

Formas tradicionais de solidariedade camponesa no Vale do Jequitinhonha^{*}

Traditional ways of solidarity among peasants in Jequitinhonha Valley

Cláudia de Jesus Maia^{**}
Maria de Fátima Lopes^{***}

Resumo: O presente estudo discute formas de solidariedade camponesa no Vale do Jequitinhonha – nordeste de Minas Gerais – até o final da década de 1970, baseadas em princípios de reciprocidade e ajuda mútua. A partir da antropologia econômica de Polanyi, sublinha que o comportamento econômico dos indivíduos não é motivado meramente pelo nexos monetário, mas está imerso em relações sociais tecidas em redes tradicionais de cooperação baseadas em princípios de confiança, amizade, afinidade, parentesco e de gênero.

Palavras-chave: Solidariedade, reciprocidade, comunidade camponesa, Vale do Jequitinhonha, gênero

Abstract: The present work examines ways of solidarity among peasants in Jequitinhonha valley – northeast of Minas Gerais – until the end of 1970 decade, based on principles of reciprocity and mutual help. From Polanyi's economic anthropology, it underlines that the economic behavior of individuals is not merely motivated by the nexus of money, but it is also steeped in social relations built in traditional networks of cooperation, based on principles of trust, friendship, affinity, relationship and gender.

Key words: Solidarity, reciprocity, peasant community, Jequitinhonha Valley, gender

* Este artigo foi um dos temas discutidos na dissertação de mestrado em Extensão Rural da UFV. As discussões com o Prof. Fábio Faria Mendes foram fundamentais para desenvolvê-lo, registramos nossos agradecimentos

** Doutoranda em História pela UnB; professora Adjunta do Departamento de História da Unimontes; e-mail: cmaia@uai.com.br

*** Doutora em Antropologia Social pela PPGAES/Museu Nacional; professora DED/UFV; coordenadora geral do NIEG.

1. Introdução

Boa parte da vida social e econômica camponesa é organizada pelos princípios da reciprocidade e da ajuda mútua¹. A comunidade camponesa é o território da reciprocidade porque é o espaço das trocas – materiais e simbólicas – de bens e serviços, por meio das quais se escolhem aliados e se realizam alianças. Segundo Tedesco,

A comunidade é um local de multissignificados e funções; é o espaço do jogo das trocas que, através de acordos e conflitos, tecem a convivência de uma lógica de integração que passa pela participação, pelo afeto, conhecimento mútuo, vizinhança, mutirões, lazer, equipes, relações de direitos e deveres, partilha, experiência coletiva na individualidade, delimitação de espaços, símbolos de identidade de gênero e de idade, etc. ... (Tedesco, 1999:90).

A comunidade é um espaço cultural e social mais do que econômico, onde residem formas tradicionais de cooperação vicinal e solidariedade, que são acionadas pelos indivíduos de acordo com as necessidades de sobrevivência, com a *precisão*, e reprodução do grupo doméstico e da própria comunidade. Tais necessidades são, quase sempre, expressas pela baixa pressão demográfica da família nuclear ou em momentos da produção que exigem um maior número de força de trabalho na unidade camponesa, como na preparação da roça e na colheita.

Estas formas de cooperação estão baseadas em princípios de reciprocidade e ajuda mútua, por isso o indivíduo que não seguir as regras de dívida social da comunidade será marginalizado, podendo ficar em situação de hostilidade e ter dificuldades em receber ajuda comunitária quando necessitar. Conforme Woortmann, K., (1990:67), “a reciprocidade é o contrato social do camponês hierárquico no interior do todo que é a comunidade”; contrato que não é feito entre indivíduos, mas entre pessoas morais, entre famílias².

¹ O campesinato, neste trabalho, foi entendido a partir das suas relações com a terra com a qual mantém laços de tradição e sentimento de pertencimento. O processo de trabalho, nas unidades camponesas, é familiar, fundado no princípio da hierarquia, e deve ser pensado a partir da interdependência com outras categorias como gênero e família.

² Maria Sylvia de Carvalho Franco mostra na sua obra “Homens Livres na ordem escravocrata”, que a ajuda mútua, baseada no princípio de solidariedade nas comunidades pequenas, “possibilita a complementaridade de seus membros, mediante relações de contraprestação que se estendem a todas as áreas da vida social”. Contudo, a comunidade não forma um todo harmônico, não é uma contraposição radical de luta. As tensões, imensas na corrente do cotidiano, associadas às relações de vizinhança, na cooperação e parentesco também estão presentes na comunidade. A luta, segundo a autora, aparece como “ingente na relação comunitária” (Franco, 1997:23-26).

Neste sentido, o presente estudo tem por objetivo analisar formas tradicionais de solidariedade camponesa, tais como o *camarada-a-dia*, o *mutirão* e a *troca-de-dia*, infantizando-as em atividades cotidianas das unidades camponesas como a fabricação de farinha e rapadura, a tecelagem, o trabalho na roça e na unidade doméstica. O estudo teve como *locus* as comunidades de Lagoa dos Patos, Banco Setúbal e Córrego da Velha, pertencentes ao município de Araçuaí no Médio Vale do Jequitinhonha. O período em análise precede ao final da década de 1970, época em que os camponeses e camponesas da região tiveram suas vidas e relações sociais alteradas por uma “grande transformação”, nos termos de Karl Polany: a expansão da economia de mercado na região que os conduziram às novas estratégias de reprodução social, expressas principalmente na migração sazonal masculina para o corte de cana no interior de São Paulo³. Para tanto, utilizou-se como instrumento de coleta de dados a história oral – privilegiando principalmente a fala das mulheres – realizada no segundo semestre de 1999, e como categorias de análise, gênero e reciprocidade.

2. Ação econômica e formas de reciprocidade

As famílias camponesas do Vale do Jequitinhonha sempre desenvolveram estratégias de reprodução social imersas em relações sociais baseadas em princípios de cooperação, que orientavam os comportamentos econômicos e passaram a fazer parte das práticas e representações do universo camponês. Tais comportamentos são encontrados principalmente nas formas de organização coletiva da comunidade e do grupo doméstico – na combinação da agricultura, geralmente para auto-consumo, com outras atividades produtivas e formas de migração – consolidando redes de solidariedade que, por um lado, dão sustentação e sentido a estas formas de organização, e, por outro, são essenciais para reprodução do grupo e para sua manutenção na terra.

Esses tipos de comportamentos, supostamente característicos de sociedades tradicionais, não são facilmente acomodados na *economia de mercado*, baseada em trocas impessoais realizadas entre compradores e vendedores, orientados pelo princípio de competição. A aplicação abusiva dos conceitos próprios das economias capitalistas a fenômenos comerciais específicos de sociedades da tradição foi amplamente questionada por Karl

³ Sobre as transformações estruturais, a expansão da economia de mercado no Vale e as migrações sazonais, conferir, entre outros: Amaral (1988); Botelho (1999); Medeiros Silva (1986); Moraes Silva (1996 e 1999); Moura (1988); Maia (2000); Ribeiro (1996); Souza (1997).

Polanyi, por ser esta uma postura etnocêntrica. Para Polanyi, nos sistemas de economia de mercado, as motivações da subsistência foram substituídas pelas motivações do lucro mensurável em preços. Todas as transações são monetárias, e todas as rendas devem derivar de uma venda. Meios de produção, tais como terra e trabalho, são mercadorias subordinadas às leis do mercado (Polanyi, 1980). Partindo de uma perspectiva naturalista e evolucionista, o paradigma econômico clássico concebe o mercado enquanto instituição específica para as trocas de bens e serviços, como o estágio mais avançado da economia humana. Neste modelo de evolução, onde a sociedade não é pensada em seus próprios termos, mas de forma hierarquizada, as economias de sociedades arcaicas ou da tradição constituiriam o estágio mais atrasado, pois não se baseiam em categorias como preço, juros, lucro, salários, crédito, aluguéis, próprias das economias de mercado, pelo fato de o homem não exercer a barganha, a permuta ou troca, impedido pelas regras de funcionamento das trocas instituídas pela sociedade (Costa, 1999)⁴. Esta postura conduziu a um certo desinteresse pelo estudo das economias primitivas e um etnocentrismo em relação às diferenças existentes entre as sociedades tradicionais e modernas⁵. Tal postura tende a naturalizar o mercado fora do contexto histórico.

A crítica ao paradigma de mercado originou-se, principalmente, nos trabalhos de Polanyi. Ao integrar as contribuições da história econômica e da antropologia social, Polanyi distinguiu o significado da *economia formal* – derivada do caráter lógico da relação meios-fins e de escolhas induzidas por uma insuficiência destes meios – da *economia substantiva* – entendida como um processo instituído de interação do homem com o ambiente natural e social, para prover meios materiais – desenvolvendo uma abordagem alternativa baseada na incorporação social do comportamento econômico (Polanyi, 1992). A expansão da economia de mercado, a partir do século XIX, foi responsável por uma “*grande transformação*”: passa-se de uma ordem de excelência da lei dos homens para a excelência da lei das coisas, o universo atomizado sobrepõe o universo relacional, passa-se da sociedade para a economia. Como afirma Valensi (1978:16), analisando a obra de Polanyi,

⁴ Marcel Mauss, ao analisar formas de troca como o *Potlatch* e o *Kula* em sociedades arcaicas (numa obra publicada originalmente em 1902), demonstra que as noções de prazo, crédito, venda e contrato próprias das economias de mercado estão presentes nestes sistemas, porém, não com os mesmos termos. Os sistemas de compra e venda são, aí, substituídos por dádivas feitas e retribuídas (Mauss, 1974).

⁵ As economias das sociedades da tradição foram consideradas por muito tempo como sendo “economias de subsistência”. Para Rocha, isso seria óbvio, pois o objetivo de qualquer sistema de produção é fazer subsistir seus membros, contudo, o que estava por trás da idéia de “economia de subsistência” era a “imagem da sociedade tribal como que lutando frente ao meio ecológico, utilizando seus poucos recursos técnicos para não morrer de fome (...) Economia de subsistência se traduz, neste sentido, em economia de sobrevivência ou, mais diretamente, de miséria” (Rocha, 1994:78-79).

a Europa do século XIX liberou a economia do seu contexto social, incentivando um processo onde os fatores econômicos passaram a dominar a sociedade. A economia surge, então, separada das relações sociais, podendo ser analisada como uma instância autônoma.

Para Polanyi, o mercado é uma construção histórica humana que não é estranha a nenhuma sociedade conhecida. A economia natural nunca existiu. Em cada sociedade e cultura, o mercado apresenta formas diferenciadas de trocas e regras específicas. Contudo, a *economia de mercado*, e sua racionalidade monetária não é uma instituição característica de todas as sociedades e de todas as épocas; ela é de origem recente (Polanyi, 1980). O padrão de mercado nem sempre engloba todas as formas de trocas econômicas de uma sociedade, e, conforme Mauss, foram as sociedades ocidentais modernas que transformaram o homem num “animal econômico”.

Estudos históricos, sociológicos e etnográficos revelaram instituições diferentes de mercado e uma série de processos de intercâmbio nos quais as motivações não econômicas eram decisivas. O mercado é uma instituição moderna, “anteriormente a nossa época, nenhuma economia existiu, mesmo em princípio, que fosse controlada por mercados”. Polanyi questiona a teoria clássica, argumentando que o “ganho e o lucro feitos nas trocas jamais desempenharam papel importante na economia humana”. A instituição do mercado é comum a todas as épocas, contudo, “seu papel era apenas incidental na vida econômica” (Id.:59).

O intercâmbio de mercado, embora fundamental em várias sociedades, não elimina outras modalidades de troca, seja em sociedades tradicionais ou modernas. Dádiva, permuta e troca monetária podem coexistir numa mesma sociedade. A modernidade não exclui a tradição. A sociedade pode realizar um movimento em direção ao mercado para reconstruir a tradição: é o caso do grupo camponês estudado neste trabalho, que, a partir da década de 1970, passou a recorrer às trocas de mercado, por meio principalmente do assalariamento temporário dos homens no interior de São Paulo como forma de garantir as trocas tradicionais, para permanecer na terra, salvaguardar a família e a própria comunidade, espaço dos valores e dos significados.

Polanyi defende uma teoria substantivista da economia em contraposição à teoria econômica clássica⁶. A economia, segundo ele, é um processo instituído de interação entre

⁶ Esta tradição sociológica tem continuidade nos trabalhos de Granovetter (1985) e Mingione (1991).

o homem e sua sociedade, que resulta numa oferta contínua, meios materiais para satisfação de necessidades (Id., 1992), à medida que estes salvaguardem sua posição social. Esse tipo de economia está imerso (embedded) nas relações sociais, e os comportamentos econômicos estão impregnados mais por fortes motivos sociais – conservação e reprodução de *status* – do que econômicos – satisfação de necessidades materiais. Segundo Polanyi:

... a economia do homem, como regra, está submersa em suas relações sociais. Ele não age desta forma para salvaguardar seu interesse individual na posse de bens materiais; ele age assim para salvaguardar sua situação social, suas exigências sociais, seu patrimônio social. Ele valoriza os bens materiais na medida em que eles servem a seus propósitos. Nem o processo de produção, nem o de distribuição está ligado a interesses econômicos específicos relativos à posse de bens. Cada passo desse processo está atrelado a um certo número de interesses sociais, e são estes que asseguram a necessidade daquele passo (POLANYI, 1980:61).

Os indivíduos não agem somente em função do mercado e de um cálculo racional dos benefícios em relação aos custos, como postulavam os economistas clássicos. “O selvagem individualista que procura alimentos ou caça para si mesmo ou para a família nunca existiu” (Id.,1980:67).

A ação econômica dos indivíduos está sempre imersa em contextos sociais engendrados por redes preferenciais de parentesco, vizinhança, afinidade e etnicidade, tecidas em princípios de confiança, obrigação, dependência, consideração, doação, amizade. Estas redes determinam a forma, coletiva ou individual, de participação dos agentes econômicos no mercado e seu poder de barganha. Neste sentido, o comportamento econômico dos indivíduos de um grupo social não pode ser pensado separado do contexto geral de suas relações sociais que estabelecem formas de regulação social.

Segundo Polanyi, comportamentos econômicos não são necessariamente produzidos pelo mercado, e não funcionam somente a partir de suas motivações. As motivações econômicas se originam no contexto da vida social e estão imersas em relações sociais. A produção de bens e serviços é garantida por princípios de comportamento que não estão associados necessariamente à economia de mercado, tais como a *reciprocidade*, *redistribuição e troca*, comuns às sociedades tradicionais e modernas. Estes princípios se constituem em *formas de integração*, conceito central na obra de Polanyi⁷, que assumem

⁷ “Formes of integration thus designate the institutionalized movements through which the elements of the economic process – from material resources and labour to the transportation, storage, and distribution of goods – are conneted” (Polanyi, 1977, citado por Mingione, 1991:23).

arranjos institucionais definidos, para integrar a economia, por isso, elas só são significantes dentro de uma organização social.

O princípio de *Redistribuição* – que consiste na centralização de bens e serviços por uma autoridade que administra e redistribui para o grupo ou comunidade – para produzir integração, requer, de alguma forma, um padrão de centralidade e *troca*, um sistema de mercado. *Reciprocidade* requer um padrão simétrico de organização social que não dá origem a instituições isoladas, mas apenas padroniza as já existentes. Estes arranjos sociológicos, segundo Polanyi, são diferentes do padrão de mercado porque não geram instituições designadas para uma função apenas.

São estes três princípios, *redistribuição*, *troca* e *reciprocidade* que orientam a ação econômica e determinam as formas de relações de produção e distribuição de bens e serviços, seja em sociedades tradicionais ou modernas. O que irá diferenciá-los serão a abrangência e a dominância de um princípio ou de outro. No caso das comunidades em estudo, o princípio de reciprocidade aparece como predominante.

O conceito de *reciprocidade* diz respeito ao processo pelo qual as prestações de bens e serviços são trocadas por indivíduos, comunidades ou grupos na modalidade da dádiva e da contradádiva, formando redes complexas. As dádivas não são desinteressadas, pois pressupõem uma retribuição obrigatória das prestações que podem ser imediatas ou futuras, e não necessariamente na mesma medida, ou a manutenção de alianças, por isso dependem de um sistema social simétrico que lhes dê sentido e fixa as regras sobre quem doa e quem recebe (Mauss, 1974)⁸. Tomando como exemplo os ilhéus Trobriandeses da Melanésia ocidental, a partir dos dados etnográficos de Malinowski, Polanyi argumenta:

Um homem que sustenta sua irmã e a família dela, entregando-lhe os melhores produtos da sua colheita, ganhará crédito principalmente pelo seu bom comportamento, porém terá em troca muito pouco benefício material imediato (...) o princípio de reciprocidade atuará principalmente em benefício da sua mulher e dos seus filhos, compensando-os assim, economicamente, por seus atos de virtude cívica. A exibição cerimonial dos alimentos, tanto em sua própria horta como ante o depósito da que recebe, é uma garantia de que todos conhecerão a elevada qualidade da sua atividade como hortelão (...) O amplo princípio de reciprocidade ajuda a salvaguardar tanto a produção como a subsistência familiar (Polanyi, 1980:63).

⁸ “Trocamos presentes a propósito de tudo, de cada ‘serviço’, e tudo é retribuído posteriormente, ou mesmo na hora, para ser redistribuído imediatamente” (Mauss, 1974:130).

Antes de Polanyi, no entanto, Marcel Mauss havia feito uma arqueologia das trocas, centrada principalmente nas longínquas sociedades polinésias e melanésias, destacando como as trocas instalam e instauram relações sociais. As trocas, segundo Mauss, consistem de três obrigações: de *dar*, *receber* e *retribuir*. A obrigação de dar pesa sobre o doador, da mesma forma que o beneficiário da dádiva encontra-se na obrigação de recebê-la e retribuí-la. Infringir tais códigos pode significar o rompimento dos laços sociais e a exclusão das redes de trocas colocando-se, temporária ou definitivamente, em situação de hostilidade dentro do grupo ou comunidade. Os bens e serviços trocados, em forma de prestações, têm valor social: organizam e hierarquizam as redes sociais, mas têm também um valor simbólico, pois a coisa trocada é personalizada, é parte do doador; há uma continuidade entre as pessoas e as coisas, como afirma Mauss:

Se se dão e se retribuem as coisas, é porque se dão e *se* retribuem “respeitos” – dizemos ainda “gentilezas”. Mas é também porque o doador *se dá* ao dar, e, ele *se dá*, é porque ele *se* “deve” – ele e seu bem – aos outros (Mauss, 1974:129) (grifos do autor).

Pierre Clastres, estudando a sociedade guaiáqui, formada de caçadores e coletores nômades, sublinha como a troca, fundada no tabu alimentar – que impede que o caçador coma da sua própria caça sob o perigo de adquirir o *pané*, ou seja, o azar da caça – instaura as relações sociais⁹. A *reciprocidade* do dom alimentar se mostra necessária para manter a unidade da sociedade – evitando a dispersão – e, ao mesmo tempo, garante a sobrevivência de todos os membros. Ela aparece como fundamento da própria sociedade. Segundo o autor:

Obrigando o indivíduo a se separar de sua caça, ele o obriga a confiar nos outros, permitindo assim que o laço social se ligue de maneira definitiva; a interdependência dos caçadores garante a solidez e a permanência desse laço e a sociedade ganha em força o que os indivíduos perdem em autonomia (...) Vemos assim a troca da caça, que circunscreve em grande parte nos guaiáqui o plano da vida econômica, transformar, por seu caráter obrigatório, cada caçador individual em uma relação (Clastres, 1986:80-81) (grifos do autor).

Sahlins (1972) também defende uma teoria substantivista da economia e propõe o estudo específico das economias de sociedades da tradição a partir da conexão entre fluxo de bens materiais e relações sociais. Em função da variedade de trocas, Sahlins faz uma espécie de gradação de formas de reciprocidade, que vai daquelas que envolvem relações mais próximas entre os participantes àquelas de relações mais impessoais e distantes, que ele

⁹ Para Pierre Clastres, são as trocas de alimentação, mulheres e de mensagens – através do canto – que estruturam a sociedade guaiáqui.

denomina “reciprocidade negativa”, pois são trocas onde os participantes têm interesses opostos; por isso, elas são mais econômicas. A comida é exemplificada por Sahlins como um elemento de trocas recíprocas (mais próximas), altamente significativo e por isso não deve ser tratado como mercadoria. Entre os camponeses estudados no Médio Jequitinhonha, a comida é singularmente importante na ausência de dinheiro nas relações internas à comunidade. Para Sahlins, a comida é, antes de tudo, um valor simbólico, “alimentos não podem ser tratados como qualquer coisa. A comida é fonte de vida (...) simbólica do fogo do lar” (Sahlins, 1972:215). A comida tem um valor social grande demais para ser mercadoria, é pelo seu valor de uso que a comida tem valor de troca no contexto da reciprocidade.

As trocas baseadas no princípio simétrico da reciprocidade não são exclusivamente de bens e serviços, coisas economicamente úteis, como mostra Mauss. Elas abrangem todos os aspectos da atividade humana e só persistem porque garantem a produção e sobrevivência do grupo, mas, acima de tudo, porque são carregadas de significações. Neste sentido, as redes de reciprocidade construídas nas comunidades estudadas no Vale do Jequitinhonha estudadas foram entendidas também do ponto de vista dos significados construídos pelo grupo, pois nelas não se trocam somente bens e serviços, mas se trocam também amizade, gentilezas, alegria de estar junto, fofocas, cantorias, namoricos, compadrio, confiança. A prática de troca é também uma linguagem, e como demonstra Sahlins, o que é trocado é altamente significativo.

3. Formas tradicionais de solidariedade nas comunidades camponesas

A *troca-de-dias*, o *mutirão* e o sistema *camarada-a-dia* eram as formas de solidariedade mais comumente acionadas no âmbito das comunidades camponesas do Médio Jequitinhonha¹⁰. Estas eram formas de cooperação reguladas pelos códigos costumeiros da comunidade e pelo princípio da reciprocidade e solidariedade, onde a retribuição, imediata ou futura, não necessariamente é da mesma ordem da prestação, embora seja obrigatória. Como afirma Tedesco (1999:117), “a solidariedade precisa ser recíproca; há um grau de cobrança que não é explícito, mas que regula o grau de solidariedade e o ‘crédito’ futuro”. Estas formas de cooperação, ou tipos de prestação de serviços, possibilitavam a reprodução social das famílias. Elas formavam um sistema de trocas recíprocas dentro da comunidade,

¹⁰ Embora seja menos freqüente, estas práticas ainda são em grande medida acionadas nas comunidades estudadas, agora sob novas formas.

que, mesmo envolvendo transações monetárias como no *camarada-a-dia*, era baseado em dádivas feitas e retribuídas, que substituíam o sistema de compra e venda das economias de mercado (Mauss, 1974).

A troca-de-dias, o mutirão e o sistema camarada-a-dia

A *troca-de-dia* obedecia a um padrão de reciprocidade e de simetria, pois era uma troca entre iguais, uma igualdade moral, estabelecida pelos laços de consangüinidade e afinidade. Não havia retribuição em dinheiro ou espécie; o trabalho era pago com o próprio trabalho, orientado pelo princípio de que o trabalho que se dá hoje é recompensado pelo trabalho que se toma amanhã.

Neste sistema, o trabalho de um indivíduo ou família era cedido a outro dentro da comunidade ou da parentela que, por sua vez, retribuía na mesma medida, meio dia, um dia, dois dias..., mas, não necessariamente na mesma intensidade, pois o objeto de troca é o trabalho quantificado na unidade de tempo, independentemente de quais sejam as tarefas a serem cumpridas. As retribuições poderiam ser imediatas ou futuras, como explica Idalina, camponesa da comunidade de Lagoa dos Patos:

Aquele que tava mais apertado, por exemplo na roça, vou falar da roça. As vez fazia roça grande mais um fazia uma roça pequeninha que dava logo né? Podia limpar logo. Aí trocava dia. E quando a roça do outro tava muito suja podia passar de carpi; aí quando o outro esperava a roça dele que as vez queimava mais não sujava muito, aí é esperar e trocava, as vez a roça era pequena, podia esperar logo. Aí trocava dia, um ia ajudar o outro depois o outro pagava, quando fosse limpar. Era assim que usava trocar.

A obrigação de dar, receber e retribuir (trabalho) nos momentos de precisão envolvia outros tipos de relações, baseadas principalmente na confiança, respeito, afinidade e solidariedade, que transcende a pura troca econômica e a individualidade. Como afirma Leila Amaral, “acentua-se a tal ponto a participação em um ‘nós’ que a troca econômica, ligada à esfera da necessidade vê-se subsumida à reciprocidade moral” (Amaral, 1988: 80).

Neste sistema de trabalho trocado, onde a relação se dá entre iguais, coloca-se em primazia a dimensão do todo em oposição a dimensão do indivíduo, porque, como afirma Mauss (1974), o contrato não é feito entre indivíduos mas numa coletividade, entre pessoas morais (Wootmann, K., 1990). A troca era feita entre famílias; nelas estão imbricados outros valores que vão além de meras relações econômicas, pois se recriam princípios próprios da esfera familiar, do respeito e da obrigação mútua, como também se reforça a

aliança. O trabalho em determinados momentos era percebido como trabalho em “festa”, expresso no trabalho propriamente dito e, principalmente, no pós-trabalho, momento em que eram oferecidas comidas e bebidas pelo “tomador”. Sempre muito farta e variada, a refeição não tem apenas a dimensão de “matar a fome”, ela é carregada de significados que juntam, reúnem e reafirmam os laços entre os parceiros no circuito de reciprocidade.

O sistema de *troca-de-dia* é análogo à *troca de tempo* analisado por Woortmann, entre os sítios do nordeste. Segundo o autor,

(...) Essa troca não é pensada como trabalho, mas como ajuda entre iguais, e que será retribuída. É uma atividade descrita mais como uma festa que como labuta; o que os informantes enfatizam ao falar dessa troca era seu aspecto ritual. No interior do Sítio, a troca de tempo, além de responder a uma necessidade prática, possui também um significado simbólico: não se está apenas produzindo um roçado; está-se reproduzindo uma comunidade (Woortmann, K., 1990:32) (grifos do autor).

A *troca-de-dia* era uma relação simétrica quando a equação era: dia de homem = dia de homem; dia de mulher = dia de mulher. A *troca-de-dia* entre homens e mulheres revela uma relação hierárquica e assimétrica, própria das relações de gênero desse grupo social. Ela é um dos aparatos da construção da diferença entre homens e mulheres e das desigualdades sociais, fundadas em determinismos biológicos.

(...) os homens não dá o serviço deles pelo da gente não. Que sempre ele fala, ‘nós tem mais força, trabalha mais’. Eles não troca não. (Tuca, Córrego da Velha).

Entre as informantes de Moraes Silva (1996), no Alto Jequitinhonha, a *troca-de-dia* entre homens e mulheres era possível, contudo, há uma sobrevalorização do trabalho deles em relação ao trabalho delas. Para cada dia de trabalho de um homem, as mulheres trabalhavam dois dias.

Nas comunidades *lócus* deste trabalho, a *troca-de-dia* entre homens e mulheres, no período mais recente, praticamente não existe, justamente porque ao nível das representações sociais, na roça as mulheres estão fora do seu espaço legítimo. Mesmo que elas cumprissem as mesmas tarefas realizadas pelos homens no espaço da produção, seu trabalho era representado como um não-trabalho, ou um menos trabalho; o serviço da roça é *pesado*¹¹, por isso não lhe é próprio,

¹¹ *Pesado e leve/maneiro* são categorias que qualificam e classificam o trabalho de homens e mulheres, respectivamente, na unidade camponesa. Conforme Eigenheer (1982:149), “quando um trabalho é classificado como maneiro, isso significa que ele pode ser feito facilmente por mulher ou criança, ao passo

Um quer roçar, outro quer roçar, as vez distocar, ai tinha aquela troca de serviço. Agora só mulher com homem que não dava certo, que as vez eu botava um homem aí eu já tinha que pagar né. Que a mulher é a mais (...) É a parte fraca, o trabalho de mulher é mais (...) Que o homem trabalha mais que a mulher. A mulher trabalha, mais o serviço... que o serviço de roça é mais de homem né? E as vez algum serviço que precisa, as vez mais de homem fazer prá gente a mulher já não consegue fazer. As vez, talvez, agente vai as vez trabalhar prá ele já não dá certo, ai a mulher tem que pagar (Rosa, Banco Setúbal).

O dia de trabalho de uma mulher não valia – e ainda em grande medida não vale – o dia de trabalho de um homem, representado na unidade de tempo. Assim, o tempo de trabalho de homens não era o mesmo tempo de trabalho de mulheres. Aqui, o tempo também é uma construção de gênero. Essa forma de ordenamento das relações e de representação de tempo orientava a *troca-de-dia* nas comunidades camponesas estudadas, contudo, a dinâmica social vivenciada por elas na fase atual se encarregou de infringir nas relações de gênero da *troca-de-dia* novos contornos, redefinindo seus limites e o próprio discurso.

O *mutirão* era uma das modalidades da *troca-de-dia*. Neste sistema de relação de trabalho, que assume a forma de auxílio vicinal coletivo, associavam-se algumas famílias nucleares (2, 3 ou mais) onde se realizava o serviço de cada uma sucessivamente:

... hoje vai prá minha roça, amanhã vai prá outra, depois prá outra, enquanto tiver uma roça daquele que tá naquele bolão, enquanto tiver uma coisa prá fazer tava fazendo (Sr. Antônio, Lagoa dos Patos).

Antonio Candido, em seu estudo sobre o caipira, sublinha que a necessidade de ajuda imposta pela técnica agrícola e a sua retribuição automática determinavam a formação de uma rede ampla de relação “ligando uns aos outros, os habitantes do grupo de vizinhança e contribuindo para a sua unidade estrutural e funcional”. O *mutirão* era um dos momentos em que este caráter, “por assim dizer, inevitável” da solidariedade apresenta-se mais claramente (Cândido, 1987: 68).

O *mutirão* também surgia em resposta a uma situação-problema; este era um dos momentos mais marcantes da solidariedade camponesa. A comunidade se reunia com o objetivo de ajudar – com o trabalho coletivo, movido pelo espírito de solidariedade que informava o todo – determinado membro, em situação de doença por exemplo, em um dia de trabalho para limpar a roça, proceder à colheita, fazer cerca, etc. O indivíduo ajudado contraía uma dívida social, encontrando-se na obrigação de retribuir a ajuda quando

que o trabalho pesado exige grande esforço do qual só o homem seria capaz”. Na prática, contudo, este critério entre os camponeses estudados não era tão rígido. A *precisão* se encarregava de redefinir os limites do trabalho *pesado* e do trabalho *maneiro*. Cf. também Paulilo (1989), Maia (2000).

solicitada. O pagamento (retribuição) da ajuda também podia ser feito em comida, num momento em que a comunidade se confraternizava e celebrava a solidariedade dada e recebida.

O convite para o *mutirão*, e mesmo para a *troca-de-dia*, deveria ser feito e deveria ser aceito. A recusa ao convite, poderia significar a exclusão do circuito de reciprocidade e o indivíduo correria o risco de ficar em situação de hostilidade e isolamento perante a comunidade, à medida que deixava de cumprir umas das obrigações das regras de reciprocidade: aceitar o convite e ao mesmo tempo dar uma dádiva. Como afirma Mauss, abster-se de receber (o convite), assim como abster-se de dar, é perder dignidade (Mauss, 1974:110). O indivíduo rompe com laços que une historicamente as famílias e permite a reprodução da comunidade. A negação, a recusa ao convite, é vista comunitariamente, como arrogância e auto-suficiência, conseqüentemente, ele perde prestígio e dignidade (Tedesco, 1999)¹².

Outra forma de cooperação construída nas comunidades estudadas e acionada pelo grupo doméstico em momentos de *precisão*, durante ciclo agrícola, na construção de cercas, na derrubada do mato, dentre outras, era o sistema *camarada-a-dia*. Neste sistema, um camponês, solicitava (contrata) o trabalho de outro camponês, um “*camarada*”, dentro do circuito de reciprocidade, na parentela ou em comunidades vizinhas, para *ajudar* no serviço. Ao contrário da *troca-de-dia*, nesta relação o pagamento pode ser feito em espécie ou em dinheiro – mais freqüente nos dias atuais – e a *despesa*, na maioria das vezes, era por conta do solicitante¹³. Neste caso, a comida era sempre farta e boa, imbuída de significações. Por meio dela, se ampliavam também os laços para além daqueles requeridos pela troca material.

Apesar de envolver dinheiro como forma de pagamento, o *camarada-a-dia* não se caracterizava pelas relações capitalistas de venda de força de trabalho, de assalariamento, no sentido empregador-empregado. A relação *camarada-a-dia* era baseada em princípios costumeiros de ajuda mútua e solidariedade dentro da comunidade camponesa; por isso, o

¹² O *mutirão* é uma das formas de organização coletiva do trabalho mais tradicionais do meio rural brasileiro, como mostra Sérgio Buarque de Holanda, ao analisar a herança rural do Brasil colônia: “outros costumes, como o do muxirão ou mutirão, em que os roceiros se socorrem uns aos outros nas derrubadas de mato, nos plantios, nas colheitas, na construção de casas, na fiação do algodão, teriam sido tomados de preferência de auxílio recíproco, tanto quanto na excitação proporcionadas pelas ceias, danças, os descantes e os desafios que acompanham obrigatoriamente este serviço”. (Buarque de Holanda, 1960)

¹³ Nessa situação, a categoria *despesa* significa a refeição diária – almoço, lanche da tarde (merenda) e o jantar – do camarada.

trabalho cedido é considerado uma *ajuda*, pois é realizado entre iguais, entre “fracos”, diferente da noção capitalista. Era uma relação de troca entre “tomadores” e “doadores” de trabalho, pois, dentro da comunidade, a reciprocidade se opõe ao assalariamento nos termos capitalistas (Woortmann, K.,1990). “*Agente pagava para ajudar*” (D. Judite, Banco Setúbal).

Este tipo de relação de trabalho, fundado em princípios de cooperação e reciprocidade, demonstra como não são unicamente as leis de mercado que regulam e determinam a ação econômica dos indivíduos. Formas tradicionais de relações de trabalho podem ser reconstruídas ou adaptadas às novas formas geridas pelo mercado moderno. No sistema *camarada-a-dia*, mesmo envolvendo trocas monetárias, o principal objetivo dos indivíduos não era o lucro, mas a solidariedade, a ajuda mútua e a reprodução da própria comunidade. Utilizam-se as leis de mercado, seguem, acima de tudo, as regras da sociedade, obedecem aos princípios de uma ordem moral (Woortmann, K.,1990).

O sistema *camarada-a-dia* era fundado também nos princípios da hierarquia de gênero. Neste sistema, o trabalho de mulheres na roça, assim como na *troca-de-dia*, valia menos que o trabalho dos homens. Tal fato justifica-se pela representação do trabalho na roça como *pesado*, por isso não pode ser realizado por mulheres. Era um trabalho idealmente masculino, além de requerer tarefas consideradas, também, como masculinas, como se observa no diálogo:

[Pergunta]: O valor do dia de serviço para mulher e para homem é a mesma coisa?

[Maria José]: *Não homem é mais caro, homem é 7, mulher 5.*

[Pergunta]: Por que a senhora acha que é diferente?

[Maria José]: *É por causa que a mulher vai as vez plantar, não agüenta dá cova, igual o homem dá a cova prá plantar, é mais difícil. É por isso que eles paga mais caro. O homem pega mais no pesado.*

Como afirma Moraes Silva (1996), o valor da força de trabalho de mulheres e homens não possui a mesma equivalência; as mulheres ‘valem menos’, “apesar da enxada ser a mesma”.

O contrato era pelo dia de serviço, independente do tipo e da quantidade de serviço, mas sempre o valor do dia de mulheres era inferior ao do homem. O trabalho das mulheres era

mais freqüentemente solicitado na torrefação de farinha e “arribar garapa¹⁴”, atividades mais próximas das realizadas no âmbito da casa. Para o serviço da roça, quando solicitadas, o que era mais raro, era, em geral, na fase do plantio ou na colheita.

Tecendo redes de solidariedade

A expansão da cultura do algodão no Vale do Jequitinhonha remonta ao início do século XIX, embora haja indícios de que ela tenha sido praticada desde o princípio do século XVIII. O esgotamento das lavras foi, em grande medida, um dos impulsionadores dessa atividade. O termo de Minas Novas – do qual o Médio Jequitinhonha fazia parte – convergiu-se na área de maior produção algodoeira da capitania. Grande parte de sua população dedicava-se a esta atividade.

O algodão era uma “lavoura de pobre”. Cultivado principalmente por camponeses, com técnicas rudimentares e consorciado com outros produtos da lavoura de subsistência. Era utilizado para produção de bens de consumo e para trocas mercantis, complementar às roças de subsistência. Araçuaí, juntamente com Sucuriu (Francisco Badaró), São Domingos (Virgem da Lapa) e Água Suja constituíam os maiores centros algodoeiros da província. Parte do algodão produzido estava voltado para o mercado interno regional e parte para exportação para outras províncias, transportadas em tropas de mulas, acondicionadas em bruacas de couro (Botelho, 1999).

Em consonância com a produção algodoeira, desenvolveu-se na região uma vasta e rica indústria têxtil doméstica predominantemente feminina que garantia parte da reprodução dos grupos sociais. Eram produzidos rolos de tecidos rústicos e vários artigos, dentre os quais destacavam-se os famosos cobertores “Minas Novas”, também exportados para outras regiões.

A produção de algodão na região, para exportação, começou a declinar a partir de 1860, segundo Medeiros Silva (1987), em função da queda de preços internacionais com a grande oferta americana e, em menor escala, do Egito. Quando publicou seu livro *O município de Araçuaí*, por volta de 1911, Leopoldo Pereira ressaltou que, em Araçuaí e nos distritos de São Domingos, Lufa, e Itinga, ainda era cultivado amplamente o algodão, embora em menores proporções que dantes. O algodão descarçado de Araçuaí tinha como

¹⁴ Uma das etapas do processo de produção de rapadura.

principais mercados consumidores as fábricas de Biribiri, em Diamantina, São Roberto, em Gouvêa e Cachoeira, em Curvelo (Pereira, 1911:88).

O cultivo de algodão, em Araçuaí, sobreviveu nas unidades camponesas até meados da década de 1980, voltado basicamente para o autoconsumo. Produzido amplamente na chapada, proporcionava uma vasta produção artesanal de vestuário, roupas de cama e mesa que supria todas as necessidades da casa, garantindo parte da reprodução social camponesa.

Naquele cochetim que nós entrou lá na rodagem (...) quando roça ali e plantava, ali arvejava quando era no tempo, punha era camarada prá colher algodão, era saco mais saco de algodão (Rosa, Banco Setúbal).

As mulheres fiavam o algodão, no fuso, ou na “roda de fiar”. As linhas e pávio seguiam depois para o tear, da vizinha ou de uma parente – pois nem todas possuíam tear – onde eram fabricados enormes rolos de tecidos rústicos¹⁵. Esses tecidos de algodão eram destinados então à fabricação de camisas, calças, vestidos, saias, de uso cotidiano, preferidos para trabalhar por serem mais grossos e mais resistentes,

[Geralda]: *nós vestia muito, eu vesti roupa feita no tial [tear] até virei moça. Tecia o pano e fazia aquelas roupa de trabalhar, aquelas roupa de algodão, todo mundo usava assim né?*

[Sr. Zeca]: *Pesava demais, quando molhava ninguém agüentava.*

[Geralda]: *Quando formava chuva no mato, tinha que vim trocar roupa que pesava. Só que era uma roupa que durava bastante né? Então agente quase não comprava nada. Tudo era feito no tial. As coberta ...*

[Sr. Zeca]: *Camisa, calça.*

O algodão era usado também para fabricação de cobertas, sacos para guardar mantimentos¹⁶ e levar para a feira, panos de prato e de mesa, guardanapos, lençóis, e as capas para colchões – *enxergão* – que eram preenchidas com palhas secas de milho, periodicamente trocadas:

O colchão era feito com o mesmo algodão. Ainda não tinha, igual hoje tem essas espuma né? Fazia os colchão, depois de feito enchia de palha de milho. Rasgava a palha bem rasgadinha, fazia aquele montão de palha. Depois dessa palha rasgada, botava dentro dos tacho de moer cana pra ferventar, que ficava com medo de ter micróbio né? Quando ferventava, tornava por pra secar. Quando ela secava ai enchia os colchão.

¹⁵ Os homens participavam deste processo somente na produção do algodão, desde a constituição da roça até a colheita, sempre “ajudados” pelas mulheres.

¹⁶ Utensílios da cesta básica.

Ficava limpinha a palha. Os colchão já tava pronto, só que era uma cama muito chiadeira né? Ficava aquela chiadeira por causa da palha. Mas o uso era isso, todo mundo tinha” (D. Geralda, Córrego da Velha).

Os fios utilizados para a fabricação de tecidos para vestuário – estes mais finos – e para os cobertores eram tingidos. As mulheres conseguiam uma variedade de cores de tintas naturais, extraídas de frutos, folhas e temperos em grande medida da chapada – anil (azul), aroeira (preto), tingui e murici (marrons), moreira (amarela), toá e urucum (vermelho). Os fixadores eram obtidos do sumo do limão, de barro e das cinzas do fogão:

Tingia a calça né? Tingia ela, tirava folha de aroeira, socava aquilo e fazia aquela água e fervia aquilo, passava lama. Botava prá dormir dentro da lama dos tanque das lagoa. Então já tinha aquela lama própria prá aquilo. Então botava aquela roupa prá dormir dentro daquela lama, e cobria com aquela folha da aroeira, quando era no outro dia tirava e botava lá no sol pra queimar, pegar a tinta. Depois lavava, lavava direitinho e põe prá secar na sombra. Ficava pretinho. Tingia as calça dos homem de preto né? E as camisa era tingindo de anil do mato. Um ramo que tem no mato com o nome de anil. Então quebrava aquele anil e colocava numa vasilha grande ficava de molho uns 2, 3 dias e batia aquilo com um decoada, decoada de cinza né? E fazia aquela tinta e tingia as camisa, as camisa ficava azul claro. Os homem vestia prá trabalhar. Vestia as vez até Domingo prá passear (D. Geralda, Córrego da Velha).

Os cobertores, uma das principais peças fabricadas ainda hoje, além de cores fortes e alegres, eram estampados com listas, xadrezes, flores, folhas, e uma quantidade de desenhos criados pelas artesãs a partir de símbolos retirados do cotidiano. Segundo Luciana Bittencourt, a produção de tecidos no Vale evoca uma constelação de significados que são elaborados no urdir, tingir, e nas estampas. Os desenhos são criados, segundo a autora, a partir da memória coletiva, “informados pelo diálogo constante com necessidades prementes e negociados com entidades divinas. Representam o sistema geral de símbolos que organiza as relações sociais” (Bittencourt, 1995:193)¹⁷.

O processo de fiar e tecer não é um trabalho individual, tanto pela força de trabalho exigida no processo quanto pelo simbolismo, e o caráter de festa que envolve a atividade em suas várias etapas: “tem que catar ele tudo, depois descaroçar ele, tem que catar de novo, depois ocê leva ele pro colchão de palha e toca 3 flecha nele prá fazer a liga do algodão prá virar linha” (Rosa, Banco Setúbal). Depois dos novelos de linha prontos, o próximo passo é urdir e tecer. As formas de cooperação e a ajuda mútua da comunidade, expressas na *troca-de-dia*, no *mutirão* e no *camarada-a-dia*, são acionadas sempre que necessário para a realização destas atividades. A *troca-de-dia* também era quantificada pela unidade de

¹⁷ Neste seu estudo, Luciana Bittencourt mostra a construção de gênero nos símbolos desenhados nos cobertores.

tempo, independente de qual seja a etapa do processo. As parceiras também eram solicitadas dentro do grupo de parentela ou de vizinhança: “elas fiava aqui prá mim, amanhã eu ia prá elas, era assim desse jeito” (D. Judite, tecelã, Banco Setúbal).

O *mutirão*, ou *serão*, era a forma de cooperação mais acionada dentro da comunidade para fiação do algodão, um trabalho em festa, cercado de muita comida e cantoria. O grupo de mulheres reunia-se na casa da “tomadora”, cada uma com sua “roda de fiar”. Dividiam-se as etapas do processo de fiação; enquanto umas preparavam o algodão, outras faziam as linhas na roca ou no fuso. Tendo fiado todo o algodão de uma, passava-se para a casa da outra para fiar o algodão desta, e, assim, sucessivamente, até que todo o algodão das mulheres que faziam parte do circuito de trocas tenha sido fiado. Essa forma secular de cooperação e organização do trabalho foi descrita por Leopoldo Pereira quando escreveu seu livro em 1911:

Distribui-se o serviço, algumas mulheres descaroçam o algodão, outras cardam, batendo-o com arcos, e outras fiam. Todas estão alegres e cantando, e como é isto um trabalho de mulheres, o *serão* é sempre em casa de uma delas. A dona de casa não lhes paga salário, dá-lhes apenas o que comer, porém fica obrigada a ir aos *serões* das outras. Eu fiquei encantado com esta organização do trabalho, achando realizado nela um ideal evangélico e, em ponto pequeno, resolvido um problema socialista (Pereira, 1911:101-102).

O princípio da reciprocidade é o principal organizador do *mutirão* para a fiação, como já se discutiu neste estudo. Por isso, esta forma de organização do trabalho vai além de relações puramente econômicas. Teciam-se fios, mas acima de tudo, teciam-se solidariedade, confiança e alianças. Os *mutirões* são lembrados com muita saudade e nostalgia, era um momento de encontro, de re-união, de partilha e de divertimento. A produção de fios era acompanhada com a produção de canções que retratavam o cotidiano de fiandeiras, tecelãs e o universo social da própria comunidade: “fiano e cantano. Comadre Rita cantava umas cantiga, jogava os verso, êta que eu gostava, vivia numa alegria” (D. Emília, Lagoa dos Patos). Enquanto fiavam, cantavam e improvisavam versos, numa espécie de competição. As canções com versos improvisados são ainda algumas das tradições culturais mais vivas do Vale.

A *meiação* e o *camarada-a-dia* também eram parte do sistema de trocas da indústria têxtil doméstica, mas não eram formas fixas; elas sempre se adequavam à *precisão* ou às condições materiais que cada uma desfrutava, exatamente porque prevalecia nestas trocas o princípio da ajuda mútua e da solidariedade. Estas duas relações eram mais frequentemente

utilizadas para a fabricação dos tecidos. O tear não era comum a todas as unidades domésticas, assim como o ofício da tecelã que realizava o trabalho final. No sistema *camarada-a-dia*, a tecelã era contratada por um valor em dinheiro ou espécie, pelo seu dia de trabalho, sempre no período de *vagância agrícola*, para não atrapalhar suas funções relacionadas à roça. Entre as tecelãs entrevistadas, nenhuma se dedicava exclusivamente à tecelagem, sempre conciliava os afazeres da casa e a *ajuda* na roça com a tecelagem. A *meiação* era outro tipo de troca, onde a tecelã recebia a linha, ou pávio, e fabricava no tear os rolos de tecidos que eram então divididos na meia com a dona da linha. A *meiação* também era utilizada para fiar o algodão; a linha resultante era dividida na meia entre a dona do algodão e a fiandeira.

Dentro do grupo de parentesco, estas estratégias, para fiar e tecer, poderiam ser extremamente diversificadas, como por exemplo, a “tomadora” do trabalho da artesã assumia para ela todas as tarefas da casa; em troca, a artesã tecia os cobertores ou o tecido, conforme o solicitado:

As vez se eu não fiasse o pávio trocava em linha, fiava linha prá uma [prima] ela vinha fiar o pávio prá mim. Então depois da linha completa, de por as vez 5 ou 6 coberta no tial, ai agente tinha que parar de fiar prá cozinhar prá minha mãe tecer prá mim, e tecer prá ela também, que ela abastecia o padraço dela, o irmão, e o marido. Era calça, era bitôca as tal camisa de algodão que chamava bitôca” (Rosa, Banco Setúbal)

... vinha e pedia, sobrinha dela, prima dela vinha aqui: ô Judite eu vim aqui procê tecer um pano prá mim, eu venho ficar aqui mais ocês, que as vez Rosa tá pequena né? Arrumava elas prá casar, tecia esses colchão, cobertor prá ela. (Sr. Domingos, marido de D. Judite, tecelã)

Na fase atual da unidade camponesa, a indústria têxtil doméstica está quase extinta, restando poucas tecelãs e poucas fiandeiras. A entrada dos homens no mercado de trabalho capitalista, a partir do final da década de 1970, possibilitou a compra de artigos dantes inacessíveis à unidade doméstica, redefinindo de certa forma a sua cultura material. Além disso, o cultivo do algodão já está praticamente extinto; as chapadas cada vez menos férteis se tornam impróprias para a cultura do mesmo, e as terras de *tabuleiro*, de proporções cada vez menores, não podem ser destinadas a essa cultura em função das roças de *mantimento*. A tecelagem e todas as relações, os símbolos e significados produzidos por ela passaram a sobreviver somente na memória do grupo, principalmente das mulheres. Passaram a fazer parte do passado destes camponeses, de um tempo da *fartura*.

A farinhada e a moagem

A fabricação artesanal de farinha e de rapadura constituía-se outra estratégia importante para a reprodução social das unidades camponesas, num tempo de muita *fartura*, onde as tuias viviam cheias de rapadura e as despensas abarrotadas de farinha. A lógica econômica desta produção era a mesma da agricultura de subsistência praticada nos espaços construídos da propriedade. Os produtos fabricados – farinha e rapadura – tinham valor de uso para a *casa*, e só no caso de se produzirem “mais do que o gasto” eram destinados às trocas mercantis. Essas eram atividades que também requeriam o sistema de trocas da comunidade, baseadas nas formas de cooperação mútua, porque, tal como a farinha,

(...) rapadura ninguém faz ela se não for o conjunto. (Sr. Domingos, Banco Setúbal)

(...) sozinho não faz rapadura não. Tinha que caçar gente para ajudar nós. (D. Judite, Lagoa dos Patos).

A moagem de cana para a fabricação de rapadura era uma atividade produtiva socialmente valorizada, sinal da boa situação econômica da família produtora e ainda mais da família dona do engenho, que era propriedade de poucos, pois nem todos dispunham de recursos para aquisição dos equipamentos necessários – o engenho, a parelha de bois, os tachos de cobre, as masseiras de madeira, etc.

O processo de fabricação da rapadura envolve toda a mão-de-obra familiar, desde o plantio da cana até a etapa de processamento do produto. Quando o grupo doméstico não dispunha de braços suficientes para a realização das etapas requeridas no processo, ou não tinha pessoas qualificadas para determinadas funções específicas, como “arribar garapa”, acionava as formas de cooperação no circuito de reciprocidade da comunidade, através da *troca-de-dia* ou do *camarada-a-dia*.

O sistema de *meiação* era, contudo, o mais comum entre os camponeses estudados no Médio Jequitinhonha, pelo fato de nem todas as unidades domésticas possuírem o engenho. Nessa modalidade de troca, a família proprietária do canavial entregava a cana cortada para o dono do engenho, que se encarregava das etapas seguintes – inclusive de contratar pessoas para *ajudar*, se fosse o caso – até a fabricação final da rapadura. O produto resultante era dividido à meia entre o dono da cana e o dono do engenho:

O dono do engenho pagava as pessoa que ajudava fazer. Pagava as tacheira, puxador da cana, o moedor, o tocador de boi. Tudo era por conta do dono do engenho né? Então ele pegava os canavial na meia. Por exemplo se aqui tivesse um canavial, e a família dali fosse dona do engenho então ele tomava o canavial daqui na meia né? Então o dono do canavial dava a cana cortada, só cortava a cana, aí o dono do engenho panhava e fazia, e

partia a rapadura no meio. Se fosse 3 carga naquele dia, era uma e meia prá um e uma e meia prá outro. E assim ia rodiando até terminava de moer os canavial tudo. Mas era canavial também, que ocê enxergava canavial lá de Antenor Neiva, até lá perto de Joaquim de Aristóteles tudo era cana. Nesse Córrego da Velha tudo era cana. Mas não tinha só um engenho não. Tinha algumas pessoa que tinha (D. Geralda, Córrego da Velha).

Durante o período de moagem da cana, o engenho se tornava o ponto de encontro da comunidade. Para lá todos se dirigiam para uma visita quase que obrigatória a fim de conversar, divertir e prestigiar o trabalho do dono do engenho. Em retribuição à visita, o dono do engenho oferecia a garapa, o melado e a rapadura quente. Este também era um trabalho em “festa”, embora fosse um trabalho intenso e cansativo, como quase todos os que envolviam as formas de cooperação da comunidade, onde a comida era sempre parte dos bens reciprocados.

A divisão no processo de trabalho da fabricação da rapadura era também fortemente marcada pelas distinções de gênero. O trabalho das mulheres – assim como a divisão do trabalho entre a *roça* e a *casa*, ou na constituição da roça na chapada – só se realizava após o trabalho do homem¹⁸. Por serem consideradas mais *pesadas*, os homens realizavam as tarefas desde o corte da cana até a garapa pronta. A partir daí, as mulheres – tacheiras – começavam o cozimento da garapa em um tacho de cobre sobre uma fornalha até ficar no ponto certo de corte da rapadura¹⁹.

A fabricação de farinha se dava nos mesmos termos da fabricação de rapadura. As tendas de farinha eram de propriedade de poucas unidades domésticas, que solicitavam na comunidade a *troca-de-dia* e o *camarada-a-dia*, ou eram solicitadas por outras unidades da comunidade no sistema de *meiação*. A diferença fundamental da fabricação de farinha encontra-se em uma das primeiras etapas do processo: descascar a mandioca. Nesta tarefa, o dono da tenda, comumente, recebia o trabalho da comunidade em forma de *ajuda* no *mutirão*, e o pagamento – retribuição – era sempre feito em comida, especialmente o beiju, resultado do trabalho da família, pois não envolvia pagamento em dinheiro. *Trabalho* e *comida* são as coisas trocadas nesta etapa inicial do processo de fabricação da farinha. Este tipo de relação interna da comunidade era expressa pelo significado da comida e a ausência do dinheiro. A comida, como afirma Sahlins (1978), está mais próxima da instância da

¹⁸ Sobre a divisão do trabalho nestas outras instâncias, conferir Maia (2000).

¹⁹ Essa não era, contudo, uma tarefa que poderíamos considerar leve, pois, além da força despendida no movimento consecutivo de “arribar garapa” até ela ficar consistente, as mulheres tinham que suportar o calor das fornalhas, que é bastante intenso.

casa, das relações pessoais, por isso ela fala da família. Sahlins (1978:215-126) também destaca o caráter simbólico da comida:

A natureza dos bens trocados parece ter um efeito independente no caráter da troca. Alimentos não podem ser trocados como qualquer outra coisa (...) A comida é fonte de vida, simbólica do fogo da casa, quando não da mãe (...) Transações em comida são um delicado barômetro, uma afirmação ritual, por assim dizer, de relações sociais (...) Comida oferecida de um modo geral, notavelmente como hospitalidade, são boas relações (...) Tráfico de comida é tráfico entre interesses estranhos.

Assim, a comida tem um valor social muito grande porque tem muito uso para ter apenas valor de troca mercantil, ela é um meio de sociabilidade (Woortmann, 1990).

Ir *ajudar* a descascar mandioca não era necessariamente precedido de um convite, mas era uma doação quase que obrigatória para não se excluir do ciclo de relações, pois toda a comunidade se reunia em volta da tenda:

Fazia mutirão sim. O pessoal ajudava a descascar mandioca, prá ajudar assim. Quando era prá cascar mandioca, igual tem a tenda, da tia do meu marido, juntava bastante gente, era um divertimento, mas não ficava nada também. Ia quase todo mundo a noite, ia prá ajudar mesmo, sem cobrar dinheiro. Não cobrava nada não. Tá lá todo mundo, vamos ajudar (Idalina, Lagoa dos Patos).

Neste tipo de relação, onde aparentemente se troca somente *trabalho* e *comida*, e o principal objetivo se apresenta também, só aparentemente, como econômico, estão imbricados outros tipos de trocas que não são apenas materiais, mas simbólicos. Nessas relações, trocam-se amizade, gentileza, alegria de estar juntos, reunidos, as cantorias, o compadrio, a confiança. Nelas se reafirmam as alianças e se constroem casamentos. Estas relações de trocas eram a base das redes de solidariedade e das redes de significados e de valores construídos pela cultura, pelos quais a comunidade se representa e se reproduz.

A principal motivação dos indivíduos em *ajudar* na fabricação de farinha, por exemplo, era muito mais social do que econômica, mas sem perder de vista a obrigatoriedade da ajuda, orientada pelo princípio de que o que se dá hoje é recuperado pelo que se toma amanhã (Polanyi:1980). No discurso das/dos informantes, a motivação em ajudar na tenda de farinha era derivada do divertimento, das lembranças do passado que são reavivadas, nas histórias e nos casos que contavam, pois era um trabalho em festa, como se vê nos depoimentos:

... E ali reunia todo mundo e era dum divertimento até. Ali contava história, a gente achava tanta coisa prá falar né? Divertia, dava vontade de ficar, ajudar sempre. E tinha isso, de primeiro (Idalina, Lagoa dos Patos).

Aí na velha Emília mesmo, quando ela mexia aí, nós muntuava num monte de mandioca assim, não chamava ninguém prá descascar. Ela só ia lá pagar o camarada prá arrancar [mandioca], ela ia puxava, aí não pagava ninguém, só pagava torradeira. Quando era de noite, ela levava lá, dava um biscoitinho prá tomar com um cafezinho, e ficava assim de gente! Uns ia ajudar, outras carregar casca prá fazer ração. As moça ia afim dos rapaz que cascava mandioca, os rapaz ia afim das moça que cascava mandioca. E o pau tava é quebrano. (...) contava os caso, as história, piada. E o dia que custar que não, murundão já era, tava descascado, a velha ficava alegre. Corria uma pinguinha prá turma aqueles que bebia... (Sr. Antônia, Lagoa dos Patos).

... Fazia uma festa, aquela rapaziada namorando e descascando mandioca. Era só cê vendo a festa que eles fazia (...) fazia beiju, a gente tirava quarta de goma só prá fazer beijú. Era uma beijuzada e café, ô gente! Ê tempo bão gente! (D. Emília, Lagoa dos Patos)²⁰.

A fabricação de farinha era feita com instrumentos bem rudimentares, e as tarefas diferenciadas pela construção de gênero. Utilizavam uma roda – “bulinete” – movida à força manual, ou de tração animal, para ralar a mandioca, um “serviço duro”, feito pelos homens, assim como arrancar mandioca, e imprensar a massa. Na seqüência, as mulheres peneiravam e torravam a massa, até ficar no ponto da farinha. “Tirar goma” também era função das mulheres.

Para algumas unidades domésticas – hoje muito mais raro – a produção de farinha continua sendo uma das estratégias de reprodução social, contudo, ela tem diminuído consideravelmente na fase atual das unidades camponesas. Isso se dá, por um lado, pela maior facilidade de aquisição deste produto no mercado através dos recursos monetários provindos da entrada dos homens no mercado de trabalho, e por outro, pelo fim do cultivo da mandioca em função da má distribuição das chuvas na região e da baixa fertilidade dos solos.

Outras formas de solidariedade na comunidade camponesa

Outras formas de solidariedade acionadas pelos indivíduos nas comunidades estudadas estavam ligadas, principalmente, aos campos da saúde e da religião, atividades predominantemente femininas. As mulheres detinham (e ainda em grande medida detêm) os conhecimentos tradicionais, adquiridos pela transmissão oral, relativos às doenças e remédios e, conseqüentemente, administravam a cura. Com freqüência, eram as mulheres,

²⁰ Nestas narrativas do passado há um certo silêncio sobre as dificuldades do trabalho realizado com instrumentos simples e rudimentares que exigiam maiores esforços. A ênfase dada é no divertimento derivado do encontro dos membros da comunidade proporcionado pela fabricação de farinha. Aqui, a “vida pesada” de *antigamente* é subsumida pelo “tempo bão”. O tempo é, neste sentido, contextual, por isso construído de diferentes maneiras.

especializadas pela experiência em determinadas funções, as agentes de saúde que atendiam a comunidade isolada da cidade, pela distância, pela ausência de transporte e má qualidade dos caminhos. Eram parteiras, rezadeiras, raizeiras e benzedadeiras que socorriam a comunidade, sempre que necessário²¹. Também era comum vizinhas ou parentes se ocuparem de todas as tarefas de uma outra – vizinha ou parenta – em período de resguardo ou em caso de doença.

As atividades comunitárias ligadas à igreja também eram de responsabilidade das mulheres, como as novenas, as rezas, os terços e os levantamentos de mastro nas festas do santo padroeiro²². Nestas comemorações, o dono do mastro, da bandeira e do arco, como são denominados os atores da festa, são escolhidos por meio de sorteio entre os membros da comunidade ou por indicação dos “donos anteriores”. A escolha não pode ser recusada, pois “é sem graça colocar a pessoa e aquela pessoa não rezar, aí fica emperrado a festa. Acaba a festa, não tem jeito de seguir” (Vera, Banco Setúbal). O dono do mastro – normalmente um homem – era responsável pela ornamentação do mastro a ser levantado e pelos foguetes; o dono da bandeira – em geral um casal – responsável pela reforma da bandeira; o dono do arco – também um casal – responsável pela ornamentação do arco carregado durante a procissão. Estes atores são também denominados festeiros, pois, comumente, oferecem festas em suas casas para a comunidade. Outros atores que compõem a festa são os *juízes*, casais responsáveis pelo terço em cada dia da novena. Estes são escolhidos por indicação dos *Juízes* anteriores. A festa do padroeiro é um momento de sociabilidade e solidariedade na comunidade onde as pessoas se recrutam para assumir encargos no interesse da coletividade, como observou Antonio Candido (1987) no estudo sobre a sociedade caipira, revelando consciência de grupo, cooperação vicinal e coordenação de atividade.

4. Considerações finais

Este estudo analisou formas tradicionais de solidariedade camponesa imersas em princípios de *reciprocidade*, acionadas pelos indivíduos no interior da comunidade nos momentos de *precisão*. As ações sociais e econômicas dos indivíduos – orientadas pelo princípio da reciprocidade e de gênero – estavam voltadas principalmente para a reprodução do grupo

²¹ Estas formas de solidariedade ainda persistem em grande medida na comunidade na fase atual. Muitas informantes desta pesquisa, por exemplo, preferem fazer o parto auxiliado pelas parteiras da comunidade a recorrer aos hospitais da cidade.

²² O mastro é uma haste de madeira utilizada para ostentar a bandeira do santo padroeiro nos dias de festa.

doméstico e da comunidade, pois, como sublinha Polanyi, a ação econômica dos indivíduos não é motivada somente pelo mercado ou pelo espírito do lucro. Apesar do grau relativo de integração destes camponeses à economia de mercado, não era o nexos monetário que orientava e organizava a sua produção. O mercado capitalista não era seu objetivo principal.

O comportamento econômico dos indivíduos foi entendido a partir de relações sociais, engendradas em laços de solidariedade e reciprocidade, na comunidade camponesa e na família, que possibilitavam as estratégias econômicas; e, também, a partir de uma perspectiva das relações de gênero que revelaram a assimetria entre os sexos e, ao mesmo tempo, davam visibilidade à participação e ao trabalho das mulheres na reprodução social das famílias camponesas do Médio Jequitinhonha.

Referências bibliográficas

AMARAL, L. *Do Jequitinhonha aos canaviais: em busca do paraíso mineiro*. Belo Horizonte: UFMG, 1988. 530 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) - Universidade Federal de Minas Gerais, 1988.

BITTENCOURT, L. Tecendo textos culturais: tecelagem, narrativas orais e gênero no Vale do Jequitinhonha. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 38, n. 2, p. 187-206, 1995.

BOTELHO, M.I.V. *O eterno reencontro entre o passado e o presente: um estudo sobre as práticas culturais no Vale do Jequitinhonha*. Araraquara: USP, 1999. 325 p. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de São Paulo, 1999.

BUARQUE DE HOLANDA, S. *Raízes do Brasil*. 17.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984. 158 p.

CANDIDO, A. A vida caipira tradicional. In: _____. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. São Paulo: Duas Cidades, 1987. p. 35-87.

CLASTRES, P. O arco e o cesto. In: _____. *A sociedade contra o estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986. p. 71-89.

COSTA, S.M. *Nas redes da pesca: estratégias econômicas e formas de solidariedade entre os pescadores artesanais*. Viçosa: UFV, 1999. 158 p. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural) - Universidade Federal de Viçosa, 1999.

EIGENHEER, S.C.F. A pequena produção e o trabalho feminino numa área do Alto Jequitinhonha. In: BRUSCHINI, M.C., ROSEMBERG, F. *Trabalhadoras do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 135-162.

FRANCO, M.S.C. O código do sertão. In: _____. *Homens livres na ordem escravocrata*. 4.ed. São Paulo: UNESP, 1997. p. 21-63.

GRANOVETTER, M. Economic action and social structure: the problem of embeddedness. In: GRANOVETTER, M., SWEDBERG, R. *The sociology of economic life*. Boulder/Oxford: Westview Press, 1992. p. 53-77.

MAIA, C. J. “Lugar” e “trecho”: gênero, migrações e reciprocidade em comunidades camponesas do Jequitinhonha. Viçosa, 2000, 176f. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural) Departamento de Economia Rural – UFV.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU, 1974. p. 37-184.

MEDEIROS SILVA, N.I. *Vale do Jequitinhonha: invasão de capital versus evasão de população*. Belo Horizonte: UFMG, 1986. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, 1986.

MINGIONE, E. *Fragmented societies: a sociology of economic life beyond the market paradigm*. Oxford: Basil Blackwell, 1991. 512 p.

MINGIONE, E. Fragmentação e exclusão: a questão social na fase atual de transição das cidades nas sociedades industriais avançadas. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 41, n. 4, p. 673-700, 1998.

MORAES SILVA, M.A. *Fiadeiras, tecelãs, oleiras... Resenhando as grotas e veredas*. Araraquara: UNESP, 1996. (Mimeo.).

MORAES SILVA, M.A. *Errantes do fim do século*. São Paulo: UNESP, 1999. 370 p.

MOURA, M.M. *Os deserdados da terra: a lógica costumeira e judicial dos processos de expulsão e invasão da terra camponesa no sertão de Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. 250 p. (Coleção Corpo e Alma do Brasil).

PAULILO, M.I. O peso do trabalho leve. *Ciências Hoje*, v. 5, n. 28, p. 27-48, 1989.

PEREIRA, L. *O município de Araçuaí*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1969. 137 p.

POLANYI, K. *A grande transformação: as origens da nossa época*. 3.ed. Rio de Janeiro: Campus, 1980. 360 p.

POLANYI, K. The economy as instituted process. In: GRANOVETTER, M., SWEDBERG, R. *The sociology of economic life*. Boulder: West Press, 1992. p. 29-51.

RIBEIRO, E.M. *Lembranças do Mucuri e Jequitinhonha*. Contagem: Cedefes, 1996, 235 p.

ROCHA, E. *Etnocentrismo*. São Paulo: Brasiliense, 1994, 95 p. (Coleção Primeiros Passos, 124).

SAHLINS, M. On the sociology of primitive exchange. In: _____. *Stone age economics*. New York: Aldine de Gruyter, 1972. p. 185-275.

SOUZA, J.V. Luzes e sombras sobre a história e a cultura do Vale do Jequitinhonha. In: RIBEIRO, G. (Org.). *Trabalho, cultura e sociedade no norte/nordeste de Minas*:

considerações a partir das ciências sociais. Montes Claros: Best Comunicação e Marketing, 1997. p. 99-144.

TEDESCO, J.C. *Terra, trabalho e família: racionalidade produtiva e ethos camponês*. Passo Fundo: EDIUPE, 1999. 324 p.

VALENSI, L. História e antropologia econômica: a obra de Karl Polanyi. In: RANGLES, W.G.L. et al. *Para uma história antropológica: a noção de reciprocidade*. Lisboa: Edições 70, 1978. p. 13-26. (Lugar da História).

WOORTMANN, K. Com parente não se negocia. In: ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO 1987. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 11-73.