embora como nativo eu devesse ‘dominar’ o fazer sabão. Apoio-me em uma fenomenologia individual, cuja prática etnográfica está situada em uma realidade específica de quem o faz, situação permeada por estatutos que vivo ‘nos de dentro’, e busco, nas experiências das fazedeiras de sabão, o que, para a antropologia da técnica, à luz de Ingold (2015).

Mais que uma operação de fazer uma estante com pranchas de madeira, os movimentos de serrar e nadar são experiências desprendidas do corpo que, no ato da transmissão, são processados como conhecimentos, o que revela as condições do corpo estar no mundo e a instrumentalização destes corpos. Por isso, a etnografia que proponho está fundamentada na relação entre práticas (competências) e habilidades, o que me permite alcançar distintos patamares de diálogos entre as experiências de quem faz o sabão e como o faz. Nessa perspectiva, parto das informações obtidas dentro de casa, onde o uso de resto⁶⁹ de óleo vegetal é visto como coisa recente e moderna.

⁶⁹ Tratado por Octave Debarry como interstícios da modernidade, os resíduos considerados como veneno e lixo servem de lugar para observar lembranças incorporadas aos objetos, o que não implica que o descarte anule as múltiplas vidas e as formas às quais os objetos foram fixados. Resíduos são itinerários das múltiplas vidas dos objetos, de modo que, ao serem reutilizados, tornam-se resistentes ao desaparecimento, constituindo outro lugar, o de testemunho do próprio tempo (Grifo nosso).

“Antigamente o povo da roça usava o torresmo, miúdos de porco ou sebo de vaca para fazer sabão. Era o recurso que a gente tinha. Depois de matar uma vaca ou um porco, as carnes eram arrumadas e guardadas em latas, aquele tempo era de fartura. Tudo durava meses, até o sabão que a gente amarrava em palha de milho pra não molhar. Hoje, não se vê mais isso. Quase ninguém faz sabão de torresmo, é coisa dos antigos”.
(Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 10/09/2019).

Provocado pela ideia de longevidade de algo efêmero – o sabão, dispus-me, no segundo semestre de 2019, após ter ingressado como doutorando PPGAS/UFG, buscar esse costume remoto de fazer o sabão de torresmo. A estratégia adotada para identificar e contatar as fazedoras de sabão foi pedir auxílio à minha mãe e minha avó, que, em uma força tarefa, lembraram nomes e endereços.

A partir do aprender pelo costume, e o costume que me foi ensinado extrapolava a relação pesquisador-pesquisado (ao sair de campo, minha mãe e avó não saem de mim), fui orientado sobre como chegar até dona Noêmia; e, especialmente, sobre como lidar com uma mulher externa a meu grupo doméstico. Ouvi: seja ‘você’. Devidamente paramentado e obedecendo os protocolos estabelecidos pela Organização Mundial de Saúde (OMS), eu a procurei e fiz o campo.

4.2.2.1 Nota sobre autenticidade no contexto de pandemia

O ano de 2020 foi atípico para a realização de pesquisas presenciais. Para começar, milhares de pessoas morreram acometidas pela pandemia do coronavírus no Brasil e no mundo, medidas de isolamento e distanciamento sociais geraram desgastes de várias dimensões, afetando diretamente muitas pesquisas. Frente a crise sanitária e os riscos dela decorrentes, como visitar dona Noêmia, de 76 anos? Como realizar a minha pesquisa de campo?

Diante de tal problemática e encarando o prognóstico de não saber quanto tempo a pandemia duraria, situação agravada pela perda de duas interlocutoras (Dolci Alves de Brito e Maria Otina Mendes), segui. Para além destes acontecimentos trágicos, e do luto enfrentado, tais episódios acabaram por reverberar diretamente em meu processo etnográfico, complicando consideravelmente a minha situação de pesquisa. Repensei minha estratégia e notei que poderia ser mais viável realizar um trabalho *on-line* com dona Noêmia, ideia que ganhou minha simpatia depois que assisti, no YouTube, o vídeo: ‘Como conduzir uma etnografia durante o isolamento social’, de Daniel Miller (COMO; 2020). Traduzido para o português por Camila Balsa e Juliane Bazzo, o vídeo, de 20 minutos, apresenta experiências etnográficas *on-line* e *off-line*. É uma aula compacta que me encorajou a encarar o trabalho de campo virtual,

momento em que muitos antropólogos não se viam em condições de prosseguir com seus estudos exatamente em razão da pandemia do coronavírus.

Embora não tivesse experiência na realização virtual de pesquisa etnográfica, afinal, imaginava que, não visitando o meu campo, aquela experiência me tornaria invisível diante da riqueza não experienciada fisicamente no processo etnográfico, sobretudo porque percebia a *webcam* mais como um ponto confessional do que um engajamento apresentado na etnografia *off-line*, eu precisava de um entendimento sobre as formas específicas de como lidar com o contexto *on-line*. Da mesma maneira que existem procedimentos diversificados para trabalhar contextos *off-line*, e cuja experiência de cada um, pesquisador-pesquisado, é diferente, decidi rever meu esquema metodológico para melhor envolvimento *on-line* e reforçar, com dona Noêmia, a realização de uma série de etapas filmadas e gravadas por ela. Mas essa estratégia não foi exitosa, dona Noêmia sequer tinha ou sabia lidar com recursos eletrônicos. Mediante tais dificuldades da pesquisa, tomei uma decisão, quis ouvi-la presencialmente.

Em setembro de 2020 entrei em contato com dona Noêmia e ponderamos sobre os riscos de um encontro presencial em virtude da pandemia. Refletimos sobre a realização de uma pesquisa via celular, ela me transmitindo simultaneamente e eu registrando. No entanto, após examinar calmamente minhas sugestões, ela suspirou longamente e me rendeu:

“Meu filho, com ou sem pandemia, primeiro precisamos seguir com fé. Vamos vivendo um dia após o outro, com cuidado, sendo nós mesmos apoiados no espírito de Verdade. Para você é importante aprender a fazer, para isso você precisa ver, sentir o cheiro e tocar as coisas e o sabão. Pra mim é uma satisfação mostrar como faço a decoada e lido com o torresmo. Pode vim, professor, as portas da minha casa está aberta pra você”. (Entrevista – Noêmia Maria de Jesus – 29/09/2020).

A resposta de dona Noêmia me encorajou, mas não diminuiu os receios do quão me tornava responsável por tudo aquilo. Ela confiou em mim, pessoa que nunca viu e sequer pediu comprovação vacinal. Através daquela atitude, pude entender que o exercício de autenticidade é lugar de encontro construído pela confiança. O ser é definido com quem vivemos. Acostumado a viver uma configuração de confiança dentro do meu ambiente doméstico, visitar dona Noêmia foi mais que receber indulto a endossar a minha “saída” do isolamento pandêmico, representou a própria tradição materializada.

4.2.2.2 Lavando as mãos contra o coronavírus

Ao chegar à casa de dona Noêmia, fui anunciado por periquitos e maritacas penduradas em fios elétricos. Assustadas com o meu “ô de casa”, debandaram em revoada, reforçando a minha presença com a resposta: “ô de fora, já tô ino”. Costume que ainda perdura nas regiões interioranas do Brasil, como lembra Oliveira (2021):

[...] os proprietários, em geral, têm ligação consanguínea familiar próxima, são compadres, parentes ou sujeitos que, no decorrer do tempo, criaram uma relação afetiva a ponto de se tornarem muito próximos uns dos outros. Em todas elas repousa o antigo costume de medir a distância dos vizinhos através da linguagem popular: “Fulano mora a distância de um grito!”. Esta expressão sugere uma proximidade espacial entre um vizinho e outro, de modo que a voz mede a lonjura entre as casas. Como em geral todos vivem nas cercanias uns dos outros, basta um grito bem dado para acionar o vizinho. (OLIVEIRA, 2021, p. 110 -111).

Acompanhada por Lígia, uma das netas, dona Noêmia me convidou para entrar. Enquanto a seguia por uma garagem extensa, lugar fresco pela quantidade de plantas, divisei, no fundo da casa, um imenso quintal. Dispersos entre si, observei girais de madeira cobertos por telas metálicas servirem de suporte para secar polvilho, extrato alvíssimo de mandioca espalhado sobre lençóis tão brancos quanto o produto, o polvilho. “Então é você o professor que quer aprender a fazer sabão de torresmo? Nossa, eu ensinando um professor!”, indagação que foi interrompida por ela mesma ao me pedir para sentar.

Naquele ínterim, ainda vi dois fornos de torrefação de farinha de mandioca, ambos instalados debaixo de um amplo e arejado galpão, bem como dois tachos pendurados em uma parede esfumaçada próximas do fogão de lenha e uma engenhoca coberta com um saco plástico. O conjunto de imagens foi novamente interrompido com outro convite: “Você aceita um café? Tá fresquim, passei agorinha mesmo!”.

Tomado pela profusão de imagens que relacionei às lembranças de minha infância, retornei à realidade aceitando o café. Enquanto bebericava a iguaria falei de minha pesquisa. Mencionei a importância em vê-la fazer o sabão de torresmo e perguntei se me permitia fazer algumas fotos e filmar o que faria, mas sem esconder o receio da pandemia. “A senhora não tem medo?”, questionei, e ela, prontamente me disse: “Nada, foi como te falei. O que tem que ser, será. Não adianta a gente correr. Claro que a gente tem que tomar algumas precauções, a minha é o sabão, aliás, faço líquido também. Sabe, as pessoas pra quem eu dou o sabão, ninguém pegou ou morreu dessa doença” (Nota de campo – Noêmia Maria de Jesus –20/09/2020).

Ao ouvir sobre a razão prática do sabão, percebi que, para ela, a força da assepsia contra o coronavírus, a prevenção contra a doença, estava na razão simbólica (SAHLINS, 2003); significado que garante, pela feitura material do sabão, a consequência objetivada do seu comportamento prático. Ela se mostrava convicta de que era a organização social e simbólica das coisas que estabelecia a relação entre a utilidade do sabão consumada no objeto pela funcionalidade. “Não adianta fazer, ter que saber e ter fé”.

Noêmia Maria de Jesus é mulher de origem rural e traz, nos saberes internalizados, o *ethos* da cultura rural (OLIVEIRA, 2021). O seu linguajar e gestos permanecem invariáveis mesmo diante as formas divergentes de solidariedade orgânica. Durante as visitas que lhe fiz reparei no uso corriqueiro de palavras presentes no vocabulário rural, ideias imbricadas por valores familiares permeados por termos religiosos sustentados na ideia de proteção espiritual, como: “vai cum Deus”, “Deus ti proteja”, “fica com Ele tamem”; manifestações de respeito, em grande parte das vezes, praticado na forma de bênção e cobrado por ela dos mais jovens.

Tais tratamentos me revelaram o alicerce de valores sobre os quais dona Noêmia criou os cinco filhos. Exemplo constatado quando da chegada de um deles em meio à nossa conversa. “Bênça mãe! A senhora dormiu bem?”. Depois de abençoá-lo, a mãe respondeu: “Dormi sim e você? Toma um gole de café pra tirar o ar do estômago” e, olhando para mim, emendou: “Aqui em casa, um bom dia ou boa noite nunca que substitui a bênça”.

Expressão benigna de proteção espiritual, a bênção exigida por dona Noêmia organiza o mundo familiar por compreender costume evocado na crença do sagrado, hábito sustentado por atos rituais imemoriais. Ela não sabe quando começou, mas o filho que se dirige a ela está protegido por sua interseção junto à Deus, o que pressupõe um efeito do mundo espiritual de modo a afetar o mundo físico, tornando-se prática que orienta condutas. Esse tratamento aumenta a credibilidade da matriarca por ser responsável, enquanto provedora, protegendo a prole nos sentidos físico e imaterial. Se espiritualmente o filho está abençoado, o corpo físico deve estar em sintonia com essa proteção, vez que o corpo abençoado se torna um corpo fechado, impedido de invasões incorpóreas, seja pelas “[...] costas na altura do pescoço e na frente no rumo do estômago” (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 19/09/2019).
Narrativa que já tinha ouvido de minha avó:

Os males age na gente de noite, por descuido nosso. Entra no corpo quando dormimos com os pés descobertos; sai pelo estômago quando o dia amanhece, mas não sai por que eles quer. Para sair do nosso corpo, a primeira coisa que a gente faz quando levanta é tomar a bênção da mãe e depois um gole de café. Isso tira o ar do estômago, ar que pisadeira (pesadelo) que vem quando deitamos sem pedi a bença da mãe e só assim é que ela vai embora, evaporano no ar. Quando ela vai embora, o corpo fica

outro, bem mais disposto, mais leve para trabalhar. A pessoa que fica macambuzia é porque tá com ar no estômago. (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 09/10/2019).

Embora resida em área urbana, o modo de vida de minha avó e de dona Noêmia estão ligados ao espectro campesino marcados pela religiosidade popular. Se as características de viver na cidade requerem celeridade, convertendo o sentimento íntimo individual das pessoas em objetos, sujeitos divididos entre o desejo e a satisfação provenientes do fracionamento das atividades produtivas do capitalismo (SIMMEL, 2005), é o modo de vida sustentado por outro ritmo, o do enraizamento⁷⁰, que manterá pulsando a ancestralidade, tradição cujo encantamento persiste na alma das coisas (SILVEIRA; LIMA FILHO, 2005), aura que sobrevive à racionalização do social (WEBER, 1982).

As formas sociais representadas no mundo rural pela gratidão e pela ação recíproca, passam, na ótica de Williams (1989), por uma reconstrução de inter-relações e interdependências. Desembocam em uma visão integrada do campo e da cidade no qual o rural não é imutável ou se encontra reduzido a ele. Uma das práticas típicas da ruralidade presentes no contexto urbano são as matérias-primas. No caso do sabão de bola, onde e como os conseguiu?

Retomando a alma das coisas pelo sabão de torresmo, consegui a cinza para a decoada em uma fábrica de doces caseiros, dada a falta de madeira propícia tais como: gonçalave – *Astronium fraxinifolium*; chichá – *Sterculia apetala*; açoita cavalo – *Luehea divaricata*; aroeira – *Schinus terebinthifolia*; e maria pobre – *Dilodendron bipinnatum*), sobretudo cortadas na lua nova⁷¹. Aqui abro um parêntese para salientar que o conhecimento, adquirido empiricamente por agricultores com quem mantive contato, atesta que é na lua nova que se obtém as melhores madeiras, momento em que a seiva acumula no caule e segue para os ramos.

Oliveira (2021), ao proceder seu estudo sobre o carro de boi, referenda o saber dos agricultores com quem dialoguei a partir dos carapinas que etnografou e que o levaram a compreender que

[...] o processo de absorção de seiva iniciada pelas plantas na lua nova, continua durante o quarto crescente, atingindo o seu ponto máximo na lua cheia. Além da umidade resultante da acumulação de seiva, colher a madeira em períodos da lua fora do quarto minguante pode favorecer o aparecimento de brocas, cupins e “nós” na

⁷⁰ O sabão de bola é enraizamento ontológico por persistir no tempo pelos saberes fazeres.

⁷¹ Segundo a cultura popular, a lua nova é uma fase boa para a extração de madeiras seja para construção ou cinza para decoada. Porém, não é aconselhável realizar a sementeira nem a poda de plantas, além de ser ruim também para a pesca. Já na agricultura é favorável ao plantio de batata, mandioca, inhame e outros tubérculos. Nesta fase da lua as coisas que crescem da terra para fora minguam e as coisas que crescem de fora para dentro vigoram (Nota de campo – Noêmia de Jesus - 2020).

madeira, ocasionando rachaduras, ou no mínimo, madeiras empenadas. (OLIVEIRA, 2021, p. 116).

No caso do sabão, as implicações pelo não uso das madeiras acima mencionadas não interferiram na qualidade da decoada, segundo o que certificou dona Noêmia.

O segundo ingrediente que busquei foi o torresmo. Como não consegui acompanhar o abate e a fritura, *in loco*, decidi encomendá-lo no açougue de carne suína do senhor José Willian (FIGURA 21), matéria-prima que levou o açougueiro a me perguntar: “Vai pescar?”, ao responder que faria sabão, percebi uma distinção no uso da matéria-prima entre os gêneros masculino e feminino. Para os homens o torresmo é usado para cevar peixes, sinônimo de lazer, enquanto para as mulheres é de trabalho. Em ambos os casos o torresmo remete à ideia do estar ocupado, de atuar desempenhando uma atividade física ou mental, situação que a pandemia do coronavírus limitou em março de 2020.

Figura 21 - Açougue do Sr. José Willian



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Para dona Noêmia o momento foi de maior prevenção, ela passou a fazer sabão mais concentrado. “O sabão é um tesouro vivo. O que eu faço é bem concentrado, diferente daquele que a gente compra em supermercado, o meu não tem química, é natural, dá pra controlar o que vai nele. Até agora minhas comadres, parentes e amigos, ninguém morreu ou pegou essa doença” (Nota de campo – Noêmia Maria de Jesus – 20/09/2020). No Quadro 9 apresento a receita de sabão e torresmo de D. Noêmia.

Na fala de dona Noêmia, um dos objetivos do sabão de torresmo é prevenir o ‘corpo’ de doenças. Apesar de atuar na cadeia de transmissão de saberes, o importante no sabão é a

praxiologia. Há, portanto, um aspecto pedagógico no relato de dona Noêmia, mas não se trata de informação transmitida por meio de livros ou vídeos, o processo de aprendizado é ritualizado, performatizado. Em casa os encontros ocorrem de maneira frequente e único, reforçando o que diz Mauss (1942), que lembra que sem transmissão não há tradição, o que mostra que a relação pedagógica também é corporal.

Quadro 9 - Receita de sabão de torresmo de D. Noêmia

Receita de sabão de torresmo	
<u>Ingredientes:</u>	
1º Dia: O preparo da decoada	
Para fazer 1 barrileiro (8 litros de decoada) usar 15 kg de cinza;	
10 litros de água;	
5 kg de torresmo.	
<u>Modo de fazer:</u>	
2º Dia: A feitura do sabão	
Coloque no tacho de folha 8 litros de decoada;	
Adicione à decoada os 5 kg de torresmo;	
Mexer até engrossar;	
Coar a mistura numa lata para tirar as fibras que não dessoraram;	
Devolver ao tacho o preparado até que espume e engrosse;	
Quando der o ponto (granar), criando uma crosta na beirada do tacho, está engrossando, a partir daí o sabão começa a cheirar, desça do fogo.	
3º Dia: O acondicionamento do sabão	
* Use uma caixa de papelão para guardar as bolas, de preferência que fiquem espalhadas entre si para respirar.	
<u>Cuidados:</u>	
No segundo dia, forre o chão com um pano e coloque o tacho, isso evita que ele deslize ao manusear, com colher, pedaços mornos a serem embolados rapidamente. Tenha a disposição uma pequena vasilha de água para resfriar as mãos e dar aspecto liso à bola.	
Em um outro pano também forrado no chão, coloque as bolas para resfriarem e, só no dia seguinte (3º dia) serem guardadas.	
OBS: A lua ideal para fazer sabão é a crescente ou a minguante.	

Fonte: Noêmia Maria de Jesus (2020).

4.2.2.3 O preparo das ‘coisas’ e a decoada

Dona Noêmia não dispõe de ateliê ou oficina, ela faz o sabão no fundo da casa. Dividido em quintal e terreiro, espaços típicos da zona rural, usa em um pequeno galpão localizado no terreiro da casa, onde ficam o fogão de lenha, mesas, cadeiras e um tanque para lavar os ‘apetrechos/quiçaças’, como ela própria diz. Do lado esquerdo, mais ao fundo do galpão, está um enorme forno para torrefação de farinha. No quintal, separado do terreiro por uma tela de mangueiro, fruteiras fazem sombra, protegendo os desativados galinheiro e chiqueiro,

ambientes que, a grosso modo, articulam, segundo Oliveira (2021), espaços de provisão das atividades desempenhadas quase sempre pelas mulheres – tais como lavar, cozinhar, cuidar dos filhos e das filhas, produção de artesanatos como bordados e tapetes, produzir queijos e atuar na lida com animais domésticos.

O que pude notar, na etnografia, é que dona Noêmia construiu um ambiente doméstico rural. Suas histórias giram em torno do cuidado com os filhos, do preparo de refeições para os peões, da criação e trato de animais e, claro, do sabão de bola. Como mencionei anteriormente, junto a ela acompanhei, em setembro de 2020, a feitura completa do sabão de torresmo. Naquela ocasião pude ver objetos ganharem outras funções, cabos de vassoura viraram colheres, latas de tinta se tornaram barrileiro. Mas antes de dar sequência à operação do sabão no ‘terreiro de dona Noêmia’, o seu trabalho obedece a uma sequência lógica. Antes de chegarmos ao sabão de torresmo ocorreu uma etapa prévia, o preparo da decoada, cabendo destacar a interação entre cada parte finalizada com o acondicionamento do sabão.

Depois de furar uma lata com facão, dona Noêmia cruzou ervas de são caetano (*Momordica charantia*) e as colocou no fundo do barrileiro (lata). Auxiliada por Nelma, uma das filhas, acomodou (acarcou) a cinza com um copo feito de desinfetante; em seguida, ergueu a lata sobre um tacho sustentada por duas tábuas de madeira para a decoada gotejar (FIGURA 22). Enquanto eu olhava aquela operação de modulação da decoada, aproximei-me de dona Noêmia que, concentradamente, esguichava água para encharcar a cinza, e perguntei sobre as ervas e por que as havia cruzado.

“O que faço é um preparado, professor. Sabão é remédio. Não é feito só misturano e mexendo as coisas. Tem ciência, tem medida e leva tempo. A sujera num tá só nas ropa, tá na pele, na seborreia dos cabelos, causa coceira e feridas pelo corpo, dá até frieira nos pé. O preparado que eu faço combate essas doença e briga até com outas ‘sujera’, ocê intende? Então, não preocupa, o São Caetano filtra a cinza da decoada ajudano o sabão a ficar forte pra tira a sujera de fora do corpo e expulsa a que tá dentro”. (Nota de campo – Noêmia Maria de Jesus – 20/09/2020).

Figura 22 - Dona Noêmia preparando a decoada



Fonte: Fotos de Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Atributo de vivência, a decoada de dona Noêmia é um composto de vegetais que antecipa os efeitos de cura contidos no sabão. Um aspecto importante a saber é o ponto certo desse corrosivo natural (decoada), teste que se faz literalmente experimentando-o. De acordo com ela:

Decoada boa tem que ser, forte, concentrada. Pra saber, primeiro ocê molha o dedo e esfrega um no outro, assim, oh! Se ficar liso e escorregar, tá boa, entendeu? Outra maneira é botar um pouco na ponta da língua. Coloca aí, vamos ver? (Coloquei) Pinicou? Viu, então ficou concentrada. Ota coisa, presta atenção na cor. Quanto mais amarelada, melhor. Se ficar esbranquiçada, diminui a quantidade de água. Não esquece, pra acertar o ponto da decoada a gente olha, prova e põe no dedo, porque ela num tem cheiro. Aliás, só vai cheirar depois que ocê misturar com o torresmo, aí ele fica ‘fofoqueiro’, por que o cheiro vai longe, longe mesmo, por isso a vizinhança sabe o que a gente tá fazeno. (Nota de campo – Noêmia Maria de Jesus – 20/09/2020).

Neste trabalho, entendo o sabão como interstício entre o domínio humano e a natureza. No núcleo familiar o padrão de reciprocidade⁷² desempenhado pelo artefato abrange relações

⁷² No ‘Ensaio sobre a dádiva’ (2003), Marcel Mauss postula um entendimento da constituição da vida social por um constante dar-e-receber. Mostra como, universalmente, dar e retribuir são obrigações, mas organizadas de modo particular em cada caso (como o *potlatch* dos índios do noroeste americano). Daí a importância de entendermos como as trocas são concebidas e praticadas nos diferentes tempos e lugares; de fato elas podem tomar formas variadas, da retribuição pessoal à redistribuição de tributos. Marcel Mauss dedicou especial atenção ao fato de algumas trocas serem prerrogativas de chefias: receber tributos, por exemplo (ver Sociedade contra o Estado de Pierre Clastres, (2003[1974])). Essas prerrogativas podem ser socialmente construídas de modo diferente, com privilégios, obrigações e outras formas. De modo amplo, a dádiva inclui não só presentes, festas, comunhões, esmolas, heranças e, no caso em estudo, visitas, afinal, a presença é uma forma de receber, o que representa, já na epígrafe do ensaio de Marcel Mauss, uma dialética inerente à dádiva. Se receber alguém é me fazer anfitrião, faz-me também um hóspede em potencial. Isto porque dar e receber implica não só uma troca material, mas também uma troca espiritual, uma comunicação entre almas. É nesse sentido que fazer sabão é simbólico; e ainda

de parentesco e amizade que se adensam e enredam, pois, ao se reunirem para fazer sabão, mulheres contam histórias e compartilham experiências, sustentam a lógica advinda da mutualidade (OLIVEIRA, 2021). O sabão não é feito para venda, mas para dar às vizinhas, comadres e parentes próximos, momento em que a receita mental é materializada e transmitida pelos órgãos dos sentidos.

O não odor da decoada é tão perigoso quanto ‘prová-la’. É na experimentação que se identifica o grau e a potência desse agente corrosivo (potassa), tomando cuidado para não se ferir, como mostra o unheiro de D. Noêmia, fruto do descuido na manipulação (FIGURA 23). A substância é encontrada em árvores e passa a ser absorvida no sabão tanto quanto o terreiro se mescla a ele pelo quintal, a decoada é determinante na qualidade final do sabão.

Figura 23 - Unheiro (Dona Noêmia)

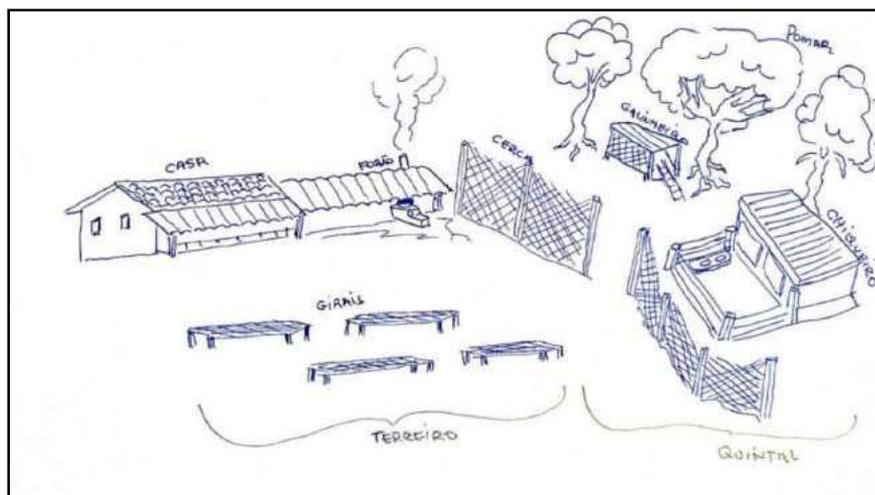


Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

É no terreiro, ambiente aberto, que se filtra a decoada, assim, ela é extensão da natureza morfológicamente transformada habitando dentro do sabão, sendo este o artefato que se comunica pelas plantas e animais com dona Noêmia. Na Figura 24 apresento a estrutura fisiográfica observada em campo, da casa, plantas e animais de dona Noêmia.

representa, no sentido ontológico, dar algo de si mesmo. Ao aceitar o sabão, a recebedora aceita algo da doadora. Ela deixa, ainda que momentaneamente, de ser um outro; a dádiva do sabão aproxima-as, torna-as semelhantes. Dar sabão é um ato de generosidade e altruísmo; em maior ou menor grau, receber algo delas é receber parte delas mesmas, retribuição dada quando se aceita o que é oferecido.

Figura 24 - Casa, terreiro e quintal de D. Noêmia



Fonte: Desenho de Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Como já narrado, o sabão faz parte do cotidiano de minha interlocutora, mediando uma relação social muito próxima com os animais e as plantas, a ponto de esses dois universos se fundirem em outros momentos de convívio. Os exemplos que tomo são a coleta de goiabas do fundo do quintal para fazer doce, o plantio e a colheita do milho na época certa – para fazer pamonha, pamonha frita, curau e derivados, além dos cuidados correlatos com a mandioca.

A rotina de dona Noêmia – que geralmente levanta às cinco horas, faz café, varre o terreiro e prepara o leite para fazer queijo (FIGURA 25), que é a base do pão de queijo junto com o polvilho, também feito por ela – forma o repertório de atividades do seu estilo de vida; jeito de viver que se estende para além do esforço físico, o labor de dona Noêmia torna-se instrumento pedagógico ordenador do mundo.

Figura 25 - Queijos em processo de cura



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

É por meio da execução de atividades laborais e da transmissão das muitas formas de conhecimento que a fazendeira demonstra quão plurais são as habilidades que domina e desenvolve. Primeiro, desde criança aguçou os ouvidos que a possibilitou desenvolver a habilidade de contar, narrar o que os sentidos aprendem a perceber. Nesse processo, as sutilezas dos códigos das pessoas, lugares e momentos são captados a ponto de gerar outra habilidade: o saber estar. É diante da percepção das circunstâncias e das coisas que a cerca que surge a adequação mental e corporal da fazedora. As habilidades desenvolvidas e aprimoradas por ela estão relacionadas à natureza que a cerca, mundo que se mostra denso como contexto para a feitura do sabão que depreende e depende do que ela sabe.

Obedecendo a sistemática do sabão, o leite do qual são feitos o queijo e o doce de leite exigem cuidados similares ao utilizado na feitura do sabão. Como se pode ver nos objetos – o tacho de cobre utilizado para fazer o doce de leite e a tábua onde são dispostos os queijos (FIGURA 26), o ato técnico culmina com pontos que incluem a cura, ponto ideal para o consumo e uso dos produtos. Nesse sentido, o processo de trabalho que não testemunhamos na feitura do queijo e do doce foi, no entanto, transmitido a mim pelos objetos ou por uma rápida fala de dona Noêmia, que nunca se furtou em dizer os esforços para produzi-los. A comunicação de dona Noêmia se torna um processo discursivo de aprendizado por expressar os múltiplos significados do que faz, utilizando os objetos herdados dos antepassados como forma para falar do parentesco, dos homens e mulheres, da comida que aprendeu a fazer, da forma como organiza tudo.

Figura 26 - Tacho para o doce de leite e tábua de fatiar o queijo



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Foi em um estudo sobre a organização existente entre partes que compõem a vida de sítiantes no Piauí que Woortmann e Woortmann (1997) obtiveram boa parte dos dados referentes ao trabalho e ao parentesco em suas pesquisas. O que, para as Ciências Sociais, é definido formalmente como recorte temático, mas, para os sítiantes, trabalho, terra e família são indissociáveis. “Falar de um é falar dos outros” (WOORTMANN; WOORTMANN, 1997, p. 17).

Tratado como sistema, o saber permite perceber dona Noêmia como produtora de categorias de apreensão do real e ainda de alcançar o processo de trabalho como uma ‘ciência do concreto’. O que percebo é que os princípios em que os saberes de dona Noêmia se assentam se encontram em práticas de vida originariamente camponesas. Tais princípios informam estratégias dinâmicas e orientam seletivamente a incorporação, bem como conhecimentos e práticas como ‘respostas’ às mudanças do ambiente natural e social em que vivi.

Nos termos do que significa o real em cada cultura, para os trobriandeses, a magia da agricultura é parte das ‘forças produtivas’. Para estes insulares descritos nos clássicos etnográficos de Malinowski (2018), as bruxas são reais. O saber mágico e as crenças religiosas, para os trobriandeses, tanto quanto para dona Noêmia ao cruzar ervas, são tão necessários quanto o saber ‘técnico’; e conhecê-los é fundamental para que se consiga dar sentido a seu esforço produtivo. O fazer queijo e doce resulta em outro trabalho: o de encadeamento de ações técnicas que também são simbólicas, ou seja, um processo ritual. O trabalho de produzir coisas na cozinha ou no quintal é um trabalho de produzir cultura. Para dona Noêmia certos procedimentos técnicos não são apenas técnicos; assim como, para outras fazedoras estudadas, observa-se que fazer sabão é um ato social, elaborado ao longo de um processo histórico conflitivo que marca diferenças sociais. Logo, se são técnicos, são igualmente simbólicos, interessando entender, pela educação da atenção, a técnica como mediadora do social.

4.2.2.4 O sabão de torresmo

Lidar com a fritura do toucinho para obter o torresmo é um saber ligado às coisas da ‘roça’. O termo ‘roça’ é entendido aqui como uma categoria nativa, comumente referida por dona Noêmia não apenas como o lugar onde viveu, mas como espaço onde interagiu social e culturalmente. Referendado por Lima (1999) e Oliveira (2021) como categoria analítica no qual operam grupos sociais e seus contextos de relações, classificando, assim, pessoas, ambientes e modos de vida, os efeitos da roça ampliam a perspectiva de trabalho braçal ao oferecer a construção simbólica representada pelos saberes, fazeres, culturas e técnicas.

Guiando-me por essa lógica, percebi o quanto é emblemático o uso do torresmo na receita do sabão. De modo prático, trata-se do símbolo de tempos de fartura. O porco gordo (capado) representa, como me relatou dona Noêmia, abundância, tempo de prosperidade e riqueza. Porco magro simboliza tempos de escassez e fome. Sem toucinho torna-se inviável temperar a comida e, por conseguinte, fazer o sabão. “Daí muitas pessoas buscam a alternativa no pequi, abacate e no buriti, recursos acessíveis por essas bandas, mas que exige muito trabalho na extração do óleo” (Nota de campo – Noêmia Maria de Jesus – 30/09/2020).

Chamados de capados por serem animais castrados, acredita-se que tanto a porca quanto o porco ganhavam peso e ficavam mais dóceis, facilitando a lida no trato e ganho no valor de venda. Negociados em feiras populares ou encomendados diretamente com proprietários de chácaras e sítios, os capados são entregues a açougueiros, como ao senhor José William, de quem comprei o torresmo.

No segundo dia de feitura do sabão de torresmo, ao levar, à casa de dona Noêmia, o saco de torresmo, percebi que a decoada já estava pronta e colocada dentro do tacho sobre o fogão de lenha. Como em um ritual, dona Noêmia me aguardava com quase tudo organizado. Com destreza, saiu pelo quintal em busca de combustível para o fogo; depois de reunir paus, entre outras madeiras, colocou-os dentro do fogão e ateou fogo usando um pedaço de papel (FIGURA 27). Aos sopros, chispas viraram labaredas e, enquanto o tacho e a decoada esquentavam, ela apanhou o saco de torresmo por uma das pontas, como se segurasse um porco pela orelha, e despejou dentro do tacho (FIGURA 28); mesmo recipiente que também serve para ferver a água e descapelar o animal quando ela mesma decidia abater algum porco.

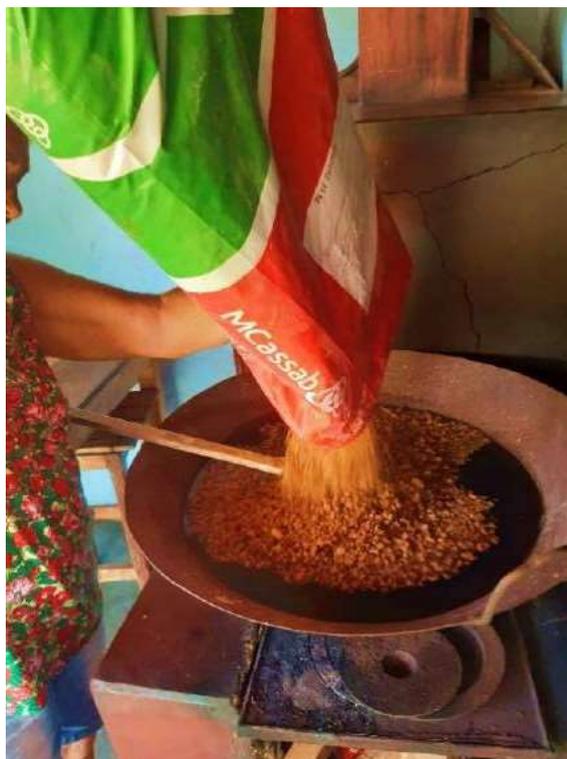
Figura 27 - Fogão de lenha de D. Noêmia



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Após adicionar o torresmo, cerca de uma hora depois, a mistura foi se transformando. A água da decoada começou a evaporar e, aos poucos, a fervura passou a ser controlada por movimentos rápidos de mãos e braços da fazedora. Outra estratégia empregada por ela, evitando o transbordamento da mistura, foi o ‘ajeitamento dos tições’⁷³. Quando empurrados para o fundo do fogão, o fogo abafado ficava mais brando, permitindo que mãos e braços operassem em ritmo lentos e compassados.

Figura 28 - Tacho com decoada e torresmo



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Os movimentos circulares foram alternados pelo gesto de levantar e baixar da colher de pau, conferindo a textura do sabão; quando queria acelerar a fervura, puxava os tições para frente, aumentando o fogo, voltando assim a repetir a cadência acelerada dos braços (FIGURA 29).

⁷³ Neste cenário de análise da técnica, inserida no que se compreende como termos nativos, o termo ‘tição’ faz referência à lenha parcialmente queimada ou ainda por queimar; brasa, carvão. No sentido figurativo, pessoa muito suja ou enfarruscada.

Figura 29 - Mistura de ingredientes por Noêmia



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Na feitura do sabão o corpo de dona Noêmia exerce o controle sobre o fogo (não-humano) pelos tições e este sobre o tempo que transforma o sabão. Na fase líquida o fogo ainda é brando, momento utilizado por dona Noêmia para coar o sabão, eliminando a ‘borra’, os resíduos de torresmo, evitando que fique ‘sujo’ (FIGURA 30). Depois de ‘limpo’, ele volta para o tacho até engrossar, ‘granar’ (FIGURA 31).

Figura 30 - Coando a massa



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Figura 31 - Sabão devolvido ao tacho já separado da borra



Fonte: Fotos de Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Nessa segunda fase, quando a massa vai ficar pastosa, os tições de fogo são empurrados para o fundo do fogão, permitindo que a mistura fique em fogo baixo e a massa ganhe densidade. Nesse ínterim, dona Noêmia raspou a crosta formada na borda do tacho, retirando uma porção, e fez uma bolinha que foi testada na água. A mecânica é: caso fique consistente e espume, o tacho é descido do fogo e colocado no chão para esfriar; a manobra é para que o sabão, antes de endurecer, seja embolado. Caso não esteja consistente, ajeita-se novamente os tições, puxando-os para a frente do fogão (boca do fogão), batendo o sabão até engrossar a massa (FIGURAS 32 a 40).

Figura 32 - Fervura do sabão



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Figura 33 - Sabão granado



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Figura 34 - Tirando o ponto (bolinha de sabão)



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Figura 35 - Bolinha de sabão espuma



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Figura 36 - Tacho esfriando no chão



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Figura 37 - Sabão solidificando



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Figura 38 - Embolamento morno



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Figura 39 - Finalizando o embolamento (Ficar liso)



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Figura 40 - Gleidson embolando sabão morno até ficar liso



Fonte: Fotos de Nelma (filha de dona Noêmia) (2020).

Mais que compreender o fogo fixado por uma dada função, trata-se aqui de retomá-lo a partir da noção de ‘estória criativa’ nos termos desenvolvidos por Ingold (2011), ao nomeá-lo como ferramenta. Nesse sentido, prossegue Ingold (2015, p. 56), “[...] consideradas como ferramentas, as coisas são suas estórias”, o que implica em uma tese segundo a qual as funções das coisas não são atributos, mas narrativas, são as estórias que contamos sobre elas. Mediante esta ‘estória’, na qual funcionamento e narratividade são complementares, o sujeito deve conhecer, criar, e, a rigor, alinhar as circunstâncias mnemônicas que compõem o ato técnico.

Como costuma ser definida pela literatura tecnológica, uma ferramenta só existe a partir do gesto que o torna tecnicamente eficaz (LEROI-GOURHAN, 1965; MAUSS, 1934) para além de seu senso utilitário. Este postulado provoca o pensamento de que nada em si é ferramenta, mas sim que depende do tipo de acoplamento, a saber: a conciliação da atividade do ente ou objeto mediado pelo ritmo do gesto corporal. No curso do fazer sabão, o corpo de dona Noêmia permite identificar um aspecto importante para o estudo da tecnicidade da relação ferramental proposta por Leroi-Gourhan (1965): a adoção ou rejeição que caracterizam o tema das ‘escolhas técnicas’. No caso em questão, o uso do fogo é compatível com o conjunto do sistema técnico, uma vez que existem outras formas de fazer sabão sem o uso do fogo, por exemplo, usando a soda cáustica já apresentada no caso de dona Eunice.

O fato de o corpo de dona Noêmia ser uma ferramenta não a faz perder a capacidade transformativa, mesmo porque, de acordo com a antropologia da técnica em sua vertente francesa no estudo dos modos de ação sobre a matéria e materialidade envolvidas na composição da vida humana (INGOLD, 2007; COUPAYE, 2017; MILLER, 2007), a ideia de que ferramentas seriam o prolongamento dos órgãos humanos em movimento encontra base na filosofia biológica das técnicas (MAUSS, 2003; SIGAUT, 2002; CANGUILHEM, 2011; VERNANT, 1990). Diante de um comentário crítico sobre a doutrina da invenção técnica, Jean Pierre Vernant evoca incongruências que a tecnicidade do fogo apresenta. Para ele o utensílio alia-se, no trabalho, ao ritmo peculiar do corpo.

[...] ele opera no tempo humano; não tem, enquanto instrumento, tempo próprio. Se possui algum, é porque se trata, então, não de um utensílio artificial, mas de um instrumento natural, como o fogo, cuja *dynamis*, se desenvolve numa duração de tempo estranha e incompreensível ao homem [...]. A duração da operação e o determinismo do processo operatório, ligados a própria força do fogo, e não a engenhosidade humana, são igualmente impenetráveis. (VERNANT, 1990, p. 360).

A questão é que o fogo antropogênico adquire ritmos que extrapolam o gesto humano da ignição. “Enquanto uma ferramenta por si só não faz coisa alguma após o gesto motor ser cessado, o fogo, como qualquer vivente, possui uma potência própria (*dynamis*) que o permite agir” (FAGUNDES, 2019a, p. 56). Como bem lembra Guilherme Moura Fagundes, no estudo sobre o manejo de queimas pelo fogo, a “[...] combustão é uma reação bioquímica simétrica à fotossíntese, sendo ambos processos oxidativos, embora inversos: quando a oxidação ocorre dentro das células, nós a chamamos respiração, quando ocorre fora, nós chamamos de fogo” (FAGUNDES, 2019a, p. 65).

Com efeito, prossegue Fagundes (2019b), no que diz à sua tecnicidade, o fogo sob manejo deveria ser colocado antes do lado das biotecnologias do que do lado de ferramentas artificiais. Enquanto o corpo é uma ferramenta de exteriorização anatômica dos gestos, o fogo apresenta a exteriorização fisiológica da digestão. Como ferramenta, o fogo se aproxima mais das biotecnologias do que da mecânica, cuja analogia reside não na anatomia, mas na fisiologia hominídea, cujo ato de queimar se assemelha mais à digestão do que a golpes percussivos ou à raspagem, o que ajuda a explicar por que o cozimento é o protótipo e paradigma das pirotecnologias em geral (FAGUNDES, 2019b).

Ferramentas artificiais substituem músculos e garras, mas o fogo é processo, fase e movimento, gesto, ferramenta anterior mesmo às fronteiras internas e externas. Manejado por dona Noêmia, o fogo adquire um ritmo próprio que pode destoar do seu gesto de controle, que só cessa quando os seus gestos também cessam.

4.2.2.5 O ‘choro’ e o ‘suor’ do sabão na memória de dona Noêmia

No terceiro dia voltei à casa de dona Noêmia para acompanhar o acondicionamento do sabão após ser enrolado. Foi aí que ela me relatou como ela acondiciona o sabão após a fase de enrolar e deixar para esfriar (FIGURA 41).

[...] antigamente, eu enrolava cada bola numa palha de milho, evitando que quando “chorasse” pregasse uma na outra. Hoje, forro um plástico no fundo de uma caixa de papelão e coloco tudo junto. Faço assim porque é mais prático, professor. Com o tempo, quando a caixa vai se desfazendo pelo “choro” que vira “suor”, eu tiro todas da caixa e coloco num saco, mas mesmo assim o sabão continua suando. A questão é que elas num querem ficar separadas, nem presas (Sorriu). (Nota de campo – Noêmia Maria de Jesus – 30/09/2020).

Figura 41 - Resfriamento do sabão



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Signo a evocar antigas imagens, o sabão traz, na conjugação do verbo querer, o agenciamento do artefato mesclado em dois tempos: o de natureza social – regido pela vida de trabalho feito com o ‘suor’ por quem faz e, depois, pelo próprio sabão que transpira; com o da vida subjetiva – biografia regida pelas lembranças através dos feitos e efeitos do trabalho que remetem ao ‘choro’. Um olhar mais sensível saberia entrever – e, nisso, sem dúvida, Ecléa Bosi, entre Henri Bergson e Maurice Halbwachs, foi uma boa mestra – palavras carregadas de afetos nas linhas e nas entrelinhas dessa evocação. Estou a falar da satisfação em querer bem o outro – de ficar ‘junto’ sem estar ‘preso’ a nada – de acordo com a velha frase: ‘Faço de coração’, sentimento gratuito que serve para evocar a diferença entre tudo, referendada em uma espécie de vida ao objeto/coisa sabão (INGOLD, 2012).

Em uma confissão tímida, carregada de afeto sobre com o passado difícil mais de felicidade e prosperidade, que dona Noêmia me ofereceu o ‘antigamente’. Mas, o que torna o ‘tempo dos antigos’ irrevogáveis diante o ‘tempo de agora’? Por que a juventude tem admirado e praticado valores ‘antigos’, como fazer sabão e tomar a bênção? Busquei a explicação social para esse tempo de alegria nas lembranças de dona Noêmia que o sabão reverbera, e, mesmo que essas lembranças rememorem a pobreza de sua família em sua infância camponesa, encontrei tal explicação no tempo onde as pessoas eram mais unidas, havendo respeito pelos pais e pelos mais velhos.

A gente era pobre, mas tinha mais fartura, porque tinha sempre o que comer, mas do que agora; tinha mais saúde (as águas eram mais puras, as terras eram mais férteis, as plantações mais frutíferas, dentro de um calendário natural, mais regrado), repetindo com frequência, era tempo de “menos inveja (inveja/ambição) e mais respeito da tudo. (Nota de campo – Noêmia Maria de Jesus – 30/09/2020).

Se ocorreu uma passagem duradoura, como aponta Brandão (1998), do ‘tempo dos antigos’ para os ‘dias de hoje’, as regras gramaticais da vida perderam o que possuíram de melhor: os ritos de troca.

As trocas entre desiguais igualados tornaram-se jogo de interesse entre desiguais reconhecidos. As qualidades naturais de uma vida antiga regida por princípios e códigos camponeses que qualquer velho ou velha da roça conhece, em sua versão culturalmente pessoal, foram aos poucos, e agora, vertiginosamente substituídos por modos de vida, sentimentos dispostos por relacionamentos “modernos”. (BRANDÃO, 1998, p. 297).

O jeito de ser, de sentir a vida e de fazer as coisas atravessaram tempos agudos onde estabelecer, na cidade, trocas éticas em relação a costumes do campo, compreende, pela repetição de atitudes, estratégia contra o esquecer. Embora as nossas lembranças ‘desloquem’ – o verbo é de Henri Bergson, traduzido por Ecléa Bosi –, as percepções reais de outros ambientes, de outro mundo, não são uma percepção real-atual de uma imagem e/ou de uma vivência. É, antes, a maneira como a força do passado retida em nós seleciona o que percebemos no presente. De igual maneira, tudo o que guardamos, o que ‘retemos’, são fragmentos selecionados do vivido-percebido-retido; por isso o sabão é signo a evocar imagens dos tempos de infância (BOSI, 1994) dos mais velhos nos mais jovens.

Assim, compreendo que a memória de dona Noêmia estabelece uma relação do seu corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, age no processo atual das representações mediante aqueles a quem ensina fazer o sabão. Pela memória o passado não só vem à tona no momento presente, amalgamado com percepções imediatas, como também empurra estas últimas, ocupando o espaço da consciência (BRANDÃO, 1998).

O infinito somatório de percepções vividas e, depois, mescladas e guardadas como lembranças está em permanente movimento nas fazedoras de sabão. Se a base do cone invertido sugerido por Bergson (1999) está em relativa tranquilidade, as lembranças de percepções não convocadas, a serem atualizadas em um momento do presente diante de novas percepções e incontáveis feixes de lembranças, estarão, a todo momento, deslocando-se da estabilidade da base invertida para regiões dinâmicas do vértice, cuja ponta toca o plano do real – do contato imediato entre a pessoa e o seu mundo real, objetivo. É assim que estão interagindo o trabalho consciente realizado pelas fazedoras de sabão que etnografei na transformação de vivências percebidas em lembranças.

Se são infinitas as lembranças de vivências do passado, ainda de acordo com Bergson (1999), selecionar e determinar a construção pessoal de novas percepções, no ensinar para outra pessoa o que se sabe, consiste em um exercício de não esquecer porque é do presente que parte o chamado ao qual a lembrança responde.

Ao me ensinar fazer e guardar o sabão, dona Noêmia acordou de suas vivências, o que Bergson (1999) chama de memória-hábito – lembranças que atuam na esfera prática como ação eficaz imediata, realizada sem que se precise pensar, por ato repetível, infinitamente reproduzível, diferente das imagens-lembranças. Tratada por Bachelard (1999) com outros contornos, as lembranças de imagens-lembranças trazem à tona sentimentos, evoca o não utilitário, lembranças que são só dela, de uma vivência pessoal preservada em sua absoluta

individualidade, a exemplo de um gesto, rosto e acontecimento afetivo. Nesse sentido, a lição do tempo social de dona Noêmia, o ‘tempo dos antigos’, reúne as duas formas de lembranças.

O exercício de fazer o sabão (lembrança-hábito) e de guardá-lo (também como imagem-lembrança) torna-se único nos termos do tempo social de dona Noêmia. Ao se referir ao ‘tempo dos antigos’ – servindo para nomear o próprio tempo da infância, este é mais psicológico que histórico, cuja fronteira ela mesma coloca, isso porque ela funda a sua história social em outros começos: das suas antepassadas, com quem aprendeu e sobre as quais tem algo a narrar e, via de regra, foi quem a motivou; e o tempo dela própria.

Logo, guardar sabão significa mais que armazenar lembranças, como se observa em dona Ivone Francisca dos Santos – cuja entrevista relato a seguir; representa uma educação silenciosa, modo de ser e estar no mundo.

4.2.3 O ‘desandar’ como lugar de memória – Ivone Francisca dos Santos (51 anos)

Durante a entrevista conduzida com a dona Ivone Francisca dos Santos (51 anos), a interlocutora me disse: “[...] fazer sabão me faz lembrar da infância e das queimaduras”. (Nota de campo – Ivone Francisca dos Santos – 15/10/2020). Nota-se que a questão da memória tem um papel primordial ao se falar do saber fazer sabão de bola. Digo primordial em pelo menos dois sentidos: no primeiro, é preciso que se pontue que, no caso das receitas, é quase uma unanimidade, entre as três entrevistadas, que todas guardam, na memória, diferentes formas de fazer sabão. Em todos os casos existe a forma correta de se selecionar, armazenar e, por fim, preparar os ingredientes.

Em um segundo sentido, a memória é uma categoria de pensamento importante para as fazediras de sabão, pois a prática congrega e vulcaniza uma série de reminiscências típicas dos tempos de outrora, incluindo o trauma de se queimar. Através do sabão é possível, às fazediras de sabão e mesmo a determinados consumidores, serem remetidos a tempos de infância, ou, como quero mostrar, a lugares de memória distintos (NORA, 1993).

Ocorre que para Pierre Nora, os lugares de memória podem ser classificados de acordo com uma tríade de significados: são tangíveis concretamente ou sensorialmente; são revestidos de funções que detêm a capacidade de construir uma memória local; e, por fim, são lugares simbólicos pela sua característica intrínseca de produção de identidades. Ora, no caso do sabão é possível que se acione todas estas categorias, uma vez que, para além de serem objetos palpáveis, ainda contém a característica de serem identificados sensorialmente através do olfato, pois durante o processo de feitura os odores que os tachos exalam são muito

característicos. E, após preparado, o sabão caseiro tem também um cheiro que o destaca, ou como ratifica a dona Noêmia: “[...] o sabão é fofoqueiro” (Nota de campo – Noêmia Maria de Jesus – 30/09/2020).

Estas ‘fofocas’ do sabão, ou seja, suas ingerências e capacidades de se situar entre as pessoas, fazendo-as reconstituir suas memórias, são outra designação daquilo que Nora (1993) chama de ‘restos’, pois a rapidez em que o mundo de hoje se conduz faz, por vezes, os indivíduos colocarem de lado os laços identitários que lhes permitem reconhecer o seu passado. Portanto, para ele, são justamente estes restos os “[...] lugares onde se cristaliza e se refugia a memória” (NORA, 1993, p. 79), uma vez que, a contemporaneidade, marcada pela fluidez dos encontros e pela incapacidade de criação de vínculos duradouros, faz com que se erija uma sociedade que torna passageira as sacralidades e as pausas.

Trazendo aqui a noção de que lugar é pausa no movimento (TUAN, 1983), o fazer sabão torna-se um ritual de pausa, reflexão e criação de lugares ‘empíricos e de memórias’; durante a manufatura do sabão as fazendeiras não estão apenas colocando em prática uma série de conhecimentos e saberes populares. Estão concatenando todo o cabedal técnico que lhe são característicos com lugares de memórias que se situam em outros tempos, o que faz emergir vicissitudes muito próprias dos tempos rememorados.

É neste sentido que as fazendeiras, ao confeccionarem o sabão também estão fazendo culturas e histórias, uma vez que seus labores estão impregnados daquelas lembranças que parecem evocar duas concepções diferentes de tempo, uma evocada por Bergson (1999) e a outra por Halbwachs (1999).

Bergson (1999) trata da questão das lembranças enquanto um fenômeno inerente; é na relação entre o eu e o meu corpo, mediada pela ligação entre meu corpo e meu mundo, que se considera a memória como uma atividade do espírito humano. Por outro lado, Halbwachs (1999) trata da relação entre a relação do meu corpo com o mundo social, assim, a criação da memória para ele se inter-relaciona com os princípios da sociabilidade daquilo que se recorda. Na concepção de Brandão (1998) a diferença se estabelece na relação entre ‘eu lembro os outros em mim’ e ‘os outros se lembram em mim’.

Ora, note-se que, através do sabão, ambas as memórias – tanto no sentido bergsoniano quanto na alusão proposta por Halbwachs (1999) – podem ser evocadas, uma vez que é possível a fazendeira evocar o seu passado, tempos e costumes nos quais a atividade do fazer sabão era tida como primordial enquanto recurso da higiene de si e do lar. Configura-se aqui a performatização da memória através dos gestos, dos ingredientes e do trabalho da feitura do sabão enquanto elementos cambiantes de uma memória das vicissitudes humanas.

Neste íterim também é preciso destacar que em Bergson (1999) a percepção tem papel central no que se refere à memória, pois, para ele, todas as percepções estão carregadas de recordações e empapadas de lembranças. Ou, como melhor define Bosi (1979):

[...] a memória permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo "atual" das representações. Pela memória, o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, "desloca" estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência. A memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo, profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora. (BOSI, 1994, p. 9).

Por outro lado, em vias de comparação com Halbwachs (1999), já se destacou aqui que, para eventuais transeuntes, observar uma atividade como a do fazer sabão também se configura remeter-se a um passado, por vezes de maneira romantizada e nostálgica, através dos cheiros que dele exalam, e dos modos muito típicos do saber fazer. Como a atividade vem se tornando cada vez mais restrita a núcleos domésticos muito específicos – que veem o saber fazer do sabão como uma atividade tradicional, ou como uma necessidade, tendo em vista a praticidade, ou mesmo considerando haver melhor efetividade por parte do produto no que se refere à limpeza se comparado ao sabão industrializado – fazer sabão acaba se tornando mais uma daquelas atividades que outrora compunham o imaginário do cotidiano social e que hoje vem se tornando cada vez mais rara, tendo em vista a substituição do sabão caseiro pelo já citado industrial e por outros produtos feitos em massa.

É nesta medida que fazer sabão também se transforma em fazer cultura, compartilhar conhecimentos, lembrar e resistir. As fazedoras de sabão são parte desta resistência de práticas e saberes do passado, ou como é comum no linguajar popular, elas são teimosas. Teima-se em não se deixar a memória e os saberes serem totalmente subjugados pelo consumo de itens industrializados para atividades cotidianas triviais, como a limpeza e a assepsia – embora muitas fazedoras optem pela soda cáustica no lugar da decoada.

Do ponto de vista dos fenômenos técnicos, geralmente centrados em atos e lógicas de produção dos objetos, cabe questionar se a escolha da soda cáustica em relação à decoada apresenta uma abordagem sistêmica para pensar a dicotomia cultura/natureza. E, subsequente a isso, se a escolha da soda apresenta necessidades de uso que regulam e definem o que é melhor adquirir que produzir o objeto – no caso, o sabão. Afim de tratar tais questões, abro um tópico para pensar a noção de técnica a partir da ideia de escolha técnica feita por dona Ivone; mas, antes, faz-se necessário apresentá-la.

4.2.3.1 A praticidade de dona Ivone

A dona Ivone Francisca dos Santos foi a última fazedeira de sabão que visitei. Conforme me foi informado, a sua versatilidade no uso de ferramentas ‘modernas’⁷⁴ não comprometia a eficácia do produto, pelo contrário, mostrava como a praticidade, aliada à economia de tempo, compreendia estratégia utilizada por mulheres cheias de serviço.

Pra mim que vivo sozinha, dividir o tempo entre os cuidados com a minha casa e a casa dos outros não é fácil. Quando estou em casa, fico aqui reparando as coisas, pensando como ganhar tempo com algo que leva tempo. Quando eu não tenho nenhuma ideia sobre o uso das garrafas, as caixinhas e o óleo que ganho das vizinhas ou trago do serviço, procuro uns vídeos na internet para ver umas ideias, outras receitas e a maneira como usar os materiais que tenho. (Nota de campo – Ivone Francisca dos Santos – 15/10/2020).

Como se pode ver, é o aspecto material ou prático que sustenta a feitura do sabão de Ivone e que confere sentido à ação do fazer. O que torna necessário, para ela, movimentar-se mais rápido entre os ingredientes ao adotar comportamentos diferentes das fazedoras anteriormente entrevistadas. Ao contrário de dona Eunice e de dona Noêmia, dona Ivone não agencia os ingredientes, nem se assenta em cadeiras para lidar com o artefato. Fora de um ritmo cujo movimentos do corpo são diferentes dos gestos compassados e cadenciados, dona Ivone se agacha no chão e trata o próprio tempo de manuseio, transformando os ingredientes com movimentos rápidos, o que lhe faz cansar as mãos e os braços.

Enquanto o *modus operandi* do sabão de dona Eunice e de dona Noêmia levou três dias para ser concluído, dona Ivone o fez em três horas. Desandado, foi necessário refazê-lo no final do mesmo dia para cortá-lo no dia seguinte. O tempo do sabão não é o tempo da fazedeira.

No que é pertinente ao tempo, quando cheguei à casa de dona Ivone os materiais já se encontravam dispostos no chão da garagem (FIGURA 42). Disse-me que havia saído mais cedo do serviço para me ensinar a fazer a receita do sabão de sal, dando a assertiva de que o tempo para ela era muito precioso. Sem muitas delongas, logo após as justificativas de interesse de sua receita a minha pesquisa, conversava comigo andando e pegando os objetos, ao mesmo tempo em que perguntava se eu estava entendendo tudo. O tempo de dona Ivone pode estar interligado ao modo pelo qual a vida e a rotina exigem dela mais praticidade que tranquilidade. Creio que a sua concepção de tempo enseje a distinção entre o moderno e o tradicional não

⁷⁴ O moderno está associado ao uso de tecnologias, como o ralador manual, a caixinha de leite e o tanquinho de lavar roupas, ferramentas não convencionais utilizadas por fazendeiras consideradas tradicionais.

apenas pelo uso das ferramentas e métodos por ela utilizados, mas pela implicação que o tempo exerce no cumprimento da atividade.

Figura 42 - Materiais para feitura do sabão



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Assim como pontua Oliveira (2021) ao trazer a discussão da técnica a partir da fabricação do eixo do carro de boi ao observar o uso de diferentes ferramentas e métodos utilizados por dois carapinas. Em sua tese: ‘O carro de boi é a minha vida: técnicas e expressões culturais entre carapinas e carreiros no interior de Goiás’, o antropólogo retoma, a partir de um debate geracional realizado entre Osmiro, 63 anos, e Wallace, 26 anos, a diferença substancial no método adotado entre seus interlocutores, chamando a atenção para o fato de o primeiro ter ensinado o ofício ao segundo. Wallace é observado, neste contexto, como o aprendiz que sofisticou o jeito de fazer o eixo do carro de boi, utilizando muito mais a motosserra e outras máquinas elétricas para trabalhar do que as ferramentas tradicionais, como a enxada e o machado, utilizadas pelo mestre, o senhor Osmiro.

Assim como Wallace é aquele que busca ampliar a utilização de ferramentas para ganhar agilidade, preferindo trabalhar sozinho pelo risco que a máquina elétrica oferece, dona Ivone adota preferências similares. O que a leva a adequar, para realização do trabalho em um ritmo acelerado, o tanquinho de lavar como ferramenta para mexer a fórmula do sabão em outra composição, líquido (FIGURA 43).

Figura 43 - Tanquinho batendo o sabão líquido



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Foi no desenrolar das ações da agente, ao usar ferramentas sintonizadas à sua concepção de tempo acelerado, que dona Ivone também praticou o tempo da reciprocidade. Ao trazer da despensa uma garrafa de óleo vegetal saturado, ela me disse ser da vizinha e que o usaria para completar o seu, levando o sabão mais tarde como agrado a quem lhe dera o óleo. A atitude da fazendeira demonstra uma contraprestação da reciprocidade. O óleo desempenhou um duplo papel social entre dona Ivone e a vizinha ao aproximá-las, seja para levar o óleo à casa da outra, seja para reforçar essa interação oferecendo o sabão como gratidão ao receber o óleo.

É importante considerar, no âmbito das interações sociais das agentes fazedoras com as receptoras do sabão, que dar e receber não coloca em jogo os conhecimentos contidos em seus saberes-fazer, tampouco submetê-lo a formas sofisticadas de produção elimina a sociabilidade de sua origem rural. Sumarizando, o sabão feito por dona Ivone não dissolve, mesmo com a inserção de produtos industrializados, os conhecimentos e habilidades a ele vinculados, embora sua forma, textura e cheiro sejam alterados. O sabão caseiro, feito de maneira artesanal, continua sendo ponto de partida para outras receitas. Nesse sentido, qual a função da soda cáustica como dispositivo técnico na receita de sal de dona Ivone?

4.2.3.2 A soda cáustica é uma escolha técnica?

Para compreender a adoção de um determinado recurso ou mecanismo utilizado por dona Ivone no seu fazer sabão, busco, na etimologia da técnica, o sentido da expressão ‘escolha técnica’. Tratado por estudiosos da antropologia da técnica (LEMONNIER, 2013; MURA, 2011, SAUTCHUK, 2007), a partir do desdobramento propriamente material, os significados das escolhas técnicas não se limitam à maneira ou estilo, são antes aspectos funcionais relacionados com a matéria enquanto processo. Assim, a soda adicionada à feitura do sabão está permeada de sentidos particulares, o que aduz, à escolha técnica, o aspecto eficaz do ponto de vista técnico e significante no contexto social.

Antes, nos tempos de criança, minha mãe usava a decoada pra fazer sabão. Era barato, mas muito trabalhoso e demorado. Até no tempo de eu mocinha, a gente fazia sabão do jeito da minha mãe. Observava a lua, pegando paus secos nos matos, paus que a gente já tinha cortado na lua nova e deixava lá esperando secar. Depois que levava pra casa, punha fogo pra cozinhar a comida e daí fazia a cinza da decoada. Quem tinha pressa para ter cinza, usava a palha de feijão, que também dependia da lua, pois não se planta, colhe e bate o feijão em qualquer época. Aliás, tem o tempo certo até de guardar, senão o caruncho que o próprio feijão produz, come ele. O sabão e a decoada tem tempo certo pra ser feito, tem lua certa. Muitas pessoas não acreditam, mas a lua interfere sim no sabão. Aliás, a lua interfere em tudo, né: no tempo para cortar o cabelo, para plantar, para pescar, e até na recuperação de gente que foi acidentada. Pergunta para quem tem platina no corpo, o que ele sente em dia de lua cheia ou no tempo de inverno, tudo que vem da terra (vegetal, mineral e animal) é comandada pela lua. (Nota de campo – Ivone Francisca dos Santos – 15/10/2020).

Identificando os elementos que se estabelecem do ponto de vista material, o relato de dona Ivone apresenta o funcionamento e o sentido prático do uso da soda sem mencioná-la de forma direta. No campo das representações sociais, essa forma de perceber as mudanças técnicas acaba colocando em segundo plano a agência humana concreta e mais, a distribuição das agências entre os não-humanos.

Esses aspectos ajudam a compreender como a atividade técnica ou o sentido atribuído a essa noção está entre ela, a fazedora, e a matéria. Desse modo, percebo que os fenômenos técnicos abrem uma discussão em duas frentes. Por um lado, como os componentes químicos e físicos estão encadeados para dar vida aos objetos (APPADURAI, 2008; LIMA FILHO, 2012; MURA, 2011) e, por outro, como articulam princípios sociais e culturais concatenados nessa ‘cultura material’, representando a passagem do ‘natural’ para o ‘cultural’.

Ingold (2015) considera essa forma de operar por dicotomias paralelas como sendo uma característica da tradição ocidental, que leva a construir, em torno da dicotomia natureza/cultura, a distinção entre humanidade e animalidade, bem como a repartição da

produção acadêmica em ciências humanas e ciências naturais. Sendo que esse proceder mais obstaculiza do que ajuda na compreensão dos fenômenos estudados, produzindo contradições fenomênicas em que, com muita probabilidade, existe continuidade ontológica.

Já Latour (1994) parece compartilhar dessa reflexão ao afirmar que o pensamento ‘moderno’ teria produzido, por meio do processo de ‘purificação’, por obra da epistemologia e da sociologia, uma polarização extrema dos conceitos de natureza *versus* sociedade-sujeito. A oposição natureza/cultura é, portanto, uma especificidade de parte do pensamento ocidental. Assim sendo, importantes informações procedem de outras tradições de conhecimento, principalmente indígena, mostrando outra forma de olhar e construir o mundo.

Seguindo os passos de Leroi-Gourhan (1965), Mura (2011) considera que é pela produção de objetos que determinados povos estabelecem critérios de identidades e vínculos.

De fato, quando falamos da cultura material dos povos “x” ou “y”, estamos acostumados a pensar nas técnicas que cada um destes utiliza para produzir “seus” objetos, buscando comparar os distintos sistemas de produção, os estilos, bem como a relação que se estabelece entre esses elementos e a organização social e do trabalho, suas expressões culturais, simbólicas e, etc. Aos estabelecermos um vínculo privilegiado entre o objeto e seu construtor e ao considerar esse construtor não como um (ou mais) indivíduo (s), mas como expressão de uma coletividade (geralmente de uma sociedade ou de um povo), estamos também acostumados a pensar que um objeto unicamente pelo povo “x” não pode ser considerado como sendo também de “y”, no caso de este apenas utilizá-lo. Podemos chegar a pensar que “y” conote esse objeto de outra forma, mas seríamos relutantes em considerar o objeto como sendo “seu”. Por outro lado, se “x” produz, por exemplo, telefones celulares, pouco nos importa que apenas alguns indivíduos desse povo tenha a competência técnica para construí-los. Nós pensamos que o vínculo que liga seu produtor e os demais membros de seu povo seja suficiente para dar sentido ao sistema produtivo em seu complexo, pelo simples fato de que esses indivíduos pertenceriam à mesma sociedade ou sistema. Assim sendo, transformamos “x” em um sujeito, numa totalidade, com fronteiras bem definidas, as quais o separariam de outras totalidades – como “y”, por exemplo. (MURA, 2011, p. 97).

Foram justamente questões dessa natureza que levavam o antropólogo Fabio Mura a investigar os Guarani-Kaiowá de Mato Grosso do Sul. Um grupo indígena com elevada coesão social, apresentando uma elaborada cosmovisão e uma complexa organização social do trabalho, mas com uma pobreza em termos de objetos materiais produzidos por seus integrantes, revelando que a quase totalidade dos instrumentos utilizados por esses índios eram adquiridos de diversos modos (MURA, 2011).

Seguindo a ontologia nativa desses povos, o pesquisador foi levado a considerar irrelevante a distinção entre ‘natural’ e ‘cultural’ por entender que os elementos químicos e físicos interagem em uma lógica processual, estando intimamente relacionados a fatores de ordem política e mágica, concatenados por elementos de um mundo sensível. O que significa

que não houve uma escolha técnica dos Guarani-Kaiowá, mas um determinismo material concentrado sobre os sistemas simbólicos.

Independentemente das determinações materiais, sociais ou simbólicas apontadas por Mura (2011), o que deve ser considerado na coerência das concatenações técnicas dos elementos desses indígenas é a ideia de tecnologia, princípio associado à causalidade externa. Para o estudioso a razão dessa não escolha se deve a fatores cosmológicos que estabelecem uma relação anímica entre humanos e ‘animais’. Os ameríndios não podem domesticar ‘animais’ para fins alimentares porque isso implicaria em torná-los objetos, e, portanto, subtrair-lhes a condição de pessoas que os caracteriza nessas ontologias. Diferentemente do que ocorre com os Guarani-Kaiowá, não ocorreu com dona Ivone um determinismo material, logo em que medida a sua opção pela soda cáustica configura uma escolha técnica ou tecnológica?

No referente à técnica e tecnologia (leia-se estudo da técnica), Sautchuk (2007) faz uma importante observação ao chamar a atenção para a derivação que a obra mausseana, especialmente no texto sobre as técnicas do corpo, expressa nos escritos de Leroi-Gourhan (1965). Segundo Sautchuk (2007),

[...] a ampla classificação das técnicas não industriais empreendidas por Leroi-Gourhan em *Évolution et techniques* (2002 e 2004) leva a cabo as indicações estabelecidas por Mauss (1947), mas fazendo uma modificação nos termos de classificação. Ao invés de ordenar as técnicas pelos produtos, Leroi-Gourhan elenca como critério principal os processos (isto é, tecelagem ao invés de tecidos) o que resulta em considerar os instrumentos não pela forma, mas pelo uso, e as técnicas não pelo resultado. (SAUTCHUK, 2007, p. 8).

A partir dos estudos de Leroi-Gourhan (1965), foram desenvolvidos conceitos aplicáveis à abordagem etnográfica dos processos técnicos, como o de *chaîne opératoire* (CRESWELL, 1996), que busca descrever sistematicamente o desenrolar do processo técnico, formulando o encadeamento das ações sobre a matéria; e o de *choix techniques* (LEMONNIER, 2013), que trata das mudanças e permanências das técnicas em determinados contextos culturais. Ambos concebem, a seu modo, a articulação do domínio da técnica com aspectos sociológicos e simbólicos. Por tudo isso, a técnica, em Leroi-Gourhan (1965), deve ser entendida como transformação material do próprio autor, da relação entre ele e os outros do meio e os recursos naturais; e a tecnologia é a técnica, uma transformação, uma visão não utilitária que evidencia a técnica como modo, sistema sociotécnico, como aponta Sautchuk (2010) ao considerar que é algo que varia segundo as tradições perpassados por processos de transmissão.

As considerações sobre técnica e tecnologia elencadas aqui não objetivam dar mais relevo a um termo sobre o outro, mas tratar do uso de objetos, em especial da soda cáustica usada por dona Ivone; uma tecnologia que pode implicar, nessa análise, a criação de pressupostos equivocados, além de sugerir um olhar hierárquico entre o tempo dos antigos e o tempo do agora como sinônimos de tradicional e moderno no que se refere às técnicas e tecnologias.

Ainda a respeito dessa abordagem, destaco dois autores no cenário contemporâneo recente que tomam a técnica como relação não simplesmente utilitária ou adaptativa entre humanos e não-humanos e o ambiente. Um deles é Jean Pierre Pierote Silva, que considera a técnica no âmbito de uma antropologia de bioconstrução. Inspirado na discussão da não separação do mundo material e o sociocultural, o autor entende os extratores de pedras, o homem bomba e o pedreiro operário, em Rio de Contas, localizada na Chapada Diamantina, Bahia, pelo viés de suas lógicas e práticas. Contra as formas que as dicotomias entre homem/natureza implicam, é o agenciamento de objetos reanimados pelos extratores que agem de volta, que rompem com essa reprodução, compreendendo uma escolha de mão dupla, o que ele chama de ‘combina’, afinal, “[...] é a jazida que determina a espessura da pedra, a pedra deve ser sufocada antes de ser partida” (SILVA, 2019, p. 108-109).

Considerando a técnica e a tecnologia categorias intimamente ligadas, Túlio Fernando Mendanha de Oliveira trata a técnica em sua tese, intitulada ‘O carro de boi é a minha vida: técnicas e expressões culturais entre carapinas e carreiros no interior de Goiás’ (2021), como modalidade específica na objetivação das relações entre os seres. Do trato ao maltrato de animais, da roça ao mato, da família ao afeto, do costume à fé, o carro de boi é o itinerário para pensar um olhar fragmentado do fluir histórico ou como sucessão fenomenológica. Como alerta Robert Creswell (*apud* MURA, 2011), a produção de um objeto técnico é indubitavelmente mais importante do que o seu uso, esquecendo-se que é o uso, a visão causal dos fenômenos técnicos, que equilibram a dinâmica do mundo material e os fatos sociais.

Nesses termos, os processos de produção nos quais dona Ivone está inserida compreendem um conjunto de objetos ou maquinários que dialogam com ela a partir do que lhe informam as substâncias que compõem e contêm as matérias. Nesse sentido, a soda cáustica não compreende apenas elemento químico e físico; por um lado é um “[...] veneno que faz bem” (Nota de campo – Ivone Francisca dos Santos – 15/10/2020), por ‘condensar’ mudanças extremante rápidas, como substância produzida fora da natureza. “Ela é tóxica e come tudo, por isso quando eu ponho a soda na água ela vira uma salmoura dissolvendo a gordura do óleo, é bom ter cuidado porque pode resultar em queimaduras, cicatrizes e cegueira. Apesar do perigo,

eu uso a soda para abreviar o tempo” (Nota de campo – Ivone Francisca dos Santos – 15/10/2020).

Se por um lado a soda ‘come’ tudo, ‘abreviando’ o tempo dispensado no fazer o sabão de maneira tradicional, por outro lado, a perspectiva social e cultural compelida pela soda cáustica compreende um trabalho feito de forma isolada. Primeiro pelo risco às pessoas que assistem a feitura, o que, em certa medida, reelabora o aspecto do fazer coletivo, não deixando de atingir os parentes e amigos pelo ato dadivoso, quando o sabão de sal, receita de dona Ivone, continua agregando o simbólico, pois o sabão continua sendo compartilhado com quem não participa diretamente do processo.

Outro aspecto do uso da soda na receita de Ivone é que ela influencia o jeito de fazer pela alteração do tempo cronológico. Na receita que das fazedoiras tradicionais o ritmo do fazer é ditado pelas substâncias obtidas na natureza, ao passo que a ação reativa da soda marca a cadência da vida prática. A urgência representada pela celeridade da vida ‘moderna’ está representada nos efeitos que a soda cáustica cria ao desencadear forte vapor tóxico, afastando as pessoas, como ocorre com o monóxido de carbono expelido pelos automóveis. O calor e o cheiro forte da salmoura ácida (cloreto de sódio) estão associados à soda como ‘coisa perigosa’, mas necessária.

Voltando ao termo ‘abreviar’, no contexto técnico de dona Ivone, ele significa “fazer rápido o sabão”. Por isso, o verbo ‘condensar’ sintetiza, em sua receita, a prática de usar a soda; esse procedimento dá celeridade na produção do artefato. Por isso, a mudança na ideia de tempo usado para fazer sabão acompanha o ritmo da indústria, mas não substitui o modo tradicional de fazê-lo, uma vez que, mesmo usando recursos técnicos industriais – caixinha de leite para enformar a massa do sabão, o sal, a soda, o bicarbonato (FIGURA 44) – o jeito tradicional não cessa, mantendo a noção social do ‘tempo dos antigos’.

Outro objeto com função alterada é o ralador de verduras (FIGURA 45); dona Ivone usa a parte grossa para transformar a barra de sabão em pó (FIGURA 46). Entre as adequações feitas, também encontrei o uso do tanquinho de lavar roupas utilizado para ‘bater/fazer’ o sabão líquido (vide FIGURA 43).

Figura 44 - Caixa de leite como fôrma



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Figura 45 - Ralando o sabão



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Figura 46 - Sabão em barra transformado em pó



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Como se pode ver, a habilidade para desempenhar cada movimento das mãos e do corpo implica no domínio das ferramentas, o que me faz retomar o raciocínio empregado, por dona Noêmia, no tópico sobre a decoada. Conforme já demonstrado, a noção de técnica suscita a ideia de como as fazedoras, de diferentes gerações, conduzem o ato de fazer sem excluir os recursos tecnológicos à sua disposição. Isso ocorre porque cada uma utiliza o que está a seu alcance, adequando, do seu jeito, os materiais industrializados. O cabo de vassoura virou colher para dona Eunice; a lata de tinta, o barrileiro para dona Noêmia; a caixinha de leite, o ralador de verduras, o tanquinho de lavar roupas e a soda cáustica – o ‘veneno que faz bem’ – são as ferramentas adaptadas de dona Ivone.

Ao observar o ‘abreviar’ de dona Ivone, é preciso atentar para o fato de que encurtar o tempo não significa que se alcance o êxito desejado. Foi o que ocorreu com a receita de sal, apesar de seguir cada etapa, o sabão desandou. Por que?

A receita de sal apresenta um tempo rápido e contínuo, sem fases prolongadas como o observado na receita do sabão de torresmo. A composição química da receita de sal (QUADRO 10) não permite momentos estendidos, a precaução está em não deixar o sabão passar do ponto e evitar que a fazedora se queime (FIGURA 47). “O jeito de bater interfere no ponto do sabão. É bom mexer sempre no sentido horário e de forma rápida. Talvez por eu mexer com a mão esquerda, sendo que faço tudo com a direita, a mão do bem, isso tenha estragado o sabão” (Nota de campo – Ivone Francisca dos Santos – 15/10/2020).

Quadro 10 - Receita de sabão de sal de D. Ivone

<i>Receita de sabão de sal</i>
<p><u>Ingredientes:</u> *1 kg de soda; *6 litros de óleo sujo; *1 litro de água; * ½ kg de sal; * 1 copo americano de Kiboa</p>
<p><u>Modo de fazer:</u> Em vasilhame grande, coar 6 litros de óleo em uma peneira forrada com palha de aço; Derreter o sal na água e adicionar aos 6 litros de óleo; Coloque o copo de Kiboa para tirar o cheiro do óleo; Depois bater até ganhar consistência. Em vasilhame separado dissolver 1kg de soda em 1 litro de água e adicionar aos ingredientes já misturados.</p>
<p><u>Cuidados:</u> Prepara-se um recipiente de plástico para acamar a massa. Depois de um dia, o sabão é cortado em cubos. (Deve ser guardado em lugar fresco)</p>
<p>OBS: O sabão desanda com olho ruim dos outros.</p>

Fonte: Ivone Francisca dos Santos (2020).

Figura 47 - Dona Ivone fazendo sabão de sal



Fonte: Fotos de Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

A explicação de dona Ivone remete a uma questão importante tratada por Oliveira (2013) ao abordar os Wapichanas: a noção de ‘estragar os outros’. Considerada atividade cheia de ambiguidades por revelar a instabilidade entre as identificações de um pajé-rezador e um feiticeiro, uma vez que são reconhecidos socialmente como autoridades detentoras de conhecimentos mais especializados no universo das rezas e curas, ‘estragar os outros’ implica fazer o mal, técnica que combina xamanismo indígena e influências de ‘magia negra’. Embora os conhecimentos de dona Ivone não se assentem diretamente sobre questões de ordem cosmológicas Wapichana, é no sujeito que está introjetada a ideia de alteridade.

Mexer o sabão com a mão esquerda, representa, para dona Ivone, um desequilíbrio de energias que desanda o sabão e estraga o corpo de quem o usa. Como o desande do sabão não é intencional, o artefato tanto pode ser refeito quanto jogado fora. Enquanto via dona Ivone mexer o sabão, pareceu-me que algo a incomodava. Fechava e abria o portão da casa, pedia que eu mantivesse certa distância sob pena de evitar acidentes, mas senti, pela repetição da história do compadre que a visitara, que aquilo – o desande – tinha relação comigo. Em meio a esse índice de fatores, provavelmente a minha presença a tenha desconcentrado. Quando acamou a massa nas fôrmas, o óleo, que deveria ter sido encorpado a mistura, ficou na superfície. A despeito de ter desandado, despejou a massa novamente na bacia e voltou a bater severamente até que obtivesse o êxito esperado, como se pode ver nas Figuras 48, 49, 50 e 51.

Figura 48 - Sabão quente



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Figura 49 - Sabão frio



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Figura 50 - Sabão cortado em quadros



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Figura 51 - Sabão em quadro ensacado



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Ao observar o conjunto desses fatores, retomei dois aspectos notados em ‘Pureza e perigo’, de Mary Douglas: o uso da mão esquerda como valor médico das antigas práticas nigerianas para eliminar as impurezas; nos cultos iorubás voltados a manter a imunidade de

pacientes isolados da varíola usavam a mão esquerda para lidar com qualquer coisa suja, “porque a mão direita é usada pelas pessoas para comer evitando o risco de contaminação da comida” (DOUGLAS, 2012, p. 45); e a ação causada pelo olho ruim, ação humana desencadeada por algum poder espiritual.

No tocante ao primeiro aspecto, Robert Hertz, em ensaio sobre a proeminência da mão direita – um estudo sobre a polaridade religiosa, considera que a oposição entre as mãos não é natural, está carregada de significações culturais e serve como representação de divisões e hierarquias sociais. A assimetria orgânica entre a mão direita, associada às honras e méritos, e a esquerda, associada ao desprezo, deve-se a condições exteriores ao organismo, fruto de coerção social.

Secularizada por um imperativo estético e moral, essa conduta em considerar a mão direita uma representação coletiva que outorga poderes, nasceu de forma mística, no reino das crenças, uma antítese ao profano perturbadora da harmonia da natureza das coisas e da ordem do universo. (HERTZ, 1980, p. 104-105).

É a partir daí que Hertz (1980) retoma a noção de tabu, o dualismo: divino/demoníaco, sagrado/impuro, este último considerado, por Douglas (2012), como negativo. Nesses termos, o fazer sabão prescreve comportamentos rituais expressos por emissões corporais, como o exemplo da menstruação. De acordo com Nelma, filha de dona Eunice: “O sabão feito durante essa fase, não vinga, desanda. Os hormônios interferem na atenção e no psicológico da fazedora comprometendo o sabão” (Nota de campo – Nelma Mendanha de Oliveira – 26/01/2020).

Fontes de impureza, o sangue e o pus estão associados, segundo Douglas (2012), à ideia de higiene, que é uma expressão do sistema simbólico. De modo que, falar de sujeira implica examinar o poluidor e seu comportamento, pelos gestos de manuseio de ferramentas e condições fisiológicas emanadas do corpo, mas também pelo olho ruim, o segundo aspecto; de modo que onde há sujeira há sistema.

Por representar patogenicidade no processo, a presença masculina é organismo que oferece perigo a quem exerce, quase que exclusivamente, a ação fazer sabão; de forma que apenas considerar o desande como ato mágico é simplificar outras causas. O que quero dizer é que, como patogênico, o masculino é sinônimo de sujeira, algo indesejado, tornando a minha presença incômoda e inoportuna. Esta é uma abordagem sugestiva que implica na ideia de que o sujo está no olhar do outro, em quem observa, porque pode tipificar e classificar o que vê.

Como olho ruim, a sujeira é um subproduto de uma ordenação e classificação de coisas, na medida em que a ordem reflete rejeitar a presença como inapropriada. Esta ideia de sujeira

pelo olhar me leva diretamente ao campo do simbolismo ligado ao significado de pureza aludido por Douglas (2012).

É a partir da ideia que tenho sobre o que vi dona Ivone fazer, que elementos rejeitados em sistemas ordenados me sinalizam pensar a minha presença como poluidora. Percebi, a partir daí, que sujeira não é a roupa pendurada em uma cadeira, mas uma peça que deveria estar no banheiro e que está na sala de visitas, do mesmo modo que a comida em si não é sujeira, mas os utensílios da cozinha encontrados no quarto. Sumarizando, o olhar masculino é poluição e poluidor por reagir a qualquer objeto ou ideia capaz de confundir ou contradizer classificações sobre como o mundo feminino está organizado. Não quero discutir o que melhor fez Mary Douglas, chegar à ideia de que impureza ou sujeira é aquilo que não pode ser incluído, compreendendo uma classe particular de perigo.

4.2.4 O benzimento e as plantas contra o mau olhado

De acordo com Bernardes (2020), a bênção está presente na cultura brasileira como um ato comum em diferentes regiões e grupos sociais, podendo ser exercida em uma relação de parentesco – como os avós ao concederem a graça aos netos; estando atrelado também a agentes religiosos, como ao padre e ao pai de santo. No caso do benzedor/benzedeira, são sujeitos do mundo rural que trabalham especificamente contra os malefícios por meio da religiosidade e do manuseio de ervas. Para Elda Oliveira (*apud* BERNARDES, 2020), o benzimento é uma expressão das formas de organização da experiência coletiva e penetrá-la significa compreender de que modo alguns conteúdos, que são próprios da cultura popular, permeiam as relações sociais (OLIVEIRA, 1985).

Assim sendo, o benzedor/benzedeira exerce o papel de especialista na cura de demandas diárias a partir de remédios da medicina natural (ervas, plantas, sementes e raízes); age especialmente preenchendo lacunas deixadas pela medicina oficial em conjunto com a concepção mágico-religiosa do meio social em que atuam em relação ao corpo, saúde e doença. Sobre essa questão, minha avó, Benedita Vicente de Oliveira, relata que desde criança via a tia buscar, nas plantas do quintal e do mato, o remédio natural para resolver os malefícios da família.

Vivi quase minha a vida inteira na roça, tive que aprender a cuidar da casa. Ajudava a olhar os meus irmãos piqueno e tratava dos animais. Meu pai trabalhava na roça e minha mãe era muito doente, vivia em cima de uma cama. Então, uma tia ia lá pra casa para me ensinar a cozinhar. Lembro direitinho, ela colocava um banquinho perto do fogão de lenha eu subia e ela mostrava como mexer as coisas, eu fazia até uns

remédio pra minha mãe, tinha uns nove/dez anos. Fazia chá de erva cidreira, sem açúcar, sem nada, água fria, migaiava com as mão pra dar, ela tinha muita dor de barriga [...]. Aprendi por pricisão. (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 11/09/2018).

A partir do trecho citado fica evidente que, embora minha avó improvisasse, sabia a relevância das plantas como forma de sanar os desequilíbrios do corpo no cotidiano. As receitas naturais que aprendeu não eram elementos apenas da vida cotidiana, mas pertenciam à herança cultural, pois, como relatou, aprendeu o saber transmitido por uma tia.

Vinculado à experiência, os conhecimentos populares, no caso das benzedouras, possuem sentidos relacionados às questões sociais e culturais. Conforme ressaltado, as benzeduras se destinam a tipos específicos de doenças, como o cobreiro⁷⁵, cuja origem está atrelada, geralmente, ao contato com animais peçonhentos. Entretanto, minha avó ainda aponta outras causas ligadas ao ambiente imaterial, como o ocorrido com uma conhecida:

O cobreiro dela foi de sapo, ela me procurou e eu falei ‘oh, cê pegou um cobreiro, ocê sabe de que que foi? Deve ser de algum desafeto. Ocê teve desavença com alguém, por que se teve, a pessoa pois o cobreiro na roupa pro cê vesti’. E deu o que fazê para sarar o cobreiro dela. (Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira – 11/09/2018).

Nessa passagem se nota que a crença do cobreiro também é oriunda da ação humana, a conhecida foi contaminada propositadamente, com a intencionalidade de alguém lhe prejudicar. Na prática da benzedura o entendimento de várias doenças está relacionado às questões de malefícios ocasionados por acidentes com bichos peçonhentos (lagartixas, aranhas, sapos) e mágicas, como, nesse caso, aproximando-se da feitiçaria.

É na dimensão dos malefícios causados por ações humanas que se inscrevem o mau-olhado e o quebrante/quebranto, ambos gerados pelo olhar. Segundo Furtado (2016), o antídoto contra o mau-olhado – que lembra inveja, inveja e invejar, derivado de *invidēre*, ver – é o mesmo que para o olho gordo e, contra seus efeitos, só há um tipo de remédio: aquele que atua no mesmo terreno, no terreno da eficácia simbólica.

Os antídotos podem ser, como diz Furtado (2016), de natureza alopática ou homeopática. No primeiro grupo estão os chifres de bovinos, que, “[...] quando queimados, servem para espantar as cobras” (FURTADO, 2016, p. 27), comum nas fazendas (em porteiras, na proximidade da sede) e nas cidades (nas residências de pessoas oriundas do campo). Na

⁷⁵ É uma doença ocasionada na pele e seus primeiros sinais são de dor e lesões cutâneas, geralmente localizadas em áreas limitadas. Na cultura popular o aspecto da pele irritada, com crostas e manchas, faz lembrar o revestimento dos répteis e se acredita que o cobreiro é causado pelo contato da roupa com animais peçonhentos (BERNARDES, 2020; FURTADO, 2016). Já em relação a outras benzeduras, destaca-se a bênção contra o aparecimento de cobras para proteção de animais de criação e no uso de ervas contra males imateriais, a feitiçaria.

categoria dos homeopáticos é possível observar o uso de amuletos como forma de contraolho. Como se pode ver, mesmo tratando da forma homeopática, o antídoto não constitui um novo olhar para destruir ou desfazer o primeiro. Trata-se de um olho, um novo olho, enquanto um bom olho suprimido por outros mecanismos.

Esse bom olho é provavelmente a bênção, geralmente imposta pelas mãos e sempre acompanhada por orações que buscam anular os efeitos do malefício. A benzeção se torna uma prevenção contra o mau-olhado. Comumente se percebe os sinais e/ou a presença do mau-olhado em situações como: o elogio da beleza de uma criança e/ou recém-nascido; o elogio e/ou o tocar em uma planta; o ato de colher um fruto; situações que podem adoecer e/ou matar os seres vivos.

Desse modo, as ‘donas dos quintais’ dominam o mágico, conhecem orações e cultivam plantas que rechaçam o mau-olhado. O ato de benzer é construído por movimentos que visam expulsar ou ‘escaramuçar’ os malefícios (usando membros superiores e inferiores). A mediadora, entre o bem/mau, pronuncia frases que exorcizam: “Benza-o Deus” ou “Beija o c* dele”. Outro recurso para afastar o mau-olhado da casa, do ambiente de trabalho e das pessoas que ali vivem ou trabalham, consiste na manutenção, em locais bem visíveis da entrada, de determinadas plantas protetoras: comigo-ninguém-pode (*Dieffenbachia seguine*) – cujo nome já diz bastante; guiné (*Petiveria tetrandra*); espada-de-são-jorge (*Sansevieria trifasciata*); pimenteira (*Capsicum sp*); arruda (*Ruta graveolens*); ora-pro-nóbis (*Pereskia aculeata*).

Percebi, no trabalho em campo, que muitas dessas plantas estão presentes nos quintais durante a feitura do sabão, sendo usadas de forma discreta, ou não, como o fez dona Noêmia. Na fala com as fazedoras a presença do olho ruim, olho gordo e do mau olhado aparecem com frequência e, embora não estejam associados apenas ao masculino, a presença de homens é uma forma de evocação do que tem efeito para justificar o desande. Logo, o olhar poluidor não pode ser controlado, mas evitado, afinal, como fonte de perigo involuntário, psíquico e interno, uma forma de proteção contra essa ameaça ocorre por meio da permissão de quem faz o sabão. Em termos de sistema social é o reconhecimento delas como autoridades, especialistas no que fazem, que constitui forma de investimento de poder pela bênção e uso das plantas contra o perigoso olho ruim.

A partir das relações aludidas entre os humanos e os animais, e, portanto, da natureza e da cultura, é notório perceber um processo de exclusão ou de afastamento de determinadas naturezas e culturas. Como existe uma relação de proximidade entre o porco e o fazer sabão, existe também uma distância dos humanos com os animais peçonhentos, gerando a ideia de

como o mundo das fazedoiras ainda está dividido em duas categorias: bem e mal, animal peçonhento e não peçonhento, olho bom e ruim.

Por isso, é necessário falar dos quintais das casas, locais onde são feitos o sabão, lugares a outorgar proteção a quem faz e ao que é feito. Como pude observar, o sabão é a expressão da utilidade da íntima relação entre cultura e natureza, na medida em que os elementos constituintes de suas fórmulas (restos de animais em consonância com ervas, plantas) constituem uma série de conhecimentos que permitem que essas mulheres interajam em seus quintais, tornando necessário apresentar a relação que as três senhoras aqui apresentadas estabelecem com esses lugares.

4.3 QUINTAIS E MULHERES

Fazer sabão enquanto prática de memória e de cultura é um dos vieses que este trabalho se propõe a desdobrar. Mas como também já se deu ênfase, é importante notar que os ambientes nos quais as etnografias se desdobraram mostraram características em comum. Uma delas parece ser a insistência entre todas as entrevistadas no que se refere aos quintais e às plantas. Parece haver uma convergência próxima entre todas as fazedoiras de sabão e uma verdadeira criação dos lugares onde vivem.

Entre as entrevistadas existe uma comunhão entre as mulheres e seus quintais, com especial ênfase no cultivo de plantas. Neste tópico em específico quero centrar minha atenção nas relações de mutualidade existentes entre as mulheres entrevistadas e seus espaços domésticos, locais onde se cria um verdadeiro microcosmo social, como bem sugere Peixoto (2020) em sua tese de doutoramento. A autora estudou as relações cosmológicas, memorialísticas e identitárias criadas entre mulheres e seus quintais eivados de plantas: “Quintais e mulheres cultivam-se mutuamente ao longo do tempo” (PEIXOTO, 2020, p. 11). Fator que expressa saberes muito característicos.

Ainda que a pesquisa de Peixoto (2020) tenha sido feita na região norte do Brasil, os argumentos da autora servem enquanto arcabouço epistêmico, pois fazem referência “[...] [às] dinâmicas sociais e às múltiplas camadas de significados” envoltas nas práticas de cultivos dos quintais (MURRIETA; WINKLER-PRINS, 2006, p. 278). Ou, de maneira mais específica, como ela nos diz:

Saberes e práticas em torno dos quintais de mulheres, apresentam não somente uma forma específica de praticar o espaço, uma das formas pelas quais se dá a habitação de populações afroindígenas na Amazônia, como também carregam consigo as

ontologias desses povos e suas cosmovisões. Os quintais de cada senhora indicam as experiências e as visões de mundo de cada uma delas, enfim, um universo íntimo e particular que só as mulheres têm acesso em sua completude e complexidade. São quintais-florestas, de plantas e símbolos, quintais-microcosmos, portanto. (PEIXOTO, 2020, p. 19-20).

O trabalho de Pereira e Almeida (2011) faz coro aos apontamentos de Peixoto (2020) e serve de guia teórico pois, ao observar a relação de comunidades Kalunga com seus quintais, os autores chegam à conclusão de que tais locais estão conectados aos múltiplos saberes presentes em dimensões cotidianas.

Conforme já retratado por Oliveira (2021) em sua tese, também produzida estudando populações de municípios do interior goiano, os quintais são locais intersticiais onde se expressam cosmogonias e formas de organização do mundo típico da ruralidade goiana. Trata-se de um ambiente onde natureza e cultura se complementam de maneira, por vezes, tão perene, que se fundem. De acordo com Nunes (1994) quintais são uma representação limítrofe da cultura, pois trata-se de lugares onde o humano estabelece uma série de laços com os não-humanos em um movimento dialético (PEIXOTO, 2020).

Lançando mão de Tamaso (2001), é possível perceber a composição morfológica da casa vilaboense. De acordo com a pesquisadora, o espaço doméstico é representado por 4 (quatro) ambientes: a cozinha, a área de serviço, a despensa e os quintais. Neste momento, ancorados em sua perspectiva, tomaremos os quintais de Vila Boa como forma de compreender a atmosfera de outros quintais, do locus de feitura do sabão de bola.

Para Tamaso (2001), os quintais são prolongamentos da construção, são espaços que se abrem para outros ambientes da casa (corredores e/ou pátios). Os quintais são classificados em: primeiro, segundo e terceiro quintal. O primeiro quintal compreende o campo das hortaliças (próximo à cozinha e varanda, servia para plantar flores e plantas aromáticas); o segundo, dos pomares (concentravam árvores frutíferas); e, o terceiro, dos animais (animais de pequeno e grande porte). Notoriamente, quase regra, os quintais eram divididos por muros, cujo acesso era feito por portões e/ou portas. O terceiro quintal sempre terminava em um beco.

A íntima relação existente entre mulheres e seus quintais expressa uma série de construções de sentidos, elabora identidades e pertencimentos. Sob este viés, adentrar nos terreiros e quintais das fazendeiras de sabão que tive contato é adentrar em suas memórias e em suas identidades, uma vez que a construção destes espaços/lugares expressa um ‘microcosmo’ que abrange noções relacionadas ao feminino, às ervas para cura, às sensibilidades olfativas e às noções de estética cultivadas conjuntamente das plantas.

Como já relatado, o sabão também se constitui de restos de animais, principalmente toucinho e banha/manteiga de porcos. É notável compreender que a assimilação da união entre saberes ligados às plantas e às ervas, em consonância com os restos de animais, produzem uma fórmula que serve de limpeza para roupas e corpos. Tais compósitos têm em comum o fato de estarem inseridos no espaço dos quintais, estes espaços de terra, quase sempre eivados de plantas, que podem se localizar atrás ou na frente das casas. Conforme aponta Machado (2012), os quintais integram a memória, o parentesco e mesmo o sobrenatural. São locais responsáveis por interpretações e afetos que permitem experienciar saberes e representações do mundo.

Acreditando não ser possível compreender como as fazedoras de sabão realizam seus (a)fazeres sem compreender os seus quintais, ao etnografá-las observei suas experiências no e com esses lugares. Como bem lembra Tamaso (2007a, p. 469), “[...] a identidade de qualquer lugar não é determinada em termos de qualquer conjunto de parâmetros claramente definidos; lugares são estabelecidos em relação a um complexo de estruturas objetivas, subjetivas e intersubjetivas que são inseparavelmente conjugadas dentro da estrutura do lugar”.

Os quintais são assim, depositários de memórias, e constelações de sentidos diariamente erigidos pelas mãos destas mulheres. O estar em contato com a terra (com pés descalços) o toque e o manuseio das plantas parecem servir também como atividade de experienciar os lugares, de práticas de cura, para si e para os outros. Uma conversa dirigida com dona Eunice, por exemplo, mostrou que ela tinha conhecimento das propriedades medicinais das plantas de seu quintal. Logo na entrada de sua casa já se notava, ao lado do portão, a erva-cidreira (*Melissa officinalis*), os pés de arruda (*Ruta graveolens*) e de alecrim (*Salvia rosmarinus*), bem como diversas outras plantas muito usadas na medicina popular.

Situação semelhante encontrei na casa de dona Noêmia, cujo destaque foi dado aos ramos ou melão de São Caetano (*Mormodica charantia*). Apontada como planta-remédio, termo que contempla o uso medicinal e litúrgico, trata-se de uma espécie de trepadeira utilizada para tratar enfermidades diversas: feridas, infecções, odores do corpo e rituais de pajelança – esta última observada na feitura da decoada.

Nasci e cresci na roça, quando eu era criança meus pais mudaram para uma fazenda aqui da região. Além de trabalhar para os donos da fazenda, nois podia plantar milho, feijão, mandioca e criar galinha e porco. Pelas constante viagem do meu pai, que era vaqueiro, minha mãe era a responsável por tudo, pelos filhos, criações e plantações. Acho que é daí que veio a minha ‘mão boa’ para o cultivo, que ficou como herança da minha mãe. Foi ela que me ensinou a servintia do que mora nas planta e como usar cada uma delas. (Nota de campo – Noêmia Maria de Jesus – 30/09/2020).

Ao indagar se ela tinha algum dom para as ‘coisas invisíveis’ ou se sabia benzer, ela desconversou e contou que o que a motivava a dar continuidade ao cultivo do quintal, além de sentir prazer no cuidado, eram as plantas. Percebi que em seu quintal não faltavam a arruda (*Ruta graveolens*), o incenso (*Tetradenia riparia hochst*) e a guiné (*Petiveria alliacea*), plantas utilizadas para afastar a inveja, o mau-olhado, o mau-agouro e proteger a casa.

Por sua discrição às ‘coisas invisíveis’, retomei o assunto pelo desande do sabão. Questionei como o olho ruim comprometia a realização de uma receita, afinal, acabava de escutar o que contradizia o que eu via no quintal. Mesmo com minhas observações sobre como dona Noêmia e as plantas evocam a presença de não-humanos, ela sorriu, apontou o dedo para o céu e disse: “só Ele sabe das coisas”, forma delicada de encerrar a conversa.

Dona Noêmia foi muito hospitaleira, mas sabia estabelecer limites. Com gentileza e um sorriso no rosto ela contornou os assuntos que não lhe interessam, foi reticente sobre as filmagens e fotos dizendo que não era fotogênica e, durante os diálogos, muitas gravações de áudio foram interrompidas por ela me pedindo para prestar atenção naquilo que me ensinava, de forma que muitos assuntos ficaram só entre ela e eu. Essas atitudes foram constantes e me indicaram até onde eu podia ir, preservando-nos e deixando, além do mistério, uma aura do porvir.

O encontro com dona Ivone se diferenciou do observado com dona Noêmia e dona Eunice pela maneira como se relacionavam com as plantas. A primeira não dialogava com as plantas como o fez dona Eunice; inclusive, segundo seus filhos, o seu falecimento também foi sentido pelas plantas. “Após o falecimento de minha mãe, as azaleias que ela tanto cuidava só floresceram após minha irmã fazer uma intenção a Santa Rita” (Nota de campo – Túlio Fernando Mendanha de Oliveira – 26/01/2021).

No caso de dona Ivone, depois que entrei em contato pela primeira vez, ela me apresentou suas plantas. O passeio foi rápido, uma vez que as plantas ocupavam a garagem e a entrada da cozinha; em sua maioria sendo plantas ornamentais, ficando as de tempero dentro de uma bacia de plástico expostas na calçada da casa, na rua. Na ocasião, mesmo com a falta de chuvas, as plantas de dona Ivone estavam verdes. Mesmo que eu não perguntasse nada, lembrava-se do cheiro das folhas de laranjeira dos tempos de sua infância e, seguidamente, repetia sobre o pouco espaço da casa para cultivar plantas que deixassem o ambiente doméstico mais fresco.

Dona Ivone mora só, teve três filhas, mas atualmente divide o espaço da casa com um papagaio e a atenção com uma neta, que diz ser a herdeira de seus conhecimentos e práticas

com as plantas. Envolvida no cuidado diário com suas plantas de folhagens, mas sempre muito comunicativa, ela contou ter aprendido tudo sozinha.

Fiquei sem mãe muito cedo. Desses de mais jovem, eu sempre gostei de me envolver com plantas, além de espaiar a cabeça elas nos ocupam o tempo e ensinam muito. Aliás, mesmo não tempo quintal, as plantas do meu jardim reclamam a mesma atenção das que estão em espaços maiores, espaços da minha infância. Planta feliz é igual gente, tudo fica verde, planta triste fica triste e sem cor. (Nota de campo – Ivone Francisca dos Santos – 15/10/2020).

Quintais e jardins, embora compartilhem muitos elementos em comum, distinguem-se na medida que os quintais se configuram como uma extensão, “[...] um prolongamento a céu aberto” do interior da casa, como observa Nunes (1994, p. 262); enquanto que os jardins se abrem à exterioridade e medeiam a relação do privado e do público no espaço habitacional. Nos quintais se reproduz a intimidade de dentro da casa, abriga-se atividades utilitárias que “[...] não caberiam no âmbito doméstico” (NUNES, 1994, p. 262) (FIGURA 52). O quintal reúne também outros elementos já mencionados – no caso de dona Noêmia, a horta e a criação de animais, sem que nenhum desses elementos o identifique ou classifique. Os quintais os contêm, mas neles não se esgotam.

Figura 52 - Quintal da Chácara Moisés, Cidade de Goiás, reproduzindo a intimidade da casa



Fonte: Lázaro Ribeiro (2019).

Considerado como fronteiras por Benedito Nunes, os quintais sumarizam uma dimensão “[...] limítrofe da cultura” (NUNES, 1994, p. 263). É o lugar da morada em que o humano estabelece laços com os não-humanos e consigo mesmo, em movimento dialético onde se põe em perspectiva e se é perspectivado. Nesse sentido, os limites se definem e se borram em perene

(re)criação. É onde as mulheres que etnografei produzem, cotidianamente, os sentidos do ser e do estar naquele lugar, entrelaçando as noções de tempo e espaço, identidade e pertencimento, ultrapassando-as à medida que coabitem o humano e o não-humano, nesse espaço determinado, que, por sua vez, institui uma ética-estética de atuação e interação com ele.

Por isso entendo que cada quintal/jardim que visitei e as atividades neles desenvolvidas contribuem para uma configuração de territorialidade específica a partir das particularidades atuantes dos seres no mundo, resultado de um processo histórico de territorialização (ALMEIDA, 2008). Ao passo que constituem suas paisagens, fenômeno complexo e polissêmico fruto de um processo cognitivo das trocas entre o mundo sensível e o mundo de significações (ECKERT, 2009). Noção derivada do pensamento de Sansot (1989), que confere ao espaço sentido e experienciado a constituição de paisagens que consagram uma imagem compartilhada pelos coletivos que o praticam.

Na fala de dona Ivone, o jardim onde habitam suas plantas transforma o espaço físico em espaço vivido, constituindo evidência de um processo de formação contínuo e intersubjetivo no qual está inserida. Ao chamar a atenção para os cuidados que as plantas exigem no espaço de habitabilidade (CERTEAU, 2012), o jardim como espaço físico passa a lugar por ser emocionalmente vivido.

Nessa perspectiva, percebo que dona Eunice, dona Noêmia e dona Ivone tratam os seus quintais em duas dimensões: a) como lugar de refúgio, no qual a ética-estética norteia a composição e a ocupação dos quintais como lugar de (re)existência, habitação mesclada pela materialidade e a imaterialidade; e b) como morada. De acordo com Bachelard (1999), é o lugar onde se vive uma realidade e sua virtualidade através dos pensamentos e dos sonhos. Assim vão se configurando paisagens como conjunto de signos cosmológicos conexos, compondo microcosmos: eixo-abrigo; esteio-refúgio evocador de uma simbólica relativa à presença do lugar sagrado/proteção no mundo vivido e praticado pelos coletivos (SILVEIRA, 2016).

É observando a maneira como cuidam desse lugar que as mulheres interagem com ele, tornando o quintal lugar tripartite: de memória, de parentesco e do sobrenatural. De memória por parecer, segundo Ricoeur (2007), mais próxima da poética do que da retórica, pois o projeto dos quintais consiste mais em despertar a imaginação do que persuadir. As memórias estão povoadas por imagens, que não emergem somente por força própria, como por uma busca, onde lembrar não é somente acolher, receber uma mensagem do passado, mas sondar, o que compreende uma operação de construir a si mesma, inscrita na categoria do eu posso, eu quero.

Intercalados nas memórias que evocam e que se desdobram a cada conversa, sigo nos rastros deixados pelos filhos na fala de dona Eunice, dona Noêmia e dona Ivone, a estrutura do

parentesco me permite aproximar de tramas. Cada qual relata, com suas vozes e olhares, o mundo de seus pais, avós, filhos, sobrinhos e netos enredados em pontos indispensáveis dos quintais: a mesa para bebericar o café, o lugar da videira carregada, a horta, os animais, compreendendo uma tessitura construída nos primórdios de si mesmas, uma atmosfera onde se inscreve a alquimia da cura pelo manuseio de folhas e plantas medicinais.

É na preparação de remédios que a relação discreta com o não-humano envolve humanos, água, plantas, o material e o sobrenatural, mostrando, ao racional, passagem em devir. É esse processo cíclico alquímico dos quintais que muito tem a ver com o acontecer; que dura na memória, alimenta imaginários, que transcende a cultivar quintais e onde se inscrevem lugares dentro de lugares (FELD, 1996; CASEY, 1996).

Ao cursar a disciplina “Antropologia dos lugares” ministrada, em 2017, por Izabela Tamaso, lancei mão de muitos autores, os quais me permitiram pensar os elementos que compõem a paisagem do quintal, como lugar representado (CASEY, 1996; FELD, 1996; CERTEAU, 2012; BACHELARD, 1999; HALBWACHS, 1999; TAMASO, 2007a, 2007b, 2015).

É da existência material do corpo no mundo (MERLEAU-PONTY, 1994) que flui toda a experiência, compreensão e conhecimento (TILLEY, 2014). Para esses autores não há conhecimento sobre um lugar sem que se esteja no lugar, em uma posição de percepção (CASEY, 1996). O quintal, classificado como lugar de plantas – de remédio, de fruta, de tempero e de enfeite, sendo comum que uma mesma planta agregue vários usos –, compreende lugar da experiência e da percepção. Para uma análise antropológica isso significa inverter uma lógica hierárquica de produção de conhecimento em que estão em último patamar, após a explicação e a descrição. A crítica a esta tradição logocêntrica emerge com as reflexões em torno da questão do lugar e de sua valorização. Segundo Escobar (2005), experimentar de forma indireta as sensações do outro, como fiz ao visitar os quintais, compreende uma forma de acessar o pensamento e a percepção de suas proprietárias, o que não significa que ao me debruçar sobre suas subjetividades eu me coloco nos seus lugares.

A forma como as fazedoras lidam com plantas e quintais os tornam lugares dialógicos, nos quais afetos também nos atingem. Como afirma Tim Ingold:

Mais do que pensar-nos como observadores de um mundo de objetos fixos, devemos nos imaginar como participantes imersos com a totalidade de nosso ser nos cursos do mundo em criação. Participação não é o oposto da observação, mas a condição para isto, assim como a luz é condição para se ver, o som para se ouvir e o tato para sentir. (INGOLD, 2012, p. 129).

O quintal abre um canal de comunicação entre todas as coisas. Aprendo, a partir da minha experiência, com o lugar e com as mulheres, enquanto pesquisador em interação com essas agentes e suas plantas, sobre a extrema riqueza tátil, olfativa, gustativa, sonora e visual das paisagens. Com a câmera de um celular na mão me inseri nesse universo, pela objetiva fui vendo-o, sentindo-o, conhecendo-o. Nas primeiras incursões à campo a câmera do celular era também meu corpo, olho a mediar minhas interações com elas e seus quintais. Isso se deve a dois motivos, primeiro porque o meu aparelho de celular estava atrelado às imagens que fazia; o segundo se deve à particularidade da forma de ver através de um dispositivo imagético. Como observa MacDougall (2006), é imprescindível considerar que olhar com e sem uma câmera são processos extremamente distintos.

Uma informação que há de se mencionar é que produzi fotos digitais, permitindo, ao contrário da câmera analógica, uma possibilidade ampliada de cliques. O uso da câmera de celular me permitia ser menos incômodo, o que para mim significava não ficar mirando e fotografando a todo momento, não precisando buscar um equilíbrio entre estar e não estar atrás da câmara literalmente. O que me permitia estar atento, com os outros sentidos, à experiência, com o intuito de não tomar a fotografia como produto de uma supremacia visual.

Caminhava com o celular na mão, mas nem sempre estava fotografando, estava em estado de atenção à fotografia iminente. A experiência visual era marcada pela busca de cenas a serem registradas, mesmo que minha intenção não fosse fotografar tudo e todos. O meu olhar percorria o que estava em volta com a intenção de enquadramento e projeção do que viria a ser foto. Embora não domine os fatores a serem considerados no uso do processo fotográfico, a exposição, as cores, os planos, as distâncias, a luminosidade e os movimentos me chamavam a atenção, o que tentei captar. Outro fator levado em conta nesse diálogo entre minhas limitadas condições logísticas para registro estético-etnográfico e que sempre as interlocutoras faziam questão que eu registrasse, era a presença de crianças, jovens ou brinquedos – fotos que apresentei, inclusive, às crianças depois de tiradas.

Observei que circulava, em todo lugar e inconscientemente, a presença infantil, motivada pela curiosidade, desdobrando a personificação do sabão como lugar de convívio social. As histórias sobre crianças teimosas que serviam para fazer sabão conotam o estado de advertência a acidentes e punição a elas, o que não impede de tratar o quintal da casa do vizinho como extensão de sua própria casa. A aventura em atravessar a rua, andar ou pedalar por quarteirões até a casa da vizinha, tia, avó ou madrinha é uma forma de encarar o que lhes reserva o destino final, estão expostas a perigos e ao clique do fotógrafo. Em minha experiência nos quintais de dona Eunice, dona Noêmia e dona Ivone me deparei com a satisfação, ora

disfarçada, ora explícita, de crianças e jovens fotografados por mim, experiência que considero um jogo do humano contra a máquina. “Tio, deixa eu ver se ficou bom”, ouvi de alguns deles.

Como nenhuma tecnologia é ingênua, a imagem foi feita e desfeita, deslocando e organizando a percepção, acoplando formas ambíguas de existência, uma espécie de *cyborg* para sentir a própria câmera-olho. Acredita-se, como diz Roland Barthes, que, ao contrário do olho, é o dedo o órgão mais importante. “Uma fotografia encontra-se sempre na ponta desse gesto” (BARTHES, 2012, p. 23), que tem o poder de mostrar algo a alguém. Para mim o corpo inteiro é afetado por aquele ponto. O dedo aponta/aperta como gesto, enquanto a resposta é um arrebatamento. Do ponto de vista de Barthes (2012), o interessante é pensar a fotografia a partir dos gestos que a compõe, as ações que lhe constituem, que carregam movimento e interação.

O registro imagético sobre as condições e etapas de execução das fotografias unem a forma e o conteúdo sobre a arquitetura de um fazer do corpo com a câmera e dele com o contexto onde as crianças e os quintais com as mulheres se mesclam. As imagens que produzi não são somente a imagem do corpo do outro, mas do meu próprio, como forma de me relacionar com o mundo.

5. CADERNO DE IMAGENS



A organização deste caderno de imagens está balizada na tese de Carlos Emanuel Sautchuk, intitulada “O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju-Amapá)”, que foi apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UnB), Brasília-DF, em 2007.

O caderno é composto por 168 fotografias dispostas em 18 pranchas. A exemplo de Sautchuk, lancei mão das fotos como forma de ampliar e complementar o texto escrito (articulando fala, escrita e imagem). Esse método contribui para acessar e compreender singularidades, especificidades e sentidos que são inerentes ao meu objeto de estudo, de modo que me abstenho em analisa-las.

Prancha 1 – O rio Vermelho e seus usos

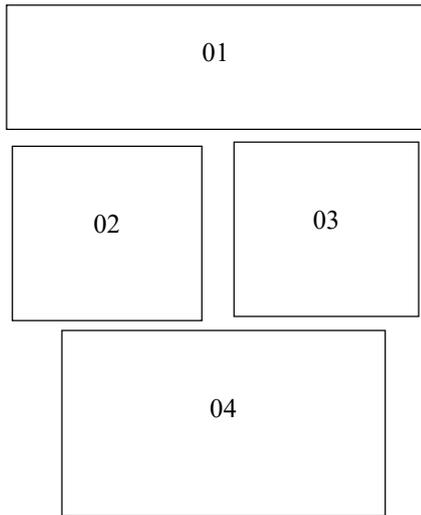
Afluentes do rio Araguaia, o rio Vermelho nasce na Serra Dourada e chega à Cidade de Goiás, dividindo-a. Ao longo dos séculos, desempenhou diversas funções: foi fonte para exploração aurífera, no século XVIII, e, nos séculos XIX e XX abasteceu a cidade; recebeu o lixo urbano, sofreu duas enchentes (1871 e 2001); alguns de seus trechos foram utilizados por famílias como extensão privada na lavagem de roupas. Até 1970 foi ambiente de trabalho das lavadeiras de ganho; em 2008 serviu como ambiente para a instalação da artista plástica Selma Parreira; em 2018 foi revitalizado pelo projeto ‘Abraça o rio Vermelho’⁷⁶, que resultou na retirada de lixo e o plantio de jardins em suas margens. Na atualidade resiste ao uso clandestino de suas águas.

foto 01

Utilizado por lavadeiras de ganho, o rio Vermelho serviu, desde os tempos do Brasil colônia, como fonte de trabalho. Tornou-se, na contemporaneidade, ambiente de inspiração para as artes plásticas de Goiandira do Couto, a poesia de Cora Coralina, as fotografias de Alois Feichtenberger, Dom Cândido Penso, José Severino Soares, José Alencastro Veiga e Paulo Rezende e a instalação artística de Selma Parreira, intitulada Lençóis esquecidos no Rio Vermelho (2006).

fotos 02, 03 e 04

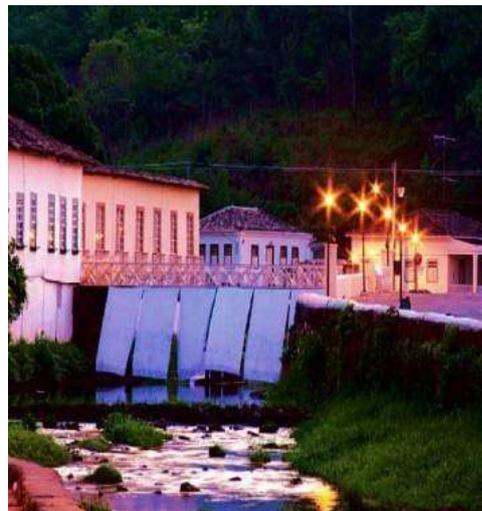
⁷⁶ Iniciado em 2018, em parceria com a Universidade Estadual de Goiás (UEG) e a comunidade vilaboense, o projeto criado por Maria Dulce Loyola Teixeira teve como objetivo recuperar o rio Vermelho da poluição, bem como adotou medidas para evitar o uso clandestino das águas. O projeto foi suspenso em 2020 em razão da pandemia do coronavírus.



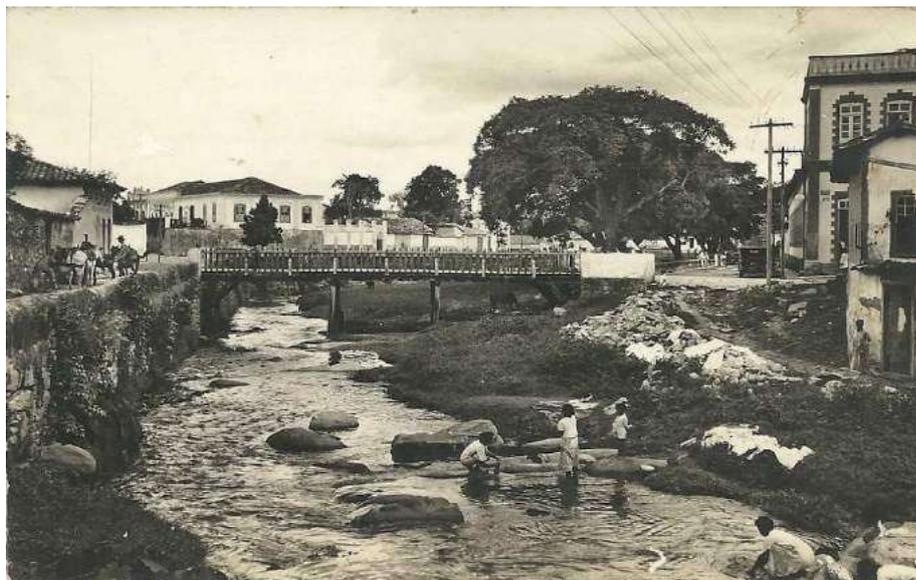
Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2019).



Fonte: Alois Feichtenberger (1940).



Fonte: Paulo Rezende (2009).



Fonte: Dom Cândido Penso (1940).

Prancha 2 – O arranjo óptico das lavadeiras

“Mão da limpeza”
Gilberto Gil

Mesmo depois de abolida a escravidão
Negra é a mão de quem faz a limpeza
Lavando a roupa encardida, esfregando o chão
Negra é a mão
É a mão da pureza
Negra é a vida consumida ao pé do fogão
Negra é a mão nos preparando a mesa
Lavando as manchas do mundo com água e sabão
Negra é a mão de imaculada nobreza

As águas constituem forma de acesso ao meio, às substâncias e superfícies com os quais as lavadeiras de ganho interagem com a Cidade de Goiás. Parte do acervo fotográfico do MIS-GO, as fotografias monocromáticas obtidas em 2020, foram produzidas em 1937 pelo fotógrafo alemão Alois Feichtenberger.

fotos 01, 02, 03, 04 e 05

01

02

03

04

05



Fonte: Acervo MIS|GO - AFn1083.25.1 (1937)



Fonte: Acervo MIS|GO AFn1083.4.2 (1937)



Fonte: Acervo MIS|GO AFn1084.21.1 (1937)



Fonte: Acervo MIS|GO AFn1084.25.2 (1937)



Fonte: Acervo MIS|GO AFn1083.16.2 (1937)

Prancha 3 – A lavanderia pública como lugar de solidariedade

Ocasionada pela poluição e advento das máquinas de lavar dos anos de 1970, a prática de lavagem nos rios e córregos na Cidade de Goiás sofreu adaptações. Em 1984 foi construída, no Alto Santana, localidade situada em uma comunidade quilombola da cidade, a lavanderia pública Santana. Edificação utilizada cotidianamente pela comunidade, a lavanderia foi restaurada em 1992 e em 2017, o que reforça a simbologia do lugar ao associá-lo à ideia de resistência e engajamento materializados nas redes de solidariedade.

foto 01

As roupas penduradas no varal não estão ali para secar. A própria comunidade dispõe de peças para se ajudar mutuamente, mensagem reforçada pelas orientações contidas em cartazes.

fotos 02 e 03

Vizinhas secam roupas estendendo-as na tela do alambrado da lavanderia.

foto 04

Tanques preparados para lavagem e cobertor de molho.

fotos 05 e 06

Em 2017 as mulheres jovens e as meninas da comunidade se envolveram nas atividades de restauração da lavanderia pública, aproveitando o momento para demonstrar o seu empoderamento pelos turbantes e cabelos.

fotos 07, 08 e 09

Reinauguração da lavanderia do Alto Santana.

fotos 10 e 11

Fernanda Farias, Presidente da Associação Quilombola Alto Santana.

fotos 12

Membros da comunidade Alto Santana.

foto 13

01

02

03

04

05

06

07

08

09

10

11

12

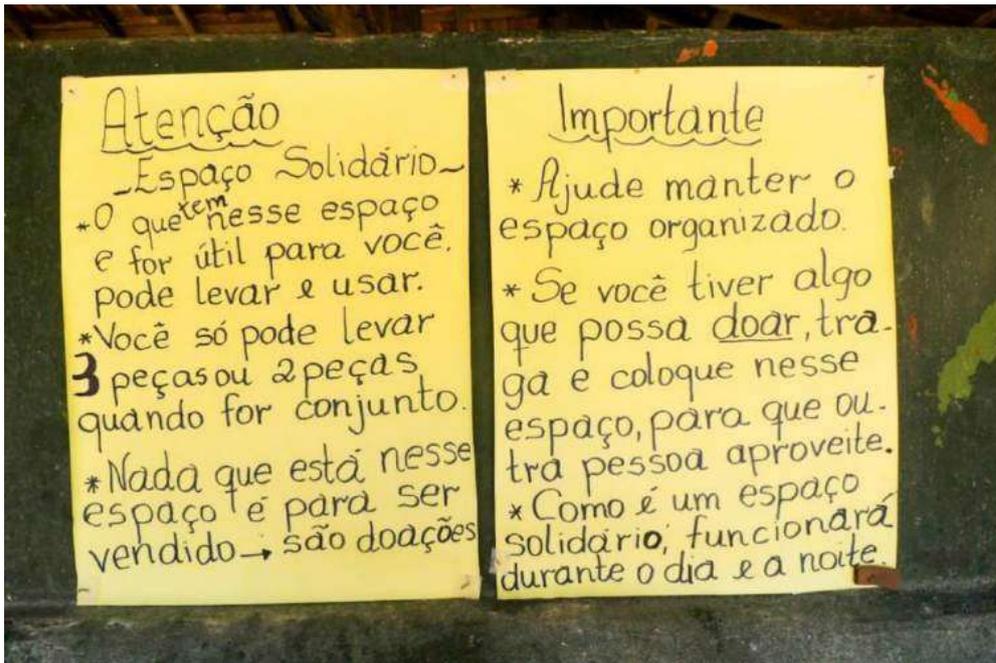
13



Fonte: Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Disponível em: <http://www.prefeituradegoias.go.gov.br/2017/11/30/entrega-da-restauracao-da-lavanderia-do-alto-santana>. Acesso em: 5 fev. 2020.



Fonte: Disponível em: <http://www.prefeituradegoias.go.gov.br/2017/11/30/entrega-da-restauracao-da-lavanderia-do-alto-santana>. Acesso em: 5 fev. 2020.



Fonte: Disponível em: <http://www.prefeituradegoias.go.gov.br/2017/11/30/entrega-da-restauracao-da-lavanderia-do-alto-santana>. Acesso em: 5 fev. 2020.



Fonte: Disponível em: <http://www.prefeituradegoias.go.gov.br/2017/11/30/entrega-da-restauracao-da-lavanderia-do-alto-santana>. Acesso em: 5 fev. 2020.



Fonte: Disponível em: <http://www.prefeituradegoias.go.gov.br/2017/11/30/entrega-da-restauracao-da-lavanderia-do-alto-santana>. Acesso em: 5 fev. 2020.



Fonte: Disponível em: <http://www.prefeituradegoias.go.gov.br/2017/11/30/entrega-da-restauracao-da-lavanderia-do-alto-santana>. Acesso em: 5 fev. 2020.



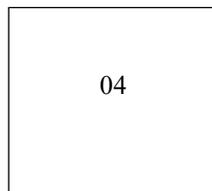
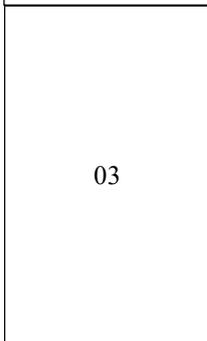
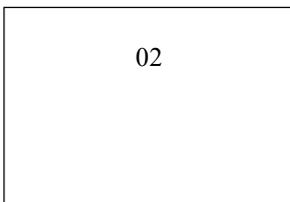
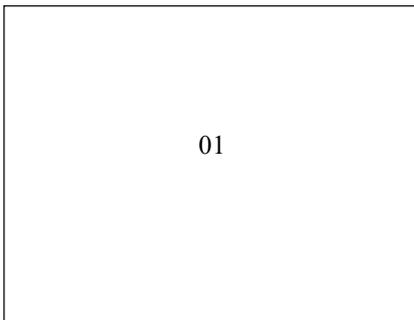
Fonte: Disponível em: <http://www.prefeituradegoias.go.gov.br/2017/11/30/entrega-da-restauracao-da-lavanderia-do-alto-santana>. Acesso em: 5 fev. 2020.

Prancha 4 – As águas como devaneio

Ora, essas águas calmas são de leite e tudo o que se derrama sobre as solidões macias da manhã (BACHELARD, 1998, p. 126)

Cercada por um pequeno muro de pedras, a bica d'água localizada no quintal da Chácara Moisés é lugar aprazível para crianças e adultos. Recebendo águas do córrego Mané Gomes, a construção data do século XX, apresentando-se como fenômeno entre o mundo sensível e a sensibilidade que desperta.

fotos 01, 02, 03 e 04





Fonte: Lázaro Ribeiro (2019).



Fonte: Lázaro Ribeiro (2019).



Fonte: Lázaro Ribeiro (2019).



Fonte: Lázaro Ribeiro (2019).

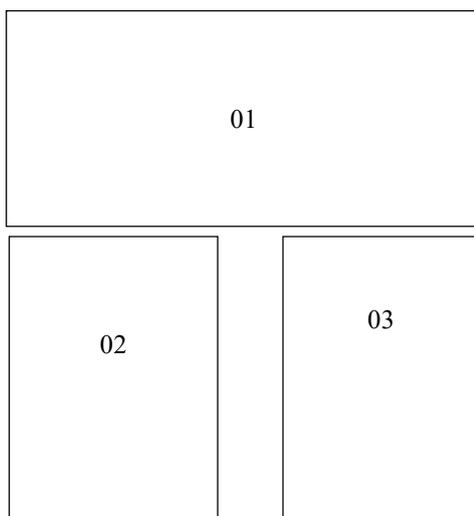
Prancha 5 – O ‘peso’ das águas

Antes dos anos 1950, era comum encontrar aguadeiras percorrendo as ruas da Cidade de Goiás. Responsáveis pelo abastecimento de residências e repartições públicas, as carregadeiras d’água eram mulheres que, para completar o ganho no ofício de lavação, transportavam água em latas e potes na cabeça. Obtidas em 2020 no MIS/GO, as fotografias aqui apresentadas foram produzidas em 1937 pelo alemão Alois Feichtenberger, o que evidencia quem eram essas mulheres e como a água potável conduzida da fonte da Carioca, construída em 1774, atendia a sociedade vilaboense.

fotos 01 e 02

Realizando inúmeras viagens diárias pelas ruas de pedras da cidade, algumas carregadeiras colocavam, dentro da lata maior, uma outra, de marmelada. O objetivo era evitar que o movimento do corpo fizesse saltar a água da lata, situação auxiliada por outro objeto, uma rodilha de pano que amortecida o peso e ajudava no equilíbrio da lata.

foto 03





Fonte: Acervo MIS|GO AF2131 |(1937)



Fonte: Acervo MIS|GO – AF2129 (1937)



Fonte: Acervo MIS|GO – AF2130 (1937)

Prancha 6 – Dona Benedita e suas coisas

Minha avó Benedita, sentada em uma cadeira de fios, expõe a imagem emblemática da ‘velha’ lavadeira, identificada pelo lenço na cabeça e uso do cachimbo de barro. O uso desses ‘objetos’ ajuda a perceber a duração do ‘tempo de antigamente’.

foto 01

Mãos e gestos técnicos. Ensaboar, bater, torcer, quarar e enxaguar são atos prolongados e enérgicos. Cadenciam ritmos e exigem paciência. Como utensílio do corpo, não existe ruptura entre a ordem manual e a ordem mecânica, esta ferramenta não contradiz o humano.

fotos 02 e 03

Ao sentir o cheiro do sabão de bola, a memória olfativa de minha avó retoma lembranças narradas em intervalos de longos suspiros. Para isso, usa as mãos afastando e distanciando o sabão de bola do nariz.

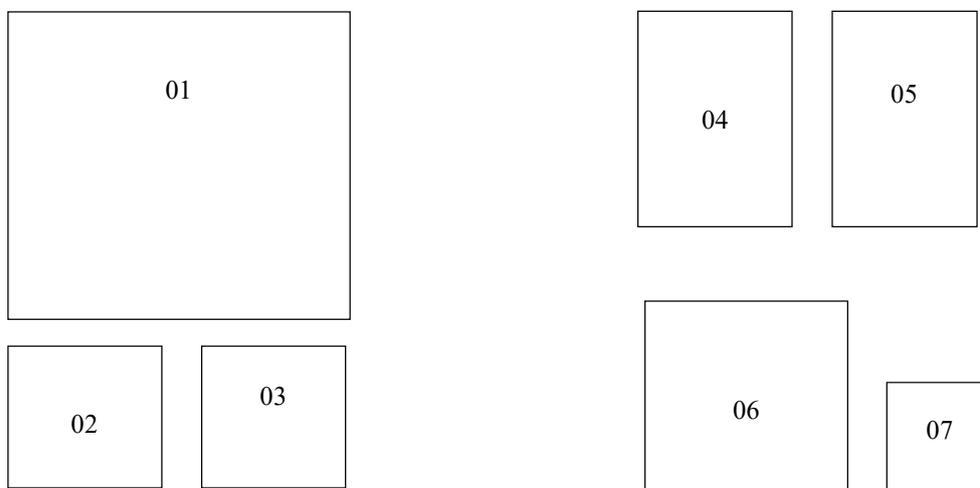
fotos 04 e 05

O cheiro do sabão ajuda a identificar, na fotografia, apontada pelo dedo, quem eram as lavadeiras que faziam e usavam o sabão de bola.

foto 06

Imagem ampliada das lavadeiras na Carioca.

foto 07





Fonte: Lázaro Ribeiro (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



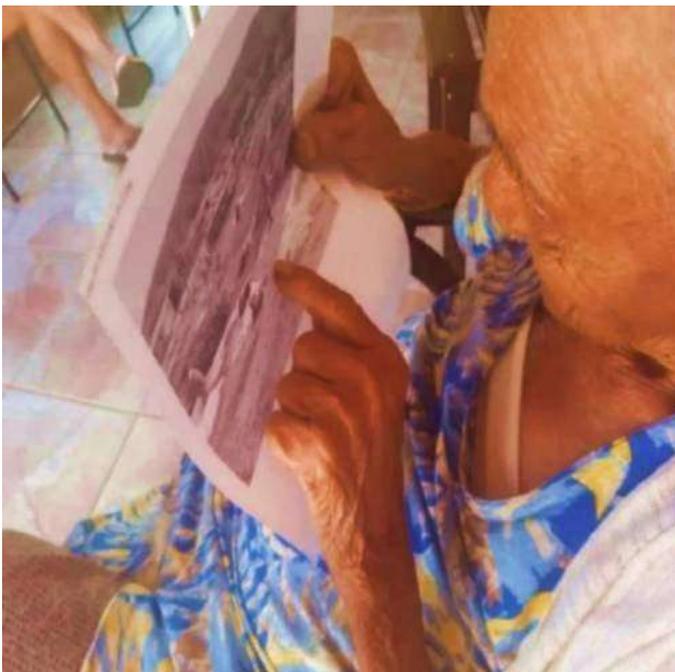
Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: MIS-GO – Lavadeiras Rio Vermelho (1937)

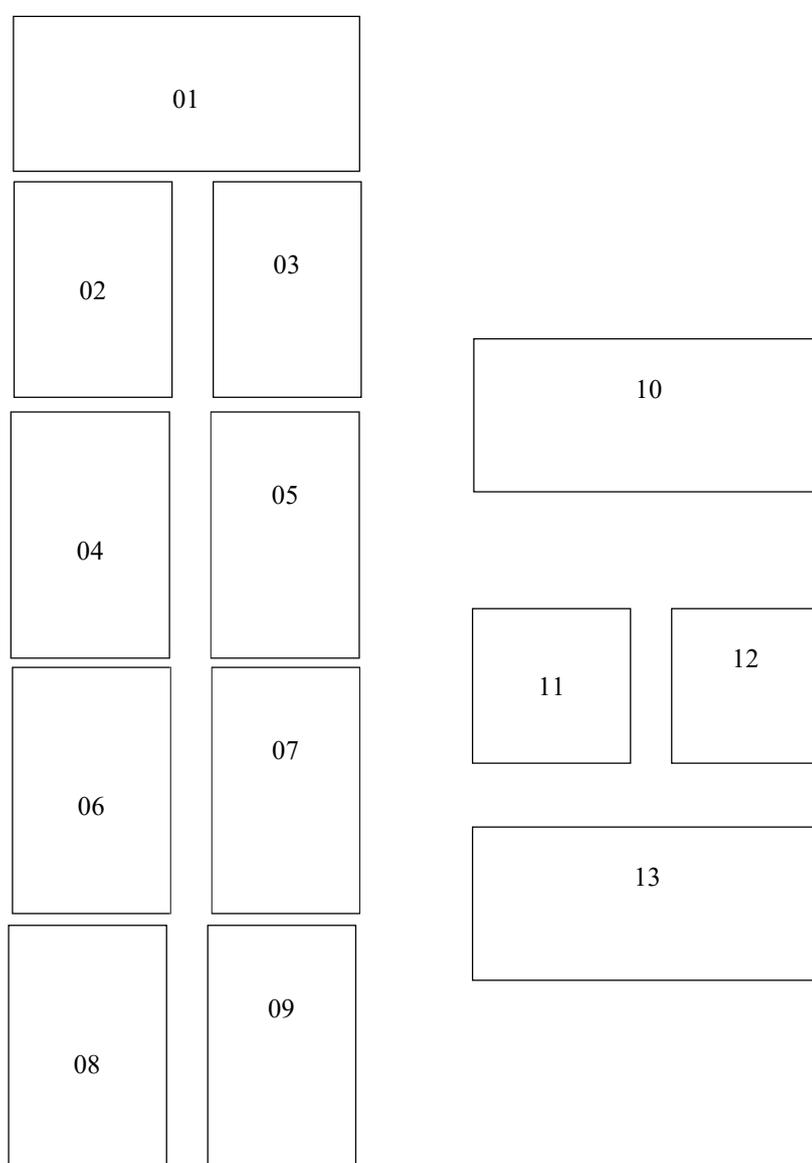
Prancha 7 – Dona Eunice e o sabão de óleo

O óleo vegetal saturado é guardado em garrafas plásticas, constituindo a base dos ingredientes utilizados por Dona Eunice na feitura do sabão. Em grande parte das vezes o óleo acumulado é resultado de descarte realizado por ela ou doado por vizinhos.

foto 01

O jeito de fazer sabão envolve os materiais usados (cabo de vassoura como colher, baldes, água, soda cáustica, faca, vasilhames, caixa de papelão), os gestos corporais, com destaque aos movimentos das mãos e braços; o aprendizado e o ato de doar o sabão.

fotos 02, 03, 04, 05, 06, 07, 08, 09, 10, 11, 12 e 13





Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2018).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2018).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2018).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2018).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2018).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2018).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2018).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2018).



Fonte: Túlio Mendanha Oliveira (2018).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2018).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2018).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2018).



Fonte: Túlio Mendanha Oliveira (2018).

Prancha 8 – Dona Noêmia e o sabão de torresmo

Na casa de Dona Noêmia as filhas, netas e sobrinhas se reúnem para fazer o sabão de torresmo. Este momento representa a celebração de um aprendizado coletivo, momento de atenção exercitada pelo quanto se aprendeu pela observação ao interagirem pegando, carregando e adicionando coisas à execução da receita.

foto 01

Cuidadosa, Dona Noêmia prepara a decoada. Mãos firmes despejam e apertam, dentro de uma lata, a cinza da qual se obterá o líquido corrosivo.

fotos 02 e 03

O gotejamento da decoada é o momento mais esperado. Filtrada em até dois dias, a decoada deve ser concentrada, o que depende da lua crescente e da habilidade da fazedora para vigiar o ingrediente.

fotos 04 e 05

Adicionando o torresmo a decoada.

foto 06

Com mãos firmes e ritmo constante, Dona Noêmia mexe o sabão. Às vezes chega a levantar a massa com a colher de pau para ver como a fervura interfere na textura. O que é controlado pelas lachas de madeira (puxadas pra trás, aumenta o fogo, se empurradas para o fundo, diminui as labaredas).

foto 07

1ª fervura.

foto 08

Coando a massa para a 2ª fervura até engrossar.

fotos 09, 10 e 11

Sabão granado é o nome dado para saber se o sabão está no ponto.

fotos 12 e 13

Resfriando a massa.

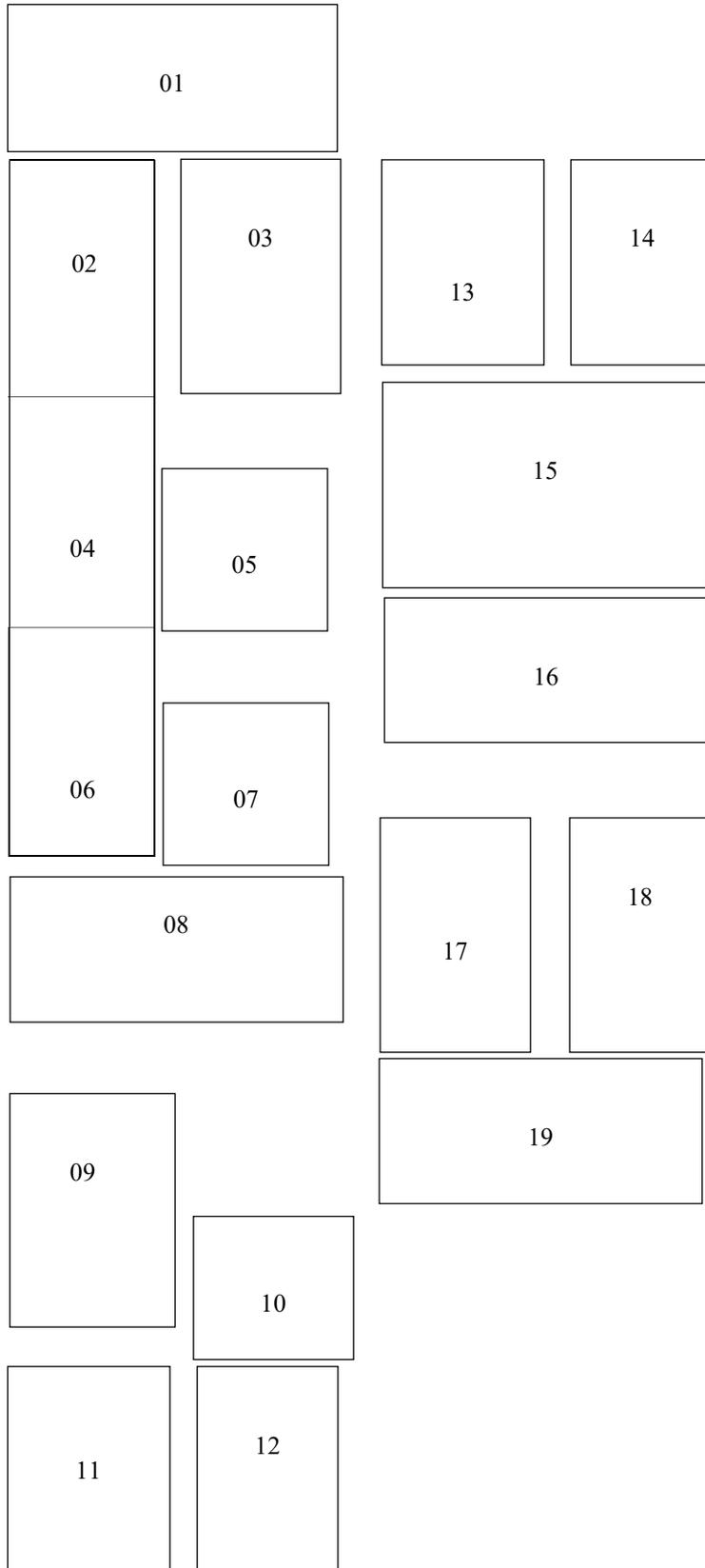
foto 14

O embolar o sabão compreende uma etapa de agilidade. Depois de o tacho ser colocado no chão e com a ajuda de uma colher, porções são apertadas entre as mãos com o auxílio de um pano para se evitar queimaduras. Após dar a forma arredondada, ainda devem ser alisadas com água para dar acabamento.

fotos 15, 16, 17 e 18

Sabão organizado para ser guardado dentro de uma caixa de papelão.

foto 19





Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



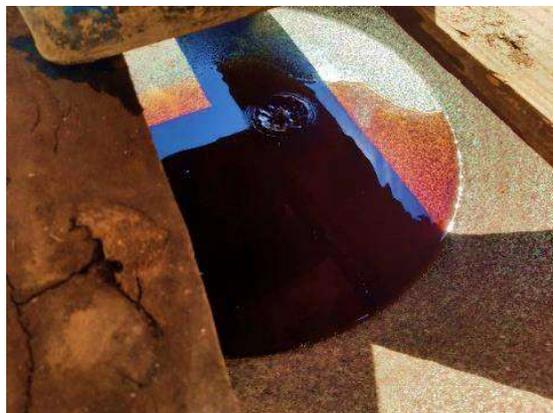
Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: (filha de dona Noêmia) (2020).



Fonte: (filha de dona Noêmia) (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Prancha 9 – A praticidade de Dona Ivone e o sabão de sal

Pela celeridade da vida de Dona Ivone, o sistema de atividade prática deu, a seu corpo anatômico, do ponto de vista morfológico e comportamental, uma condição de subjetivação; a urgência em aproveitar o tempo para melhor resolver os problemas diários desenvolveu, na fazedeira de sabão, capacidades para conectar habilidade e destreza adaptando objetos a outras funções. A caixinha de leite passou a ser usada como fôrma para o sabão, a máquina de lavar como misturadora de ingredientes do sabão líquido e o ralador de verduras, que transforma o sabão em barra em sabão em pó. O que não impede o desande do sabão.

Ao reunir as coisas, Dona Ivone rapidamente adiciona os ingredientes e, ajoelhada, mexe a mistura. Em um rápido intervalo de tempo, procura ‘abreviar’ o serviço, procurando fôrmas para acamar a massa. Ao encontrá-las, raspa o resíduo e passa uma água para serem utilizadas novamente.

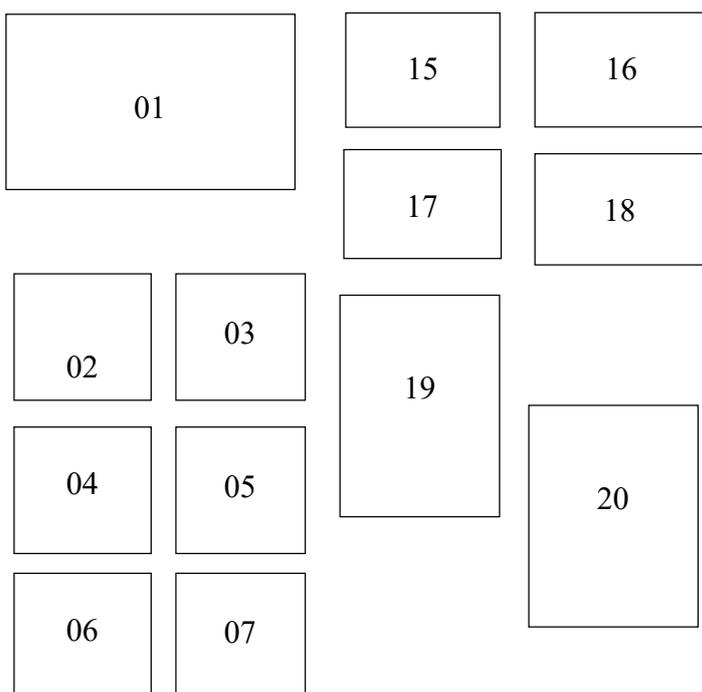
fotos 01, 02, 03, 04, 05, 06 e 07

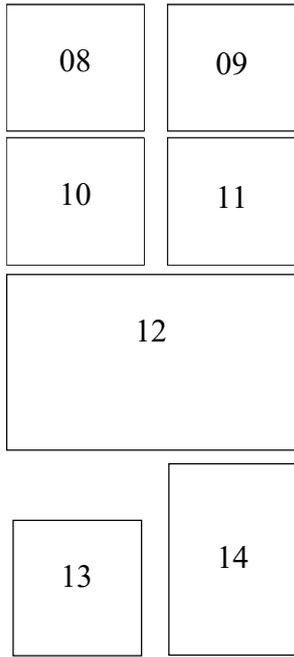
Depois de descansada, a massa pastosa e quente ganha uma textura firme e consistente. Uma faca é acoplada ao corpo de Dona Ivone para cortar o sabão em barras. A decisão por não embolar o sabão é uma decisão de economia de tempo da fazedeira.

fotos 08, 09, 10, 11 e 12

‘Abreviar’ é um verbo nativo que se refere à economia de tempo. Adaptar objetos ajustando-os a outras funções, colocar em prática o que a experiência já provou dar certo.

fotos 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19 e 20







Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte – Gleidson - 2020



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2020).

Prancha 10 – O manejo das propriedades por Dona Joana D’arc no fazer sabão de álcool

Imanente à prática, a técnica é vista nesta cadeira operatória pela disposição dos elementos materiais e movimentos corporais de Joana D’Arc, a merendeira do Colégio Estadual de Tempo Integral Professor Alcides Jubé. Em pé, a fazedeira chama atenção dos alunos para os ingredientes e a ordem em como devem adicioná-los à mistura. Observadores, os alunos chegam a interagir na feitura do sabão.



Fonte: Patrícia Mousinho (2018).



Fonte: Patrícia Mousinho (2018).



Fonte: Patrícia Mousinho (2018).



Fonte: Patrícia Mousinho (2018).



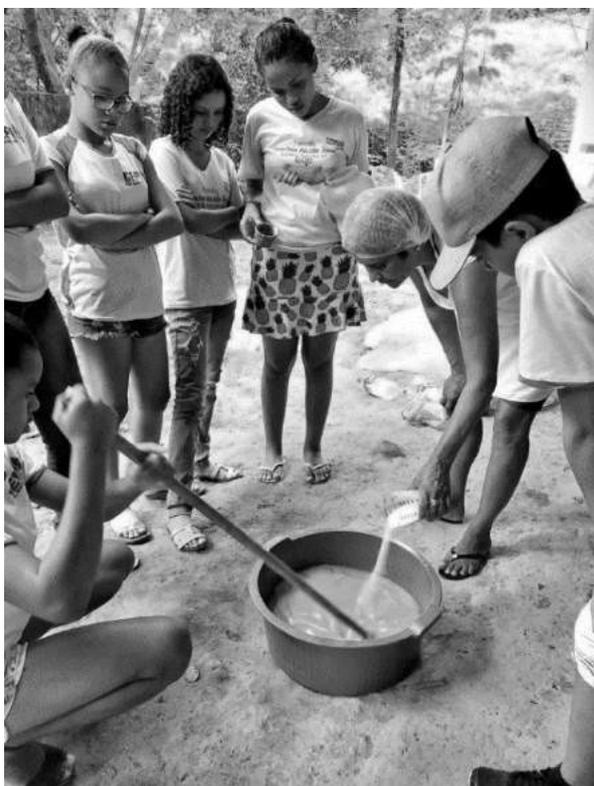
Fonte: Patrícia Mousinho (2018).



Fonte: Patrícia Mousinho (2018).



Fonte: Patrícia Mousinho (2018).



Fonte: Patrícia Mousinho (2018).



Fonte: Patrícia Mousinho (2018).



Fonte: Patrícia Mousinho (2018).



Fonte: Patrícia Mousinho (2018).



Fonte: Patrícia Mousinho (2018).



Fonte: Patrícia Mousinho (2018).



Fonte: Patrícia Mousinho (2018).

Prancha 11 – O quintal da casa de Cora Coralina

A casa de Cora é um cosmos composto por uma série de ambientes, o quintal é um deles. Ele é a área mais ampla da morada, onde as pessoas passam a maior parte do dia, em especial mulheres e crianças, que encontramos, enquanto turistas, correndo entre calçamentos que dividem alamedas. Nesse local são desenvolvidas não só atividades relacionadas ao cultivo de plantas, mas o preparo de refeições, pois existe uma lanchonete instalada no fundo do quintal, espaço para a recepção de turistas. O quintal da casa de Cora é parte da casa onde se acentuam as relações interespecíficas para coexistência de humanos e não-humanos, dimensão onde o cultural e o natural estão conectados e adensados de sentidos.

Fundo da casa da poetisa Cora Coralina, também conhecida como casa da ponte da Lapa.

foto 01

Muro que separa o quintal do terreiro da casa de Cora Coralina.

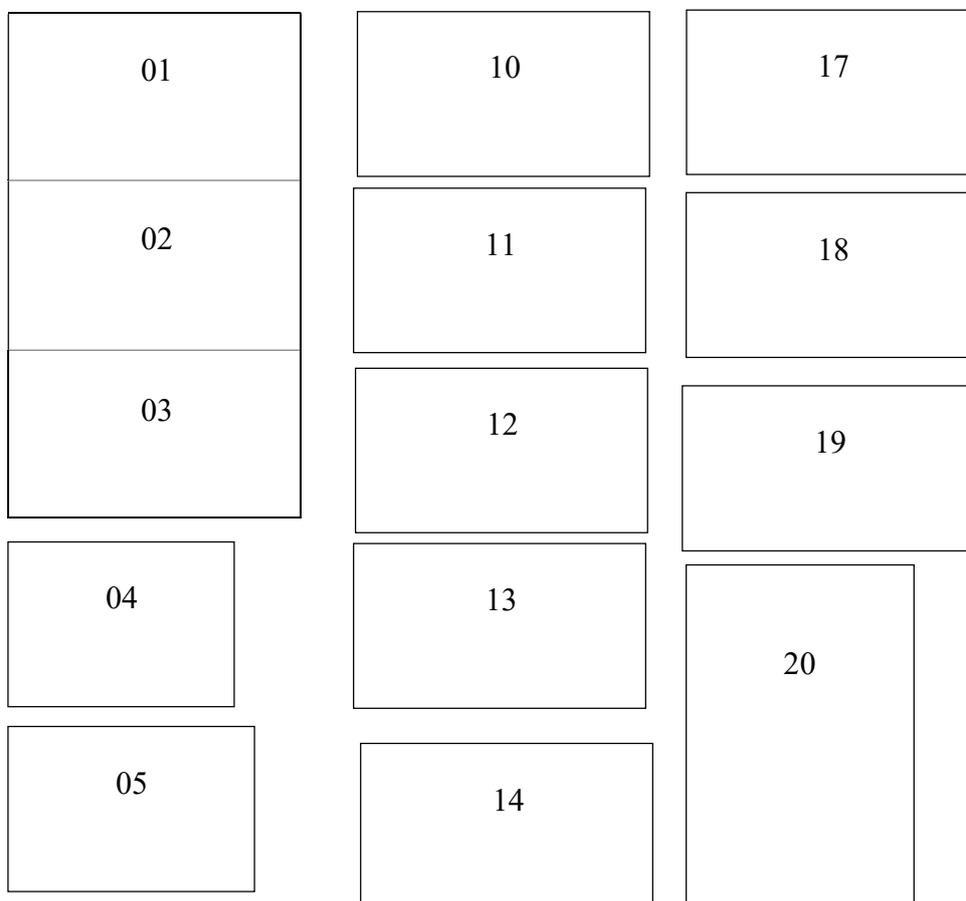
foto 02

O quintal da casa de Cora Coralina.

fotos 03, 04, 05, 06, 07, 08, 09, 10 e 11

O terreiro da casa de Cora Coralina.

fotos 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18 e 19



06

07

08

15

09

16



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleudson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleudson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleudson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



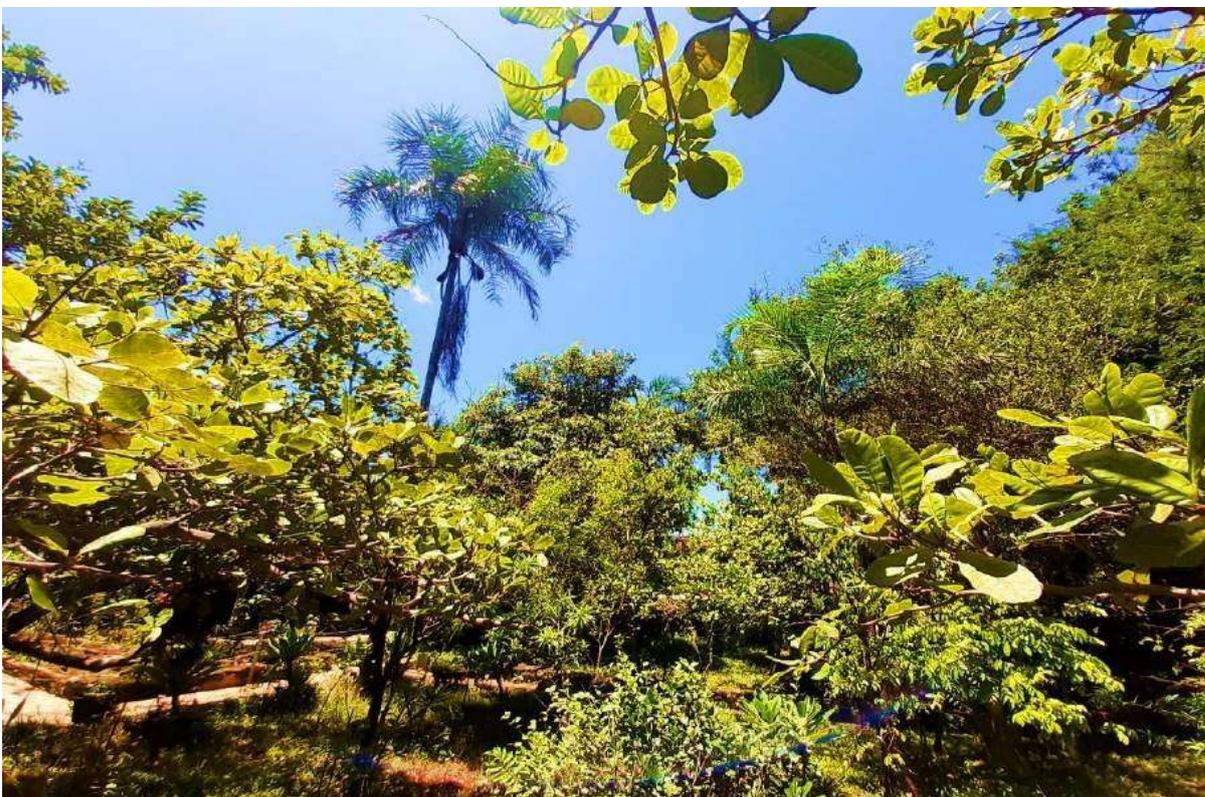
Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).

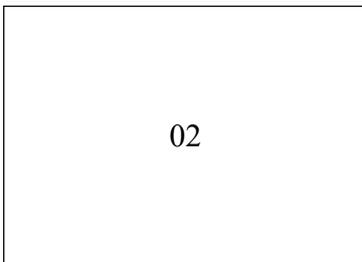
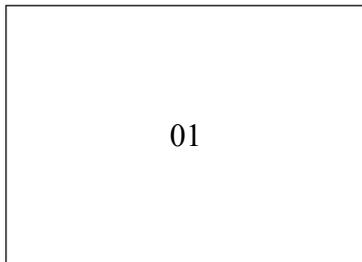
Prancha 12 – Outros quintais e jardins vilaboenses

1º portão: O quintal da casa de Rita.

foto 01

2º portão: O terreiro da casa de Rita.

foto 02





Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).

Prancha 13 – Entre quintais e terreiros

A saúde física encontrada no boldo e capim cidreira da horta.

foto 01

A proteção espiritual da Espada de São Jorge disposta no jardim.

foto 02

01

02



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).

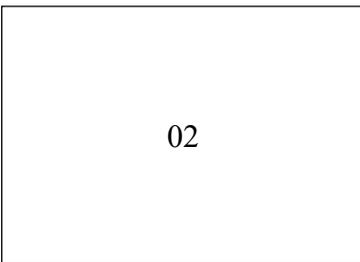
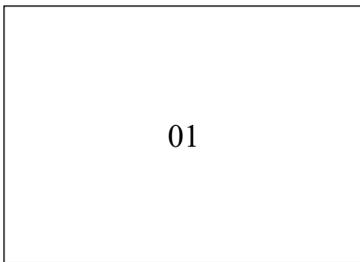
Prancha 14 – Fluxos no extramuros

A solidez.

foto 01

A liquidez.

foto 02





Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



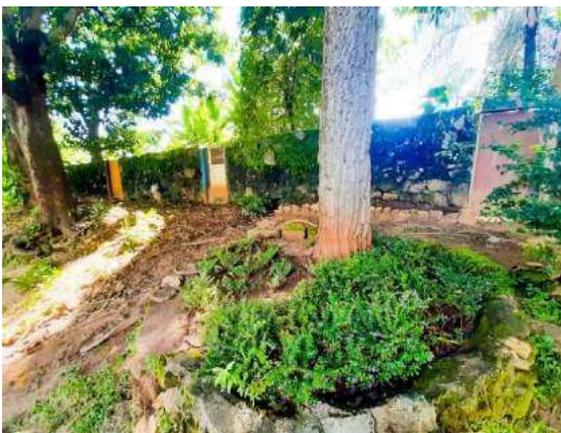
Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).

Prancha 15 – Olhe

Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



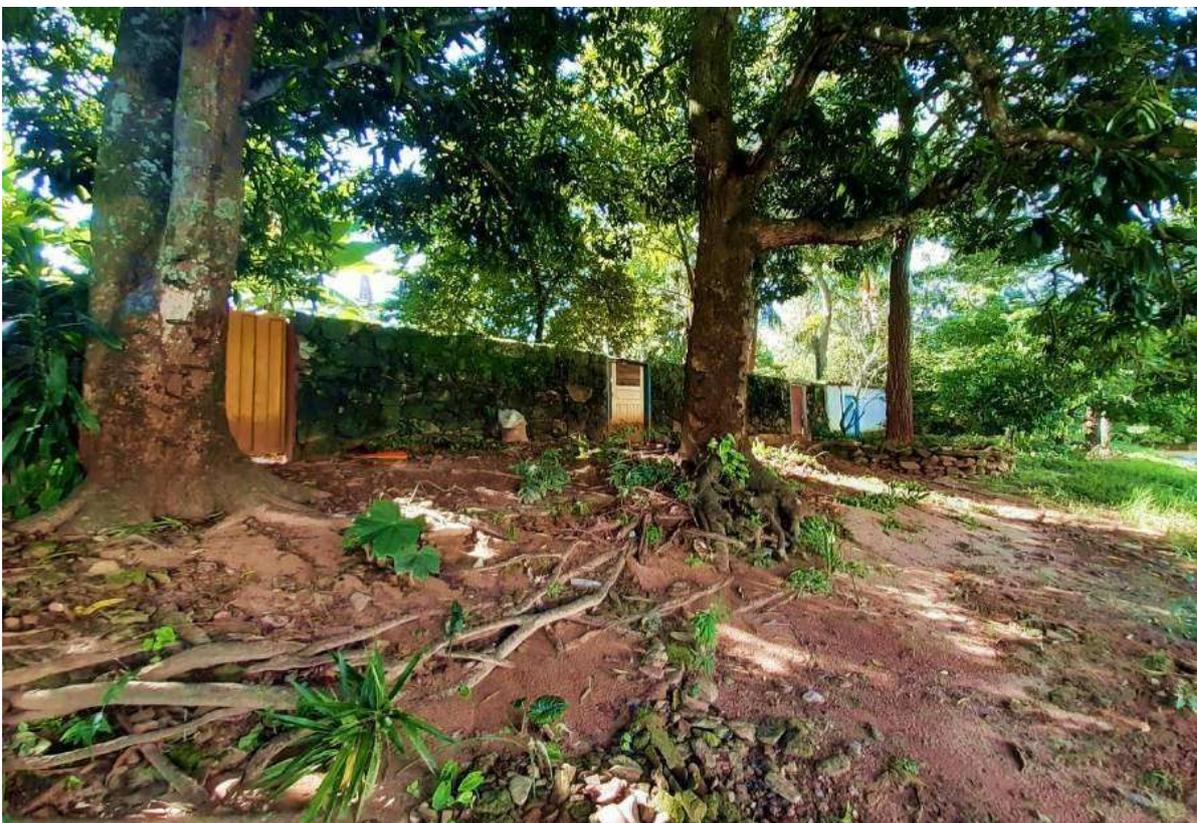
Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).

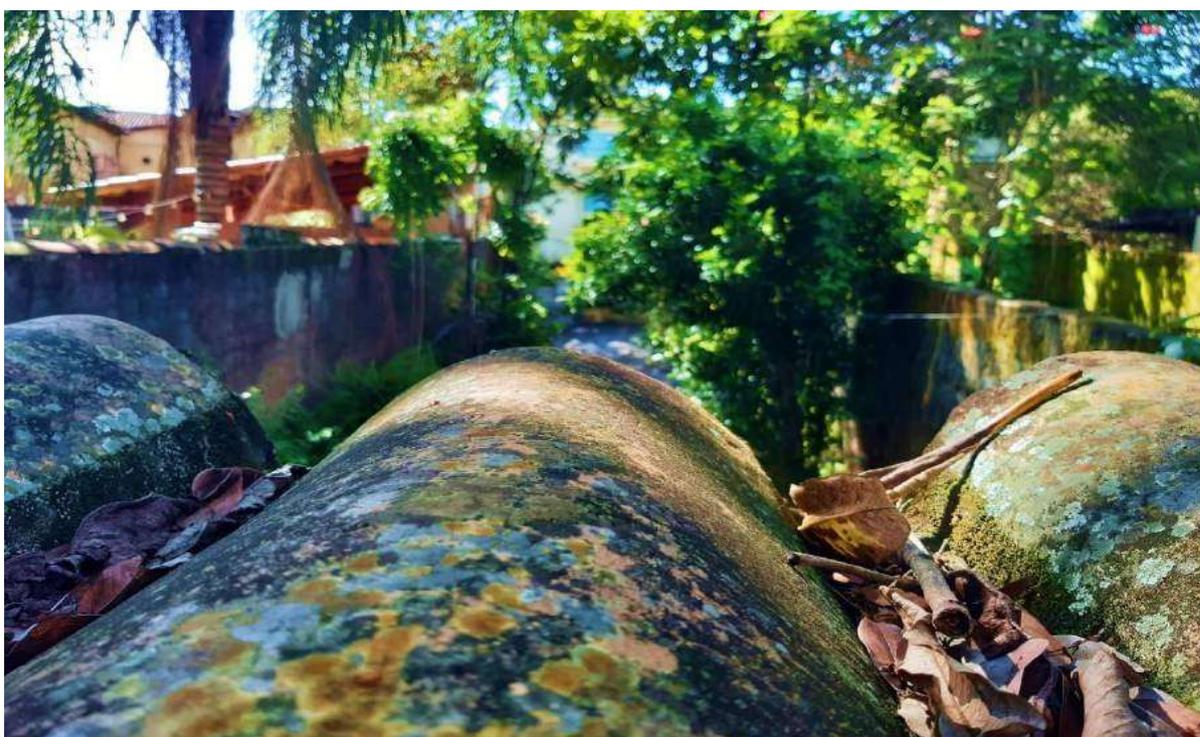


Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).

Prancha 16 – Por sobre os muros...

“O menino contou que o muro da casa dele era da altura de duas andorinhas” (BARROS, 2004, p. 59)

É por sobre os muros, interfaces comunicativas entre os de fora e os de dentro, que os moradores e coisas dos quintais inscrevem ações.



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



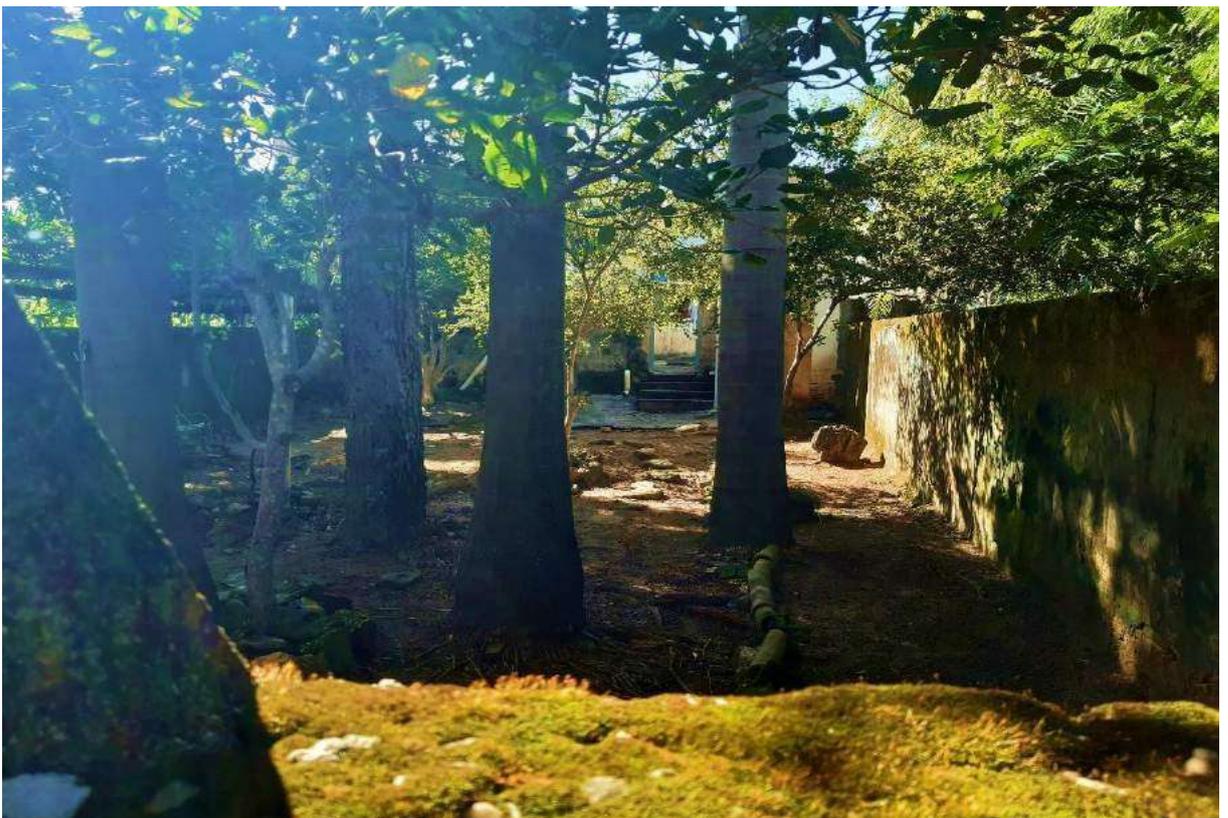
Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).

Prancha 17 – Disposição e cinestesia corporal de Dona Sebastiana

Depois de varrer o quintal, carpir o mato das plantas, o corpo de dona Dona Sebastiana ainda encontra disposição para estabelecer, com outros objetos, a peneira, cinestesia necessária para preparar o almoço.

Cada movimento em jogar e aparar o arroz na peneira dá, ao objeto, a dimensão de ser parte do seu corpo. Com movimentos regulares, ela não perde os grãos. O contato com a peneira é controlado pela atenção e ritmo dado aos movimentos.

foto 01

Os dedos da mão direita examinam minuciosamente as impurezas no arroz, enquanto os olhos atentos atestam o resultado do exame. Realizado com rapidez e precisão, a mão age como uma ferramenta motora, separando, descartando e preparando os grãos para o cozimento.

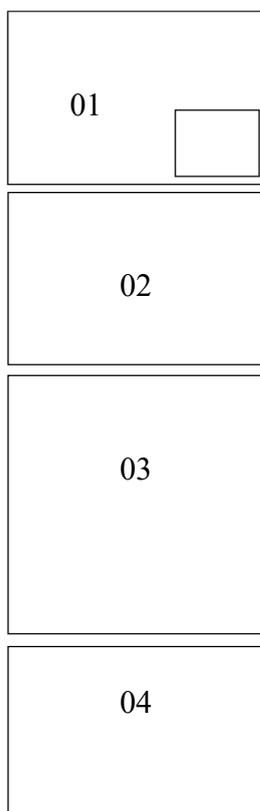
foto 02

Dona Sebastiana se afirma em seu quintal pela capacidade de articulação corporal. Os movimentos são peças fundamentais para a disposição que emprega nos vários serviços que desempenha.

foto 03

O semblante da fazedeira de sabão apresenta transformações físicas contida por rugas e mãos grossas.

foto 04





Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).

Prancha 18 – Coisas e ancestralidades, o quintal de Dona Sebastiana

Lidar com o quintal é tarefa que exercita a atenção e os movimentos corporais. Nele o cuidado com as plantas revela segredos e guarda saberes ancestrais encrustados no uso de raízes, folhas, flores, cascas, caules e sementes. O quintal de Dona Sebastiana envolve diversos níveis de interação humano e não-humano. O óleo vegetal saturado e a gordura de porco aguardam o momento da mistura para serem transformados, no fogão de lenha, em outra coisa, artefato preñado de sentidos, memórias, saberes e temporalidades.

foto 01, 02, 03 e 04

01

02

03

04



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).



Fonte: Gleidson de Oliveira Moreira (2022).

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS - O JEITO DE FAZER COISAS COMO TÉCNICA

“No ‘tecido’ aberto pela mão esquerda, a trabalhadora identifica, de maneira concentrada, a sujeira. A mão direita empunha uma escova a qual expulsa com precisão, as máculas que afetam o ‘tecido’”.
(Nota de campo – Benedita Vicente de Oliveira - 2019).

Seja um boiadeiro que laça um touro, um jardineiro que usa uma pá para plantar uma roseira, ou ainda, uma lavadeira que manuseia uma escova para lavar roupas, o que se pode ver são pessoas fazendo coisas, não a técnica. Segundo Sigaut (2002), não se pode observar diretamente as técnicas. Para dar visibilidade a esse processo é necessário recorrer às ferramentas para descrever, tornar visível e permitir a análise daquilo que as pessoas fazem pela cadeia operatória (LEMONNIER, 2013).

Entretanto, é preciso lembrar que, na antropologia anglófona, este problema da descrição etnográfica se inscreve em uma abordagem sobre a narrativa; esta, em particular, centralizada nos significados, uma criação e retranscrição densa. A noção de cadeia operatória, considerada a partir de uma ótica da onda pós-estruturalista e pós-modernista em suas múltiplas formas é chamada, por vezes, de ‘virada hermenêutica’ (GOSDEN, 1994). Eu prefiro chamar de ‘comportamento operatório’ (LEROI-GOURHAN, 1991), por envolver gestos, ritmos, cadência, pode parecer uma limitação dos antropólogos anglófonos pela ausência de uma análise antropológica do processo técnico, à exceção de Ingold (2012), mas que oportunamente atende o meu estudo sobre as lavadeiras/fazedoras de sabão de bola na Cidade de Goiás.

Independente de antropólogos que ouviram falar em ‘cadeia operatória’, esta ideia é, em geral, confinada à etnoarqueologia experimental (COUPAYE, 2017) e frequentemente é objeto de duras críticas. Essas críticas, na verdade, voltam-se com constância para a acepção restrita as ações sobre a matéria e à sua natureza sequencial, por vezes demonstrando ser excessivamente lineares por serem descritivas, não condizendo com as abordagens de processos técnicos. Em outras palavras, as críticas se dirigem ao fato de que a cadeia operatória se baseia essencialmente nas dimensões físicas dos processos para interferir nas dimensões sociais e culturais. Foi em torno de tal preocupação que desenvolvi o presente estudo.

A intenção é reconstituir, a partir de vestígios que os processos técnicos deixaram na matéria, a sequência de ações adotadas pelo humano. O que permitiu, por meio do comportamento operatório, estabelecer conexões entre zonas de atividades, assim como perceber as interferências sinérgicas dos corpos qualificados nas relações entre humanos e matérias, demonstrando o caráter intrinsecamente social dessas relações.

As dimensões físicas utilizadas são importantes porque permitem uma análise acurada da organização dessas relações, o ritmo das sequências dos processos, os fatores, as variações, as maneiras pelas quais as lavadeiras/fazedeiras de sabão participam e cooperam. A improvisação, as tendências, os estilos, as mudanças, as inovações e as rupturas. Embora eu concorde com o uso da cadeia operatória como forma para tornar visível as relações que as mulheres estabelecem com o empírico, a descrição está além do observado. Como destaca Mauss (2007), o ato técnico, ou a ação física aplicada aos objetos transformados em outras coisas, é gerado por uma ação tradicional eficaz que, a meu ver, está na prática e não no utilitarismo. Afinal, é a prática que responde a questões problemáticas.

Para melhor explorar a noção de prática nesse trabalho, empreendi uma pesquisa etnográfica para alcançar a feitura do sabão de bola como objeto, que informa e que é informado, por características que são, em certa medida, externas às substâncias que o compõem. Priorizei as relações técnicas e o seu aprendizado, aspectos definidores dos grupos que o produz, ponto de partida para pensar como as portadoras de saberes ancestrais compreendem relações mediadas por fenômenos técnicos. O argumento que sustenta esse estudo está na análise das relações entre a feitura do sabão e o engajamento corporal das mulheres com o jeito usado para fazer as coisas. Embora o jeito seja particular a cada agente, todas internalizaram as informações por meio de receitas mentais, o que torna a técnica um pressuposto a ser considerado no âmbito da experiência. Além da relação do humano com outros humanos, as fazedeiras precisam dos não-humanos (plantas, animais), formando o contexto praxiológico do objeto produzido.

Para corroborar a proposta apresentada, estabeleci duas abordagens no trato do tema: a) primeiro, busquei o ser lavadeira a partir das diversas formas como se relacionavam entre si. Ao identificar muitas como fazedeiras do sabão, quis saber como lidar com o humano no contexto do estudo das técnicas. Desse modo, considero ter sido possível evitar problemas vindos da cultura material a partir de relações restritas aos objetos utilizados na ação das lavadeiras/fazedeiras, evitando reduzir a técnica ao social. Nesse sentido, lidar com o tema lavadeiras reverbera uma análise para a ação comunicativa e de sociabilidade de pessoa com pessoa, mas também com o não-humano, uma vez que o arranjo ótico (o rio, as plantas, a areia, as aves e outros) dessas mulheres contribui para a integração pessoa-organismo-ambiente (GIBSON, 1986; INGOLD, 2015; SAUTCHUK, 2007).

A segunda questão que considerei foi a técnica como mediadora na relação do humano e não-humano. Uma vez que as dicotomias natureza/cultura, homem/sociedade perpassam a preocupação da antropologia em relações assimétricas, a proposta era como lidar como esse

determinismo, característica da tradição ocidental (MURA, 2011). Em outras palavras, se é a simetria que engaja as formas de produção do humano junto a uma rede sociotécnica que envolve o não-humano, que também é orgânico, qual o sentido em manter a dicotomização desses conceitos nesse estudo?

Para melhor pensar como a técnica opera um caráter limiar dessas dicotomias, dei destaque às relações que ressoam as atribuições de humanidade a animais observados no trabalho de Oliveira (2021). Ao estudar a técnica do carro de boi, o antropólogo considera que são os meios de ação sobre o animal que possibilitam vislumbrar os tipos de vínculos (mutualismo, cooperação, troca, receptividade e convivência) que se formam entre humanos e não-humanos.

Ao considerar a técnica imanente à prática, tanto a feitura do carro de boi quanto a comunicação interespecie (amansadores falando com o gado), o processo de domesticação constitui uma via de mão dupla. Assim como o domesticador amansa o boi, ele também é amansado pelo animal, uma espécie de treinar a si mesmo, o que delimita estágios relacionais entre espécies (OLIVEIRA, 2021; SIGAUT, 2002). A reconfiguração dessa relação tem rompido com uma visão utilitarista do consumismo da carne, do leite e do trabalho do gado que, depois de anos explorados no ‘eito’, ainda continuam hierarquizados na relação com os humanos.

Outro estudioso que aponta para essa aproximação a partir do pensamento prático contido na noção constitutiva da pessoa pela técnica é Sautchuk (2007). Em sua tese, intitulada ‘O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuruji, Amapá)’, o antropólogo reflete sobre a relação da técnica e o humano. Para ele muito se sabe sobre como os humanos fazem artefatos e os usam, mas quase nada sobre o papel dos artefatos na configuração do humano. Neste sentido, detalhes do envolvimento do humano na captura do pirarucu foram investigados e o pesquisador identificou que há um tipo de equilíbrio no manuseio de arpões e anzóis sobre os animais. Em termos de contextos práticos, a técnica é colocada como mediadora do social. É por meio dela que Sautchuk (2007) compreende o tipo de relação estabelecido com os elementos envolvidos no lago e na costa, discussões que tratam a relação entre humanos e não-humanos em uma dimensão de relações simbólicas, sociais e da técnica, elementos fundamentais para o processo de construção da pessoa a partir do não-humano.

Durante minha pesquisa observei que é vasta a produção de antropólogos acerca das técnicas e suas controvérsias. Lemonnier (2013), Creswell (1996), Sigaut (2002), Sautchuk (2007), Ingold (2012) e Leroi-Gourhan (1965) são autores que defendem a não redução da

materialidade às técnicas, sugerindo a incorporação de uma rede de interação entre os objetos que já envolvem a vida cotidiana dos humanos, os quais têm formado as suas ‘ontologias práticas’ (SAUTCHUK, 2007).

Como lembra Sautchuk (2017), não existem coisas na técnica, mais coisas em transformação. É no internalismo dos processos, mudando o estatuto das coisas ali envolvidas, inclusive os humanos, que o engajamento destes às atividades técnicas sublinham, em escalas individuais, relações de envolvimento de aprendizagem. Buscando Ingold (2012), com o *skill*, o sabão forma um sistema irreduzível, como sendo percepção e ação, e isto ocorre em razão do sentido prático que o sabão implica. Logo, a interação entre organismo e pessoa se deu, a partir de minha avó, como interação tangível com o ambiente em nível de uma ecologia específica do seu corpo.

Frente a análise dos sistemas práticos que o sabão envolve, o qual também é resultado, este trabalho representa uma abordagem da antropologia do corpo (MAUSS, 2007). A questão é que o trabalho, de acordo com sistemas práticos desempenhados por movimentos, gestos, ritmos, força, potência, direciona processos de reconfiguração corporal. Nesta tese enfatizei a forma como assume o corpo humano nas interações práticas do sabão e os quintais onde é feito.

Por isso, a relevância das considerações de Mauss (2007) e Leroi-Gourhan (1965) feitas acerca do encadeamento entre o técnico, o biológico e o social. Se para Mauss (2007), em seu texto sobre as técnicas corporais, o próprio corpo é uma ferramenta que molda artefatos, o que implica considerar as possibilidades do corpo em comunicar aprendizados, para Leroi-Gourhan (1965) o humano só existe em sociedade porque é um ser técnico. Para este último o que interessa não é o que o humano cria ou domina, mas o que a técnica fundamenta na formação orgânica do que é comunicado. Logo, o que busquei aqui foi a análise das lavadeiras/fazedeiras de sabão inseridas em um domínio técnico, um processo de subjetivação que me possibilitou entender o papel dessas interlocutoras em um sistema de atividades práticas, forma de identificá-las pelos seus saberes e fazeres.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Regina. Museus etnográficos e práticas de colecionamento: antropofagia dos sentidos. **Revista Patrimônio Histórico e Artístico Cultural: Museus**, Brasília, n. 31, p. 100-125, 2005. Disponível em: http://www.reginaabreu.com/site/images/attachments/artigos/museus_etnograficos1.pdf. Acesso em: 20 mar. 2021.
- ALBERNAZ, Ondina de Barros. **Reminiscências**. Goiânia: Kelps, 1992.
- ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas: mulheres da colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750/1822**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. 2. ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.
- ANDRADE, Rita Morais de. **Boué Soeurs RG 7091: a biografia cultural de um vestido**. 2008. Tese (Doutorado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/13076>. Acesso em: 20 mar. 2021.
- APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.
- BACHELARD, Gaston. **A dialética da duração**. São Paulo: Ática, 1999.
- BARTHES, Roland. **A câmara clara: nota sobre a fotografia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- BAUDRILLARD, Jean. **O sistema dos objetos**. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. (Série Obras Escolhidas, 1).
- BERGSON, Henri. **Matéria e memória: ensaio da relação do com o espírito**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido se desmancha no ar**. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- BERNARDES, Leticia Elias. “Eu te benzo, eu te curo, eu te livro”: um estudo de caso das relações entre religiosidade, doença e poderio a partir da prática da benzeção em Caldas, Minas Gerais, nos anos 2000. **Temporalidades: Revista de História**, Belo Horizonte, v. 12, n. 2, ed. 33, maio/ago. 2020. Disponível em: [hhttps://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/23991/19966](https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/23991/19966). Acesso em: 20 mar. 2021.

- BITTAR, Maria José Goulart. **As três faces de Eva na Cidade de Goiás**. 1997. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1997.
- BLOCH, M. **Os reis taumaturgos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- BOSI, Ecléia. **Memória e sociedade: lembrança de velhos**. São Paulo: Cia. das Letras, 1994
- BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. 8. ed. Campinas: Papyrus, 1996.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A memória no outono. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 297-310, 1998.
- BRASIL. **Collecção das Leis do Império do Brazil de 1842**. 3. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1906.
- BRAUDEL, Fernand. **O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II**. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1995. p. 15.
- BRITTO, Clóvis Carvalho. A terceira margem do patrimônio: o rio Vermelho e a configuração do *habitus* vilaboense. **Diálogos**, Maringá, v. 18, n. 3, p. 975-1004. set./dez. 2014. DOI 10.4025/dialogos.v18i3.992. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/download/33914/pdf/>. Acesso em: 20 mar. 2021.
- CABRAL, Alliny Maia Siqueira de Carvalho. **Indumentária e visualidade: modos de vestir de mulheres kalunga sob uma perspectiva histórica (séculos XIX e XX)**. 2019. Dissertação (Mestrado em Arte e Cultura Visual) - Faculdade de Artes Visuais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019. Disponível em: <http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/9497>. Acesso em: 20 mar. 2021.
- CAMPOS, Francisco Itami. **Coronelismo em Goiás**. 2. ed. Goiânia: Vieira, 2003.
- CAMPOS, Francisco Itami. Mudança da capital: uma estratégia de poder. **Cadernos do Indur**, Goiânia, n. 2, p. 37-42, 1980.
- CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- CARNEIRO, José Netto de Campos. **Das febres em Goyaz**. Porto: Typ. A Vapor, 1897.
- CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 7, n. 15, p. 107-147, jul. 2001. DOI 10.1590/S0104-71832001000100005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/kNnShbTR3wLSWgCspyx8JBv/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 mar. 2021.
- CASEY, Edward S. How to get from space to place in a fairly short stretch of time: phenomenological prolegomena. *In*: FELD, Steven; BASSO, Keith H. (ed.). **Senses of Place**. Santa Fé, New México: School of American Research Press, 1996. p. 13-52.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. v. 1.

CHAUL, Nasr Fayad. **A construção de Goiânia e a transferência da capital**. Goiânia: Centro Editorial e Gráfico da UFG, 1988.

CHAUL, Nasr Fayad. **Caminhos de Goiás**: da construção da decadência aos limites da modernidade. 3. ed. Goiânia: Editora UFG, 2010.

CHAUL, Nasr Fayad. **Caminhos de Goiás**: da construção da decadência aos limites da modernidade. Tese (Doutorado em História) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

CLASTRES, Pierre. **La société contre l'Etat**: recherches d'anthropologie politique, Paris, Éditions de Minuit, 1974 (Trad. Bras. Theo Santiago. São Paulo, Cosac Naify, 2003).

Disponível: <http://ea.fflch.usp.br/conceito/sociedade-contra-o-estado-pierre-clastres>. Acesso: 18/05/2018.

COMO conduzir uma etnografia durante o isolamento social. [S. l.: s. n.]: 2020. 1 vídeo (20min13s). Publicado pelo canal Daniel Miller. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=NSiTrYB-0so&ab_channel=DanielMiller. Acesso em: 20 mar. 2021.

CORALINA, Cora. **Poemas dos becos de Goiás e estórias mais**. Goiânia: UFG, 1993.

COUPAYE, Ludovic. Cadeia operatória, transectos e teorias: algumas reflexões e sugestões sobre o percurso de um método clássico. *In*: SAUTCHUK, Carlos E. (org.). **Técnicas e transformações**: perspectivas antropológicas. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2017. p. 495-475.

CRESWELL, Robert. **Prométhée ou Pandore?** Propos de Technologie Culturelle. Paris: Éditions Kimé, 1996.

DANTAS, Cristiane Loriza. **Fonte de memórias**: sítio arqueológico Fonte da Carioca. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas e da Terra) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/3351>. Acesso em: 20 mar. 2021.

DANTAS, Emiliano Ferreira. **A imagem enquanto leitura e escrita do mundo**: leveleve e a ferida colonial em São Tomé. 2021. Tese (Doutorado em Antropologia) - Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2021. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10071/22806>. Acesso em: 20 mar. 2021.

DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa**. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

DEBARY, Octave. **Antropologia dos restos**: da lixeira ao museu. Pelotas: UM2 Comunicação, 2017.

DIAS, Maria Odila Leite Silva. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.

ECKERT, Cornélia. As variações paisageiras na cidade e os jogos da memória. *In*: SILVEIRA, Flávio; CANCELA, Cristina. (org.) **Paisagem e cultura**: dinâmica do patrimônio e da memória na atualidade. Belém: EDUFPA, 2009. p. 03-23.

ÉLIS, Bernardo. **Chegou o governador**. Rio de Janeiro: Olympio, 1987.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 133-168.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Os Nuers**: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 1999.

FAGUNDES, Guilherme Moura. Fazer o fogo fazer: manipulações e agenciamentos técnicos na conservação do Jalapão. **Equatorial**: Dossiê abordagens antropológicas contemporâneas sobre técnica e tecnologia, Natal, v. 6, n. 10, p. 16-49, jan./jun. 2019b. DOI 10.21680/2446-5674.2019v6n10ID15640. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/15640/12173>. Acesso em: 20 mar. 2021.

FAGUNDES, Guilherme Moura. **Fogos gerais**: transformações tecnopolíticas na conservação do cerrado (Jalapão - TO). 2019a. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2019a. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/36037>. Acesso em: 20 mar. 2021.

FELD, Steven. Waterfalls of song: an acoustemology of place resounding in Bovano, Papua New Guinea. *In*: FELD, Steven; BASSO, Keith (org.) **Senses of place**. Santa Fé, Novo México: School of American Research Press, 1996. p. 91-135.

FONSECA, Cláudia. **Família, fofoca e honra**. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Ed. UFRGS. 2004. p. 10-28.

FURTADO, Dimas Barreira. O olho, o olhar e o mau-olhado. **Reverso**, Belo Horizonte, v. 38, n. 71, p. 91-98, jul. 2016. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/reverso/v38n71/v38n71a10.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2021.
GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1996.

GIBSON, James Jerome. **The ecological approach to visual perception**. London: Lawrence Erlbaum Associates, 1986.

GINZBURG, Carlo. **História noturna**: decifrando o sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos: etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 423-444, 2003. DOI 10.1590/S0034-77012003000200012. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27171/28943>. Acesso em: 20 mar. 2021.

GOMIDE, Cristina Helou. **Centralismo político e tradição histórica: Cidade de Goiás (1930-1978)**. 1999. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1999.

GOSDEN, Chris. **Social being and time**. Oxford: Blackwell, 1994.

HALBWACHS, Maurice. **Memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1999.

HAUDRICOURT, André-Georges. **Domesticação de animais, cultivo de plantas e tratamento do outro**. Brasília: UNB, 2013. (Série Tradução, 7).

HEIDEGGER, Martin. **Que é uma coisa?** Lisboa: Edições 70, 1987.

HERTZ, Robert. A proeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. **Religião e Sociedade**, v. 6, p. 100-125, 1980.

INGOLD, Timothy. **Estar vivo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

INGOLD, Timothy. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. Londres e Nova York; Routledge. 2000.

INGOLD, Timothy. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, jun. 2012. DOI 10.1590/S0104-71832012000100002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/JRMDwSmzv4Cm9m9fTbLSBMs/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 mar. 2021.

KOFES, Suely. **Uma trajetória, em narrativas**. São Paulo: Mercado de Letras, 2001.

KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. *In*: APPADURAI, Arjun (org.). **A vida social das coisas**. Rio de Janeiro: EdUFF, 2008. p. 89-121.

LACARRIEU, Mónica. Entre el lugar antropológico y el lugar disputado: hacia una antropologia del lugar. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 16, n. 1, 2013. DOI 10.5216/sec.v16i1.28205. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/28205/16051>. Acesso em: 20 mar. 2021.

LACERDA, Regina. **Vila Boa: história e folclore**. Goiânia: Oriente, 1954.

LATOUR, Bruno. Terceira fonte de incerteza: os objetos também agem. *In*: LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede**. Salvador: EDUFBA, 1994. p. 97-128.

LE BRETON, David. **Antropologia das emoções**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. *In*: LE GOFF, Jacques. **Enciclopédia Einaud**. Portugal: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1984. p. 366-419

LEMONNIER, Pierre. Cadeias operatórias míticas. **Amazônica**: Revista de Antropologia, Belém, v. 5, n. 1, p. 176-195, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/1308/1729>. Acesso em: 20 mar. 2021.

LEROI-GOURHAN, André. Segunda Parte: memória e técnica. *In*: LEROI-GOURHAN, André. **O gesto e a palavra 2**: memória e ritmos. Lisboa: Edições 70, 1965. (Perspectivas do homem). p. 9-67.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1983.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. Trad. Rosa Freire. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. O futuro do passado da Cidade de Goiás: gestão, memória, identidade. **Habitus**: Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia da Universidade Católica de Goiás, Goiânia, v. 1, n. 1, p. 447-459, 2003.

LIMA, Deborah Magalhães. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos NEAE**, Belém, v. 2, n. 2, p. 5-32, dez. 1999. DOI 10.5801/ncn.v2i2.107. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/107>. Acesso em: 20 jan. 2022.

LUCOCK, John. **Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil**. São Paulo: Martins, 1951.

MACDOUGALL, David. **The corporeal image**: film, ethnography, and the senses. New Jersey: Princeton University Press, 2006.

MACHADO, Juliana Salles. **Lugares de gente**: mulheres, plantas e redes de troca no delta amazônico. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: https://leia.ufsc.br/files/2012/09/Machado_tese-final-cp.pdf. Acesso em: 20 mar. 2021.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Bernardo do Campo, v. 17, n. 49, jun. 2002. DOI 10.1590/S0102-69092002000200002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/KKxt4zRfvVWbkbgsfQD7ytJ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 mar. 2021.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Tradução: Anton P. Carr, Lígia Cardieri. São Paulo: Ubu, 2018.

MALUF, Marina. **Ruídos da memória**. São Paulo: Siciliano, 1995.

MARTINS, José de Souza. A crise do imaginário rural brasileiro: da roça à tapera. **Revista de Extensão e Estudos Rurais**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 7-23, jan./jun. 2014. DOI 10.36363/rever312014%25p. Disponível em: <https://periodicos.ufv.br/rever/article/view/3306/1575>. Acesso em: 20 mar. 2021.

MATOS, Raymundo José da Cunha. **Corographia histórica da província de Goyaz**. Goiânia: SUDECO/Governo de Goiás, 1979.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 183-315.

MAUSS, Marcel. Les techniques du corps. *In*: MARCEL, Mauss. **Sociologie et anthropologie**. Paris: PUF, 1934. p. 399-424.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

MAUSS, Marcel. **Techniques, technology and civilization**. New York: Berghahn, 1991.

MENDONÇA, Jales Guedes Coelho. **O outro lado da mudança da capital de Goiás**. 2012. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/4972>. Acesso em: 20 mar. 2021.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MILLER, Daniel. Consumo como cultura material. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 13, n. 28, p. 33-63, jul./dez. 2007. DOI 10.1590/S0104-71832007000200003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/68xnZMhnd73FV347vdBrvSH/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 mar. 2021.

MONTEIRO, Ofélia Sócrates do Nascimento. **Reminiscências: Goiás D'Atanho**. Goiânia: Oriente, 1974.

MORAES, Cristina de Cássia Pereira. **As estratégias de purificação dos espaços na capital da Província de Goiás 1835-1843**. 1995. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1995. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/113/o/CRISTINA_DE_CASSIA_JUNTADO-girado.pdf. Acesso em: 20 mar. 2021.

MOREIRA, Gleidson de Oliveira. **Trajetória de uma família italiana em Goiás: o caso dos Balestra**. 1999. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1999.

MOTT, Luís. A inquisição em Goiás: fontes e pistas. **Ciências Humanas em Revista**, Goiânia, v. 5, n. 2, p. 3-40, jul./dez. 1994.

MURA, Fabio. De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de antropologia das técnicas e da tecnologia. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 17, n. 36, p. 95-125, 2011. DOI 10.1590/S0104-71832011000200005. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ha/a/8MLhkYcSBtqwBH6b796LWkp/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 mar. 2021.

MURRIETA, Rui Sérgio Sereni; WINKLER-PRINS, Antoniette M. G. A. Eu adoro flores! gênero, estética e experimentação agrícola em jardins e quintais de mulheres caboclas, baixo Amazonas, Brasil. *In*: ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui Sérgio; NEVES, Walter. **Sociedades caboclas amazônicas**: modernidade e invisibilidade. São Paulo: Annablume, 2006. p. 277-294.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, v. 10, p. 7-28, dez. 1993. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101/8763>. Acesso em: 20 mar. 2021.

NUNES, Benedito. Casa, praça, jardim e quintal. **Ciência & Trópico**, Recife, v. 22, n. 2, p. 253-264, 1994. Disponível em: <https://periodicos.fundaj.gov.br/CIC/article/view/569>. Acesso em: 20 mar. 2021.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto. Tem que saber botar: técnica e habilidade na pesca com timbó entre os Wapichana em Roraima. *In*: SAUTCHUK, Carlos Emanuel (org.). **Técnica e transformação**: perspectivas antropológicas. 1. ed. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2017. p. 213-236.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto. **Tempos dos netos**: abundância e escassez nas redes de discursos ecológicos entre os Wapichana na fronteira do Brasil-Guiana. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2012. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/12958/1/2012_AlessandroRobertoOliveira.pdf. Acesso em: 20 mar. 2021.

OLIVEIRA, Eliézer Cardoso. As tragédias como evento hermenêutico: as enchentes do Rio Vermelho da cidade de Goiás. **História e Cultura**, Franca, v. 3, n. 3 (Especial), p. 306-324, dez. 2014. DOI 10.18223/hiscult.v3i3.1304. Disponível em: <https://periodicos.franca.unesp.br/index.php/historiaecultura/article/view/1304>. Acesso em: 20 mar. 2021.

OLIVEIRA, Túlio Fernando Mendanha de. **“O carro de boi é a minha vida”**: técnicas e expressões culturais entre carapinas e carreiros no interior de Goiás. 2021. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/11691>. Acesso em: 20 mar. 2022.

OLSEN, Bjørnar. Material culture after text: re-memembering things. **Norwegian Archaeological Review**, v. 36, n. 2, p. 87-104, 2003. DOI 10.1080/00293650310000650. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/228595177_Material_Culture_After_Text_Re-Memembering_Things. Acesso em: 20 mar. 2022.

PALACÍN, Luís. **Goiás, 1722-1822**: estrutura e conjuntura em uma Capitania de Minas. 2. ed. Goiânia: UCG, 1994.

PALACÍN, Luís. **O século do ouro em Goiás**. Goiânia: Editora da UCG, 1981.

PARREIRA, Selma. **Lembranças azuis de um Rio Vermelho**. 2010. Dissertação (Mestrado em Arte e Cultura Visual) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tde/2756>. Acesso em: 13 jun. 2019.

PEIRANO, Marisa. Etnografia não é método. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-391, dez. 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832014000200015&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 13 jun. 2019.

PEIXOTO, Lana Beatriz Lima. **“Toda planta tem alguém com ela”**: sobre mulheres, plantas e imagens nos quintais de Mangueiras. 2020. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2020. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1PThhG5ufpaSBZunsoxjrzpEabL_3qesZ/view. Acesso em: 13 jun. 2019.

PEREIRA, Bruno Magnum; ALMEIDA, Maria Geralda. O quintal Kalunga como lugar e espaço de saberes. **GeoNordeste**, São Cristóvão, v. 22, n. 2, p. 47-64, 2011. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/geonordeste/article/view/2414>. Acesso em: 20 mar. 2022.

POHL, Johann Emanuel. **Viagem no interior do Brasil**. Trad. Milton Amado e Eugênio Amado. Apresentação e notas de Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1976.

PRADO, Paulo Brito. **Aventuras feministas nos sertões de Goiás**: as mulheres e as suas lutas nos guardados de Consuelo Ramos Caiado (1889-1931). 2019. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

PRADO, Paulo Brito. Cantilenas de Goiás: memória, gênero e patrimônio das culturas negras na obra de Regina Lacerda. **Mosaico**, Goiânia, v. 9, n. 2, p. 235-250, jul./dez. 2016. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/4962/3011>. Acesso em: 20 mar. 2022.

PRIORE, Mary Del. Dossiê: a história do corpo. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 9-26, jan./dez. 1995. DOI 10.1590/S0101-47141995000100002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/anaismp/a/ZbTWjZDQdRqzjxx5Y386CZH/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 mar. 2022.

RABELO, Danilo. **Os excessos do corpo**: a normatização dos comportamentos na Cidade de Goiás, 1822-1889. 1997. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1997. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/113/o/RABELO_Danilo._1997.pdf. Acesso em: 20 mar. 2022.

RAGO, Margareth. **Do cabaré ao lar**: a utopia da cidade disciplinar: Brasil 1890-1930. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org.). **História da vida privada no Brasil**: Império: a corte e a modernidade nacional. São Paulo: Cia de Bolso, 2019. v. 2. p. 80-120.

RICOUER, Paul. Memória pessoal, memória coletiva. *In*: RICOUER, Paul. **A memória, a história e o esquecimento**. Campinas-SP: Unicamp, 2007. p. 01-07.

RODRIGUES, Maria Augusta Calado de Saloma. **A modinha em Vila Boa de Goiás**. Goiânia: UFG, 1982. p. 18.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagem à província de Goiás**. Trad. Regina Regis Junqueira. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1975.

SANSOT, Pierre. Pour une esthétique des paysages ordinaires. **Ethnologie française**, Paris, v. 19, n. 3, p. 239-243, 1989. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40989132>. Acesso em: 20 mar. 2022.

SANTOS, Ana Clara Sousa Damásio. Etnografia em casa: entre parentes e aproximações. **Revista Pós**, Brasília, v. 16, n. 2, p. 1-32, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistapos/article/view/31646>. Acesso em: 22 mar. 2022.
SAUTCHUK, Carlos Emanuel (org.). **Técnica e transformação: perspectivas antropológicas**. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2017.

SAUTCHUK, Carlos. Aprendizagem como gênese: prática, skill e individuação. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 21, n. 44, p. 109-139, jul./dez. 2015. DOI 10.1590/S0104-71832015000200006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/BvJFDcrDVtshMwJZNjdCYhq/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 mar. 2022.

SAUTCHUK, Carlos. **O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuruji, Amapá)**. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade de Brasília, Brasília, 2007. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/1166>. Acesso em: 20 mar. 2022.

SCHWARCZ, Lilian Moritz. História e etnologia: Lévi-Strauss e os debates em região de fronteira. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 42, n. 1-2, 1999. DOI 10.1590/S0034-77011999000100011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ra/a/PLZSbLDZMyQmQ79VJv63FZx/?lang=pt#>. Acesso em: 20 mar. 2022.

SCHWARCZ, Lilian. **O espetáculo das raças**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, 1990. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721/40667>. Acesso em: 20 mar. 2022.

SESSO, Geraldo Junior. **Retalhos da velha São Paulo**. São Paulo: Oesp Maltese, 1986.

SIGAUT, François. Technology. *In*: INGOLD, Tim. **Companion encyclopedia of anthropology**. London: Routledge, 2002. p. 420-59.

SILVA, Fabíola Andréa. As tecnologias e seus significados. **Canindé**: Revista do Museu de Arqueologia de Xingó, Xingó, n. 2, p. 119-138, dez. 2002. Disponível em: https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/9530/2/Caninde_2.pdf. Acesso em: 20 mar. 2022.

SILVA, Jean Pierre Pierote. **Vida de pedra**: materiais e técnicas na Chapada Diamantina - Bahia. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 2019. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/9533#:~:text=Esta%20etnografia%20se%20prop%C3%B5e%20a,s%C3%A3o%20efetuadas%20com%20as%20pedras>. Acesso em: 20 mar. 2022.

SILVA, Maria Beatriz Nizza. As mulheres brancas no fim do período colonial. **Cadernos Pagu**, São Paulo, n. 4, p. 75-96, 1984. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1763/1818>. Acesso em: 20 mar. 2022.

SILVA, Vagner Gonçalves da; REIS, Leticia Vidor; SILVA, José Carlos (org.). **Antropologia e seus espelhos**: a etnografia vista pelos observados. São Paulo: FFLCH/USP, 1994.

SILVEIRA, Divina Paiva. **Análise do discurso das lavadeiras de rio da Cidade de Goiás**. 1991. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1991.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. As paisagens coexistenciais interespecíficas, ou sobre humanos e não-humanos compartilhando espaços domésticos numa cidade amazônica. **Illuminuras**, Porto Alegre, v. 17, n. 42. 2016. DOI 10.22456/1984-1191.69988. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/69988/39430>. Acesso em: 20 mar. 2022.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Por uma antropologia do objeto documental: entre “a alma nas coisas” e a coisificação do objeto. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 11, n. 23, p. 37-50, jan./jun. 2005. DOI 10.1590/S0104-71832005000100003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/dwjPbYHRXfYBFSpVgSmRwrx/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 mar. 2021.

SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 557-591, 2005. DOI 10.1590/S0104-93132005000200010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/WfkbJzPmYNdfNWxpyKpcwWj/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 mar. 2022.

SOARES, Cecília Moreira. **Mulher negra na Bahia no século XIX**. 1994. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994. Disponível em: https://ppgh.ufba.br/sites/ppgh.ufba.br/files/1994._soares_cecilia_moreira._mulher_negra_na_bahia_no_seculo_xix.pdf. Acesso em: 20 mar. 2022.

SOUZA FILHO, Eduardo Henrique de. **Canteiro de saudades**: evocações e memórias. Goiânia: Poligráfica, 1987.

SOUZA, Antônio Cândido de Mello. **Os parceiros do Rio Bonito**. São Paulo: EDUSP, 2017.

SOUZA, Lúcia Ramos. **Crimes de Maria**: o gênero representado nos processos crimes de Goiás na segunda metade do século XIX. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas e da Terra) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2012. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/2232>. Acesso em: 20 mar. 2022.

SOUZA, Luiz Antonio da Silva e. Memória sobre o descobrimento, governo, população, e cousas mais notáveis da Capitania de Goyaz. *In*: TELLES, José Mendonça. **Vida e obra de Silva e Souza**. Goiânia: Oriente, 1978. p. 35-48.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

STALLYBRASS, Peter. **O casaco de Marx**: roupas, memórias e dor. Belo Horizonte: Autêntica. 1993.

TALARICO, Guilherme. O fotógrafo Alóis Feichtemberger na construção de Goiânia (1936): imagens alegóricas da modernidade. *In*: COLÓQUIO SOBRE WALTER BENJAMIN E AS IMAGENS DA HISTÓRIA, 2013, Goiânia. **Anais** [...]. Goiânia: UFG, 2013. Disponível em: https://www.academia.edu/11559433/O_fot%C3%B3grafo_Alois_Feichtenberger_na_constru%C3%A7%C3%A3o_de_Goi%C3%A2nia_1936_imagens_aleg%C3%B3ricas_da_modernidade. Acesso em: 20 mar. 2022.

TAMASO, Izabela Maria. **Em nome do patrimônio**: representações e apropriações da cultura na Cidade de Goiás. 2007a. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2007. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/1995>. Acesso em: 20 mar. 2022.

TAMASO, Izabela Maria. Os patrimônios como sistemas patrimoniais: notas etnográficas sobre o caso da Cidade de Goiás. **Anthropológicas**, Recife, v. 26, n. 2, p. 156-185, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23973>. Acesso em: 20 mar. 2022.

TAMASO, Izabela Maria. Relíquias e patrimônios que o Rio Vermelho levou. *In*: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Comelia (org.). **Antropologia e patrimônio cultural**: diálogos e desafios contemporâneos. Blumenau: Nova Letra, 2007b. p. 199-220.

TILLEY, Chris. Do corpo ao lugar à paisagem: uma perspectiva fenomenológica. **Vestígios**: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica, Belo Horizonte, v. 8, n. 1, p. 21-62, 2014. DOI 10.31239/vtg.v8i1.10599. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/vestigios/article/view/11838/8575>. Acesso em: 20 mar. 2022.

TOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Tradução de Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 1983.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VIGARELLO, Georges. **O limpo e o sujo**: uma história da higiene corporal. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais: *In*: WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 01-22.

WILLIAMS, Raymond. **O campo e a cidade**: na história e na literatura. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

WOORTMANN, Ellen; WOORTMANN, Klaas. **O trabalho da terra**: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

TERMINOLOGIAS NATIVAS

A

A chuva vem urvano – Tempo fechado, prestes a chover, ocasionando enchente rápida.

A porca torcia o rabo – As coisas complicavam com as viagens dos patrões (período de férias).

A reboque – Cansado (a).

Abiudo (Abelhudo) – Pessoa intrometida, enxerida, inoportuna.

A Deus dará – Viver abandonada, sem apoio.

Agrado – Ato de presentear, dar um mimo, um regalo.

Água de batata – Café ralo, fraco, de gosto ruim.

Aguada – Local onde levavam roupas e recolhiam água para o uso doméstico.

Amargar a boca – Lamentar, enfrentar as perdas e dificuldades.

Amasiar: Viver juntos.

Amojá – Engravidar.

Amuada – Isolada, recuada, no quanto.

Anágua – Sobressaia do vestuário feminino, a peça mais comum na engomação.

Areação – Dar brilho em vasilhas, utilizando areia, cinza, bola de sabão e palha de milho como bucha.

Atolero (Atoleiro) – Lamaçal causados pelas chuvas.

B

Banzeiras – Tristes, amarguradas.

Barra do dia – Antes do sol nascer.

Barrela(s) – Mistura de cinza e água usada para evitar que as vasilhas queimassem o fundo.

Barrileiro – Utensílio fabricado de taquara ou lata para retirar a ‘decoada’ (substância de cor amarelada e concentrada oriunda) da cinza da madeira (Angico, Cedro, Maria Pobre, Aroeirinha, todas de eficácia medicinais). A madeira era extraída da natureza na fase da Lua Nova, pois acreditava-se que nesta época está concentrada a maior quantidade de seiva nas folhas e caule dessas plantas. Depois do corte, esperava-se a secagem das madeiras.

Batente – Trabalho diário.

Batedouro – Local utilizado para bater e ensaboar roupas.

Bororo – Bobo, deficiente mental e físico.

C

Cacarecos – Objetos velhos de uso doméstico.

Candeia – Utilitário de argila com pavio de algodão utilizado para iluminar moradias, e alimentado com azeite de mamona.

Capim Mumbeca (Membeca) – Capim usado para rechear colchão.

D

Derranca – Derrama, transborda.

Descancheladas – Desarrumadas.

Dia santo – Dia de guarda de um santo.

Dicuada (Decoada) – Produto aquoso fabricado a partir da filtragem de cinzas com água. A mistura resultava em um produto ácido e extremamente corrosivo. Este, adicionado aos produtos de origem animal (vísceras, banha, toucinho frito, sebo, entre outros) e/ou vegetal (pequi, abacate, limão, buriti, entre outros), tinha um poder de dissolução acentuado, o que facilitava a uniformização da matéria que geraria mais tarde o ‘sabão’.

Difruço (Defluxo) – Catarro.

Disandô (Desandou) – Utilizado para dizer o que não deu certo na feitura do sabão.

Discorá (Descorar) – Descolorir.

E

Engomar – Ato de passar roupa usando goma natural (água e polvilho) e utilizando o ferro à brasa.

Escalda-pés (sal e água morna) – Banho para tirar a friagem das pernas.

F

Fazedeira de sabão – Mulher que faz o sabão.

G

Granado – Sabão que se encontra no ponto para ser acamado.

I

Incruido (Encroado) – Sujeira impregnada.

L

Ladino – Sabido, esperto.

Lajeado/lajedo – Pedra de extensão única onde são espalhadas as roupas para quarar e alvejar.

Lamparina – Utilitário fabricado de folha de lata com pavio de algodão alimentado por querosene.

Lixívias – Buchas de ervas (folhas de mamão, mamona, são caetano) aplicado na extração de sujeira.

Lodo nas pedras – Camada de limo que tornava as pedras escorregadias.

M

Madornar – Cochilar.

Malquerença (Desentendimento) – Brigas entre lavadeiras, que se defendiam ou agrediam com roupas molhadas e torcidas.

Males – Diversos tipos de doenças.

Mamona – Planta da família das euforbiáceas usada para o fabrico de azeite e tratamento de diversos tipos de doenças⁷⁷.

Mandraca⁷⁸ – Feitiço, bruxaria.

Mealheiro – cós (vestido, saia, calça).

Medicina popular⁷⁹ – Remédios naturais.

⁷⁷ Tais como: azia estomacal, carne quebrada (torções e luxações), machucados nos olhos (ocasionado por cisco e barrela de sabão), dor de dente, dor de pontada (dores abdominais, nas costas), engasgos (problemas no esôfago), espinhela caída (também conhecida por lumbago, é a designação popular de uma doença caracterizada por forte dor na boca do estômago, nas costas e pernas, além de um cansaço anormal que acomete o indivíduo ao se submeter a esforço físico), erisipela (infecção na pele das pernas), fogo selvagem (pênfico), hemorragias (principalmente no período da menopausa), íngua (inflamação de alguma glândula). Recorriam às benzeduras, simpatias (práticas mágicas), chás, emplastos, garrafadas e promessas.

⁷⁸ Algumas encomendavam para os denominados, por elas, feiticeiros ou curandeiros, trabalhos para atrapalhar aquelas que fossem suas desafetas.

⁷⁹ As lavadeiras reuniam conhecimentos caseiros, empíricos e religiosos muito utilizados para evitar gravidez e cuidar dos filhos. Retirados da flora, ganhavam destaque (raízes, folhas, cascas e frutos), sendo os mais

Mintira – Peta frita feita de polvilho e água.

Morfeia – Lepra/hanseníase.

Mungunzá – Vários tipos de alimentos cozidos juntos.

N

Nome da pelada – Termo de baixo calão.

O

Olfato apurado – Habilidade que a pessoa tinha para identificar e/ou discernir os odores.

P

Pé de moleque⁸⁰ – Doce de amendoim feito com rapadura.

Pituca – Coque; cabelo enrolado no alto da cabeça.

Q

Quaradô (Quarador) – Lugar onde espalha roupa ensaboada para quarar.

Quarar – Clarear ao sol, alvejar, desinfetar.

R

Rebojo – Lugares mais fundos do rio onde a água circulava de forma mais rápida, facilitando a lavagem de roupas.

Regateira – Mulher assanhada, extrovertida.

utilizados: erva cidreira, barba timão, babosa, chapéu de couro, assa-peixe, arnica, arruda, hortelã, marcela, fumo, sabugueiro, levante, jasmim do campo, trançagem, alecrim, casca de angico, alfavaca, casca de ipê do campo, romã, confrei, guiné, batata milombo e rabo de tatu, ambos amargos).

⁸⁰ Muito apreciado pelas lavadeiras que ficavam rolando os pequenos ‘nacos’ (pedaços) na boca, enganando a fome. Modo de preparo: a) Torrado o amendoim e retirada a ‘pele’, eram triturados e levados ao fogo; b) eram misturados ao melado de rapadura (doce apurado após a fervura do caldo da cana); c) ao dar ponto (quando cristalizado), coloca-se sobre uma superfície plana (mesa) levemente esfarinhada com farinha de mandioca (variações regionais: macaxeira ou aipim); d) após esfriar, corta-se em cubos).

S

Sabão de bola/cinza/preto – Massa consistente de formato arredondado feito da mistura das vísceras de animais (suínos ou bovinos), onde se acrescenta folhas de mamona, mamão, patchuli ou lavanda.

Sabugo de milho – Medula leve e esponjosa da espiga onde se fixam os grãos do milho.

São Longuinho⁸¹ – Santo popular encarregado de encontrar objetos perdidos.

Serviço caprichado – Serviço bem feito, realizado com dedicação.

T

Tromba, canca d'água ou cabeça d'água – Enchente repentina vinda das cabeceiras dos córregos ou rios.

V

Vai assuntano – Ato de observar.

Vai pono sentido – Ato de prestar atenção.

⁸¹ Caso a lavadeira perdesse uma bola de salão ou alguma peça de roupa, agarrava-se ao santo prometendo-lhe dar três pulinhos, gritando: “Viva São Longuinho, três vezes”