

Tramway  
overpass



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS**  
Unidade Universitária de Ciências Sociais, Sócio-  
Econômicas e Humanas  
Programa de Pós-Graduação em  
Ciências Sociais e Humanidades  
“Território e Expressões Culturais no Cerrado”



**RALYANARA MOREIRA FREIRE**

**TRAMAS AO AVESSO**

Memórias e identidades fiandeiras na Região da Estrada de Ferro – GO

Anápolis – GO  
2015



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS**  
Unidade Universitária de Ciências Sociais, Sócio-  
Econômicas e Humanas  
Programa de Pós-Graduação em  
Ciências Sociais e Humanidades  
“Território e Expressões Culturais no Cerrado”



### **TRAMAS AO AVESSO**

Memórias e identidades fiandeiras na Região da Estrada de Ferro – GO

**Ralyanara Moreira Freire**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Ciências Sociais e Humanidades “Territórios e Expressões Culturais no Cerrado” – TECCER – da Universidade Estadual de Goiás como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Ciências Sociais e Humanidades.

Linha de pesquisa: Saberes e Expressões Culturais no Cerrado.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria Idelma Vieira D’Abadia.

Coorientador: Prof. Dr. Sandro Dutra e Silva.

Anápolis – GO  
2015

Ficha catalográfica

F866t Freire, Ralyanara Moreira.  
Tramas ao avesso[manuscrito]: memórias e identidades fiandeiras na Região da Estrada de Ferro - GO / Ralyanara Moreira Freire. - Anápolis, 2015.  
137 f. il. : 30cm.

Orientadora: Profa.Dra. Maria Idelma Vieira D'Abadia.  
Dissertação (Mestrado TECCER – Territórios e Expressões Culturais do Cerrado),Universidade Estadual de Goiás, Câmpus de Ciências Sócio- Econômicas e Humanas , Anápolis, 2015.

Inclui bibliografia.

1. Cultura popular – Goiás(Estado). 2.Fiandeiras – História - Goiás(Estado). 3. Dissertações – TECCER – UEG/CCSEH. Título.

CDU: 398:746.1-053(817.3)(043.3)

Elaborada por Aparecida Marta de Jesus Fernandes  
Bibliotecária do CCSEH  
CRB1/2385

## **TRAMAS AO AVESSO**

Memórias e identidades fiandeiras na Região da Estrada de Ferro – GO

**Ralyanara Moreira Freire**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Ciências Sociais e Humanidades “Territórios e Expressões Culturais no Cerrado” – TECCER – da Universidade Estadual de Goiás como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Ciências Sociais e Humanidades.

Linha de pesquisa: Saberes e Expressões Culturais no Cerrado.

### **Folha de Aprovação**

---

Professora Dr<sup>a</sup> Maria Idelma Vieira D’Abadia (orientadora)  
Presidente / UEG-TECCER

---

Prof. Dr. Sandro Dutra e Silva (coorientador)  
UEG – TECCER

---

Professora Dr<sup>a</sup> Salete Kozel Teixeira (membro)  
UFPR – PPGGEO

---

Professora Dr<sup>a</sup> Mary Anne Vieira Silva (membro)  
UEG – TECCER

---

Professora Dr<sup>a</sup> Maria de Fátima Oliveira (suplente)  
UEG – TECCER

Anápolis, 09 de abril de 2015.

*Àquela...  
Que me presenteia com todos os  
sentidos.*

## AGRADECIMENTOS

Acredito que agradecer é um exercício admirável de reconhecimento. Para fazê-lo, é preciso perceber, às vezes com esforço, a importância de pessoas no momento da construção de algo. Neste desafio começo agradecendo as servidoras e servidores da UEG, a todas as professoras e professores do Teccer, Programa ao qual me vinculo, e à Fundação de Amparo à Pesquisa – Fapeg – , agência financiadora desta pesquisa. Com ternura agradeço à pessoa que me guiou nesta travessia: Maria Idelma Vieira D’Abadia. Ela que, mesmo sem conhecer alguns caminhos, me deu segurança para que eu pudesse inscrever diversas abstrações nesta dissertação. Aproveito ainda para agradecer ao professor Sandro Dutra que me coorientou. De maneira especial, não poderia deixar de citar as professoras Mary Anne Vieira Silva e Salete Kozel Teixeira que se dispuseram a estar comigo no momento final do mestrado.

Incorrer no erro de esquecer a professora Maria de Fátima Oliveira seria um equívoco grave, pois tenho imenso carinho por ela. Lembro-me com alegria do dia em que a professora pediu que eu lesse um livro escrito pelo professor Carlos R. Brandão. Fiquei empolgada com a possibilidade de explicá-lo aos colegas de classe. Mas, quando chegou este momento, percebi pelo olhar de Maria de Fátima que mais coisas poderiam ser ditas. Ela esperava mais de minhas palavras. Por este dia, e por ter um olhar tão generoso para o Tocantins, para o sertão e para o interior brasileiro, Maria de Fátima se tornou uma grande incentivadora do meu trabalho e, talvez sequer saiba. Assim como ela, Poliene Bicalho trouxe luz ao apontar caminhos de sistematização das falas de campo por meio de leituras antropológicas e seus relatos de pesquisa. Ao seu lado, como estudante, me senti confortável para dar vazão às descrições densas que fundamentalmente me guiaram e ainda hoje me guiam. E, em meio a tantos imponderáveis, ela esteve comigo.

Outra pessoa que talvez não saiba de sua importância para esta escrita é a Su. Ela é porta voz de algumas expressões que não devem estar na academia, especialmente em um curso de mestrado. Pedagoga, do interior do Mato Grosso, mãe de uma pequena, neta de uma grande, e amiga de uma comunicadora. Juntas, descobrimos o quanto teríamos que nos tornar historiadoras para sermos respeitadas por alguns colegas e professores. É em nome dela que agradeço aos demais estudantes do Teccer, em especial aos amigos da linha dois, e alguns cambiantes da linha um.

Para além destas pessoas que conheci nos últimos dois anos, quero também agradecer a Ana e a Poly, costureiras assim como eu. Juntas, aprendemos a desfazer as durezas da linha. Poly e eu somos netas de Maria do Carmo, mãe de Ana, nossa mãe que também é Maria... Maria do Carmo foi uma mulher forte do interior goiano, uma fiandeira. Os fios que nós quatro construímos até hoje é a grande inspiração desta escrita. Considero-me privilegiada em ter uma *mama*, uma *Nanã*, uma ancestral que me guia, e ainda por tê-las.

Aproveito para agradecer as demais fiandeiras que me receberam, me presentaram e me ensinaram alguns outros sentidos. As mulheres que vivem à beira da linha de ferro sabem transitar entre espaços, tramas, memórias e identidades. Sabem fazer tudo isto em suas casas, ao manipular os fios e o tempo, e em grupo ao manipular o tempo da vida com prosas, muitas prosas. Em nome das mulheres de Caraíba, e de Manoela Pereira agradeço a todas as fiandeiras que verdadeiramente me ensinaram a interpretar o vivido e me fizeram ter a certeza de que estamos unidas pela mesma linha que nos guia.

A passagem com elas foi menos solitária e, compartilhar as prosas que tivemos com Luci foi emocionante, sempre. Minha maior leitora têm me dado dois ou mais sentidos para seguir, o que torna esta caminhada sinuosa e encantadora, e me ensinado a ser errante ao abdicar-se de ter uma pessoa mais afável no cotidiano a ser tecido.

*Por que despregar com esforço  
a verdade das coisas,  
se tudo é relativo e cada um fica  
com sua opinião?*

**Ecléa Bosi**

## RESUMO

Nesta escrita apresentamos uma abordagem sobre o modo de vida das mulheres fiandeiras que estão nas cidades do interior do estado de Goiás por onde a estrada de ferro passa. No decorrer do texto buscamos encontrar e pensar sobre os sentidos que mantêm estas mulheres dedicadas ao manuseio da linha ainda neste século. Para tanto, contamos com a etnografia como um caminho possível para apreender este vivido, além de pesquisa bibliográfica. Aliada a elas, está a escrita alegórica da dissertação por meio da linguagem que transpassa a formal e metafórica, e ainda a inscrição de elementos do campo no texto, como as falas das mulheres fiandeiras e seus objetos como composição do trabalho final. Desta forma, buscamos nos apoiar em autoras/es que trabalham as ancestralidades, as memórias e as identidades. Com isto, incorremos nos sentidos a partir do cotidiano que possibilita interpretações da própria vida. Estes sentidos estão em construção, e se formulam também com o manuseio da linha em diferentes formas, para além do fiar propriamente dito.

**Palavras-Chave:** Sentidos; Memória, Identidades de Gênero; Fiandeiras.

## RESUMEN

En este escrito se presenta un enfoque para las mujeres hilanderas que se encuentran en las ciudades de estado de Goiás, donde pasa el tren. A lo largo del texto que pensamos acerca de la forma en que estas mujeres permanecen en el manipulación del hilo en este siglo. Así, nos basamos en la etnografía como una posible manera de aprehender este vivía, y la literatura. Aliado a ellos, es la escritura alegórica de la disertación a través del lenguaje que se ejecuta a través de los elementos formales y metafóricos, e incluso el campo de entrada en el texto, como los testimonios de las mujeres hilanderas y sus objetos como la composición de la obra final. De esta manera, buscamos apoyar a autores que trabajan las ascendencias, las memorias y las identidades de género. Con esto, incurrimos en los sentidos de lo cotidiano que permite interpretaciones de la vida misma. Estas direcciones están en construcción, y también se formula con el manejo de la línea en diferentes formas, además de la propia spinning.

**Palavras Clave:** Direcciones; Memoria; Identidad de Género; Spinners

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b>	10
A ASPECTOS METODOLÓGICOS	10
B ORGANIZAÇÃO DA ESCRITA	13
<b>FIOS DA MEADA</b>	15
<b>1 TRAMAS DO COTIDIANO</b>	19
1.1 ANCESTRALIDADES DA LINHA	19
1.2 ESPACIALIDADES DE GÊNERO	27
1.3 (ENTRE)LINHAS NO SERTÃO	39
1.4 SENTIDOS DA ESTRADA	48
<b>2 FIANDO MEMÓRIAS</b>	59
2.1 RECIPROCIDADES DO FIAR	59
2.2 SUBVERSÕES DO AMOR	63
2.3 SURPRESAS NO QUINTAL	69
2.4 MEMÓRIAS EM AÇÃO	80
<b>3 TECENDO IDENTIDADES</b>	85
3.1 RECONHEÇAMO-NOS	85
3.2 PONTOS NO TECIDO	90
3.3 REPASSOS IDENTITÁRIOS	97
3.4 INTERPRETAÇÕES DO VIVIDO	102
<b>ARREMATES</b>	108
<b>REFERÊNCIAS</b>	113
<b>APÊNDICES</b>	118
<b>ANEXOS</b>	132

## APRESENTAÇÃO

### A – ASPECTOS METODOLÓGICOS

Sem poder controlar as histórias contadas e recontadas nos livros goianos, nos apegamos aos ensinamentos de Clifford (1998) quando ele nos diz para contarmos histórias que não acreditemos serem as verdadeiras. Nesta busca, adentramos ao universo que compõe a região férrea de Goiás para apreender realidades que vêm do vivido. Considerando a extensão da estrada e grande número de mulheres na região, nos limitamos a localizar e apreender os sentidos do fiar nas cidades goianas que formam a linha Araguari/Roncador: Anhanguera, Cumari, Goiandira, Ipameri, Urutaí; Ouidor/Goiandira: Ouidor; e Pires do Rio/Leopoldo de Bulhões: Pires do Rio, Orizona, Vianópolis e Silvânia<sup>1</sup>.

Esta delimitação tem como objetivo uma maior estada nas cidades e contato com as mulheres, além de afunilamento da pesquisa em locais interioranos que não costumam ser abordados em pesquisas acadêmicas. Sabemos que as cidades de Catalão, Anápolis, Senador Canedo e Leopoldo de Bulhões são esporadicamente lembradas pela atuação de fiandeiras. Contudo, queremos adentrar no interior goiano por meio do estudo de mulheres fiandeiras que não estão no foco de análises. Exercitar um olhar minimamente generoso e preocupado é um dos objetivos desta pesquisa, e isto passa pela escolha de cidades pouco citadas nas pesquisas em Goiás sobre o fiar.

Apreender os sentidos desta prática para mulheres em uma região que passou e passa por intenso processo de desenvolvimentismo é desafiador. Entendemos que o cotidiano delas foi envolvido por uma lógica que é exterior ao de sua cultura e, ainda assim, as práticas foram mantidas. Por isso, nos indagamos sobre qual é o *ethos* do fiar, ou seja, qual o sentido do fiar e o que é ser fiandeira da região da estrada de ferro? O nosso desafio se faz na apreensão do vivido dessas mulheres para chegarmos até os sentidos que elas atribuem ao fiar. Isto, porque lançamos como hipótese a cotidianidade do fazer como forma de afirmação do ser fiandeira.

Ou seja, o sentido não está pronto, ele está em construção e é a experiência de construir que dá razão de ser ao fiar. Contudo, esta experiência é parte de um processo comunicativo. Notamos que “dizer e interpretar são movimentos de construção de sentidos, e o dizer, também o interpretar está afetado por sistemas de significação” (BENETT, 2007, p. 109). Certamente, sentidos são rotineiramente empregados por nós quando nos comunicamos. Por isto, comunicação é uma forma de produção e elaboração de sentidos manifesta de diversas formas.

Para pensar este vivido, nos aliamos à perspectiva de Clifford (1998) quando ele

---

<sup>1</sup> De acordo com o Anexo A.

problematiza os processos experiencial, interpretativo, dialógico e polifônico que envolvem o debate sobre a autoridade etnográfica. Sem distanciar um processo do outro, o antropólogo considera que a escrita etnográfica pode encher este universo de possibilidades. Para ele, a escolha por alguma destas formas de se fazer etnografia é individual e diz das apreensões das/os pesquisadoras/es. Conscientes desta possibilidade, buscamos pensar a etnografia como método de pesquisa capaz de trazer para o texto acadêmico o vivido de mulheres fiandeiras. Entendemos que a etnografia é uma forma de “negociação construtiva envolvendo pelo menos dois, e muitas vezes mais, sujeitos conscientes e politicamente significativos” (CLIFFORD, 1998, p. 43) e, esta negociação construtiva depende fundamentalmente da tradução da experiência em texto.

Isto porque a “experiência evoca uma presença participativa, um contato sensível com o mundo a ser compreendido, uma relação de afinidade emocional com seu povo, uma concretude de percepção” (CLIFFORD, 1998, p. 38); já o texto é tomado pelo autor como uma forma de registrar algo enunciado ou vivido num passado. Entendemos que a experiência é inerente a três partes que formam o todo a ser textualizado nesta dissertação: a própria experiência das etnógrafas, a experiência das/os interlocutoras/es acumuladas ao longo da vida – esta experiência abarca a ancestralidade, arcabouço teórico, conhecimentos práticos acumulados diariamente e outros –; e também a experiência construída em conjunto durante a pesquisa de campo.

Esta tríade é tomada como base para construção textual, onde o que se lê é o resultado do processo de trocas vivido intensamente em mais de quatro meses, esporadicamente por quase dois anos, e ao longo de nossas existências. Para tanto, algumas estratégias foram tomadas para formalização da experiência. A primeira delas compreende a escrita da dissertação na primeira pessoa do plural, como forma de contemplar a coletividade do texto; a segunda é o destaque das falas de campo em itálico, a fim de identificar as experiências das/os interlocutoras/es, já que a da etnógrafa fica ressaltada com a investida em teóricas/os, teorias e apreensões externas que fazem parte de nossa experiência. A questão de até que ponto esta escrita interessa as mulheres fiandeiras nos, acompanha desde a construção do anteprojeto de pesquisa e os dois anos subsequentes de discussão da temática no programa de mestrado.

Em campo, foi inevitável a emoção provocada pela receptividade das fiandeiras e também dos ex-ferroviários. Juntas/os organizamos os sentidos da estrada de ferro considerando os trilhos e as linhas de algodão objetos vivos. Por isso, com certo amadurecimento, o questionamento sobre o interesse do campo pela pesquisa deixou de existir, mas em seu lugar uma nova dúvida surgiu: seria a escrita a melhor forma de traduzir a experiência em texto? Pelos diversos lugares percorridos, muitas pessoas não sabiam ler, e quem nos auxiliava para tal é uma de nossas principais interlocutoras da cidade de Silvânia. Para, além disto, Clifford (1998, p. 92) nos provoca dizendo que “no ocidente a passagem do oral para o escrito é uma poderosa e recorrente *história* – uma história de poder,

corrupção e perda”. Repetir esta estrutura dominante – da cultura escrita sobre as orais – seria uma nova colonização do pensamento disfarçada de ciência.

Infelizmente a escrita é a única forma de obter o título de mestre que a academia nos confere. Todavia, a terceira experiência que trouxemos foi capaz de apontar maneiras de extrapolar estas normas como a inscrição de alguns desenhos e bordados construídos em campo, pelo campo e com o campo, fotografias e outras formas audiovisuais feitas e obtidas durante a pesquisa empírica. Este material é trazido como forma alegórica da experiência etnográfica no decorrer de algumas páginas, o que permite uma segurança conforme acalenta o autor, ao lutar–confrontar–assumir a responsabilidade sobre nossas construções. Neste sentido, ela é trazida como uma forma de representação que interpreta a si mesma. “A alegoria (de maneira mais forte que a ‘interpretação’) destaca a natureza poética, tradicional e cosmológica de tais processos de escrita” (CLIFFORD, 1998, p. 66).

Nosso primeiro contato com a “Antropologia como Alegoria” se deu por meio dos escritos de Brandão (1982, p. 80). Em seu livro, de mesmo título, o autor trabalha a reinterpretação de seus campos por meio de poemas, nos quais um deles trata especificamente da experiência: “que pedaços do mundo que observo habitarão partes de mim que os vejo? Qual seiva de uma flor vermelha das manhãs de agosto, que florida nos entremeio dos Gerais de Minas terá a mesma tinta de minha vida que corre no rio de minhas veias?”. O autor nos acende para o fato de o campo não estar tão distante assim dos pesquisadores e, que talvez estejam mais juntos que separados. As alegorias estão no texto e podem ser notados pela metalinguagem, e também pelas imagens, poemas e cantigas trazidas em algumas páginas desta narrativa. É interessante perceber que a narrativa, por alguns momentos oscila, deixando transparecer uma linguagem mais formal. É que o texto construído quase que ao longo de um ano, também se tornou parte de nosso cotidiano, às vezes poético, às vezes introspectivo, e porque não enquadrado (?).

Sabemos que tal engajamento não basta, e se quer modifica estruturalmente o modelo dissertativo. Sabemos ainda que esta inscrição “é carregada de sentidos e de sentimentos de sua imediata vivência”<sup>2</sup>. Contudo, assumimos o risco de esmiuçar uma inscrição que possa ser lida por um número maior de pessoas. Já que a leitura é uma ação que ancestralmente se vincula aos quatro sentidos humanos, visão, audição, tato, olfato, paladar. Ou seja, a leitura é inerente ao corpo humano e essencialmente uma ação interdisciplinar.

---

<sup>2</sup> Carlos Rodrigues Brandão, *Memória Sertão: cenários, cenas, pessoas e gestos nos sertões de João Guimarães Rosa e de Manuelzão*, 1998.

## B – ORGANIZAÇÃO DA ESCRITA

No decorrer desta narrativa as/os leitoras/es vão se deparar com um texto formulado na primeira pessoa do plural, onde poesia e cantigas, relatos de campo e narrativa científica se misturam. Esta escolha se deu para vincular o máximo possível a construção da dissertação à vida das pessoas. Sabemos que esta escrita será avaliada formalmente por uma banca composta por professoras/es doutoras/es, e não por mulheres fiandeiras. Entretanto, em campo assumimos o compromisso de inscrever o vivido destas mulheres aqui, por isto, se tornou fundamental fazer uso da metalinguagem e da antropologia como alegoria a fim de não perder de vista o rigor acadêmico científico e o cotidiano das fiandeiras.

Na primeira parte da escrita nos dedicamos à Apresentação, com destaque para os Aspectos Metodológicos contendo problemas e hipóteses a serem trabalhados ao longo da dissertação, e ainda a metodologia a ser seguida. Nesta mesma apresentação também está relatada a Organização da Escrita com o objetivo de não fazer as/os leitoras/es serem pegas/os de surpresa. A segunda parte foi denominada como Fios da Meada, comumente encontradas nas demais dissertações como introdução. Meada é um tipo de novelo de linha que, quando se perde a ponta dificulta-se o manusear da mesma. Esta é apenas uma forma metafórica de dizer que no início da dissertação, buscamos explicar por quais fios ou partes a pesquisa foi construída.

Nos Fios da Meada alguns elementos que compuseram a rotina da pesquisa, do trabalho de campo, bem como dúvidas e divagações são apresentados a partir do que chamamos de verbo do fiar, ou melhor, movimento da linha. No último capítulo, este verbo ganha uma categoria de análise para se afirmar pela cientificidade. É o conceito de *ação* que, depois de apreendido no texto, passou a ser utilizado com destaque – em itálico. Um cuidado para garantir que nossas/os leitoras/es o percebam enquanto categoria consagrada a partir da obra de Hannah Arendt (2005).

No momento seguinte temos a terceira parte do texto que é formada pelos três capítulos: Tramas do Cotidiano, Fiando Memórias e Tecendo Identidades. O primeiro capítulo é subdividido pela apreensão do fiar por meio dos mitos, estudos de gênero, construção da estrada de ferro e os sentidos do fiar pela dinâmica das espacialidades múltiplas. Já no segundo, trabalhamos a reciprocidade do fiar manifesta em seu cotidiano, onde trazemos as etapas de processamento do algodão até sua finalização no tear, e a relação labor/trabalho/ação das quais emergem as fiandeiras. Os estudos de memória conduzidos por duas autoras brasileiras também poderão ser lidos aqui. No terceiro capítulo aglutinamos esforços para compreender as identidades fiandeiras e suas novas configurações, onde as abordagens das identidades a partir das experiências cotidianas, reciprocidade e autorreconhecimento estão presentes. Para fechar a ideia dissertativa, arrematamos

alguns pontos nas considerações finais, denominada aqui de Arremates. A quarta parte da escrita, que consideramos fundamental para a compreensão dos sentidos do fiar, é composta pelos bordados e imagens postas no decorrer do texto e também nos Apêndices e Anexos.

## FIOS DA MEADA

No princípio era verbo<sup>3</sup>! Em sua forma autêntica, que é a de movimento e, por excelência em ação. O verbo no infinitivo, ainda a ser conjugado é o que nos instiga a prosear com quem tem um jeito próprio de falar, e com quem se contenta em prosear<sup>4</sup>. No caminho para esta prosa percebemos a chuva de maio que regou, pela última vez, o Algodoeiro que florescerá entre junho e julho. Sobre o mesmo chão seco onde cai o algodão, também caem as plumas da Barriguda que alguns meses depois darão lugar as cores da próxima estação. A espreita deste movimento aguarda a fiandeira pelo instante exato de protagonizar a transformação do algodão em linha. É chegada a hora de fiar, tingir e tecer. Enquanto isso, ela pinta, borda, costura, trança e proseia. Ardilosa, percebe no ambiente que a circunda a condução de sua vida.

O desejo incessante por apreender os significados do fiar nos acompanha cotidianamente. De passo em passo pela região da estrada de ferro uma prosa se inicia com a pergunta: “você conhece alguma fiandeira aqui na cidade?”. O verbo em movimento foi múltiplo por essência nas respostas, ora trazidas pela expressão de espanto – *fiadeiras aqui, têm não* –; ora pela surpresa – *hummm, agora que cê tá perguntando tô me lembrando da dona Marinhinha lá de cima, ela fiava muito, todo dia, mas já morreu, morreu faz é tempo* –; ora pela melancolia – *minha mãe era fiandeira, fiava dia e noite, mas agora ela não tá mais com a gente né* –; e ora com algumas felizes exceções – *fiandeira (?), ué eu fio, não fio muito, igual antigamente, mas fio*.

Percebendo um real que se dispõe para nós no meio da travessia<sup>5</sup>, as perguntas e respostas encontradas em campo aos poucos foram ganhando outros e outros verbos. Com um pouco mais de conversa e espontaneidade, algumas confissões foram feitas e trocas estabelecidas: *eu já fiei, mas hoje não fio mais. Mas tenho algodão guardado aqui; lá em casa tem vários pés de algodão, quando dá eu fio e mando pra tecedeira; gosto demais de tecer, e agora que não tem mais algodão, tenho que comprar as linhas em Goiânia*. Com dados de campo fluidos, iniciamos as intelecções de formas de organização das mulheres fiadeiras por onde o trem passa.

Como quem busca a ponta do fio para desfazer a meada, buscamos nos verbos alguns enunciativos do fiar. Isto porque tomamos as “primeiras palavras” de Bagno (2004, p. 9) quando ele nos ensina dizendo que devemos tratar a língua de forma política por ser ela um modo de expressão da humanidade. Por ser expressão, é também verbo que nos leva a puxar alguns fios estruturados politicamente pela língua. A afirmativa “sou fiandeira” passa então por um leque de possibilidades

---

<sup>3</sup> O verbo é entendido aqui como uma palavra com a qual se afirma a existência de uma ação. O verbo também pode ser uma expressão ou parte principal de alguma coisa.

<sup>4</sup> Rubem Alves, *Proseando*.

<sup>5</sup> Guimarães Rosa. *Grande Sertão: Veredas*, 2001.

que propositadamente são adormecidos ou atualizados. Por isso, o *ethos* do fiar está suspenso, como os próprios textos identitários estão.

A pergunta, o que é ser fiandeira (?), só encontrará resposta quando a própria resposta se faz em um momento interessante para quem a formula. Caso contrário, como inúmeras vezes nos ocorreram em campo, encontraremos sempre costureiras, doceiras, aposentadas, viúvas, mães, professoras, e nem sempre fiandeiras. Quando pensamos que o “sertão é mais na frente”, que o “sertão é o outro”, ou ainda que o “sertão não há”, as respostas se tornam ainda mais objetivas. Com tantas “identidades políticas”, chegamos a duvidar das “alteridades históricas” que Segato (2007) nos apresenta. Contudo, com o avançar do trabalho de campo, concordamos com a autora sobre o fato de as alteridades serem, jamais, negociadas. De fato, a fiandeira é também doceira, mulher, costureira... Sabemos que as afirmações asseguram suas alteridades e é por elas que somos orientadas nesta partida.

O reconhecimento torna-se então um exercício constante, e mais, reconhecê-las como povos tradicionais é um desafio, pois esta categoria requer fundamentalmente a noção de grupos enquanto organização social que ocupa e utiliza o território culturalmente e, além disso, tem na ancestralidade uma das características de sua reprodutibilidade. Estas marcas estão presentes e são facilmente notadas. Porém, a sociedade industrializada não identifica os possíveis elementos enquadráveis ao tradicional por conta das mudanças ocorridas no processo de fiar. No embate, a desproporcionalidade das vozes provocam reconfigurações nas identidades fiandeiras. Desta maneira, tanto o silenciar-se, quanto o afirmar-se são possibilidades de sobrevivência dos grupos humanos.

Valorizar as ações, enquanto momento vital, não é um exercício difícil para as mulheres da linha. Perspicazes, elas percebem no decorrer de suas histórias que a vida está sempre por um fio. Por isto, nos atentamos para a força destas identidades femininas marcadas na atualidade do tempo em que vivem. O que nos levou a perceber que elas (re)constroem o tempo e suas afirmações do ser fiandeira, e a (re)construção deste tempo também está imbricada à (re)construção de suas identidades. Isto faz das mulheres agentes de suas próprias histórias, e como agentes elas elaboram estratégias para afirmação e atualização de suas identidades. Este cotidiano dinâmico se faz dentro de uma sociabilidade complexa que conduz tais pessoas para a centralidade de suas vidas, memória, ação, experiências e construção de suas identidades.

Diante de toda esta complexidade, trazemos a nomenclatura “fiandeira” para esta abordagem, e não a tecedeira. Isto porque a fiandeira emerge como protagonista das histórias e é a partir dela que representações são construídas. Além disso, o fiar é uma atividade que requer o trato direto com a linha, ou seja, onde toda a tradição dos fios é ativada e vivida. Já no tecer, há utilização de fios industrializados. Como consideramos que as fiandeiras são mulheres do século XXI, a

compra de linha é uma forma de atualização do saber e reconfiguração de identidades. Além disso, a vivência com a tecedura e a observação do complexo movimento dos fios as aproxima do fiar.

Este movimento, no qual elas se percebem também como parte das linhas industrializadas, nos direciona para a problemática dos sentidos. Suspeitamos que a razão de fiar, está próxima do verbo e da linguagem existente na alteridade. O que nos permite dizer que o *ethos* do fiar está na comunicação e nos sentidos provocados por ela. As prosas e versos, já que além de conversar elas também cantam e parafraseiam outros versos, é retomada como um dos movimentos do verbo, como uma ação. Mas esta comunicação também está no movimento dos corpos, no girar da roda, no vai e vem da linha, na troca de pedais do tear, na observação do algodoeiro, no canto...

Em outras palavras, os quadros nos ajudam a perceber o trânsito social por diversas realidades em contato. Isto nos reaproxima das múltiplas respostas do campo, nas quais as fiandeiras se apresentam por outras vias. O risco que incorremos em meio a tanta multiplicidade é de os sentidos da ação, do movimento, do verbo, se modificarem. Como não buscamos histórias verdadeiras, nem mesmo categorias fechadas, encontramos em um dedo de prosa acalanto para mais um devaneio: *“essa linha não tem começo nem fim”*. Ficamos então com a travessia e com a impressão de que, quando tratamos de culturas ancestrais, não há princípios, somente verbos.

*Tramas do Cotidiano*



## 1 TRAMAS DO COTIDIANO

*Eu num sei de onde vem à linha,  
mas tô pra dizer que ela sempre existiu.*

**Manoela Pereira**

### 1.1 ANCESTRALIDADES DA LINHA

Uma de cá, outra de lá. Enquanto uma mão leva o carocinho, a outra gira a munheca. Uma ou duas horas neste trabalho e pronto, já se tem uma boa quantidade de algodão descaroçado, prontinho para ser limpo e cardado. No vai e vem do algodão muitas memórias são construídas, trocas estabelecidas, histórias contadas e recontadas. Uma delas é sobre a origem desta matéria-prima fundamental para a reprodução cultural de mulheres em Goiás e especialmente em municípios da Região da Estrada de Ferro. Estamos falando do tempo que Maria, mãe de Jesus Cristo, andava pelo mundo. Este tempo foi apreendido por Marcolina Garcia (1981, p. 36) durante sua pesquisa etnográfica na região Metropolitana de Goiânia, capital do estado de Goiás, como um dos mitos de origem do algodão. Quando perguntada sobre a história do algodão, uma de suas interlocutoras responde: “Quando Nossa Senhora andava pelo mundo, arrancou dois feixes de seu cabelo e enterrou; nasceu dois pés de algodão: um pardo e um branco; o branco é o cabelo envelhecido”.

Neste sentido, o mito inscrito acima narra a origem do algodão e também alguns elementos constituintes e fundamentais da cultura fiandeira. O andar de Nossa Senhora pelo mundo nos faz pensar na busca feminina pela existência. O termo “andava”, assim mesmo, no passado, é trazido em diferentes frases e contextos pela população rural e interiorana para dizer de um estar presente em campo e ação. Ou seja, Maria andava pelo mundo da mesma forma que a sicrana andava triste, andava cansada, andava animada. Este andar se refere ao movimento da vida, ao verbo como ação, e não no sentido de mover-se pelo mundo passando de um lugar para o outro. Ora, as mulheres têm suas vidas marcadas pelas exigências domésticas. A vida feminina está sempre relacionada ao lar, mas Maria, o exemplo de mulher, andava pelo mundo. Entendemos este andar como uma busca constante, linear e serena. No tempo que o algodão andava bom a descaroçadora girava com o movimento das mãos das comadres, a roda girava e dava uma linha firme que depois era separada em conjunto para a urdeira unir uma parte e outra para o repasso da tecedeira.

Os feixes de cabelo quando plantados por mãos que foram escolhidas por Deus faz brotar dois pés, um com o algodão pardo e outro com o branco. O pardo representa a mulher ainda jovem, ou a menina próxima à roda e tear das matriarcas da casa, quando se aprende a fiar e a tecer. O

branco representa a mulher velha, quando os sentidos da vida já foram repensados e reconfigurados. A maturidade relacionada ao algodão branco também nos desperta para os arquétipos que tal cor concebe. O branco é a base necessária para imprimir a cultura do fiar. Ele, como nos conta a escritora Rosarita Fleury (2006), é a busca que os borrões de tinta rompem ao encontrar a folha de papel ainda a ser inscrita. A ancestralidade está no branco, pois o branco é a base representada pela eternidade, e para imprimir o mito, a cor, há que se ter uma base que sustente. É como se o “verbo” fosse o branco ancestral, e o colorido o resultado do movimento. O segundo não existiria sem o primeiro.

No mito trazido por Marcolina Garcia (1981), os cabelos envelhecidos de Maria e, por isso brancos, são a base no processo pedagógico que as fiandeiras protagonizam. Portanto, encontramos em Maria, ou melhor, nas mulheres fiandeiras o existir por meio do vai e vem dos fios e as fases da vida que marcam a existência feminina, que é a juventude quando ainda se aprende as técnicas da fiação, e a velhice quando este saber já está enraizado dando sustentação a cultura. Oliveira (2007, p. 247) entende que os fios do tecido são como lembranças fluidas que podem ser tomadas em variadas formas. “A estampa no tecido é a identidade forjada pela comunidade. Não forjada como ficção artística, mas a partir de processos históricos. Ora, a estampa é mutável, as matizes são coloridas; apenas o tecido é permanente”.

Aqui, partimos da premissa de que o mito tem sua lógica própria, é dotado de elementos fantásticos, e carrega as características da cultura que o imprime. Por isto, tomamos a explicação de Lévi-Strauss (2003, p. 242) quando este nos diz que “o mito é linguagem; mas uma linguagem que tem lugar em um nível muito elevado, e onde o sentido chega, se é lícito dizer, a decolar do fundamento linguístico sobre o qual começou rolando”. Essencialmente, o mito nasce em culturas marcadas pela oralidade e é pela oralidade que ele se prolonga, cria e é recriado. Como o mito está expresso na linguagem, é preciso encontrar suas partes constitutivas, ou seus mitemas como diz o autor, e a relação dessas partes para uma leitura refinada do mito.

Brandão (1986) acredita que a narração de uma criação sempre nos diz algo. Além disso, ele explica que o mito é sempre uma representação expressa coletivamente em várias gerações. Tal narrativa é capaz de explicar elementos do mundo e a realidade humana. Para Oliveira (2007), nas narrativas míticas encontramos os conhecimentos dos ancestrais, tornando o mito onipresente. Isto porque o mito tem como essencialidade a atualização do tempo da ancestralidade, que por sua vez confere força de eternidade ao mito. Assim temos uma dinâmica que integra e cria.

Compreendemos o mito então como uma “fala, um sistema de comunicação, uma mensagem, o mito é como uma metalinguagem, já que é uma segunda língua na qual se fala da primeira” (BRANDÃO, 1986, p. 14). Distante de ser um objeto ou conceito, ele existe como linguagem e assim não pode ser definido apenas por sua mensagem, mas também pela forma como

é proferido. O grande desafio então na compreensão dos mitos é não enrijecê-los através da escrita. Isto porque a grafia formata uma das várias facetas do mesmo mito, ou de mitos similares. A escrita fixa o mito, e também, distancia do momento da narrativa e da forma como a linguagem é expressa. Em acordo com Brandão (1986, p. 25), entendemos que um “mito escrito está para um mito 'em função', como uma fotografia para uma pessoa viva”. Por isso, faremos uma breve análise de mitos com pontos em comum. Para tal, traremos algumas transcrições, contudo, com a consciência de que a escrita se faz apenas como uma aliada desta hermenêutica, desconsiderando sua representação definitiva das histórias trazidas.

O fio da vida que conduziu Maria pela terra e marcou a história da fiação é inerente à existência do grupo com o qual estamos trabalhando, pois se constitui como marca de sua ancestralidade. A condução deste fio também é notada em outros mitos como o das Moiras. No contexto da mitologia grega, Brandão (1986) nos explica que elas são filhas de Nix e Zeus. As deusas carregam a grande responsabilidade de conduzir o destino de todos, deuses e seres humanos a partir da fiação, tecitura e do corte do fio. Cloto – em grego Κλωθώ, do verbo κλέθειν, fiar – segura o fuso e tece o fio da vida. Láquesis – em grego Λήκισις, do verbo λαγκέειν, em sentido lato sortear – puxa, enrola o fio tecido e sorteia o nome de quem deve morrer. Átropos – em grego Ἄτροπος, do verbo τρέπειν, voltar, que não volta atrás – inflexível tem como função cortar o fio da vida. “As Moiras são a personificação do destino individual, da ‘parcela’ que toca a cada um neste mundo. Originariamente, cada ser humano tinha a sua moira, a saber, ‘sua parte, seu quinhão’, de vida, de felicidade, de desgraça” (BRANDÃO, 1986, p. 230).

As fiandeiras da vida e da morte receberam da civilização romana o nome de Nona, Décima e Morta, e em vez de Moiras são reconhecidas como Parcas. “Na origem, todavia, as coisas eram, possivelmente, diferentes: as Parcas, ao que parece, presidiam sobretudo aos nascimentos, conforme, aliás, a etimologia da palavra. Com efeito, Parca provém do verbo parere, ‘parir, dar à luz’” (BRANDÃO, 1986, p. 232). Em Roma, o calendário solar é utilizado para se contar os anos, enquanto o lunar os meses. Por isso, Nona é responsável pelas nove luas que precedem a gravidez humana. Nona tece fio materno até a nona lua, Décima faz o corte do cordão umbilical e conduz o início da vida terrena, já Morta representa o fim desta vida, que pode ocorrer a qualquer momento.

Tomando emprestadas as ideias de Lévi-Strauss (2003) quando ele nos diz que o mito traz luz a elementos da vida, entendemos as fiandeiras de hoje a partir das Moiras e Parcas. O útero é o próprio algodão, quando ele ainda precisa ser cuidado, ou seja, é a tecitura da vida em seu estágio inicial; o cordão umbilical é a própria vida expressa no tecido enrolado cuidadosamente; e o corte do fio que resulta em tecido ou o fim da vida, remete-nos para a continuidade da cultura, que tem um fim aparente, mas que deixa tecida uma expressão generosa que se abre para um novo ciclo ancestral a ser tecido pelas “fiandeiras da vida”.

É como nos conta Helena Alves dos Santos sobre o trabalho de sua mãe. Ela, que mora em Cumari, é filha de parteira e diz que a mãe dividia o tempo entre os trabalhos da roça, com as pequenas plantações do quintal, o fiar e tecer, e os partos para os quais era chamada a fazer ao longo do ano. *“Ihh, essa história é do tempo que os antigo andava por aqui minha fia. Ela fazia os parto, tirava leite do gado, fiava argudão. Nem num sei quanta criança ela já fez nascer, mas também já viu muitas vida por um fio”*. Terezinha Rodrigues Simões, que tem 85 anos, diz que o parto dos filhos mais velhos foram conduzidos por sua sogra. Apesar do tempo que já se foi, ela não consegue esquecer a morte de uma de suas filhas. *“Ela andava boa, aí um dia caiu de cama e num suspiro ela se foi. Parecendo até fio do argudão quando arrebenta na roda, fica finim e se arrebenta num piscar de olhos”*.

Brandão (1986) diz que a divisão das fiandeiras em deusas explica a relação com o sagrado que permeia o número três. O trabalho incansável das irmãs remete às três únicas estações do ano distinguidas na Grécia antiga, e as três fases da vida humana. Para o autor, o valor em torno da vida e da morte é inerente ao fiar, pois em poemas homéricos o fio da vida carrega o signo do destino humano. Para os grupos tradicionais e até para a historicidade da sociedade ocidental, o lugar do fiar está dado em estudos sobre a civilização grega que tanto influenciou o Ocidente. Contudo, a ancestralidade das fiandeiras também é marcada por mitologias e estudos das sociedades africanas. Para compreendê-los precisamos pensar este movimento em África partindo do contexto cultural em que se dá, tendo como orientação alguns saberes que marcam a história do povo que reside naquele continente.

O exercício aqui é por uma interpretação que nos auxilie na compreensão do fiar em Goiás, que não passe pelo olhar colonizador ao qual estamos acostumadas. Neste sentido, os mitos são importantes por se fazerem enquanto fatos. Tais fatos sempre partirão do conhecimento local, o que os conduz a um necessário distanciamento de histórias oficiais. Eliane Santos (2008), durante seu trabalho de campo em Gana, apreendeu alguns mitos posteriormente transcritos em sua dissertação de mestrado. A pesquisadora nos apresenta o Kente, um tecido feito de tiras pelos povos Asante e Ewe de Gana, e Ewe de Togo. O Kente origina-se na Costa Ouro, oeste da África, e é utilizado na antiguidade somente por reis em ocasiões especiais. Com o tempo, o uso do tecido foi ressignificado e atualmente seu valor simbólico é notado pela aplicação de ricos detalhes em chapéus, bolsas, sapatos e acessórios variados, podendo ser encontrado dessa forma em muitos produtos locais.

A autora explica que pesquisas arqueológicas na África Ocidental durante o século XI a.C. atestaram a existência de tecidos provavelmente utilizados em rituais fúnebres. Estes tecidos têm

---

<sup>6</sup> Os trechos em itálico correspondem a citações literais extraídas em campo

características similares ao Kente. Além disso, também foram encontradas partes de teares que seriam de um império datado de 500 a.C. Além de toda importância histórica, a ela ilustra que o existe uma conexão entre o tear e a vida espiritual, pois cada etapa, do girar ao tecer a linha, há uma “analogia simbólica à reprodução e reanimação humana. ‘Fazer um pano simboliza a multiplicação da humanidade’” (SANTOS, 2008, p. 88). Em algumas sociedades africanas, o tecido pode ser considerado uma palavra ou expressão da vida, o que faz do momento de tecer algo especial. Na busca por alcançar os sentidos da tecedura para a ancestralidade, Eliane Santos (2008) se dedica a transcrição de um dos mitos mais comuns da cosmologia sobre o tecer vivido pelos amigos Nana Korangu e Nana Ameyaw que foram caçar:

De acordo com a tradição das pessoas Ashanti, durante uma caminhada na floresta esses dois caçadores viram uma aranha tecendo a teia, ficaram curiosos com o que esse inseto estava fazendo e pararam para observar como transformava os fios comuns em padrões complicados. Deslumbrados com a habilidade da aranha, pois, cada uma das patas delas executava uma função diferente, ficaram dias na floresta pacientemente nesse aprendizado. Ao retornarem ao vilarejo onde habitavam, os caçadores mostraram seu novo aprendizado ao chefe. Este maravilhado com o que via, foi de imediato contar ao rei Tutu, o chefe dos Ashanti que também impressionou com as teias do tecido e ordenou que a partir daquele momento, aqueles homens passassem a tecer essa faixa de seda para a corte. Os caçadores criaram um tear que imitava a função da aranha, começaram a tecer o pano que hoje é conhecido como Kente (SANTOS, 2008, p. 89).

O nome do tecido é resultado de duas ações inerentes ao tecer ganês, o enfiar (Ke) e puxar (te). Acreditando na força ancestral do mito entendemos o enfia e puxa, passa e volta, vai e vem da linha como o ir e vir do sol e da lua, dia e noite, das estações do ano, ou melhor, como o próprio ir e vir da vida. Assim, os mestres ao criar seus Kentes atribuem a eles significados e nomes que carregam mensagens. Como o “Emma Da”, inspirado no “provérbio Akan 'Dea emmaa da eno ne dea yennhunu na yennte bi da', que significa 'o que é novo é o que nós não vimos e não ouvimos antes'” (SANTOS, 2008, p. 92).

Para, além disso, nos inquietamos com os nomes dos amigos Nana Korangu e Nana Ameyaw. Pela tradição africana que tem o Candomblé como religião, Nanã é a mais antiga das Ayabás e tem vida na cultura Ashanti, de Gana, representando a senhora das águas paradas e do pântano, que deram origem a vida. Sabemos que no Candomblé as relações de gênero e sexualidade não têm as mesmas significações que nas culturas ocidentais. Por isso, o mito pode nos dizer do início da vida, representado por Nanã e pelo tecido feito pela aranha, além de nos voltar novamente para as questões de gênero implícitas na relação humana com a linha. O tema da vida é recorrente nas mitologias dos orixás. Prandi (2001, p. 301) traz, por meio de um mito, a criação do rio Odô Oiá pelo pedaço de um pano preto. Ele nos diz que o

Rei dos nupes andava preocupado com a segurança de seu povo. Temendo uma invasão iminente, foi procurar os adivinhos, que consultaram Ifã e Ihe recomendaram que oferecesse uma peça de tecido negro, que deveria ser rasgada por uma mulher virgem. O rei escolheu sua filha para o ritual. A jovem rasgou o pano, cantando “Oiá, ela cortou”. Diante de todos, a filha do rei atirou ao solo os pedaços rasgados do pano preto. Os trapos logo transformaram-se em águas negras, que correram formando o poderoso e protetor, o rio de

águas negras, Odô Oiá. O rio-orixá garantiu o isolamento da terra e protegeu o reino.

Entendemos os elementos deste mito a partir dos mitemas abordados por Lévi-Strauss (2003) em quatro partes constitutivas: construção humana (tecido), humanidade (mulher), natureza (rio) e territorialidade (isolamento). O tecido se transforma em águas que garantem não só a segurança do povo, mas também o isolamento da terra que protege a etnia. A mulher escolhida carrega o novo para o grupo representado pela virgindade. Esse novo se transpõe ao rio, que não seria atravessado por possíveis inimigos. Ela rasga o pano em pedacinhos proporcionando não um isolamento estático, mas sim, o movimento das águas e cultura, e segurança aos Nupes. O rio, que traz o nome de um orixá – a senhora das águas turvas, Odô Oiá –, garante o conforto do local, assim como a mulher confere ao lar o sentido de porto seguro e paz, ao mesmo tempo, o tecido quando conduzido pela generosidade da mulher pode se tornar uma importante expressão de múltiplas culturas.

Questões envolvendo o tecido também são trabalhadas em mitos da nação Yorubá da Nigéria. Eliane Santos (2008, p. 88) destaca que “os panos brancos, por serem ligados aos espíritos da água, eram usados para cuidar e quando preciso curar as mulheres, principalmente os tecidos de puro algodão, por isso fazia-se uma reza e amarrava um pano branco no ventre da mulher quando ela estava prestes a parir”. Aqui o tecido branco é substituído pelo negro, pois o branco como já dito, apresenta a ancestralidade da vida, enquanto o negro viria em sua forma já modificada. Tal mudança era desejada pelos nupes, já que estavam ameaçados de morte. O que justifica também a escolha de uma moça virgem. O tecido branco, de puro algodão como foi inscrito, é usado pelas parteiras do sertão no momento em que o bebê vai nascer. “*Ela colocava aquele pano branquim branquim. Eu sentia que a vida podia ser mais leve. Só que era como se eu tivesse uns mil anos*”, diz Terezinha sobre o momento em que a parteira da família trazia seus bebês para a vida fora do útero.

A criação de alguns elementos que compõem o mundo está presente no mito de origem dos Nupes, assim como dos ganeses. Outra história que permeia a existência de algumas etnias é narrada pela literata infantil Gercilga de Almeida (2006). Ela explica o mito de origem da terra contado por uma ancestral de Angola, vovó Nanã. Um dia brincando no quintal, Bruna, que é neta de Nanã, e suas amigas encontraram um baú. Nele havia um Panô, tecido especial utilizado na costa da África durante rituais. O achado trazia o desenho de um pombo, uma galinha, e um lagarto. Estes animais foram responsáveis pela criação do mundo. A galinha d'Angola, Conquém, quando desceu do céu cuidou de espalhar a terra, o lagarto verificou se a terra estava firme, e o pombo contou a novidade para os outros animais. Outra uma vez temos o tecido permeando mitologias sobre a existência do mundo. “Mas, sobretudo, cremos que o ser de uma sociedade é seu preservar: a

memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita a cultura” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 195).

A memória e a tradição são dois conceitos facilmente acionados quando nos dedicamos em pensar os povos ameríndios. Norma Mirandola (1993) afirma que ainda no século XVI os Tupinambá já preparavam os fios de algodão para tecer suas redes. Raminelli (2009) trata da presença ativa das mulheres Tupinambá em rituais antropofágicos de seu povo. Baseando-se em relatos de viajantes, o autor fala de todas as fases da vida pelas quais elas passam até chegar o momento do ritualístico. Em imagens do ritual apresentadas pelo autor, um fato especial despertou nossa atenção, são os cabelos das mulheres extremamente alinhados e envolvidos por fios de algodão.

No caso dos Tupinambá, Viveiros de Castro (2002, p. 241) fala que a ingestão de carne humana refugia a ideia de obter vida e memória. Isto porque “não era o resgate da memória dos finados do grupo que estava em jogo, mas a persistência de uma relação com os inimigos. Estes eram os guardiões da memória coletiva, pois a memória do grupo – nomes, tatuagens, discursos, cantos – era a memória dos inimigos”. Além disso, o antropólogo diz que a vingança não é fruto de um possível temperamento agressivo, como relatado por viajantes e catequizadores, “ao contrário, era justamente a instituição que produzia a memória. Memória, por sua vez, que não era outra coisa que essa relação ao inimigo, por onde a morte individual punha-se a serviço da longa vida do corpo social” (p. 233).

Com todos os significados em torno do ritual antropofágico Tupinambá, é preciso considerar também a preparação das mulheres para o momento. Cada elemento mostra-se em seus significados e o fato de ter os cabelos envolvidos com fios traz luz à importância que a linha tinha para esta civilização ameríndia, como relata Norma Mirandola (1993). Além disso, as imagens destacam idosas, mulheres e crianças com o mesmo penteado, o que nos remete a ideia de ancestralidade desenvolvida pelo grupo e defendida por Viveiros de Castro (2002, p. 241) como a “indispensabilidade dos outros, ou a impensabilidade de um mundo sem Outrem”.

A necessidade do outrem também está marcada em Cusco, no Peru. Quando se chega à cidade é possível notar facilmente na paisagem, a existência de duas civilizações. A primeira é dos *pueblos* andinos, e a outra é formada por colonizadores espanhóis. Contudo, alguns elementos da ancestralidade dos *pueblos* continuam vivos, como a lida com os fios de lã. Nilda Alvarez (2009) explica que muitos desenhos nos tecidos de Cusco são similares aos tempos pré-Inca, Inca e Colonial. Ela diz que os significados de alguns desenhos se perderam com as gerações e, mesmo com as modificações sociais ocorridas, os tecidos mantêm um lugar marcado nos rituais dos *pueblos* andinos.

En otras ocasiones los tejedores sueñan con nuevos diseños y combinaciones de colores, los

cuales sirven de inspiración al momento de tejer. Cuando es el momento de crear el urdido, los tejedores tendrán una idea clara de cómo quedará el trabajo concluido. Esta visión es retenida en la mente y no registrada en papel. Un diseño es siempre producto del corazón y del alma del tejedor y el textil resultante es una expresión de su estado emocional. (ALVAREZ, 2009, p. 75)<sup>7</sup>.

Além dos desenhos, a preparação dos fios e de todo o ritual da tecedura é destacada por Nilda Alvarez (2009). Ela nos informa que tradição têxtil andina está relacionada ao cotidiano das famílias. Por isso, dos mitos originam-se desenhos e rituais que, acompanhado da tecedura, são transmitidos oralmente às demais gerações. Em suas entrevistas com *pueblos* tradicionais a autora conseguiu identificar algumas crenças, mitos e rituais. Em Chinchero, distrito de Cusco, uma de suas interlocutoras conta o mito da galinha. Ela diz que é preciso ter cuidado ao realizar a urdidura dos fios. Pois, se uma galinha passar por cima do que foi urdido, dificilmente o tecido será concluído. Isto porque a galinha espalha a terra com suas patas. Por ser uma tradição marcada pela oralidade, as tecedeiras têm suas ideias espalhadas pela galinha, então o desenho demora a tomar forma, e os fios a se tornarem tecido. No lugar do alimento, o animal busca as ideias ancestrais, e em vez de espalhar a terra, a galinha espalha os fios, que são como o caminho ancestral trilhado pela tecedeira. A reprodutibilidade do mito em diferentes localidades, mas com mitemas similares é notada nas histórias narradas. Para Lévi-Strauss os

mitos se reproduzem com os mesmos caracteres e segundo os mesmos detalhes, nas diversas regiões do mundo. Donde o problema: se o conteúdo do mito é inteiramente contingente, como compreender que, de um canto a outro da terra, os mitos se pareçam tanto? É somente com a condição de tomar consciência desta antinomia fundamental, que provém da natureza do mito, que se pode esperar resolvê-la (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 239).

Por isso, conseguimos localizar em culturas distantes geograficamente, aproximações válidas para pensar nossas fiandeiras. O mito da galinha cusquenha se aproxima do mito contado pela vovó Nanã. A ancestral africana, que tem o nome do mais velho de todos os orixás e é responsável pela criação do mundo, apresenta o mito da Conquém para Bruna, assim como as *Mamas* contam o mito da galinha ciscadora para suas netas. Outra aproximação passível se dá com relação aos cabelos das mulheres de Cusco, similares aos expressos nas ilustrações de viajantes que auxiliaram na percepção da participação feminina nos rituais antropofágicos Tupinambá. Cabelo também é um elemento fundamental para constituição do mito de origem do algodão.

A presença da aranha no mito de origem da tecedura em Gana, que também aparece em alguns desenhos feitos em Cusco, é abordada por Viveiros de Castro (2002) como sendo um animal que se aproxima da mulher por realizar a troca de pele – através das teias –, assim como as mulheres Tupinambá realizam a “troca de pele” pela menstruação. As múltiplas relações entre os

<sup>7</sup> Em outras ocasiões os tecedores sonham com novos desenhos e combinações de cores que servem de inspiração ao momento de tecer. Quando chega o momento de preparar a urdidura, os tecedores têm uma ideia clara de como ficará o trabalho quando for concluído. Esta visão fica retida a mente e não é registrada em papel. Um desenho é sempre produto do coração e da alma do tecedor e o resultado do tecido é uma expressão de seu estado emocional.

mitos também podem ser feitas com as Moíras. O fio da vida que elas conduzem está marcado em todas as mitologias por diferentes formatos como o de linha, cabelo, cordão umbilical, rio e até tecido.

Lévi-Strauss (1993) compreende que a diversidade das culturas não deve ser pensada de maneira estática. O antropólogo estruturalista acredita que muitos costumes nasceram do desejo de povos de não permanecer atrasados em relação a grupos vizinhos. O exercício sugerido é pensar que a “diversidade das culturas humanas não nos deve levar a uma observação fragmentadora ou fragmentada. Ela é menos função do isolamento dos grupos que das relações que os unem”. Desta forma, entendemos que a “diversidade das culturas é, de fato no presente, de fato e também de direito no passado, muito maior e mais rica do que tudo aquilo que delas pudermos chegar a conhecer” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 331).

Por mais conflituoso que pareça, é na multiplicidade de culturas marcadas “por direito no passado” que encontramos elementos similares, ainda mais quando pensamos os mitemas. Nesta similaridade algumas estruturas de poder, ou formas de se fazer existir são mantidas, ou pouco modificadas com o passar do tempo. O lugar sociocultural que a mulher ocupa é um deles.

## 1.2 ESPACIALIDADES DE GÊNERO

Acompanhadas do frio intenso característico do seco inverno goiano seguimos até Silvânia em busca de apreender alguns sentidos do fiar. Na estrada um cenário inquietante se mostra discretamente no horizonte. De longe contemplamos o Cerrado em sua multiplicidade de paisagens. De perto sentimos os odores das granjas circundantes quando, subitamente, nosso olhar é reconduzido para as margens da rodovia. Plantações de eucalipto, soja, e pastagem vão tornando o caminho angustiante. Enquanto de um lado da estrada percebemos os povoados e movimentos de ocupação de terra em seu tempo e demandas não compartilhadas pelo poder público, do outro notamos um ritmo externo ao que a vizinhança produz. O desenvolvimentismo é certo, chega e sai com a mesma intensidade provocando reações à população. Se em um dia nosso olhar é surpreendido pelos pés de soja, no outro já se pode notar uma nova monocultura plantada. O Cerrado parece atrair oportunistas em diversos tempos, de diversas formas, mas sempre com o mesmo interesse: aumentar o próprio capital.

Seguindo viagem, já em Silvânia, nos deslocamos até as intermediações do centro da cidade onde uma das principais praças do local é abençoada por Nosso Senhor do Bonfim, santo que deu nome a cidade. Como quem observa a vida chegar, nos despimos das pressas que a vida impõe e notamos algumas pessoas conversando na igreja, supermercado, banca de pastel, banco de

transações financeiras, e na pracinha em frente à igreja. Neste ritmo, percebemos a passagem de alguns vendedores ambulantes. Tapetes, cobertores e panos de prato são alguns dos produtos que eles oferecem em troca de valores estipulados previamente. Na certeza de que tais observações não nos tornam “nativas”, perguntamos a uma senhorinha que passara por ali, se ela conhece alguma fiandeira na cidade. Sem hesitar, ela nos fala de uma possível fiandeira de 105 anos de idade, mas também se lembra da LBA<sup>8</sup> e gentilmente nos ensina como chegar.

Antes de seguir, conversamos com outras pessoas pela praça. Vagarosamente elas nos falaram dessa senhora, que ora é apresentada com 110 anos, ora com 105, 100 e assim por diante. Essa pergunta, sobre a existência de fiandeiras na cidade, sempre termina em grandes reuniões. Uma pessoa reconhece a outra que vai passando, e essa outra é convidada a pensar junto e no final, sem se quer perceber, somos tomadas por um círculo de moradores da cidade que, com grande alegria, vão se despedindo aos poucos. Antes da ida para o LBA, vemos novamente outros dois vendedores ambulantes que carregam tapetes. Já na casa de idosos, obtemos então informações mais precisas.

Com passos lentos seguimos até a casa de nossa primeira interlocutora, Zélia Pereira dos Santos, de 72 anos. Ela nos recebe, e convida para entrar. Na cozinha de sua casa, enquanto prepara o almoço, vai contando as histórias que marcaram sua chegada até a zona urbana de Silvânia. Depois de algumas horas conversando, ela nos leva até a casa de Manoela Pereira da Silva, a senhora já idosa que ainda tece. Zélia nos apresenta. Conversamos por alguns minutos e, como já estava um pouco tarde para fazer visitas, retornamos no outro dia até a afirmação completa do vínculo. No retorno, Manoela demonstra felicidade ao nos ver. Sempre sorrindo, ela vai contando, ao seu tempo e interesse, as marcas de sua vida, do que vive e do que é.

*Ieu era minina. Gostava dimais de cavalo, de andar a cavalo. Já corri dimais nesse mundo. Gostava de ficar perto do gado, de apaita as vaca. Gostava de correr. Num parava um minuto. Assim q'eu sô. Ai meu pai compro um tiar pra mim e eu num gostei. Ficá ali parada, num tinha graça, gosto de vê a vida. Mais cum tempo fui tomando gosto. Aprindi a vê a vida assim, pelas linhas. Em cada linha tem uma vida minha fia. Agora o povo fala pra eu parar de mexer cum linha e eu num paro, num paro. E eu vo vê a vida aonde se eu para?!<sup>9</sup>*

Como no mito das Moíras, a linha e a vida se tornam uma coisa só e se apresenta em uma multiplicidade de espaços. Manoela, que em outras conversas nos diz que tem 108 anos de idade, com toda sua experiência deixa explícito em seus relatos essa amplidão. Somente uma mulher de

<sup>8</sup> A Legião Brasileira de Assistência – LBA – foi um órgão de assistência social criado em 1942 para auxiliar famílias de combatentes da Segunda Guerra Mundial. O órgão foi extinto em 1995, mas coube aos municípios dar uma destinação aos prédios. Em Silvânia e Vianópolis, a LBA tornou-se Espaço Conviver. Apesar da mudança de nome, a população local reconhece o lugar como LBA, e não como Espaço Conviver. O lugar passou a oferecer serviços de recreação para idosos e, semanalmente, a direção reuni mulheres para cursos de bordado, pintura em tecidos, crochê, fiação, tecedura, dança e outros.

<sup>9</sup> Manoela Pereira da Silva. Silvânia. Junho de 2014.

seu próprio tempo é capaz de apartar as vacas encontrando no fio do leite felicidade momentânea; fiar o algodão e perceber, na linha que é formada, várias formas da existência humana; tricotar no sofá de sua casa a linha compra na lojinha do centro e perceber nela motivos para não entrar na eternidade do sono. Isto sem falar na linha de ferro que “*era bão demais. A linha do trem era dura, mas a gente sempre chegava na outra estação*”. Esse fio condutor da vida de Manoela nos diz da relação espaço, tempo e mediação que a experiência humana coloca em transformação.

Doreen Massey (2008, p. 97-98) nos diz que pensar tempo e espaço conjuntamente não quer dizer que os dois sejam a mesma coisa. “Se o tempo se revela como mudança, então o espaço se revela como interação. Neste sentido, o espaço é a dimensão social não no sentido da sociabilidade exclusivamente humana, mas no sentido do envolvimento dentro de uma multiplicidade”. A autora também explica que dentro da história da modernidade foi desenvolvida uma compreensão hegemônica acerca da natureza do espaço, e da relação espaço sociedade. “Uma característica disso foi a suposição de isomorfismo entre espaço e lugar, por um lado, e sociedade e cultura por outro. [...] Estava firmemente estabelecido o pressuposto de que espaço e sociedade formavam o mapa um do outro e que juntos estavam, em certo sentido, ‘desde o início’, divididos” (MASSEY, 2008, p. 102). Ao contrário, a autora argumenta que o espaço é justamente uma variação de histórias. Por isso, quando especializamos as ações, nos abrimos também para a diversidade inerente à vida humana, o que é fundamental para pensar as relações de gênero das quais as fiandeiras fazem parte.

Dentre os mitos narrados acima, e na fala de Manoela temos fortes sinais de que as mulheres fiandeiras vivem na diversidade do espaço da forma mais ampla possível, fazendo ainda com que o físico – território – seja absorvido pela dinâmica da vida e tomado metaforicamente como: “no tempo que Maria andava pelo mundo”. “Se o espaço é, sem dúvida, uma simultaneidade de estórias-até-então, lugares são, portanto, coleções dessas estórias, articulações dentro das mais amplas geometrias do poder do espaço” (MASSEY, 2008, p. 190). Por isso, como aponta a autora, viajamos entre coleções de trajetórias com uma proposta de imersão até chegarmos em Pires do Rio. Nesta cidade, a relação da população com a estrada de ferro é intensa. Na estação ferroviária são mantidos projetos sociais que atendem a população local. O trem ainda passa nessas bandas despertando atenção dos moradores.

Entre um golinho de café e outro, Rita Cássia de Jesus interrompe a história que contara sobre sua infância ao ouvir o barulho do trem. O que mais nos parece uma buzina de caminhão, para ela é o soar perfeito do apito da velha Maria Fumaça. “*Aí que coisa boa! Parece que enquanto o trem num vem, a vida não segue. Minina, é quem essa sacola de linha aqui oh. Eu fico o dia todo custurando, cortando, num farta sirviço. Mas enquanto eu num mando tecê as linha que vo juntando, eu num sossego. Semana que entra eu vô lá na Caraíba mandá tecê uma cuberta*”. Voltando para o que estava me contando ela diz:

*Eu fico aqui nesse barraco o dia todo. É muito bom né?! Aqui eu vejo o povo passar. Uma hora vem uma companheira conversar comigo. Outra hora vem a mué ali da frente. As vezes chega alguém precisando de algum conserto. Fico cansada, mas vale a pena. E quando o trem passa?! Ai a gente lembra do tempo que ele andava. A gente ia pras outras cidades. Era uma festa. O ruim é que demorava, mas chegava. E tinha umas cumidinhas boa. Era uma viagem boa só, macia. Agora tem essa linha dura aí, mas num carrega gente, num tem mais serventia né?!<sup>10</sup>*

Imagens de fiandeiras quietinhas esticando o algodão não deixam de ser marcante. Talvez seja esta uma forma de guardar o feminino no campo do imaginário, e de lá não tirá-lo jamais, como aponta Michelle Perrot (1990). Contudo, Rita, que tem um ponto de comércio em frente à estação de Pires do Rio, nos faz pensar na ação como uma forma de dar sentido a vida. A conversa com ela e Manoela, nos despertou para a dinâmica da vida de uma forma ainda mais real e palpável, e menos discursiva. No enrolar entre um novelo e outro de linha, Manoela conversava com uma comadre de Ipameri, cidade por onde o trem de ferro também passa. Puxa puxa, enrola enrola e já está na hora de ir para o tear tecer a cobertura que a vizinha da frente urdiu. Por conta de momentos como este foi possível perceber como a ação está implícita à vida das fiandeiras. E, na busca constante pela sistematização dos enunciados de campo, notamos que a troca de pele das cobras e aranhas está para as mulheres, assim como as camadas para uma cebola (OKIM, 2008).

Isto por encontrarmos no cotidiano de Manoela elementos que nos possibilitam pensar sua utilização do espaço do fiar, da mesma forma como ocorre com Rita. Para elas, o fiar não está vinculado a um ambiente específico e fechado, mas sim múltiplo e aberto a modificações. Em ambos os casos temos o verbo em dinâmica de transformação. Assim, os pertencimentos sociais se misturam, pois o que é público em relação a uma esfera da vida pode ser privado em relação à outra, exatamente como a troca de pele – que quando feita apresenta uma nova forma – e as camadas da cebola.

Buscando interpretar o vivido nas estruturas de gênero, nos deparamos com boa parte de estudos feministas que consideram a categoria público/privado como uma forma de entender a posição que a mulher ocupa na sociedade. De maneira incisiva, Michelle Perrot (1990) busca nos orientar sobre formas que o feminino tem de estabelecer possíveis rompimentos com o privado alcançando assim o público. Em uma reflexão sobre poemas que falam da mulher, a autora diz que tais escritos não mostram a mulher, mas a imagem que os homens fazem dela. Com isso, o feminino tem sua movimentação condicionada a “boa vontade” do masculino, fazendo emergir mais uma vez as duas esferas. A autora acredita que este circular feminino é permitido, quando se dá por relações de promiscuidade. De maneira ainda mais categórica, ela afirma que até mesmo o privado é tirado do feminino. Isto ocorre quando o homem se torna senhor deste lugar delegando ao feminino a gestão do cotidiano do lar.

---

<sup>10</sup> Rita de Cássia de Jesus. Pires do Rio. Março de 2014.

E assim, temos mais uma vez a ambivalência público/privado em sua totalidade. Além de perder a gestão do lar, o direito de ir e vir é suspenso quando se necessita de permissões para percorrer certos lugares como bares, estádios de futebol, práticas esportivas tomadas como masculinas, assim como indústrias automobilísticas e oficinas mecânicas, lida com o gado, pesca em alto-mar, enfim, inúmeros podem ser os exemplos em torno dos espaços marcados por masculinidades pautadas pela normatividade. A diferença está sempre envolta de agentes capazes de julgar o que não lhes é comum, o que lhes é estranho, mas principalmente o que escapa a certas normas que conduzem os parâmetros sociais. Por isso, não se trata aqui de atribuições, ou se quer de rompimentos, mas sim de atentar para o que as próprias mulheres estão dizendo.

Como quem subverte a ordem social, elas ocupam espacialidades múltiplas e não um lugar reduzido denominado de público ou privado, casa ou rua. É possível notar com as ações das fiandeiras, muito mais que um lugar feminino na vida social. Ora, como uma mulher, que ao longo da vida buscou no movimento do algodão algum sentido para o dia seguinte, pode estar destinada a relações de ambivalência? O público/privado enquanto categoria de análise não pode dar conta dessa dinâmica. Fiandeiras constituem espacialidades múltiplas, pois nos diz de uma simultaneidade de histórias construídas e por construir.

Entender as fiandeiras a partir da diferença é fundamental para abriremos mão de classificações hegemônicas que tendem a normatizar e enquadrar. Judith Butler (2003) compreende a normatividade como um elemento importantíssimo para análises de gênero. Para ela, o gênero se dá em relações pautadas pela diferença. E são nestas relações que a normatividade emerge seu discurso excludente. Neste sentido, temos a performatividade, que é sempre uma reiteração de normas, ou práticas reiteradas pela qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia. A autora explica que as “normas regulatórias do 'sexo' trabalham de uma forma performativa para constituir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar o sexo do corpo” (BUTLER, 2000, p. 111).

Por conta da normatividade de gênero, ou seja, até onde o masculino e o feminino podem e/ou devem transitar, as diferenças são tomadas de forma desigual. Assim, as normas regulam o sexo e fazem emergir representações que ao mesmo tempo, constroem a materialidade dos corpos que pode ser representada pelo circular da mulher, ou seja, pelo lugar social que ela deve integrar. Como o gênero se dá em relações sociais e os discursos normativos fazem emergir performances, temos nas ações das fiandeiras um campo interessante para pensar as espacialidades de gênero. Por isso, o patriarcado é tomado como uma forma de exercício do poder em relações institucionais, econômicas, sociais e familiares. Ocorre que, para além de relações sexuais, o patriarcalismo se dá pelo exercício do papel social no qual a masculinidade é exercida em sua plenitude, enquanto a feminilidade é subordinada e compreendida como passiva. Assim, o patriarcado se faz nas relações

sociais imbuídas de ideias e práticas que conferem valor e significação às diferenças.

Ao fazermos uma releitura da obra de Susan Okin (2008), entendemos que ela nos traz muitas contribuições ao observar que a vida das mulheres tem sido fortemente influenciada pelo patriarcalismo e liberalismo, na qual a natureza destes ideais negligenciam as relações de gênero. Por isso, debates reais sobre os direitos das mulheres e crianças não ocorrem nestas esferas. A “desigualdade tem tido formas diferentes e tem sido afetada por vários fatores casuais em momentos e contextos sociais diversos” (OKIN, 2008, p. 318). Ou seja, para ela, a reprodutibilidade da subjugação de gênero ocorre em diferentes partes do mundo, é como se existisse, de certa forma, uma estrutura universal marcando diversas civilizações. Então, o desafio está na desconstrução. É preciso romper com a normatividade, com as estruturas, o que é possível pela tomada de consciência, elaboração e valoração de formas de saber que partam da diferença e não das normas.

Por isso, tomar as mulheres, ou mais especificamente as ações das fiandeiras, a partir das relações do público/privado é um equívoco. Muito além de condicionar mulheres a uma situação de opressão, a carga pejorativa imposta pelo patriarcalismo encontra resposta significativas no cotidiano feminino. Em campo, encontramos espaços ressignificados fazendo com que a roda, tear, descaroçadora, urdidora, e outras, sejam postas na área de casa, na garagem, ou no ponto de comércio conduzido por mulheres. A simples disposição de objetos em um canto ou outro da casa nos diz de uma complexidade que extrapola os limites do patriarcalismo. Na garagem ou na área da frente ficam os objetos das fiandeiras. Trabalhando ali, elas veem as crianças brincarem, o vendedor de cobertas passar, a casa da frente que a vizinha pediu para a fiandeira vigiar...

Assim, somos conduzidas a pensar na gama de ações implícitas nos discursos do fiar. Manoela, quando se viu obrigada pelo seu pai a deixar o trato com o gado para se deter as atividades e trato com o algodão, rapidamente reconduziu sua vida e espacialização das estruturas de gênero que ocupava. A continuidade da linha passou da visão limitadora, a libertadora. *“Eu num quiria dexar as vaca. Oia, eu curria de cavalo prá tudo quanto é banda. Cê acha que meu pai gostava? Num gostava não, mas eu dava um jeito. Ele dava o jeito dele, e eu dava o meu. Aí ele me veio cum aquele tiar. Eu fui me envorvendo, me envorvendo, quando dei por mim aquela linha sem fim já era a minha vida”*.

Manoela conta essa história sorrindo, mas um sorriso profundo, como quem pensa enquanto sorri. Ao voltar do estado emotivo, ela disse: *“ai ai, a vida é uma brincadeira só. Ieu num sei de quase nada, mas tô disconfiada de que a linha está na minha vida da mesminha forma que a minha vida está na linha”*. A sala onde Manoela passa grande parte do seu dia nos desperta atenção. Na poltrona, já velha e desgastada ela permanece sentada. A sua volta um sofá forrado por um pano de tiras de malha tecido por ela, dois tamboretas, e uma cadeira de macarrão com o acento tomado por almofadas. Em frente sua poltrona está a porta principal de entrada para sua casa.

Sempre aberta, quem chega passa primeiro pelo crivo da senhora. Alias, em todo o tempo que estivemos lá não parou de entrar pessoas por aquela porta. A amiga da frente, a artista plástica que lhe ensinou recentemente a tricotar, o médico respeitado na cidade, o prefeito, a filha mais velha, as amigas do algodão como ela mesma costuma dizer e por aí vai. No lado direito de Manoela uma estante com televisor e rádio empoeirados e diversas imagens de santo. “*O povo vem aqui e vai me trazendo essas imagens, eu num tenho nada contra, então deixa aí né?!*”. Ao lado da porta estavam os objetos que nos despertaram atenção. Três quadros com os seguintes dizeres:

A Câmara Municipal de Silvânia, Estado de Goiás, concede à Sra. Manoela Pereira da Silva a título de Moção de Apoio, em reconhecimento à sua representatividade no meio silvanense, como uma personalidade feminina de elevada importância. Silvânia 22 de Abril de 2004; A senhora Manoela Pereira da Silva a homenagem da Rotary Club de Silvânia, Distrito 4530 como reconhecimento Ao Dia das Mães. E pelo seu Exemplo de Vida nos mostrado ao Longo de seus Cem Anos de vida. Silvânia, 9 de maio de 2006; O Excelentíssimo Senhor, Ceto Gonçalves, Presidente da Câmara Municipal de Silvânia, Estado de Goiás, no uso das atribuições legais, tendo em vista a aprovação da Moção Honrosa nº 005/2007 de 27 de Agosto de 2007, confere a Senhora Manoela Pereira da Silva o presente Moção pelos relevantes serviços prestados a este município. Silvânia, 21 de setembro de 2007.

O pertencimento de Manoela na cidade perpassa por todos os canais integrando desde o vendedor de tapetes itinerante que nos relata sua existência, as mulheres que conversam na praça, as demais fiandeiras da cidade, até o poder público municipal. Manoela constrói sua espacialidade de forma múltipla com o que é: mulher fiandeira. O ser fiandeira aqui implica também em ser mãe de oito filhos, em ser vaqueira em ser idosa, mulher, bisavó... O sentido do fiar que ela nos apresenta está relacionado a sua existência plena, o fio está em tudo como a vida está em todos os lugares. Como dizer que Manoela, por ser mulher, está condicionada as relações de imposição. Pelo contrário, notamos que sua existência afirmada (re)constrói espaços e imaginários.

Manoela não saiu de casa se quer para receber os títulos de reconhecimento. Contudo, sua presença na cidade é marcada e afirmada. Muito mais que um adorno na parede, os quadros nos dizem de modelos de mãe, mulher, e cidadã silvaniense. Quando perguntamos a ela o que está escrito nos quadros, mais uma vez me nos surpreendemos. “*Num sei, o que tá escrito?*”. Aqui diz que a senhora é um exemplo de mulher. Sorrindo ela responde: *num sei lê, mais num tô boba não. Agora tô ficando caduca, mas num tô boba. Que isso de muié, eu nem num sei o que mué. Eu só eu, e eu nem num sei lê essas letra aí*”. O fato de não saber ler não impede Manoela de tecer suas cobertas. Pois isso já é outra coisa. “*O tiar, conforme vai tecendo, diz prá gente pra onde deve ir cada linha. As letra do tiar frui como a linha do argudão. É quinem a gente quando tá vivendo, a vida vai dizendo pra onde ir*”.

Percebemos que as ações de Manoela são inerentes as condições de vida que ela mesma vai (re)construindo. É como explica Maria Cruz (2008, p. 121). Para ela “espaço e tempo são de facto condições da nossa percepção, cognição e acção no mundo, fora das quais não parece possível

qualquer descrição e realização da vida”. É como se a experiência humana se mostrasse como uma forma de abertura para um tempo de realizações e, ao mesmo tempo, de valorização do adquirido. Isso porque a experiência humana é carregada por elementos que a tornam viva, não sendo possível separar o ontem do amanhã. Ou seja, o que faz de Manoela uma fiandeira hoje, está profundamente relacionado com o que fez dela vaqueira na adolescência, e o que faz dela uma mulher de exemplo no século XXI. Longe de trazer conceituações para o que seja vaqueira e mulher, algo especial desperta atenção: é o fato de Manoela perceber a linha nos movimentos mais profundos que realiza, como se a vida fosse a linha, e a linha a própria vida que por sua vez se faz nas ações. Se não houver movimento e modificação, não haverá sentido, pois os sentidos passam necessariamente pela experiência humana.

Sabendo que os conflitos, manifestações ou ainda as marcações de gênero se configuram em relações mais complexas que categorias limitantes, a escritora Lygia Fagundes Telles reconfigura sentidos abordando em seus escritos a problemática feminina fazendo analogias ao fiar e tecer. Seus escritos são importantes para a problematização da fiandeira enquanto uma categoria que abarca outras duas, gênero e espacialidades. Em *Ciranda de Pedra*, primeiro romance de Telles publicado em 1954, é trabalhado as várias faces femininas e seus conflitos dentro de uma estrutura patriarcal. *Ciranda de Pedra* tem como protagonista Virgínea, garota com infância difícil por se dividir entre Natércio – que acreditara ser seu pai – e sua mãe Laura, que mantinha uma forte relação de afeto com Daniel, verdadeiro pai de Virgínea. A protagonista assume as dores da mãe e vai morar com ela e Daniel, mas o forte desejo de se aproximar de Natércio permanece. Ela também deseja intensamente conviver com suas irmãs e os amigos das meninas que em brincadeiras formavam uma ciranda da qual a garota nunca fez parte.

O romance traz a história de uma mãe e o seu desejo de romper com a estrutura que a cerca por meio de um amor proibido; de uma filha que sofre com os anseios da mãe e com as confusões da juventude, mas que no final tece seu próprio caminho; de uma mulher homossexual; e de outra mulher que mantém a estética de um casamento convencional, mas que estabelece vínculo com vários homens sem o conhecimento do marido. Laura, mãe de Virgínea, é posta compulsoriamente no conflito do confinamento. Ela não segue os padrões que vinculam a mulher à maternidade instintiva. A personagem se sente reprimida pela família e pela maternidade. Seu casamento e sua casa são como cativeiros onde o abandono a tais coisas pode lhe conferir a sensação de liberdade.

Contudo a obra trata a liberdade sonhada apenas no campo do imaginário, fazendo de Laura uma prisioneira da estrutura patriarcal retratado em várias passagens. Ela é internada em um sanatório por Natércio, onde as grades são narradas por Telles (2009a, p. 22) como “fios de linha preta sobre a vidraça batida de sol”. Nesta perspectiva a escritora constrói um emaranhado de imagens remetendo ao lugar onde está presa. O sofrimento de Laura e o desejo de sair do

confinamento perpassa toda história, onde a autora em alguns momentos faz analogias entre Laura e sua filha Virgínea comparando-as com mariposa e borboleta, teias e fios.

Uma vez [Virgínea] surpreendeu uma mariposa numa teia. “Fuja depressa, fuja!”, desejara sem coragem de intervir. Mas a mariposa [Laura] se deixava envolver sem nenhuma resistência no viscoso tecido cinzento que a aranha ia acumulando em torno de sua casa. Assim via a mãe, enleada em fios que lhe tapavam os ouvidos, os olhos, a boca. Não adiantava dizer-lhe nada. Nem mostrar-lhe nada (TELLES, 2009a, p. 23).

Numa teia de significados, a borboleta e a mariposa têm características similares que passam por quatro fases: ovo, lagarta, crisálida, e borboleta. A borboleta é tida como elemento de liberdade quando sai do seu casulo, contudo tem hábitos diurnos. Já a mariposa apresenta as mesmas características, mas com hábitos noturnos como a própria Laura, e deixa-se envolver pelo desejo da luz, quando acaba se destruindo. Laura evita a luz, evita a liberdade por estar envolvida numa estrutura repressora, mesmo com o forte desejo de romper. Por isso, ela se deixa envolver na teia, nos fios da vida tecidos pela aranha.

Neste emaranhado de problemas, Telles (2009a) reconstrói a história da feminilidade quando apresenta Laura como uma mulher complexa, que transcende as estruturas. Neste ponto a escritora rompe com a imagem da mãe, senhora do lar, e cristã. Entendemos que Laura se aproxima da fiandeira, mas de uma fiandeira problematizada por sua complexidade, não mais posta na pureza unicamente, no tradicional, no estático, mas em um simbólico reconfigurado. Envolvida por fios também estava Virgínea. Igual à mãe, também almejava liberdade, que só conseguira alcançar quando adulta. Após muitos conflitos, o respeito de todos e o tão requerido acesso à ciranda de pedra é alcançado. “Mil vezes já tentara romper o fio, mas embora os elos fossem diferentes havia neles uma relação indestrutível. E o fio ia encompridando cada dia que passava acrescido a cada instante de mais uma parcela da vida. Chegava a senti-lo dando voltas e mais voltas no seu corpo numa sequência sem começo nem fim” (TELLESa, 2009, p. 173). Assim, os fios que entrelaçam a vida são tramados e tecidos no cotidiano da própria existência das mulheres fiandeiras.

A relação que fazemos com a fiandeira também está posta em uma das etapas necessárias à tecedura. Mirandola (1993, p. 177) explica que “urdir é uma das últimas operações que procedem a tecedura” [...], na urdideira são urdidos os ramos da teia. A palavra urdir tem sua raiz etimológica no latim, *urdir*, que quer dizer começar o trabalho da tecedura. Urdir é sinônimo de tramar, do latim *trama*, que também se relaciona à preparação dos fios para a tecedura. Tramar é o ato de passar os fios em conjunto no formato transversal do tear. Mas, no sentido figurado, tramar também é fantasiar, realizar um procedimento ardiloso, fazer intriga, maquirar, fazer teia.

Lygia Fagundes Telles (2009b, p. 671), já em outro texto sobre a história das mulheres, fala desta existência feminina, da reclusão à qual é submetida e da forma como ela é capaz de reconstruir seu cotidiano a partir de elementos positivos e afirmativos. Ela nos diz que a mulher vive escondida e guardada. Mas, “principalmente invisível, a se esgueirar na sombra. Reprimida e

ainda assim sob suspeita. Penso hoje que foi devido a este clima de reclusão que a mulher foi desenvolvendo e de forma extraordinária esse seu sentido de percepção, da intuição, a mulher é mais perceptiva do que o homem. Mais fantasiosa? Sim, embora mais secreta. Mais perigosa!”

Longe de ser uma atitude ingênua por parte das fiandeiras, Alcida Rita Ramos (1990) nos mostra que o ato de nomear traz à superfície relações de interação e construção coletiva. Por isso, a nomeação é transformada em pertencimento social que, neste caso parte da coletividade do ser fiandeira e de relações de poder. Quando uma fiandeira pergunta a outra: o que você está tramando aí? Ela está dizendo da trama social que pode ser tanto o ato de planejar alguma ação, como o ato de se preparar as linhas. Mas, além disso, está em jogo códigos que somente as que compartilham da mesma cultura conseguem compreender. A trama vem como forma de afirmar as ações das mulheres no que se refere a sua capacidade de lidar com as linhas de fibra, como também com as linhas da vida.

As Moíras, do mito grego que contamos, exercem exatamente este papel. Elas são vistas como seres que tramam a vida das pessoas, em um sentido que sobrepõe o natural, realizam procedimentos arditos nos destinos dos demais seres, afinal, elas detêm o poder do início, meio e fim da vida. Em seu espaço de tecer, a fiandeira trama suas ações por meio de seus trançados, os fios passados cuidadosamente de forma harmoniosa devem ser pensados cada um em sua integridade antes do início da tecedura. “A preparação do fuso para uma urdidura, conforme o padrão objetivado, vai divergir de outra preparação para outro padrão. Assim é que a tecedeira prevê o necessário ao tecido liso, ou ao tecido de meia pareia, ou ao tecido de parei ou ao empareado” (MIRANDOLA, 1993, p. 179). No compasso de seu próprio tempo, elas fiam, urdem, tecem e elaboram estratégias para um cotidiano mais conciso.

Helena Alves dos Santos é uma fiandeira do município de Cumari que está localizado há 30 quilômetros de Catalão. Sua prática é dedicada às festas de congadas que ocorrem em sua cidade que, juntamente com Goiandira e Anhanguera, compõe a microrregião de Catalão. Helena nos explica que há 55 anos é realizada a Festa em Louvor a Nossa Senhora do Rosário com término no segundo domingo de julho. Como o município é pequeno, os ternos são compostos por pessoas de Anhanguera, Goiandira e também de Catalão. “*Muita das vez o terno de Catalão é formado por pessoas que nasceu aqui e foram pra lá trabaiá nas firma*”.

Conversando sobre as congadas Helena se emociona ao pensar as cores, movimentos e sons da festa. “*Ai, é lindo demais. Eles saem aí pela rua. E é bão demais vê os terno das outra cidade participando aqui, quando é a festa deles nós vai também participá lá. Fica como sendo uma festa só, uma famia só*”. Helena, que nunca dançou congo em um terno, diz que gostaria muito. Mas ela não vai porque tem uma tarefa importante na Festa que é o cuidado com a comida e as roupas.

*Oh, se num tivé alguém pra fazer isso a festa num sai. Tem que ter alguém pra preparar o*

*palco e todo o resto que é preciso. Também a gente tem que ver que a coroação é uma das partes mais importantes da congada, né?! Ai a gente enfeita o palco com as cuberta tecida pelas mulheres, a gente bota muita cor, fica tudo colorido, lembrando o tempo dos antigo e o nosso tempo de agora que é tempo de todos.. As mué que tem os cubertô tecido traz, engraçado que se ocê for repará, e essas mesma muié é quem cuida das roupa do congo [risos].<sup>11</sup>*

As informações de Helena nos faz pensar nas construções do tempo e espaço pelas mulheres fiandeiras. Elas constituem, como aponta Ellen Woortmann (1991, p. 25), experiências capazes de reconfigurar o tempo e colocá-lo em um lugar contextual e, por isso, formado de distintas maneiras. Para a pesquisadora, o tempo histórico não é o único percebido por mulheres, mas também o tempo diário no qual alocam suas várias atividades, assim como as de suas filhas e filhos. Categoricamente a pesquisadora afirma que a condição feminina se (re)constrói no tempo, e pelo espaço. Por isso, a construção do tempo e espaço se torna também uma construção de gênero, pois passam a ser percebido como experiências próprias de cada gênero. Assim, no contexto das relações de gênero, o tempo histórico é pensado através do espaço, e os espaços são culturalmente construídos.

As experiências de Helena relativiza seu tempo histórico e diário, colocando-o no mesmo patamar os saberes do tempo dos antigos – tempo em que as cobertas eram tecidas –, o saber do tempo em que vive – quando é preciso costurar roupas para os ternos de congo –, e o saber de todos no tempo – quando ela coloca o presente em equivalência ao passado não desconsiderando os conhecimentos dos jovens e a forma de se viver hoje em dia. “*A gente tem o privilégio maior. A gente sabe das histórias do passado e ainda mantém, por nosso gosto e costume, algumas delas. Mais a gente também sabe das história de hoje, a gente costura as roupas que tem o tecido comprado na cidade e também faz nosso próprio tecido. Então parece que é uma mistura só na vida*”.

Tal mistura é parte inseparável da construção da existência das mulheres fiandeiras por formar e atualizar seus saberes. É por meio das misturas de tempos e modificações nos espaços, algumas vezes impostas outras vezes provocadas, que a própria vida é constituída. Ora, sabemos que nossas fiandeiras constituem seus espaços, pensamentos, tempo e, conscientemente cuidam de seus costumes manifestando neste cuidado sua própria afirmação e existência. O cuidado é constante e justamente neste cuidado as dinâmicas de gênero vão se configurando. Os corpos das fiandeiras se apresentam com características similares entre elas. Com um trabalho que demanda atenção durante todo ano, percorrendo as quatro estações elas vão percebendo as misturas cuidadosamente manipuladas por elas.

Por horas o trabalho oscila entre o capucho e a linha. Sentadas preparam o algodão para a fiação, sentadas preparam o fio na roda, sentadas tecem os desenhos e ainda sentadas costuram o tecido. Os corpos são assim constituídos de acordo com as atribuições de cada gênero. Como essa

---

<sup>11</sup> Helena Alves dos Santos. Cumari. 08 de julho de 2014.

forma de se chegar ao tecido ainda é mantida, mesmo que esporadicamente, não é possível aqui uma construção dos verbos no tempo passado. Além disso, conforme muitas vezes foi compartilhado por elas em campo, os vários modelos de linha chegaram e são utilizados, assim como as diversas cobertas e tecidos, mas o costume se mantém e é manifesto, mesmo que esporadicamente. Luciene Dias (2005) nos diz desta constituição corporal. Em seu trabalho de campo na região do Bico do Papagaio, no extremo norte do Tocantins, ela conversou por longos períodos com mulheres Quebradeiras de Coco. Suas interlocutoras apresentam marcas pelo trabalho que a coleta e a quebra do coco proporcionam.

Ser mulher e Quebradeira de Coco significa ter corpos constituídos culturalmente, uma vez que não são poucas as que falam de problemas de hérnia, devido ao peso do coco transportado nas costas; de coluna, em função não só do peso mas também da posição em que realizam a quebra do coco, e com dedos e mãos mutilados pelo uso do machado sempre muito afiado. Isso sem falar na pele castigada pelo sol. É todo um conjunto de práticas cotidianas que cria a mulher Quebradeira de Coco do Bico do Papagaio, distanciando-a do modelo imposto pela indústria cultural, mas afirmando uma identidade hoje reconhecida (DIAS, 2005, p. 63-64).

Da mesma forma, as mulheres da linha trabalham cotidianamente seus corpos que carregam as impressões deste saber fazer ancestral e mais, a constituição destes corpos também é resultado do local onde eles são fundados. Por isso, as fiandeiras com as quais convivemos apresentam marcas similares como a coluna curvada, mãos ágeis, boa coordenação motora, visão turva e dores nas pernas. “Do mesmo modo, a representação da mulher virtuosa como uma fiandeira, numa sociedade indiferente ao valor do trabalho, ou a representação da beleza, mais associada ao trajar do que à plástica informe de um corpo quase ausente, oferecem os elementos de uma percepção do feminino” (PERROT, 1990, p. 08). Manoela tem a coluna curvada e já quase não consegue mexer a perna esquerda. “*É de tanto tecê fia, mas eu num laigo, num laigo meu tiar*”, diz sorridente em tom de brincadeira. Sua filha, outra tecedeira de mão cheia, tem movimentos na perna direita reduzidos.

Ela anda com muita dificuldade e atribui às longas horas na roda e depois no tear a causa das dores que sente. “*Estou aguardando a prefeitura me chamar para fazer a cirurgia, num aguento mais essa dor. Sei que seu tivesse passado menos tempo com o algodão não estaria assim, mas agora eu só penso em melhora prá continuá com meu algodão*” explica Algemira Pereira da Silva. Geralda Fabiano Siqueira também está na mesma situação. Ela espera por uma cirurgia no ombro direito. “*Não aguento essa dor, mas fazê o que. A gente não sabe reclamar, vai reclamar e nem sabe prá quem*”. Com Zélia Pereira dos Santos a coisa não muda. Sua perna esquerda é movida pela insistência de quem quer ver as companheiras do LBA.

Muda-se a idade, o lugar onde mora, as amigas mais próximas, mas os corpos recebem as mesmas cargas nas articulações e têm seus movimentos abatidos provocando não só uma incapacidade de requerer o que deveria ser direito, tratamento à saúde, como também de continuar manejando a linha. Com essa dificuldade, elas apropriam do saber que têm e reconfiguram os

sentidos do fiar. Passam de fiandeiras do algodão para bordadeiras em tecido, tricoteiras, crocheteiras, costureiras, e todas as formas que puderem aprender pelo contato com novas tecnologias ou pela imaginação. É como se o sentido do fiar estivesse mais uma vez na ação, que pelo movimento é modificada resultando na linha da vida. Com a industrialização muda-se a matéria-prima que resulta em linha, mas a vida continua nesta.

Pensando na singularidade do comportamento das mulheres que estuda, Luciene Dias (2005, p. 64) estabelece a categoria Quebradeira de Coco, pois somente defini-las como “mulheres socialmente organizadas é correr o risco de limitar a um termo que, embora logre ser exaustivo, ‘possui interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas’”. Assim temos um obstáculo ao pensar a categoria de gênero, que se dá na impossibilidade de distanciar as interseções políticas e culturais, pois conforme argumenta Judith Butler, não existe nenhum corpo puro.

Se alguém 'é' uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da 'pessoa' transcendam a parafernália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constitui de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais, e regionais de identidades discursivamente constituídas (BUTLER, 2003, p. 20).

Neste sentido, consideramos que ser fiandeira abarca muito mais que uma ação repetitiva no trato com o algodão. É preciso uma nova categoria de análise que compreenda todo saber ancestral, as interações de gênero, a construção social de seus corpos e o lugar sociocultural que emerge sentido ao ato. Ser fiandeira é um *ethos*. E falamos fiandeira e não tecedeira porque é o fio que constitui o tecido e é por meio das etapas necessárias à fiação que as fiandeiras fazem suas trocas culturais com outras mulheres. De encontro com este pensamento, Margareth Rago (2012, p. 27), sobre novas perspectivas de estudos feministas e/ou de gênero, argumenta que o “saber ocidental opera no interior da lógica da identidade, valendo-se de categorias reflexivas, incapazes de pensar a diferença”. Assim, o valor dos corpos informes está justamente em sua performatividade que é marcada pela experiência humana. Com isso, a diferença, em vez de perda, se torna um atributo necessário para se construir novas espacialidades de gênero.

### 1.3 (ENTRE)LINHAS NO SERTÃO

Sem querer banhar por duas vezes no mesmo rio, estendemos as reflexões sobre espacialidades de gênero para pensar como elas se dão no contexto do sertão goiano. Para este caminho, nos aliamos às veredas do grande sertão a fim de não nos perdermos por essa imensa travessia que é a vida. Alias, estamos conscientes de que “o mais importante e bonito, do mundo, é

isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas estão sempre mudando” (ROSA, 2001, p. 39).

Perceber como as espacialidades são construídas pela diferença é um grande desafio para uma escrita que deve obedecer a normatizações que, muitas vezes desconsidera o lugar da própria diferença. Sabedoras deste desafio e, cientes de que as espacialidades de gênero não se desvinculam jamais da diferença, partimos para uma nova construção que deve considerar tais espacialidades no contexto do sertão, um lugar onde a guerra se distancia da opção de se ter, ou não, mais riqueza. Muitas vezes, as sutilezas da vida são guiadoras dos conflitos postos em campo pelo simples correr das águas e, por convenções que se atenuam em espaços marcados pelo poder local.

A “palavra de honra”, miséria e força de quem pode ser forte são marcadores da diferença que Diadorim e Riobaldo, personagens principais do primeiro romance de João Guimarães Rosa – Grande Sertão: Veredas –, carregam pelo sertão adentro. Em busca de uma palavra de honra, Diadorim cria uma nova identidade de gênero, ainda quando criança, para vingar a morte do pai. Jagunço por jagunço, uma pelo outra. A palavra de honra é um atributo do sertão que faz parte da existência feminina. Mas, neste caso, para cumprir com a palavra, de um dia vingar a morte do pai, é preciso despir-se da identidade feminina e recriar o gênero a fim de permear novas espacialidades, a guerra de jagunços. Os motivos que resultam em guerra são variados, mas há implicações diretas com a cultura local. Por isso, a palavra de honra, a vingança é tão significativa. Riobaldo, forte e destemido, enfrenta tudo e só teme ao diabo. Sua coragem o tornara bruto, mas suas sensibilidades não se perderam em meio às balas e mortes que viveu.

Diadorim amara Riobaldo que amara Diadorim. Riobaldo admirava a capacidade que o amigo tinha de se manter puro diante das situações mais improváveis que uma guerra pode provocar. Diadorim não se relacionava com homens ou mulheres, não matava por prazer e não comia corpo humano executado ao ser confundido com macaco, era íntegro. Embora estivesse junto com os jagunços a intenção era uma só, vingar a morte do pai. Com este trunfo, novas espacialidades e formas de conduzir sua presença no ambiente da guerra foram criadas. Sua forma de ser fazia com que Riobaldo repensasse e reconduzisse suas ações. Intrigado e apaixonado, Riobaldo que, não temia nada, temeu o amor. Diadorim, o homem por quem se apaixonara estava morto. Em seus braços, ele percebe que as astúcias do sertão não permitiram o afloramento deste amor. Diadorim era uma mulher que criou uma identidade de gênero masculina para buscar a alma de seu pai morto no sertão.

O trágico romance imortalizado por Rosa (2001) nos dá indícios dos múltiplos espaços que a mulher é capaz de reconfigurar. Mesmo sob forte desrespeito à diferença, estimulado pelo poder patriarcal, Diadorim – como confessou a Riobaldo ser seu verdadeiro nome – vai à guerra. Afinal, “o sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. E Deus mesmo, quando vier, que venha

armado!” (ROSA, 2001, p. 35). O escritor conta bem a situação do sertão lá pelas bandas de 1908, quando o governo brasileiro entregou uma área de 30 quilômetros de largura para uma empresa estrangeira colonizar. A Brazil Railway Company tinha o projeto de ligar São Paulo a Rio Grande por meio de estrada de ferro. O projeto resultou em muita exploração de madeira, desflorestamento, expropriação de famílias, e desemprego para 8 mil pessoas. “Tendo conseguido obter a concessão de 15 km de terras de cada lado da via, a empresa norte-americana escorraçara com extrema dureza os camponeses que aí se tinham instalado, não obstante os seus direitos de ocupação, não obstante suas culturas de que dependiam para sobreviver” (MARGARIDO, 1978, p. 63).

Quatro anos depois, com o caos instaurado, forma-se o movimento camponês de ocupação de terras. Em 1913, representantes da empresa estrangeira unem-se a coronéis e a tropas federais para enfrentar os camponeses. É o início da Guerra do Contestado. Em fevereiro de 1914, o movimento camponês é formado por cerca de 10 mil pessoas. Depois de ataques violentos resultando em mortos e feridos, eles recuam para um arraial, quando em março são atacados novamente. “Em setembro de 1914 eram mais de 15 mil pessoas. Acusando o governo de assassinar os trabalhadores e entregar as terras para empresas estrangeiras, passaram a atacar fazendas e cidades e controlaram partes da ferrovia” (FERNANDES, 2000, p. 31). O número de pessoas era grande, mas a força brutal nem tanto. Como a posse da região permeava interesses internacionais, o governo organizou um combate composto por sete mil homens do exército mais oligarquias locais para destruir o movimento. Sem saber o que fazer, e sem ter para onde ir, os camponeses se dispersam temporariamente.

Enquanto no sul do país a revolta era uma reação instintiva e no sertão roseano a guerra é uma questão de honra, em Goiás o trabalho era uma opção degradante. Por aqui, mãos “dormentes” e corpos marcados afiavam a faca que com esse mesmo fio cortara o sertão roseano. Homens batiam cotidianamente pregos para fixar os trilhos onde o trem passaria deixando fumaça e desenvolvimentismo que obedece aos mesmos interesses internacionais identificados por Fernandes (2000). O ferroviário aposentado José de Souza Lemes nota isso. No tempo em que conversamos sobre sua vida como funcionário da Rede Ferroviária Federal S/A, ele nos mostrou vários de seus contracheques, recibos e contrato de trabalho com a empresa, nesta época administrada pelo governo federal.

Relendo com ele seus documentos, notamos que o Banco Cidade, responsável pelo pagamento dos funcionários, era associado ao Banco Nacional de Paris – BNP<sup>12</sup>. Experiente, o ex-ferroviário logo desconfia. “*Th, oia o rolo aqui. Causa de que esse povo ia querê pagá a gente?*”. Por um instante, ele suspende o boné com uma das mãos e, com a outra, ele coça a cabeça ao dizer:

---

<sup>12</sup> No original, conforme consta no documento, Banque Nationale de Paris – BNP.

*“se bem que aquela ponte do Corumbá veio de fora. Uai, mais claro, isso é gente de olho nas terra. Océ pensa. Essa estrada aí ligô Goiás ao resto do país tudo. Pra tirá proveito disso pra quem pode é fácil demais”*. Descontente com o que percebeu, ele destaca o possível jogo de interesse como um dos principais motivos pelos quais a gente brasileira sofre.

Também por este motivo, construir ou manter esta estrada em funcionamento na época em que José Lemes foi contratado – 11 de maio de 1976 – não é para qualquer um. Além da faca afiada, pás, picaretas e pólvoras também eram utilizadas na construção, que de modo geral não demandava por mão de obra considerada qualificada, mas certamente ser operário na via férrea não era tarefa para qualquer pessoa. José Lemes conhece esta história a fundo. Ainda moço, trabalhava na roça com a família, a lida no campo e a força da juventude lhe beneficiou com os atributos necessários para ser o único ferroviário da família. Aos poucos viu a ferrovia tomar espaço pelas bandas onde transitava. O serviço no interior era pouco, não havia muitas formas de ganhar a vida a não ser pelo roçado. Por isso, ele não hesitou quando soube, por meio de boatos, que a Companhia Estrada de Ferro Goiás, por intermédio da Rede Ferroviária, contrataria novos funcionários.

Para ser um destes foi preciso passar na seleção que contou com cerca de 1.000 inscritos. Ele não só foi aprovado, como tirou o primeiro lugar na prova que exigia muita força física e agilidade. *“A primeira coisa era dexá os documento no escritório em Goiânia. Depois, quando chegou o dia, a gente teve de fazê a prova que era carregá um saco de prego e carregá dormente. Tinha um mundaréu de gente a perder de vista”*. Com o atestado de capacidade em mãos, a ordem do momento era comemorar. *“Aquilo era como um troféu. Todo mundo queria, nem todos conseguiu. Era a certeza de um futuro melhor. Minha família ficô muito feliz. Mas a verdade é que esse sertão judia demais da gente”*. Zé Lemes, como foi batizado pelos amigos ferroviários, não sabia que o pior estava por vir.

Depois de acertar todos os detalhes ele começou a trabalhar na conservação de via permanente e por lá permaneceu por quase 20 anos. Sua função e dos outros 40 colegas era manter determinados trechos em bom estado de tráfego. Para isso, grande quantidade de peso precisava ser transportada, o mato a beira da linha roçado e muitos vagões e trens desvirados. Zé Lemes explica que havia uma rotina de trabalho. O dia começava as 07h e terminava às 18h com intervalo de uma hora para almoço. Isso era o que constava na carteira de trabalho, mas como ele bem diz *“na realidade era bem diferente. A gente saia de casa na segunda-feira e só voltava na sexta. Às vezes nem isso. Muitas e muitas vez mandava nós ir pra longe da nossa cidade, então a gente só voltava 15, 20, 30 dias depois”*. Enquanto isso a família ficava em casa, seguindo a vida e torcendo para que o pai e marido retornasse com vida e inteiro. *“Minha mulher cuidada das crianças, das criações do quintal, galinha, porco, as hortaliças que a gente tinha e quando restava um tempo ela também mexia c’o algodão. Mesmo c’um tanto de coisa que já tinha na cidade, a vida das família*

*ainda era bem assim*”. De volta ao trabalho, mas sem saber qual seria o próximo destino, Zé Lemes seguia com a esperança de retornar o mais breve possível. Ele nos conta que os postos onde ficavam variavam de acordo com a necessidade do momento. Caso algum trem tombasse, ou algum trecho específico precisasse de um reforço de homens, sua equipe era chamada, o que ocorria com todos.

*De todo trabalho, o que eu mais destetava era a roçagem. A gente tinha que limpá o mato no facão e na enxada. Muitas veis o instrumento batia no mato e quando pensa que não um ninho de cobra protegido pela mãe saia de lá. Era cada susto, a gente se via muito refém daquilo. Porque o trem a gente juntava e colocava nos trilho, os trilhos a gente batia prego mexia daqui e dali e consertava os dormente, agora as cobra não dava. A gente tinha que contar com a sorte. Pedimos botas, luvas e roupas, daquelas especiais, várias vezes, mais chegô muito tarde. Nós já tava quase que aposentando [risos].<sup>13</sup>*

O camarada do sertão até o final da década de 1989 ainda se mantinha em Goiás. Borges (1990, p. 53) nos diz que a “após a extinção formal do escravismo, o regime de trabalho dominante no campo era o da 'camaradagem', regime esse que, ao que tudo indica, foi um seguimento tardio da escravidão, redefinido pelas novas relações sociais de trabalho no campo”. Segundo autor, o camarada é uma figura do sertão que pertence ao patrão. O que o diferencia do escravo é o salário, que deveria ser pago mensalmente ou conforme o combinado. Mas na prática era bem diferente. O trabalhador deveria comprar os objetos que precisasse no armazém de propriedade do coronel para quem trabalhava. Com isso, mês após mês, em vez de receber um salário, o “camarada” era quem devia ao fazendeiro. Essa prática comum no setor agrário foi regulamentada na legislação do trabalho do estado pela lei nº 11 de 20 de julho de 1892.

Como a camaradagem era comum e legal, seria então natural que se estendesse as demais áreas da economia. Em seus levantamentos sobre a situação dos trabalhadores na estrada de ferro, Borges (1990, p. 71) relata que a companhia não proporcionava condições dignas aos homens envolvidos na obra. “Nesse período, as relações de trabalho, no setor ferroviário brasileiro, foram pautadas pelo paternalismo, uma forma de tolher o crescimento dos movimentos operários e manter as relações de exploração e dominação”. O autor explica que em 1909 foram instituídos serviços previdenciários que arrecadavam contribuições dos trabalhadores para assistência à saúde. Isto de certa forma evitaria conflitos e aumentaria a produtividade na construção. De 1909 até 1980 muitas coisas deveriam mudar.

Deveriam, mas não mudam como constata Edimar Rosa dos Santos, morador de Pires do Rio. Ele não se manteve como operário da estrada de ferro por muito tempo, pois aos 26 anos de idade sofreu um acidente grave. “*O feitor disse pro trol<sup>14</sup> seguir sendo que mais na frente havia*

<sup>13</sup> José de Sousa Lemes. Vianópolis. Junho de 2014.

<sup>14</sup> Trol é uma espécie de carrinho movido sobre os trilhos pela força humana. Sentam-se nele quatro homens, um em cada ponta que, com pedaços de madeira tocam o chão e movimentam os braços dando impulso ao objeto. Grande e pesado, por ser feito de ferro, o trol é difícil de ser parado depois de atingir certa velocidade. Na construção e manutenção da via, ele era utilizado para mover os ferroviários de um ponto da estrada a outro.

*trabalhadores na linha. Quando nós demo conta o trol já estava em cima da gente. Pegou na minha cabeça fiquei por muito tempo pendurado por um fio. Se Deus cortasse o fio eu morria. Ainda bem que ele não cortou [risos]. Fui aposentado, mais indenização não recebi”.* Com José Simões a história se repete quase com os mesmos detalhes. Ele, que mora em Vianópolis, assim como seu colega Zé Lemes, seguiu o exemplo do pai, dos tios e parentes próximos. Por isso trabalhou por 23 anos sempre nas redondezas da cidade. Hoje aos 59 anos de idade, ele se sente feliz por fazer parte da história de Goiás, mas ainda assim não esconde algumas dores do passado.

Em seu caminho estava o sol quente, as dificuldades de locomoção, as ferramentas pesadas e outro feitor. O chefe ordenou que dois dormentes fossem removidos para outro trecho. Para levar os objetos, o homem obrigou a utilizar o trol. Quando menos esperavam o carrinho virou e o dormente bateu em seu pé. Era sangue para todos os lados, como diz. *“Fui p’ro médico da empresa e ele me mandou ficá em casa por 10 dias. Para retornar passei pela perícia do INSS<sup>15</sup> e lá recebi um atestado de 60 dias. O risco era de amputar. Aí levei o atestado no médico e ele rasgou na minha frente. Acidentes como estes eram recorrentes. Borges explica que o descaso também estava nos relatos, feitos somente quando envolvia uma pessoa de renome e prestígio social. Para entender profundamente as histórias dos acidentes, perguntamos para todos os ferroviários com os quais conversamos quem eram os feitores e quais as atividades desempenhadas por eles. Todos responderam que o feitor era um homem informado. Com algum tipo de proximidade com a chefia. Uma pessoa mais estudada, que sabia ler e escrever.*

Contudo, o feitor também era um homem vivido e sabia quando algum serviço precisa ser concluído rapidamente. Por isso, ele passava por cima de algumas regras. *“Eles num se importava muito não. Tinha porque tinha que terminar o serviço. As vezes era mais complicado do que ele podia prever, então geralmente os feitor se descontrolava e pulava as etapas. Mandava o pau torar”*, nos conta José Simões. Estes ferroviários foram aposentados sob a mesma política, a privatização da Rede Ferroviária Federal em 1997. Zé Lemes conta que os colegas não queriam. Todos eram jovens e precisam da renda obtida com o trabalho.

*Eu fui trabalhá normalmente. Trabalhei o dia todo. Quando eu táva voltano o feitor me chamou: Zé Lemes, tem um papel pro cê assiná aqui. Eu voltei pra vê o que era e levei um baque. Era minha carta de aposentadoria, nossa senhora! Ou era isso, ou rua! Eu tive que juntar meus 23 anos de linha com o trabalho no campo, mais o tempo que recebemos por insalubridade. Aí fechô os 30 anos de contribuição. A nossa vida era aquilo. Tinha as dificuldade, a gente quase não aguentava, mais ali tava o sentido da nossa vida. A gente se sentia privilegiado, criamos nosso espaço e de repente privatizara a rede. Mas é bem verdade que foi acabando aos pouquinhos. Primeiro foi a história de tirar os passageiros né... aí foi só piorano. A gente sente hoje um tipo de saudade um tanto difícil de explicá. Porque foi uns dia muito complicado. Mas, também teve tempo leve, igual essa pluma branca aqui.<sup>16</sup>*

<sup>15</sup> Instituto Nacional de Seguridade Social.

<sup>16</sup> José de Sousa Lemes. Vianópolis. Junho de 2014.

A convivência com os ferroviários aposentados foi marcada pela aprendizagem inesperada. As histórias da linha de ferro, que no início pareciam distantes da linha de algodão, aos poucos foram estabelecendo por si mesmas suas relações. Zé Lemes, em um momento de muita descontração e espontaneidade nos diz que conheceu sua esposa em algum mutirão da roça. Ele explica que, quando era moço, as pessoas se juntavam para cantar, ajudar uns aos outros. Os homens roçavam o campo e as mulheres fiavam o algodão e, na estrada não era diferente. A turma toda se juntava e ia roçar o mato e colocar os trilhos no seu devido lugar. *“Parece que de alguma forma a gente é o que a gente é”*. Na casa de Zé Simões as marcas da estrada estão por todas as partes. Mas, principalmente no quarto, onde ele guarda todos os documentos referentes ao tempo de ferroviário, e na sala onde no canto mais alto da estante está posto o capacete que o protegia na via.

Em outras partes da sala é impossível não observar as linhas em tamanhos e cores diferenciadas. É que a esposa dele dedica alguma parte do ao algodão. Por ali, a vizinhança toda é parte da Família Simões. A matriarca, Terezinha Simões, mora nos fundos. Ela nos conta por várias e várias vezes como foi parar em Vianópolis e as experiências que têm com a linha da vida. A mãe de Terezinha foi uma parteira de mão cheia, como ela mesma nos disse. *“Mas como ela se foi muito cedo, minha sogra que fez os meus partos”*. Terezinha nos conta que dos 18 filhos que teve, pelo menos 10 foram trazidos a este mundo pelas mãos de sua sogra. Segundo ela, nenhuma criança vivia sem que a sogra permitisse. *“Muitas vezes era início da gravidez e ela já falava, esse aí não vai vingar. Esse só vai trazer sofrimento à mãe. Ou então ela falava: por modo de que ocê foi embuchá de novo, isso não tá certo”*. As explicações de Terezinha nos faz pensar em uma possível disputa das Moíras pelo controle da vida. *“A gente também não quiria, mas a criança vinha pra barriga e, igual esse trem passa aí, ela passava, era tirada. Só ficava a fumaça do trem. Uma dor sem tamanho”*.

Além de parteira, sua sogra era quem se encarregava de fazer a roupa para que o filho pudesse trabalhar na estrada. O algodão era apanhado no quintal, fiado, tingido e tecido. Como no início da construção não eram entregues uniformes aos operários, um tecido bem resistente tinha que ser feito. Terezinha conta que também sabia fazer, mas a quantidade de filhos em casa e trabalho era muita, por isso a sogra mantinha este cuidado. *“As veis parecia que ela tava tramano alguma coisa enquanto fiava. Ela esticava o algodão como que se tivesse apanhando uma criança parida nos braço. Eu num fiz as mema coisa q’ela, mas sinto que as história é tudo uma só”*. O marido não se queixava das roupas que a mãe fazia. Quem se queixa de alguma coisa é Terezinha. Ela conhece bem os dois tipos de roupa que o marido muito usou. A primeira é um uniforme simples onde do algodão vem a camisa e a calça. Já o segundo é calça nova de riscado e paletó de

linho branco que até um mês atrás lá no campo ainda era flor<sup>17</sup>. Este traje ficava guardado a espera de momentos especiais. Ora eram usados para receber homenagens, ora para homenagear belas moças da cidade. Ela diz que os ferroviários são tratados como heróis. *“E são mesmo, era um tempo muito difícil”*, mas seu marido, Amadeu Simões, deixava explícitos os privilégios que os heróis têm e, por isso, ela se chateava. *“Ele passava muito tempo fora de casa, e engana quem pensa que tava trabalhano, tava era na pinga, e quando voltava batia em nós tudo. Mas até que eu entendo, essa linha de ferro endureceu todo mundo [...] Num mesmo tempo que foi boa demais, foi como se fosse uma maldição”*. Manoel Evaristo Sobrinho não conhece Terezinha, mas em muito concorda com o que ela diz sobre a dureza da estrada. Ele trabalhou como cozinheiro e diz que cozinhar não é coisa à toa. As panelas eram bem grandes e com o movimento dos braços ele ilustra o tamanho. Dentro de cada era feito o arroz, feijão, batata e carne.

As refeições, sempre feitas para cerca de 60 homens, eram, por variadas vezes, movidas no lombo humano por quase cinco quilômetros. Enquanto isso, a esposa, outra fiandeira também passava por peripécias em casa. Os filhos, a roça e o trabalho eram companhia obrigatória até que o marido chegasse. Os mundos, aparentemente distintos – casa e estrada de ferro – são unidos pela metáfora da linha. As relações de gênero encontram marcadores sociais explícitos entre o ferro e o algodão. Contudo, eles necessitam de construções espaciais que se aproximam e distanciam ao mesmo tempo. Nas espacialidades férreas o homem vai construindo sua história, sua forma de ocupação. Pela narrativa ele se afirma enquanto forte, corajoso e, embora tenha sofrido, é um vencedor. Os sentidos de ser ferroviário estão vivos, não precisam ser resgatados. Alguns adornos são guardados como o chapéu e os documentos, mas eles servem como elementos de afirmação. A espacialização da estrada no tempo envolve o momento de entrada para a Rede, a partir deste ponto a ferrovia faz parte efetivamente da vida dos ferroviários. Ainda que familiares próximos frequentem este ambiente, as histórias são trazidas pelo que se é e se viveu. Dentro deste universo faz parte dizer das dificuldades enfrentadas, a aposentadoria compulsória, e a volta esporádica para casa.

As histórias contadas vão convergindo para uma espacialidade construída pelo homem ferroviário. As lembranças do tempo da roça são trazidas para a conversa, mas elas são acompanhadas pela entrada na Ferroviária. Zé Lemes conheceu a mulher nos mutirões, mas só se casou depois que se tornou ferroviário. As durezas dos trilhos se transformam em uma das marcas do sertão goiano. A guerra vivida por Diadorim e Riobaldo é reconfigurada para Goiás como a guerra dos trilhos. Por aqui, a guerra é o cotidiano na linha de ferro, que marca bem seu espaço e sua forma de se fazer existir, pelo sofrimento diário que passa por vários setores, desde o capinar

---

<sup>17</sup> Trecho inspirado na música “Mucuripe” composta por Belchior e Fagner.

solitário que no tempo da roça não era uma atividade tão penosa, até o cozinhar que em casa é exclusivamente uma função menor e leve. Contudo, a “*leveza da pluma branca*” diz das alegrias que o trabalho na estrada também pode conferir e, por isso, a “*saudade é um tanto difícil de explicar*”.

Quando a mulher é referenciada a afirmação tende para o fato de ela ficar focada no trabalho de casa, que envolvia a roça e a lida com o algodão, e o cuidado com os filhos. Não muito distante, as fiandeiras constroem sua existência no espaço e tempo também pelo que se é: mulher fiandeira. As lembranças partem do que por elas é tratado como “*o tempo dos antigo*”, como se esse tempo as envolvessem lentamente. A linha do algodão aparece como parte do ser fiandeira, desde o nascimento, quando a parteira/fiandeira aconchega a criança no colo depois de cortar o cordão umbilical, até a fase adulta quando cortes de roupas são tecidos para seus homens enfrentar as durezas do trabalho. A vida com o algodão não tem datas marcadas em documentos e na memória, ela vai se constituindo na existência do ser que se fortalece na ancestralidade. A sabedoria que o fiar confere a mulher por conta de longos períodos em silêncio – tramando –, e em grupo compartilhando a vida, a faz relativizar as linhas. Da mesma forma que a dureza dos trilhos prepara as mulheres para o cotidiano sem os maridos, ela também diz que é melhor não tê-los tanto tempo por perto.

Ellen Woortmann (1991, p. 28), ao analisar os dados empíricos que resultaram de trabalho de campo realizado no litoral do Rio Grande do Norte percebe a relação entre o espaço, a construção do gênero e a condição feminina em grupos que se auto identificam como pesqueiros. Para ela, o “outro contrastivo construído pelo tempo/espaço não é um outro grupo, mas um outro gênero do mesmo grupo, assim como as pessoas de hoje daquele mesmo lugar, pela projeção no passado da experiência do presente. A alteridade, aqui, emerge do tempo”. Perceber as experiências do passado é uma atribuição do presente. É possível hoje olhar para o passado vivido e reelaborar a vida, como também perceber como ela se dilui. Por isso, suas interlocutoras notam como foram perdendo espaço de afirmação com a chegada da industrialização na região do pescado. O lugar sociocultural da mulher, identificado pela pesquisadora é o da terra. Neste lugar as plantações são mantidas pela mulher garantindo assim o sustento da família. Para ela o “espaço das mulheres não é apenas uma categoria cultural do pensamento. Ele é também um ambiente. Este ambiente é um espaço total composto por espaços específicos articulados entre si pelas atividades da mulher” (WOORTMANN, 1991, p. 28). A pesquisadora considera que a mulher organiza, além de relações sociais, também relações espaciais.

A história dessas mulheres é, em boa parte, a história da desarticulação desses espaços. Se o espaço é um ambiente, um ecossistema, ele não é apenas um ambiente natural, dado, mas um ambiente cognitivamente apreendido e culturalmente construído. Como ambiente construído, é um espaço “significado” cujo uso social lhe atribui um sentido. A noção de ambiente inclui, então, as relações sociais e a cultura que fazem da “população” desse

ecossistema uma sociedade. Se a história é dada pela desarticulação do ambiente construído, ela é também o processo de atribuição de novos significados ao espaço, de novos usos sociais, e do deslocamento social dos agentes tradicionais (WOORTMANN, 1991, p. 28).

Por isso, as articulações são sociais e espaciais, pois novos usos sociais são configurados. Assim chegamos mais uma vez as espacialidades múltiplas. O advento da estrada de ferro é para os homens uma oportunidade de trabalho, mas as mulheres percebem este movimento como limitador de uma prática que garante a construção de suas memórias e identidades afirmadas. A limitação se formada lentamente pela migração do campo para a cidade, mudança na paisagem, alteração dos hábitos domésticos e modificações nas técnicas tradicionais de fiar configuradas pela chegada repentina da industrialização.

#### 1.4 SENTIDOS DA ESTRADA

Ellen Woortmann (1991) relata que a chegada do arame farpado na região dos grupos pesqueiros provocou a migração dos homens do mar, para as lavouras particulares reduzindo o espaço de cultivo tradicional das mulheres. Da mesma forma ocorre no sertão com a chegada da estrada de ferro. Os trilhos estabeleceram uma nova marcação que tirou o homem do campo para construção da via e, ao mesmo tempo, forçou uma retirada da fiação da mulher pelos tecidos importados. Ao passo que o trem avançava, produtos eram trazidos, pessoas de outras localidades, e toda uma vida exterior a local também crescia e se instaurava no interior goiano. A linha férrea provoca, com o desenvolvimentismo, escasso o algodão bom para a fiação, curto o tempo de fiar e tecer, e retira por alguns momentos o sentido da prática – já que tecidos leves e finos poderiam ser adquiridos com grande facilidade. Desconsiderando a ancestralidade, o desenvolvimentismo se faz pela rispidez. Sabedoras de que por aqui o “pensamento da gente se forma mais forte que o poder do lugar” (ROSA, 2001, p. 41), percebemos nas entrelinhas as múltiplas configurações e influências da implantação da estrada de ferro em Goiás.

Certamente a industrialização seria um caminho possível para estabelecer aproximações do Brasil com modelos capitalistas já desenvolvidos nos Estados Unidos da América e Europa. Mas, o sucesso de alguns empreendimentos é dado a pessoas específicas. Os trilhos chegaram a Goiás e fizeram emergir situações totalmente externas a vida local. Eles estabeleceram uma comunicação, enquanto sabemos que estas pessoas já se comunicavam em suas dinâmicas. Manoela, com toda sua experiência, nos explica que *“a linha leva as palavra que tá na nossa cabeça, mesmo num sendo de aigudão”*. Por isso, as indústrias têxteis são trazidas para pensar como exemplos de imposições sim, mas também como resistência de saberes tradicionais. Em São Paulo, Rio de Janeiro e Minas

Gerais, algumas destas indústrias já funcionavam no século XIX, mas até o início do XX, isso ainda era miragem em Goiás.

Margareth Rago (2009) explica que a industrialização brasileira iniciou-se no nordeste do país entre as décadas de 1840 e 1860, mais especificamente com a indústria de tecido de algodão na Bahia, e aos poucos as fábricas eram montadas em São Paulo e no Rio de Janeiro. Em dados apresentados pela autora, notamos que em 1894 eram empregados na indústria têxtil de São Paulo 569 mulheres, o equivalente a 67,62% da mão de obra feminina. Em 1901 o número era de 49,95% de mulheres e 22,79% de crianças. Além das fábricas de fiação, muitas mulheres completavam o orçamento doméstico trabalhando como costureiras por até 18 horas diárias para fábricas de chapéu e alfaiataria. A lógica do processo nos faz pensar que, ao passo que o desenvolvimento industrial aumentava o número de mulheres trabalhadoras também crescia. Contudo, não era bem assim. Antes pelo contrário, ao passo que a tecnologia se desenvolve, as mulheres “vão sendo progressivamente expulsas das fábricas, na medida em que avançam a industrialização e a incorporação da força de trabalho masculina” (RAGO, 2009, p. 581).

As indústrias de tecidos aglutinavam grande número de pessoas, especialmente mulheres e crianças para um novo regime de trabalho até o momento que as interessava. Ainda que estas fábricas abarcassem o modelo capitalista de produção inspirado em outros países, as características do modelo escravista ainda se faziam presentes perpassando as relações patrões/trabalhadoras que regiam não só o cotidiano nas fábricas, como também as relações sexuais das mesmas mantendo-as sob vigilância de religiosas e estuprando-as nas fábricas conforme relata a autora. Esta relação é descrita por Margareth Rago (1985, 67-68) como “paternalista, de subordinação da mulher frente ao homem, exatamente como no interior do espaço doméstico. O pai, o marido, o líder devem ser obedecidos e respeitados pelas mulheres, incapazes de assumirem a direção de suas vidas individuais ou enquanto grupo social oprimido”. Nas fábricas ainda no século XIX, existiam lugares para receber mulheres e crianças vindas de outras regiões. Elas eram mantidas em lugares fechados construídos pelos donos, que as subordinavam a um processo disciplinar. Estes lugares tinham *status* de convento, pois além do regime que determinava de 10 a 12 horas de trabalho – ou mais, e muitas vezes ininterruptas –, as trabalhadoras ainda se submetiam aos patrões nas fábricas, e às irmãs ou freiras nos conventos criados para abrigá-las.

Havia, portanto uma diferença substancial, o trabalho já não se daria tanto de maneira artesanal, como o realizado pelos camponeses, e nem escravista, afinal, a indústria requeria uma prática mínima das mulheres com as novas ferramentas de trabalho. A fiandeira experiente era requisitada, pois ela trazia as habilidades necessárias para acompanhar o processo de transformação do algodão em linha. Contudo, moças novas também interessavam as indústrias, pois elas traziam maior energia, força e agilidade que são atributos indispensáveis para se cumprir as exaustivas

jornadas de trabalho, e ainda alimentavam compulsoriamente a libido sexual dos patrões. Se o objetivo era um desenvolvimento inspirado em países já desenvolvidos, certamente ele foi alcançado, principalmente se olharmos para os estupro, reclusão e exploração. Tais atrocidades podem ser comparadas a que ocorreu em Nova York em 1857 quando, 129 mulheres foram queimadas vivas por reivindicar melhores condições de trabalho, igualdade salarial e redução de carga horária de 14 para 10 horas diárias. A chacina foi lembrada em 1910 durante a Segunda Conferência Internacional Socialista em Copenhague, quando Clara Zetkin solicitou a criação do Dia Internacional da Mulher Trabalhadora, que teve então o dia 8 de março tomado para a data especial.

Este exemplo, dentre uma gama de reivindicações femininas, como o direito ao voto e ao corpo demonstra uma não passividade e sujeitamento total da mulher frente à repressão. Certamente, a ordem imposta às operárias era forte e na contemporaneidade continua sendo. Inobstante, trazemos aqui o pensamento de Michelle Perrot (2005, p. 159) de que “as mulheres não são nem passivas, nem submissas. A miséria, a opressão, a dominação, por mais reais que sejam não bastam para contar sua história”. Precisamos considerar que as instituições envolvidas por determinadas práticas sociais têm gênero, classe e raça conforme nos lembra Guacira Lopes Louro (1997) em acordo com Judith Butler (2003), quando esta nos diz que o gênero apresenta trocas com identidades discursivamente construídas.

Já no final do século XIX, o trabalho na indústria era formado por 76% de mulheres, mas por volta de 1930 com o aumento da produção industrial, esta porcentagem cai significativamente. Jaqueline Vilasboas (2014) conta que a mulher foi requisitada nas fábricas têxteis apenas no início da industrialização, quando eram necessárias moças solteiras e dispostas a se distanciarem de suas famílias. No início do século XX, a contratação de mulheres segue a chamada flexibilização. No início da implantação das indústrias de tecidos, as empresas preferiam contratar mulheres solteiras e sem filhos, hoje, as mulheres casadas são as mais requisitadas por se adaptarem à lógica da fragmentação do processo produtivo e barateamento da produção. “Tal mudança pode ser explicada pelo fato de que essas mulheres são consideradas mais flexíveis, responsáveis e capazes de exercer uma das mais requisitadas habilidades do sistema produtivo: a polivalência” (VILASBOAS, 2014, p. 336). Em suas recentes pesquisas a autora se propõe pensar a mulher nos setores de confecção em Goiás. Ela identifica que as trabalhadoras têm os menores salários, maior carga horária e menor remuneração por hora trabalhada. Além disso, tais mulheres constituem o segmento mais afetado pela informalidade, pela precariedade. Esta constatação é resultado de um processo histórico que tomamos para pensar a partir do surgimento da indústria têxtil em Goiás. Mas que na verdade é um reflexo das estruturas de poder.

Em Goiás a situação não é muito diferente do restante do país. A industrialização começou

quase em meados do século XX provocada pela implementação dos trilhos na região Sudeste do estado. Assim, algumas indústrias começaram a ser instaladas. Tecidos já eram importados para a região, mas havia também espaço para expansão do algodão por meio da construção de fábricas têxteis nas intermediações da estrada. O recenseamento geral de 1940<sup>18</sup> aponta para 18.640 indústrias de transformação em Goiás, sendo que 8.155 trabalhadores eram homens e 10.485 mulheres. Entre o número de jovens, dos 10 aos 19 anos, 1.443 são meninos, enquanto 4.357 são meninas. Quando analisamos a comercialização de produtos, a desproporcionalidade se repete, contudo os sexos são invertidos. Das 6.535 pessoas envolvidas no comércio, 6.364 são homens, e 171 são mulheres. Já nos serviços relacionados às atividades domésticas e escolares o censo aponta para 235.531 pessoas. Deste total, 14.711 são homens e 220.820 mulheres.

Quadro 1 – Goiás: recenseamento geral IBGE - 1940

MODALIDADE E ATIVIDADE	TOTALS			PESSOAS DE 10 A 29 ANOS	
	TOTAL	MULHERES	HOMENS	MULHERES	HOMENS
Extrativismo	5.626	1.175	4 451	817	402
Indústrias de transformação	18.640	10.485	8 155	4 357	1 443
Comércio de mercadorias	6.535	171	6.364	42	822
Transporte e comunicação	2.977	84	2.893	13	513
Atividades domésticas e escolares	235.531	220.820	14.711	64.923	12.996

Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – Regional Goiás (2014)

Embora a industrialização tenha sido iniciada décadas depois em Goiás, os dados demonstram que a situação das trabalhadoras no estado se aproxima do restante do país. O nosso lugar enquanto mulher, já em 1940, está nas atividades domésticas, nas indústrias que requeriam mãos delicadas e quiçá pacientes. E, ao passo que a industrialização é ampliada pelas novas tecnologias, não nos resta sequer este espaço sendo necessário um novo movimento de nossa parte, uma nova busca por espaço.

Diversos projetos de modernização deixam lacunas onde são implantados. Observamos na história de Anápolis, muito mais que o surgimento de um bairro industrial, e sim um bairro de mulheres e homens trabalhadores, ou seja, um bairro operário. Criado quando desejado, e abandonado quando conveniente, a Vila Jaiara é um exemplo do paternalismo, ainda mais quando pensamos que seu precursor é membro de uma das famílias oligárquicas de Goiás – família Caiado –, que prospera ainda na contemporaneidade. Estes movimentos são passíveis de observação por

<sup>18</sup> Ver Quadro 1

toda a região da estrada férrea. Em Ipameri, por volta de 1913 não foi diferente. A cidade, por conta do fluxo de pessoas, serviços e mercadorias provocadas pela linha de ferro, tornou-se um polo econômico e cultural no início da segunda década do último século. Além disso, alguns municípios, como Ipameri, receberam energia elétrica, agências bancárias, cinema e formou uma indústria competitiva. Mas hoje, depois que a construção foi deixada pelo governo, o local é apenas uma cidade interiorana, com sua história marcada pelos trilhos, mas somente os serviços básicos se mantiveram – como energia – nem mesmo o cinema implantado na região está em funcionamento.

Em Catalão, cidade que se aproxima de Minas Gerais, a história se repete. O lugar sofreu com a baixa na procura por minérios preciosos e por volta de 1910 ganhou destaque com a chegada do trem. Entretanto, novos projetos colonizadores como a Marcha para o Oeste em 1930 reorganizaram a política e desenvolvimento local, subtraindo assim a importância de Catalão (PAULA, 2010). O movimento impositivo de ascensão e queda se repete ao longo da linha. No início houve fortes interferências na vida dos moradores regionais, depois essa influência se manteve mediante outras interferências, como o próprio avançar dos trilhos. Sem hora para chegar, nem partir o trem foi passando e modificando saberes e expressões culturais no sertão/cerrado de Goiás. O trem vai, mas os habitantes ficam com seu conhecimento ancestral, que garante a força de muitos grupos. Mesmo com indústrias têxteis, a fiação e tecedura foram mantidas pela resistência feminina. Sabemos que nossa proposta não é de mapeamento, mas podemos afirmar que localizamos mulheres fiandeiras ao longo de toda extensão da via, inclusive em Anápolis, ainda que este lugar tenha se tornado abrigo da primeira fábrica de tecidos do estado.

O desenvolvimentismo é resultado de um processo maior de colonização que cria seus sujeitos subalternos. Na colonização, como a que foi abordada por Raminelli (2009)<sup>19</sup>, percebemos como culturas exteriores e majoritárias são capazes de modificar a cultura subalternizada. De forma interessada, a colonização recusa elementos fortes de determinadas culturas para deixar implícita uma nova forma de vida. A estrada de ferro entra como este elemento do novo por meio da forma impositiva como foi construída. Sua chegada forçou a industrialização local, o que fez com que o fiar parecesse ultrapassado. De acordo com Gayatri Spivak (2010) tais imposições só podem ocorrer em sociedades subalternas. Ela nos explica que a subalternidade é uma condição que diz do lugar onde se vive. Em seus estudos, a autora inaugura a divisão simbólica do mundo em dois lados imaginários: colonizado, e colonizador. Como resultado do processo de colonização surge então o sujeito subalterno com todas suas especificidades. Carvalho (2001, p. 120) nos diz que a “condição de subalternidade é a condição do silêncio”. Neste sentido, a pergunta “pode o subalterno falar (?)”

---

<sup>19</sup> Para este autor os Tupinambá sofreram com os viajantes que em seus relatos condenaram a prática do canibalismo. Como resultado, ainda hoje rejeitamos a prática canibal obedecendo a colonização do pensamento realizada por europeus a partir de suas estadas no Brasil.

que Spivak (2010) traz nos remete a outra problemática que passa pela resistência dos povos tradicionais diante o processo de colonização.

A fala que a autora reivindica passa pelo rompimento da condição de subalternidade, chegando ao que hoje chamamos de condição pós-colonial. Com isso, surge a tarefa de descolonização ou luta contra a subalternidade que se estende, de acordo com Carvalho (2001, p. 111), as disciplinas de “História, a Geografia, a Literatura, a Filosofia, as Artes e, por que não, a Antropologia. Todas essas disciplinas, tanto nos países centrais como nos periféricos, estão envolvidas agora na tarefa de descolonização das paisagens mentais, a qual implica uma revisão radical dos seus cânones, tanto teóricos como temáticos”. Seria esta a obrigação das pessoas de países colonizados que estão envolvidas em pesquisas, descolonizar o pensamento e lutar contra a subalternidade. Para tanto, duas trilhas podem ser tomadas. A primeira nos conduz até a inclusão de leituras vindas de países subalternos, ou seja, devemos ler e usar em nossas hermenêuticas mais indianas, mais latino-americanas, mais africanas, mais asiáticas; e a segunda nos levaria até a produção de uma crítica cultural “que acuse a barbárie inerente e fundante dos textos monumentais do colonizador” (CARVALHO, 2001, p. 129). Não foram raras as vezes que encontramos escritos enaltecendo a construção da estrada de ferro por ela ter melhorado a vida da população com cultura e desenvolvimento. Em campo, pelas cidades por onde passamos, não conseguimos localizar nas falas de nossas interlocutoras tais melhorias. Infelizmente esta consciência não é tomada de imediato e nem sempre ecoa como desejado. Como as pessoas que estão ligadas diretamente ao processo atual de colonização não podem esperar, elas desenvolvem – em paralelo à colonização – a resistência em formas variadas.

Graças a esta ação das fiandeiras podemos ainda hoje encontrá-las em uma região de intensa colonização. Manoela nos conta como se deu a chegada do trem. Para ela, “*ele chegô aqui sem preguntá nada. Quando a gente deu por vê, já tava o trem passano. É bem veidade que a gente andô no trem, mas foi uma vez ou outra. Agora foi embora né, num leva gente mais*”. Ela faz uma pausa em suas lembranças e pergunta o que o trem carrega hoje. Quando respondemos que é soja, produtos derivados de petróleo e outras coisas, ela diz sorrindo “*soija, mas num é que paricia que tinha memo isso nas banda da fazendo onde nasci. Mais nunca nem vi de peito, só quando mudei pra cá e o aigudão cumeço a cabá, aí a gente ia preças banda prucurá*”. A fiandeira nos diz que, sem a necessidade de fiar e tecer todos os dias, a linha adquiriu outras funções, cores, formatos e significados. “*Uai, aí a gente passô a mexê cum otras linha. A gente passo a comprar, a fazê linha tirá de retai, a gente passô a boidá cas linha fininha da fábrica, a gente foi inventando, mas a linha tava sempre no meio. Ou era isso, ou a gente ia acaba parano*”.

Recombinando atos, novas atribuições foram espontaneamente criadas pelas fiandeiras. Elas estavam nas fábricas de tecido, nas confecções que surgiam e, também com as amigas criando

novas possibilidades de atualização do fiar. Otilia Isidora de Abreu descreve com certo orgulho esta história. *“Oh, eu amo fiá. Minina, gosto demais, mais também já fei muito. Mas hoje é diferente. A gente já encontra a linha pronta, o tecido pronto, a ropa pronta. Mais num sei o que é, parei de mexê cum isso, e fui ficando triste. Prá num ficá doente cumecei a costurá, aí miorei. Tano ali oh, perto das minha linha dos meus pano já tá bão né?! [risos]”*. A linha se apresenta no discurso das fiandeiras como forma determinante de sua prática. O fiar é tido como uma parte fundamental de suas existências, contudo a chegada das indústrias coloca em cheque este valor que, como forma estratégica de manutenção do grupo, é repensado chegando a uma nova prática para velhos sentidos. Se não é possível fiar com frequência, é possível comprar a linha, costurar com a linha, bordar com a linha, pois a linha está para a vida assim como a vida está para a linha. A resistência não se deu em formato de lutas, e sim de maneira espontânea como toda a vida das fiandeiras. Contudo, conhecemos o nosso lugar nesta história, e sabemos que a colonização e subalternidade precisam ser discutidas e enfrentadas para que formas de vida mais equânimes sejam possíveis.

Costa (2005, p. 314) diz que os povos sertanejos existentes nos Cerrados, dentre eles vazanteiros, quilombolas e geraizeiros têm em comum a resistência. Para ele, há sempre um recomeçar. Este recomeçar parte da consideração de que a diversidade é tanto um traço cultural dos povos, como um organizador da vida. Ele é “construído na luta cotidiana no interior de cada território familiar e grupal para adaptar-se às dinâmicas que penetram na vida social a partir das ações advindas da racionalidade hegemônica, ou seja, a racionalidade burguesa”. Para o autor, é impossível falarmos de bioma Cerrado sem considerarmos a variedade de vegetação, fauna e pessoas habitando o local. Neste sentido, precisamos assumir o Cerrado em sua forma múltipla e plural. Tratá-lo como Cerrados e não Cerrado já é um começo.

Pesquisadores ambientais e pessoas ligadas a movimentos sociais vêm alertando o governo para estragos causados pelas colonizações nos Cerrados. Com isso, faz-se emergir a biodiversidade enquanto “invenção discursiva recente, resultante de uma situação concreta face à crescente destruição da natureza e à perda da diversidade ecológica” (ALMEIDA, 2005, p. 325). A geógrafa explica que a biodiversidade é um conceito que abrange três esferas: conjunto de espécies de animais, plantas e microrganismos, e variabilidade genética. Neste debate atual, estão os grupos reconhecidos como tradicionais. Em suas localidades marginais, como entende a autora, estas pessoas são tidas hoje como portadoras de conhecimentos que podem salvar os Cerrados de sua completa destruição.

De ambiente inóspito, o bioma passa por modificações a partir do prolongamento da estrada de ferro, construção de Goiânia, Marcha para o Oeste, e após meados do século XX produção de soja, sorgo, milho, além de pecuária em grande escala, mineração e silvicultura. Para dar conta da alta demanda, ainda são construídas diversas hidrelétricas. Entre elas está a Serra da Mesa, que

gerou um “espelho d’água que ocupa uma área similar àquela da cidade de São Paulo, sendo considerado o segundo maior lago do mundo construído para produção de energia elétrica” (ALMEIDA, 2005, p 330). Atualmente, diante de uma possível exploração dos Cerrados sobre uso medicinal, novas explorações ocorrem camufladas pelo discurso da preservação e respeito aos povos que aqui vivem. Contudo, este ambiente não se limita a sua dimensão instrumental, há também as relações simbólicas.

Claval (2001) nos diz da interação população/natureza. Para ele, é pela cultura e natureza que são construídas as compreensões e representações da vida. Assim, podemos considerar o território como “local de vivência e de confrontação das manifestações das chamadas populações tradicionais do Cerrado na recomposição contínua de seus espaços de interações, segundo suas necessidades e desejos e das formas objetivadas e programadas de uso e gestão do Cerrado” (ALMEIDA, 2005, p. 338). Por isso, inquietações sobre a permanência e atualização de grupos tradicionais se fazem. O antropólogo Alfredo Wagner de Almeida (2007, p. 14) estuda a categoria povos tradicionais. Ele explica que o termo aos poucos se tornou aceito a partir de uma série de convenções e mobilizações de instituições interessadas neste saber.

Para o pesquisador, a primeira questão em torno da aceitabilidade da nomenclatura – povos tradicionais – perpassa o decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais onde consta que são povos tradicionais: os grupos constituídos culturalmente e que se “reconhecem como tais, possuidores de formas próprias de organização social, ocupantes e usuários de territórios e recursos naturais como condição à sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”. No texto da Convenção sobre Diversidade Biológica, assinada no Rio de Janeiro, em 5 de junho de 1992, no artigo 08 consta que deve haver respeito, preservação e manutenção do conhecimento dos povos tradicionais locais. Além disso, o estilo de vida tradicional se torna relevante para a utilização sustentável das diversidades biológicas que deve ocorrer por meio de incentivo aos detentores desse conhecimento.

Almeida (2007, p. 14) entende que o termo “comunidade”, vai ao encontro da noção de “povos tradicionais”, excluindo assim o termo “populações”. Já sobre o “tradicional”, entendido “como operativo e como reivindicação do presente, ganhou força no discurso oficial, enquanto o termo 'populações', denotando certo agastamento, tem sido substituído por 'comunidades', as quais aparecem revestidas de uma dinâmica de mobilização, aproximando-se por este viés da categoria 'povos’”. O autor nos diz que estas e outras convenções excluem o termo “comunidades locais”, anteriormente denotados como “lugar geográfico” supondo “isolamentos culturais”. Estas terminologias se tornaram opostas ao “tradicional”, pois enquanto reivindicação dos povos, e enquanto direito explicitado por meio de autodefinição coletiva, abrange discussões tomadas pelos

próprios grupos. Com a ressignificação das categorias anulamos o termo “primitivo e natureza”. O “primitivo” remete aos seres biologizados, substituídos por “sujeitos coletivos”.

Já o termo “natureza” foi incorporado ao próprio discurso dos “quilombolas, seringueiros, ribeirinhos, pescadores artesanais, quebradeiras de coco babaçu, castanheiros, faxinalenses, geraizeiros e piaçabeiros”, fiandeiras e outros. O que está em jogo neste processo nominal é o direito de expressão cultural, direito a terra, direito ao saber ancestral, direito a uma forma de ser (ALMEIDA, 2007, p. 11-12). Quando tomamos este discurso para o campo das fiandeiras e as reconhecemos como povos tradicionais, entendemos que seus saberes necessitam de aparatos que garantam suas sobrevivências. O autorreconhecimento coletivo dessas mulheres como fiandeiras, a lida com elementos da natureza, e a tradição são apontamentos para pensarmos sobre os sentidos do fiar em grupos tradicionais. O movimento é requisitado tanto na manutenção, como atribuição de novos sentidos que passa sempre pelo meio. Assim, temos o ambiente, através do qual as espacialidades podem ser construídas, a mediação, onde encontramos em objetos formas de inscrever costumes e comunicar sentidos. Neste propósito a experiência humana requer a adaptação técnica ao meio (CRUZ, 2008), como bem fez Manoela, a fiandeira de 108 anos que mora em Silvânia.

Ela passou do manejo com o gado, ao manejo com o algodão. Teríamos neste ponto, a mediação sem a qual a vida humana não é possível. Tudo o que há em nossa volta, dentro do espaço/tempo em que vivemos é *media*. Adaptamos-nos e criamos novas possibilidades de *media* cotidianamente. Os *medias* se colocam para nós como possibilidades comunicativas. Assim, tomamos a estrada de ferro como *media* que comunica sentidos marcados pela masculinidade. O algodão como *media* também comunica sentidos, mas recebe a marca feminina. O fiar é movimento e por ser movimento se faz para além de um ato repetitivo. Existe uma gama de atribuições empregadas ao fiar que vai do cuidado com a família, necessidade da vestimenta, até a trama. Quando se fia, se comunica. A linha de algodão comunica e, por conseguinte produz sentido em harmonia com a coletividade. Contudo, a estrada de ferro comunica projetos governamentais e empresariais. Temos então a circulação de sentidos que dizem de valores desenvolvimentistas e colonizadores, pois a estrada também comunica sentidos e para isso requer a dureza do ferro.

Neste propósito, o verbo, tomado como movimento, nos ajuda a explicar. Como já dissemos, é do movimento que extraímos a mudança e, foi o movimento do trem que provocou alterações no cotidiano local da comunidade fiandeira. Contudo, este mesmo movimento do trem acionou a maleabilidade local fazendo nascer outros sentidos ao fiar, e também outras formas de fiar em meio as guerras do sertão goiano. O algodão não está mais por toda parte, mas a linha sim e ela passa a ser tomada como mediação para construção de novos sentidos. Temos, com isso, nas duas formas de comunicar sentidos, nas duas (entre)linhas, marcadores sociais das espacialidades de gênero. A

atualização do grupo foi necessária frente ao desenvolvimentismo em suas terras. Por isso, as duas linhas se encontram como a própria vida é e faz. Como mulheres do século XXI e mulheres de seu próprio tempo, a tradição das fiandeiras está nas escolhas das linhas pelas quais elas vão tecer o presente e suas identidades. Sem abrir mão do algodão, e sem abrir mão das facilidades trazidas pelo movimento do trem, elas como na “lei do mansinho” (ROSA, 2001, p. 39), reconfiguram os sentidos do fiar, produzem e fazem circular novos sentidos para suas práticas.



## 2 FIANDO MEMÓRIAS

*Explicar eu expliquei.  
Agora o tempo pra entender  
cada um tem o seu.*

**Ana Carolina**

### 2.1 RECIPROCIDADES DO FIAR

“O amor cura. Nos recuperamos no ato e na arte de amar”, isto é o que no ensina bell hooks<sup>20</sup> (2000). Em seu *insight* sobre o amor ela apresenta dois caminhos possíveis à humanidade. O primeiro está relacionado à vida humana, condição que não é possível sem o amor; o segundo relaciona-se à morte, pois para a pesquisadora “quem não ama está morto”. Ana Madalena<sup>21</sup> sabe bem o que é ter o amor como condição de sua existência. Com 70 anos de idade, a fiandeira estabeleceu moradia em Silvânia por volta de 1964 depois de perambular pelo sertão goiano trabalhando nas roças. No Quilombo<sup>22</sup> morou desde os 20 anos com marido, mãe e sogra, todas/os trabalhadoras/es do campo. O trabalho era intenso, as relações familiares nem sempre foram fáceis, contudo, entre uma gama imensa de possíveis pinçadas – aceitamos o risco de dizer que a cultura fiandeira é muito mais uma criação textual, do que uma cultura em si (STRATHERN, 2006) – a história que contamos com Ana Madalena é a do amor entre duas mulheres.

Geralda<sup>23</sup> e Ana sempre foram melhores amigas, assim como suas mães. Vizinhas no Quilombo desde a juventude compartilharam as roupas, a terra, os frutos, o algodão, a roda, o tear... A vida. Fiar nem sempre foi fácil para elas, “*levamos muita surra prá aprender. A gente, com a insistência, tomô gosto, mais isso foi depois de muita insistência*”, comenta sorrindo Ana Madalena. Sem ter para onde correr, elas construíram suas vidas a partir da relação com o algodão e da transformação da fibra em fio. “*As coisas não têm dois lados. O argudão que Geralda fia é o mesmo que eu fio. Uai, a terra é a mesma, o pé de argudão é o mesmo, então a linha é a mesma. Na hora de vendê os tecido no final de semana também era tudo o mesmo. A gente separava porque parece que o povo não intende muito bem isso, mais é o mesmo*”, explica Ana.

<sup>20</sup> Bell hooks é um pseudônimo criado pela escritora norte-americana para assinar suas obras. A escrita deve ser grafada assim mesmo, em minúsculo. Para a pesquisadora o mais importante é a substância de seus textos, e não a promoção de seu nome.

<sup>21</sup> Ana Madalena tem 70 anos de idade.

<sup>22</sup> Quilombo é um distrito de Silvânia. O local foi batizado assim pelos moradores por haver evidências de remanescentes quilombolas na região.

<sup>23</sup> Geralda Fabiano Siqueira tem 76 anos de idade.

Esta compreensão da vida, a partir da relação com a amiga, trouxe muitos pensamentos à mente e ao coração. O amor mal compreendido acarretou no rompimento forçado após a morte de familiares queridos. Primeiro o marido, depois a sogra e por fim a mãe. Ana não aceitou o rompimento, contudo foi morar na zona urbana de Silvânia para atender a vontade do filho.

*Eu mi sentia muito triste. Muitas pessoas foram embora de uma vez só muié! Eu achava que estava mi dedicando mais tempo as outras que a minha famia mesmo. Geralda num quis que eu vinse prá Silvânia, mas não deu certo de ficá lá. Meu fio não quis deixar. Aqui, parece que a solidão era maior, porque ainda tinha que ficar num lugar estranho. Muié, eu fui parar no hospital. Esmagrici dimais, fiquei magrinha. Aí os médico disseram que tinha que tomar remédio, mas eu num quiria, só o que me importava era vortá pro Quilombo<sup>24</sup>.*

Enquanto ela buscava doses homeopáticas de amor, o filho, preocupado com a saúde mental da mãe, insistiu no tratamento medicamentoso. Ela percebeu que não teria saída e aceitou as imposições, após dois anos se passaram Ana conseguiu se recuperar parcialmente, e o desejo pelo retorno se manteve. *“Eu engordei de novo, vortei a sair de casa, a fazer algumas coisa igual era antes, mas a tristeza continuava. Mais procurei não demonstrar nada. Foi até que Geralda conseguiu vir”*. A visita inesperada provocou uma significativa melhora e, atualmente, cerca de cinco anos após o episódio e ainda morando na “cidade”, as amigas têm se encontrado constantemente. *“Agora, mais ou menos de quinze em quinze dias a gente cunversa”*, diz Ana. Ela explica que a frequência dos encontros aumentou pouco a pouco e a cada dia que se veem a felicidade aumenta. *“Eu vô lá no Quilombo ou ela vem aqui. Nossa, eu fico contando nos dedo, mas enquanto isso vou mexendo com meu argudão. Enquanto eu fio eu penso no Quilombo, e penso nela também”*, lembra sorrindo.

O amor que cura mantém Ana viva. Contudo, pensar tais proposições em um texto acadêmico ainda é um desafio. Isto porque tendemos sempre à imparcialidade acadêmica para garantir a cientificidade do texto. Na outra ponta deste processo, bell hooks (2000) nos mostra como é possível estabelecer e trabalhar as relações que afetam a humanidade, resignificando assim o que chamamos de imparcial ou científico. Para fazer isso, ela lança mão de escritos importantes onde percebe a mulher, especialmente a mulher negra, na condição de subalternidade. A pessoa negra foi obrigada a conviver com cenas de violência humana que perpassa toda sua existência desde a época da tomada do território brasileiro dos povos locais por europeus.

A escravidão endureceu a negritude no Brasil, que teve suas concepções de vida interrompidas bruscamente. Com o fim do regime escravocrata implantado com a chegada de portugueses ao Brasil, a violência e enrijecimento da pessoa negra se manteve afinal, a sobrevivência não se deu a partir de uma carta, mas sim de muito trabalho sub-humano. Com este panorama posto, bell hooks nos alerta para a dureza negra necessária à sobrevivência e a dificuldade que é amar neste contexto de intensa exploração da humanidade. Ela nos explica que, “no decorrer

<sup>24</sup> Ana Madalena. Silvânia. Maio de 2014.

dos anos, a habilidade de esconder e mascarar os sentimentos passou a ser considerada como sinal de uma personalidade forte. Mostrar os sentimentos era uma bobagem” (BELL HOOKS, 2000, p. 114).

Além da segregação racial, posta no contexto estadunidense, e das dificuldades de sobrevivência cotidiana, as crianças ainda eram ensinadas a não demonstrar nenhum tipo de sentimento, sendo que às mulheres o tratamento não foi diferente. O receio é de que seja dispendido grande tempo às brincadeiras, trocas de afeto e com isso a sobrevivência fique prejudicada. Contudo, “sabemos que é preciso ir além da sobrevivência. É preciso criar condições para viver plenamente. E para viver plenamente as mulheres negras não podem mais negar sua necessidade de conhecer o amor” (BELL HOOKS, 2000, p. 114). Sentimento que deve estar, antes de tudo, vinculado a si mesma.

A mulher negra descolonizada precisa definir suas experiências de forma que outros entendam a importância de sua vida interior. Se passarmos a explorar nossa vida interior, encontraremos um mundo de emoções e sentimentos. E se nos permitirmos sentir, afirmaremos nosso direito de amar interiormente. A partir do momento em que conheço meus sentimentos, posso também conhecer e definir aquelas necessidades que só serão preenchidas em comunhão ou contato com outras pessoas (BELL HOOKS, 2000, p. 115).

As ideias sobre o amor, que a mulher deve viver, são facilmente percebidas quando buscamos pensar as fiandeiras na região da estrada de ferro. Ana, uma mulher negra, percebeu que para amar é necessário muito mais que um sentimento. As experiências das fiandeiras nos mostram que o amor não deve ser posto em primeiro lugar, a não ser que seja evidenciado à pessoa certa e em um local da casa apropriado para isto. Mas, não é deste amor que Ana Madalena nos fala. Para ela, existe algo maior. Um vínculo que se forma para além da vida. “*Ocê sabe minina, esse fio transmite muito sentimento escondido, é uma coisa que num tem como eu te explicar. Quando a gente entrega um novelo prá outra, muita coisa vai junto, num é só o argudão.*”

A forte carga de sentimentos posta no algodão é trazida para pensarmos o processo de reciprocidade, fato importante para a compreensão de povos ocidentalizados e não ocidentalizados. Mauss (2003) dedicou uma parte de seus estudos à compreensão do sistema de prestação econômica existente na cerimônia do *kula* trobriandês presente na obra de Bronislaw Malinowski (1984). No Ensaio sobre a Dádiva, Mauss (2003) relata que as trocas de presentes, que ocorrem no ritual circular, se dão para manter a coerência e unidade do grupo. Isto porque os objetos trocados – braceletes e colares – ganham importância e força maior no momento em que é entregue espontaneamente a uma pessoa que participa do ritual. Para que esta força aumente cada vez mais, é preciso que outro objeto seja entregue, o processo é chamado de dádiva e inclui as etapas obrigatórias do dar, receber e retribuir.

A reciprocidade vem então pela dádiva e a força do objeto se faz na troca estabelecida. Isto porque o que é trocado não são riquezas ou utilidades, e sim amabilidades carregadas pelo que o

autor chama de *hau*, que expressa o sentido dado pelo grupo à relação recíproca da troca. O *hau* é o valor da reciprocidade, um novo elemento entre os que trocam “que não está ainda aqui, mas para nascer, um fruto, um filho, o Verbo que circula (a Palavra), que dá a cada um seu nome de ser humano, e a sua razão ao universo (MAUSS, 2003, p.15)”. Desta forma, na mesma medida que dou, recebo e retribuo. Uma medida feita a partir da importância simbólica que tem o objeto para o doador, que junto entrega também este sentido.

Sobretudo Mauss questiona, “qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faz que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído [...]. Que força existe na coisa dada que faz que o donatário a retribua?” (2003, p. 188). O pesquisador compreende que as dívidas são recíprocas, contudo a obrigação de retribuir é algo passível de questionamento, o que poderia recusar a gratuidade da dívida. Para tanto, um estudo pouco mais aprofundado da complexa obra nos leva a perceber que “se o presente recebido, trocado, obriga, é que a coisa recebida não é inerte. Mesmo abandonada pelo doador, ela ainda conserva algo dele. Por ela, ele tem poder sobre o beneficiário, assim como por ela, sendo proprietário, ele tem poder sobre o ladrão. Pois o *taonga* é animado pelo *hau* de sua floresta, de seu território, de seu chão; ele é realmente ‘nativo’: o *hau* acompanha todo detentor” (2003, p. 199).

Lévi-Strauss (2003, p. 17), ao explicar as organizações sociais, diz que “é da natureza da sociedade que ela se exprima simbolicamente em seus costumes e em suas instituições; ao contrário, as condutas individuais normais jamais são simbólicas por elas mesmas: elas são os elementos a partir dos quais um sistema simbólico, que só pode ser coletivo, se constrói”. A reciprocidade apontada por Mauss (2003) pode ser um dos caminhos para se pensar a existência complexa das fiandeiras, pois acreditamos que se colocar no mundo em relação à outra pessoa seja uma forma possível de não incorrer em estereótipos. Neste sentido, o ser fiandeira só existe na medida em que outra pessoa é costureira. Desta forma, é interessante resgatar a impensabilidade de um mundo sem Outrem (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Isto porque para Mauss, é como se o próprio espírito da dívida quisesse voltar para seu doador, o que dá circularidade ao processo. Por isto, “o vínculo pelas coisas, é um vínculo de almas, pois a própria coisa tem uma alma, é alma. Donde resulta que apresentar alguma coisa a alguém é apresentar algo de si” (2003, p. 200), isto aumenta ainda mais o espírito da dívida, conseqüentemente todos crescem na compreensão do que venha a ser humanidade. A coletividade ganha, pois a troca é realizada entre o grupo, e pelo grupo. Lévi-Strauss (2003, p. 17), ao buscar explicar as organizações sociais, diz que “é da natureza da sociedade que ela se exprima simbolicamente em seus costumes e em suas instituições; ao contrário, as condutas individuais normais *jamais são simbólicas por elas mesmas*: elas são os elementos a partir dos quais um

sistema simbólico, que só pode ser coletivo, se constrói”. Por isto, temos autorização para dizer que as representações simbólicas apresentam um conjunto de organismos em interação.

Toda cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos, à frente dos quais situam-se a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a arte, a ciência, a religião. Todos esses sistemas visam a exprimir certos aspectos da realidade física e da realidade social, e, mais ainda, as relações que esses dois tipos de realidade mantêm entre si e que os próprios sistemas simbólicos mantêm uns com os outros (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 19).

O sistema próprio da cultura fiandeira no ambiente do Quilombo foi posto em xeque pelo espírito da dádiva que obriga Ana Madalena e Geralda Fabiano a se manterem unidas. Fora do círculo de trocas por intempéries machistas elas jamais sobreviveriam, pois o sentido maior da existência das duas é a união pelo algodão. A dádiva de Mauss (2003) está no ato simples de buscar uma moita de algodão na casa da fulaninha lá de baixo, trazer para cima, entregar a uma mulher que vai descaroçar, depois a que vai cardar, fiar e assim sucessivamente até que todas tenham uma parcela, não do que foi produzido, mas do que uma pode entregar a outra.

Observamos neste processo um vínculo de almas, muito além de trocas de mercadorias. Ainda com o amor escondido, como o de Ana e Geralda, as almas estão ligadas. Contudo, compreendemos que as intersecções de raça e gênero são importantes para se pensar os grupos subalternizados. Desta forma, dizemos que o amor foi silenciado à força e, estrategicamente, o silêncio foi rompido pela sabedoria do fiar. *“A gente tinha tudo, mas nos separaram e levaram também o argudão. Entre nós [Ana Madalena e Geralda Fabiano] fartava argo. Fartava, porque de uns tempo pra cá a gente é como se fosse só uma. Hoje estou novinha em folha”*. Como lemos em bell hooks (p. 115): “quando conhecemos o amor, quando amamos, é possível enxergar o passado com outros olhos; é possível transformar o presente e sonhar o futuro”. Por esta escrita que encoraja, e pelos relatos de Ana, podemos dizer que existe algo no amor.

O amor cura!

## 2.2 SUBVERSÕES DO AMOR

A quem é conferido o direito de amar? Sabemos por bell hooks (2000) que a mulher, em destaque aqui a mulher fiandeira, precisa conquistar este direito. Em campo, quando pensamos a questão da velhice, entendemos que a mulher velha também precisa desta conquista. Os ensaios de memória de Manuela Pereira nos colocam a refletir sobre a sexualidade feminina entre estas pessoas que estão unidas pela região da estrada de ferro. A transformação da criança em fiandeira é algo entristecedor para Manuela, da mesma forma que a passagem do estado de moça para mulher por intermédio do casamento. Contudo, as ressignificações surgem no passar do tempo, e no decorrer do processo de ser fiandeira e mulher de família. Tal fato, segundo elucida Manuela, *“é uma*

*questão simples minha fia, ou ocê muda, ou te mudam à força. Aí ocê vai fingindo que tá gostando. Com o tempo, a gente nem vê e até acredita que gosta mesmo”.*

Por este tipo de ensinamento Manuela passou muitas vezes, e de tanto passar se tornou mestra de futuras mulheres. A feitura de enxoval para as noivas é um dos momentos ideais para os ensinamentos sobre sexualidade, boas maneiras que uma mulher deve ter e, até mesmo, o comportamento sexual com os futuros maridos. Com sexualidades silenciadas por imposições – já que casada estava, e trazer este assunto para discussões públicas era proibido, a não ser quando as amigas se reúnem para fiar, ou para iniciação de jovens ao casamento pela prática da confecção do enxoval. Elas aproveitam estes momentos em conjunto para socializar a experiência sexual ou a sexualidade de seus corpos, seja por meio de piadas, músicas ou pela tecedura de desenhos específicos. Manuela, pela idade avançada e por ter sido iniciada na prática do fiar bem jovem, tem muitas experiências para contar. Ela nos diz que *“quando as muité se reúne pra fazer o enxoval elas vão explicano pra moça como deve ser tudo. Aí elas fala baixinho né, que é pra modo dos homem não ouvi. Aí, também é na hora de fiar que as coisa vão surgindo, que as amargura da vida são contadas, mais também tem as felicidade né, as alegria”*.

A sexualidade reprimida é pensada aqui como um processo social que envolve diversas fases da vida humana. Principalmente quando tratamos de corpos marcados pela diferença, ou seja, que estão fora do padrão normativo do masculino, jovem, branco e heterossexual. Guacira Lopes Louro (2000, p. 4) quando jovem soube que a *“sexualidade era um assunto privado, alguma coisa da qual deveria falar apenas com alguém muito íntimo e, preferentemente, de forma reservada”*. Esta pesquisadora explica que a sexualidade, ou o sexo, parecia não se legitimar na dimensão social. *“Viver’ plenamente a sexualidade era, em princípio, uma prerrogativa da vida adulta, a ser partilhada com um parceiro do sexo oposto”* (LOURO, 2000, p. 4). Contudo, a autora nos faz pensar sobre como seria a vivência da sexualidade no momento que antecede o fiar coletivo, a confecção do enxoval e até outras reuniões para elaboração de produtos manuais.

Para tanto, Guacira Lopes Louro (2000) aponta alguns caminhos como o pertencimento social, étnico-racial e de gênero. Entre as fiandeiras, tal vivência se dá nas rodas de conversa formadas ao redor do tear. Aqui, as experiências são socializadas, quando necessário em voz baixa, quando possível em cantos e brincadeiras. Desta forma, as experiências sexuais são sociais e políticas e, além disso, as identidades de gênero e sexuais, como aponta Guacira Louro (2000, p. 5) *“são, portanto, compostas e definidas por relações sociais, elas são moldadas pelas redes de poder de uma sociedade”*. Com isto, precisamos considerar que as instituições envolvidas por determinadas práticas têm pertencimentos étnicos-raciais, de gênero e classe.

Neste sentido, torna-se relevante não perder de vista as escritas pós-coloniais para pensar a fala das mulheres que fiam no interior goiano e que estão dentro de determinadas relações de poder.

Isto porque sabemos que as teorias tendem a definir o que chamamos de realidade, muito embora saibamos que esta se mantém em constante processo de mudança. Gayatri Spivak (2010) defende que a subalternidade desperta questões que impedem a utilização de conteúdos oriundos das diferenças para a elaboração de conhecimento. “A historiografia subalterna deve confrontar a impossibilidade de tais gestos. A restrita violência epistêmica do imperialismo nos dá uma alegoria imperfeita da violência geral que é a possibilidade de uma episteme” (SPIVAK, 2010, p. 66) que parta da diferença, e não do que é normativo. Neste sentido, o que se busca é que as mulheres, sujeitos de sua própria história, possam dizer de suas vidas por si sem a mediação de vozes.

Assim, de acordo com a pesquisadora, a subalternidade não pode falar, pois ela sempre dependerá da “representação”. Por isto, entendemos que as mulheres fiandeiras passam por processos de subalternização em diferentes frentes: pela de gênero, localização geográfica – uma vez que vivem o interior do estado –, e ainda pela velhice. Em todas as condições, as sexualidades são definidas, escondidas ou evidenciadas segundo perspectivas machistas e heteronormativas. É possível perceber que a subordinação aparece em diferentes classes e relações étnico-raciais, de gênero e entre gerações. Além disso, a sexualidade expressa pelas fiandeiras obedece às estratégias de relações sociais específicas, performatizando-se de acordo com estas próprias relações.

Ana de Souza Oliveira é uma mulher que vive em Caraíba, distrito de Vianópolis, uma das cidades cortadas pela estrada de ferro. Ela, que tem 72 anos, nos diz que *“a gente, mulher que fia, sofre demais por conta do algodão. A gente tem as dor nas costa, nos ombro, e ainda no pulmão. Mas o que é pior mesmo, é pensar que quando a gente se reuni pra fiá e cunversá, os homi já pensa besteira. E nós fala bestera mesmo, fala e faz”*. Ela explica que quando era jovem, o pai a impediu de ler e escrever para evitar que cartas românticas fossem endereçadas a rapazes. A forma encontrada pelo pai para reprimir manifestações de sexualidade da filha, intensificou sua condição de subalternidade, já que hoje, aos 76 anos, ela não é alfabetizada.

Trajetória parecida é relatada por Manuela. A fiandeira, aos 107 anos também não sabe ler e escrever. *“Meu pai não quis, logo me casei e o véi também não deixou, eu também não tive tempo, ele foi aproveitá a vida e eu fiquei cos minino tudo sozinha. Aí fia, foi só trabaiá na roça, fiá e tecê pra modo da vida não pará”*, explica. Nesta perspectiva, tendo em vista os apontamentos de bell hooks (2013), Guacira Lopes Louro (2007) e Gayatri Spivak (2010), é que entendemos a subalternidade como uma categoria aglutinadora de diferenças. Isto porque o processo de subalternização das mulheres é histórico, patriarcal e estigmatizante, envolvendo marcadamente relações de gênero, velhice, sexualidade e territorialidades – categorias estas importantes em análises sobre as diferenças.

Mais que buscar respostas para o comportamento ideal de pessoas enquadradas nestes conceitos, sobre o lugar da mulher na sociedade ocidental, sobre a idade ideal para manifestações de

sexualidade, ou ainda sobre o que é ser velha. Entendemos que é preciso pensar a quem interessa dividir os grupos humanos em tais (pre)conceitos e (pre)determinações. Para nos despir destas amarras acordamos que nada se dá naturalmente a fim de se enquadrar. Não obstante, as abordagens aqui presentes, até mesmo a velhice são categorias sociais (BOSI, 1994).

A contagem cronológica do tempo e a crescente cobrança da sociedade industrial, tendo em vista os processos de produção, faz com que a pessoa velha perca a força de trabalho e se torne refém daquilo que conquistou durante os anos de acumulação de bens materiais e simbólicos. Contudo, a velhice encontra diferentes significados em diferentes culturas. Guita Grin Debert (1998, p. 9) alerta para isto dizendo que a pesquisa antropológica demonstra que “a idade não é um dado da natureza, não é um princípio naturalmente constitutivo de grupos sociais, nem um fator explicativo dos comportamentos humanos”. Para a pesquisadora, existem processos biológicos pautados pela elaboração simbólica de rituais capazes de definir diferentes fronteiras entre as idades pelas quais a sociedade passa. O que não ocorre de forma homogênea em todos os grupos humanos.

Neste sentido, a periodização da vida e padrões de definição de práticas “relacionada a cada período apresenta também variações, de acordo com os grupos sociais no interior de uma mesma sociedade”, o que nos faz compreender que os “recortes de idades e a definição de práticas legítimas associadas a cada etapa da vida não são, portanto, consequências de uma evolução científica marcada por formas cada vez mais precisas de estabelecer parâmetros no desenvolvimento biológico humano” (DEBERT, 1998, p. 10-11). A periodização da vida faz com que mudanças no comportamento social e estatal ocorram. O que seria uma questão individual se torna estatal, a exemplo de novas formações de espaços privados/fechados, públicos/abertos, e ainda a institucionalização da vida pelas políticas públicas.

Guita Debert é crítica ao dizer que os processos modernos institucionalizam a vida, tomando a idade cronológica a partir de dimensões essenciais para a organização social. Com isso, há discussões sobre o trabalho que interferem na definição do que venha a ser a velhice. Quando pensamos as sociedades agrárias e interioranas, este fator é um complicador a mais. Isto porque a economia das famílias é formada pela coletividade, contudo, com os processos de modernização do campo, avanços tecnológicos, individualização dos sujeitos e até estatização da vida, a economia familiar passa a ser condicionada pelo mercado de trabalho. Desta forma, é possível perceber que a “regulamentação estatal do curso da vida está presente do nascimento até a morte, passando pelo sistema complexo que engloba as fases de escolarização, entrada no mercado de trabalho e aposentadoria” (DEBERT, 1998, p. 18-20).

A pergunta sobre a quem interessa dividir a vida e manter padrões bem definidos encontra resposta no campo de pesquisa. Ao buscar por fiandeiras no interior da região férrea, observamos as ações de prefeituras locais para aglutinar as fiandeiras nos projetos de ocupação da propalada

terceira idade. A ideia corrente de que a pessoa velha não se mantém ativa também integra a imagem das fiandeiras. Mesmo passando grande parte da semana fiando, tecendo, bordando ou costurando, há estigmatizações, estereótipos e enquadramentos. Da mulher que não faz nada, também é retirado o direito da plenitude de relacionamentos. *“Fia, eu num paro queta, vô de vagarinho até terminar. A gente, depois que os fio nasce, é veia pra qualquer homi, mas é aí que nois ganha força”*, desabafa Manuela.

Isto sucede, segundo a autora, por conta do lugar em que as pessoas velhas ocupam na sociedade industrializada. Rejeitadas pelos grupos que as cercam, as pessoas velhas depois de perderem sua força de trabalho, somente conseguem se defender pelo capital de bens que acumulou durante a vida. Caso contrário é tutelado como menor. E quanto aos cuidados com as crianças, Bosi é objetiva ao dizer que o adulto investe nelas o futuro. Entretanto, em relação à pessoa velha: “a moral oficial prega o respeito ao velho mas quer convencê-lo a ceder seu lugar aos jovens, afastá-lo delicada, mas firmemente dos postos de direção. Que ele nos poupe de seus conselhos e se resigne a um papel passivo (BOSI, 1994, p. 78).

Sobre esta complexa existência da mulher em estruturas etárias e de gênero, Lia Zonotta (2000, p. 3) nos desperta para o debate recorrente entre o patriarcado e as próprias relações de gênero. Para ela, o termo patriarcado expede uma “estrutura fixa que imediatamente aponta para o exercício e presença da dominação masculina”, contudo, “o termo ‘gênero’ remete a uma não fixidez nem universalidade das relações entre homens e mulheres. Remete à ideia de que as relações sócio-simbólicas são construídas e transformáveis”. Além disso, ela explica que não é possível encontrar na categoria de gênero uma resposta sobre uma forma histórica de dominação.

Para tanto, Zanotta (2000, p. 4) diz que este conceito não substitui o de patriarcado, e sim o de “‘condições sociais a diferença sexual’, o de ‘relações sociais de sexo’, e o de ‘relações entre homens e mulheres’”. Entendeu-se que estas expressões permaneciam aprisionadas as narrativas da naturalização e da biologização das relações entre homens e mulheres, dificultando o desenvolvimento das análises que pretendiam. Por isto, as relações de gênero podem, metodologicamente, ser importantes nas análises de variadas sociedades e culturas. “O suposto deste conceito é que todas as sociedades e culturas ‘constroem suas concepções e relações de gênero’. Ou seja, de que nada há de universal na configuração das relações de gênero, a não ser que são sempre construídas. Trata-se sempre de uma construção cultural histórica” (ZANOTTA, 2000, p. 6).

Goiás, um estado marcado pelas relações de poder no campo e que manifesta marcas do sistema patriarcal, é um lugar intrigante para pensar as proposições de Lia Zanotta, ainda mais ao se trazer as fiandeiras para a superfície desta discussão. Nas falas apresentadas acima é possível perceber como este sistema condicionou a vida e manifestação de sexualidade destas mulheres, o

que direciona para a análise do fixo sinalizada pela autora. Por outro lado, temos nos depoimentos uma sexualidade exposta em reuniões, trocas, versos e no próprio fiar. Neste ponto, o que é apresentado é a fluidez da vida e uma capacidade de construir a própria existência. Nesta dupla formação, encontramos em campo fiandeiras com concepções identitárias e de gênero complexas manifestas no seu saber fazer.

Manuela, Ana de Oliveira, Ana Madalena e Geralda Fabiano passaram por um processo de silenciamento que ainda não foi compreendido por inteiro, elas têm suas sexualidades escondidas na infância, juventude e fase adulta de suas vidas, mas com passar do tempo, já na velhice, elas reconfiguram este processo e ampliam suas culturas. O que não significa dizer que estas mulheres direcionam uma para outra, afetos que extrapolem o que compreendemos como amizade. Atualmente, nos encontros programados por elas, tomados aqui pela comparação aos mutirões da roça, as mulheres abordam assuntos e satirizam situações passíveis de deixar muitas jovens da contemporaneidade constrangidas. Ana de Oliveira não poupa brincadeiras quando está em grupo.

Diversas vezes contam piadas que envolvem a passagem do trem pela cidade e o ofício de fiar. Com sua concentração dividida entre o movimento da roda e os assuntos do momento ela diz: *“uma vez eu tava na estação esperando o trem... Aí precisei ir no banheiro. Quando é fé eu comecei sentir um tremorzim na privada, tava bão só... Quando me dei conta gritei bem alto: o trem partiu”*. *“Outro dia eu tava dormindo mais meu véi, aí ouvi um barulho, senti um tremilique e gritei: ai que trem grande! Ai acordei, olhei pro lado e não tinha nada, só ele mesmo na cama. Oh tristeza que foi”*, diz sorrindo a fiandeira.

Ela refere-se, no primeiro caso, ao tempo em excesso que ficou no banheiro esperando por conta de uma possível excitação provocada pela chegada da locomotiva, e no segundo, aos sonhos eróticos satirizados pela presença do trem de ferro pela região. Em ambas as brincadeiras é possível notar os órgãos sexuais feminino e masculino sendo evidenciados. *“Aiai, se nós falasse uma besteira dessas na época que nossos pai tava vivo hein?!”*. Outro exemplo deste tipo de exposição está nos versos cantados por elas. De forma organizada e espontânea um grupo inicia a cantoria e o outro continua com o movimento em forma de resposta. *“Moreninha linda do meu bem querer, é triste a saudade longe de você... Oi ai, faz tempo que um bem não canta esse verso no meu congote”*, brinca Ana.

Eu queria ser balaio<sup>25</sup>  
Na colheita do algodão  
Passando pelas roças  
Andando de mão em mão

Que pau é esse dona Zélia

<sup>25</sup> Versos compostos por Zélia Pereira dos Santos durante o trabalho de campo.

Que ocê traz em suas mãos  
É só o fuso minha amiga  
Prá fazer linha de algodão

Estes versos foram criados com espontaneidade em momentos coletivos, junto a eles outros mais tradicionais também são cantados como o da Moreninha e Cabelo Louro. Por eles, entende-se que as diferentes formas de vivenciar a sexualidade, de experimentar prazeres ou desejos, “mais do que problemas ou questões de indivíduos, precisam ser compreendidas como problemas ou questões da sociedade e da cultura” (LOURO, 2007, p. 204). Esta mesma perspectiva é apontada por Andrea Alves (2010) em seus estudos sobre envelhecimento e gênero. Ao tratar das sexualidades marcadas pela diferença, ela explica que, no momento em que as mulheres encontram abertura para expor suas histórias, uma nova configuração de sentido é dada a esta mesma história fazendo emergir um sujeito que protagonize sua própria vida.

Menina tu és bunita  
Mais bunito é seu cabelo  
Cada cacho vale um conto  
Um conto é muito dinheiro

Esta abertura muitas vezes precisa ser provocada, forçada, e as fiandeiras sabem como fazer isto. Nos versos criados, cantados e encantados, as cosmologias de vida são protagonizadas. O amor vai ganhando forma a cada manifestação seja pela exposição da prática sexual, ou ainda pela relação evidenciada de amizade e conhecimento empírico do Cerrado brasileiro fazendo com que a reciprocidade esteja presente.

### 2.3 SUPRESAS NO QUINTAL

Na noite escura fiandeiras, trabalhadoras e trabalhadores do campo se colocam de pé. A procissão segue caminho da roça que tem sua ordem trocada, misturada e invertida sempre que desejado. Rodas de fiar e enxadas para limpar o mato tomam lugar do estandarte, comum em procissões. De fundo, os sons do Cerrado dá ritmo à caminhada que, com os instrumentos do trabalho dá continuidade a reciprocidade do grupo. Andando a passos rápidos por cerca de duas horas, o canto dos animais domésticos desperta o casal que dorme no quarto. Pendurados na porta há um pequeno par de bonecos, de chapéus, ou roda de fiar e enxada. Este é o sinal. Hoje tem treição!<sup>26</sup> Ao redor do quintal os moradores já percebem a presença das mulheres do quintal, e dos homens na roça.

<sup>26</sup> Treição é o modo de se referir à traição. Traidores é um grupo de pessoa que deseja presentear uma família amiga com o mutirão. A prática é chamada de *treição* porque a família não pode desconfiar da ação, que é planejada com antecedência e em segredo. Tudo isso, para surpreender os amigos com um presente agradável. Entre as fiandeiras da estrada de ferro, é comum se referir a prática como *treição*.

Ligeiras, elas organizam as rodas de fiar<sup>27</sup>, cardas, descaroçadores, balaio para colocar as fibras e tudo mais que for preciso para seguir com o mutirão. “*Era mais o menos assim fia. Umas 30 muié cunversava cum e cotro, marcava o dia, acordava antes do galo cantar e dava a surpresa, fazia a treição. Daí, enquanto os homi ia cuidá da roça, nois cuidava do argudão. Sempre tinha um que ia dá sinal na porta. Só que era prá garantir que os dono da casa drumia*”. As trocas entre famílias, seja de alimentos ou de trabalho, são expressão de igualdade e reciprocidade. Elas representam a manutenção de uma “ordem moral camponesa” que condiciona as famílias as trocas de bens e serviços em comunidade, considera Woortmann (1991) ao tratar da ajuda mútua e as práticas de mutirão.

Longe de um pensamento sobre caridade, a autora nos leva ao entendimento de Mauss, quando este trata da reciprocidade como um caminho possível de se obter *hau*, e ainda a ideia contemporânea de amor como ato político, inaugurado por bell hooks (2000). Manoela nos ensina que a treição somente ocorre quando um grupo quer devolver o que lhe foi ou lhe será entregue. Assim, o ato de reunir força de trabalho para uma ação comum é possível quando se tem forte apreço pelo que será entregue, ou pela pessoa que irá receber. “*Oia, minina, como a gente ama dimais o argudão, a gente junta esse gosto c’uma e c’otra e entrega pra alguém que tá precisano no momento. A gente espera assim: que nuna outra lua a mué nos devorva, mais importante é ver as fiandeira reunida em vorta do argudão*”.

O amor narrado nos dizeres de Manoela remete ao algodão e as possibilidades de transformação do mesmo. Para ela, quando uma pessoa se recusa a fazer o mutirão para outra mulher, o algodão que ela tem em casa fica úmido com a chegada das estações chuvosas, Primavera e Verão, o que dificulta o manuseamento e, no lugar de muita linha fiada, se tem muita fibra estragada.

*Se uma mué que gosta de mexê cum ele [algodão] não vai pro mutirão, então ela não ama. E cê sabe, as veis a gente pode intê num gostá de arguém lá, mas a gente vai dexano prá lá, e as veis a gente intê passa por cima. Uai, se a gente gosta dimais de fiá, nois também tem que ter apreço por otras mué que gosta de fiá, cê num acha?! E tem mais, as muié num aceita isso. Ou ocê tá, ou num tá, parece intê que cai mardição<sup>28</sup>.*

As rodas de fiar unidas pela ancestralidade da linha formam uma nova roda sobre a sombra da mangueira a florir em meados da primavera. Em circularidades de almas, onde uma ou outra torna o círculo sinuoso à medida que a sombra se descoloca, a lida com o algodão ocorre. A formação não tem uma ordem hierárquica, etária, ou social. O que há são habilidades postas, que em dados momentos podem ser modificadas. Manoela nos explica que é comum à organização da roda pelas etapas do trabalho. Então primeiro estariam às mulheres com habilidades em descaroçar,

<sup>27</sup> Rodas de fiar ou, esporadicamente, rocas.

<sup>28</sup> Manoela Pereira. Silvânia. Maio de 2014.

depois bater e limpar, em seguida, cardar e então fiar, sendo possível uma completa troca, inversão ou mistura a partir de um simples querer.

Este posicionamento sob a mangueira nos faz repensar a subalternização das mulheres dentro do próprio grupo. Spivak (2010), ao dizer de subalternidades em grupos humanos, elabora níveis de subalternização. Para a pesquisadora, o interior dos grupos revela o quão subalterna está uma pessoa diante de ordens impostas. Logo, as fiandeiras são subalternas em relação aos homens trabalhadores do campo, que são subalternizados por seus patrões e ordens sociais e impostas. Contudo, esta pirâmide não tem fim aí. Pois para Spivak, no interior dos grupos subalternizados há novas ordens de subalternização. Trazendo estes apontamentos para interpretação das falas de campo, entendemos que entre as fiandeiras também haveria nivelamentos na media que uma tenha mais habilidade, e/ou maior quantidade de matéria-prima em relação à outra.

Contudo, Manoela traz luz à equidade existente nos mutirões de fiar, ao conversarmos sobre qual das etapas de processamento do algodão ela mais se identifica:

Oia, se a gente pensar bem, a treição vai pra casa de uma muié que tá pricisano de linha fiada, e da roça cuidada. Mais tenho pra mim que a vida num se faz de pricisão. Ela se faz de gosto. Porque ocê pensa cumigo: cada mué põe gosto numa coisa. Eu gosto mais de tecê. Mais, as veis tem uma que toma gosto pelo fiado, outra pela carda. Eu num dô conta de discaroçá e num gosto de cardá nem... Mais já fiei muito, só que hoje doi as perna. Quando é no muitirão, cada uma faz o que quer, vai ficar obrigano as muié fazê o que num quê?! Oia fia, ocê ainda num deve perceber, mais a gente veve conforme a gente aprecia a vida. Vez ou outra, a gente cai nuns buraco, igual ter que aprendê a mexê cum argudão. Só que um dia uma muié ficô muito agradecida com a surpresa que a gente deu, mal sabia que iera ieu que num aguentava mais fica suzinha.

A compreensão de Manoela sobre as práticas de reciprocidade pelo mutirão impede as fiandeiras de incorrer em níveis de importância, reconhecimento ou poder de fala. Para ela, no mutirão o que há são trocas de afetos, que juntas dão vida ao *ethos* do fiar. Por isto, ela só pode ser fiandeira à medida que todas as etapas da lida com o algodão são compartilhadas pelo saber que o grupo carrega individualmente e coletivamente. Na treição, elas se fazem presentes pela existência vital rompendo com a compreensão simplista da necessidade, que passa da esfera física – de se ter algo com valor monetário como pagamento – à simbólica. Logo não há subalternidade na relação. Manoela precisa tecer a media que Geralda precisa fiar, e Ana cardar. Sobe a mesma sombra e em solo sinuoso os queres são organizados por meio de acordos estabelecidos ancestralmente, e se não for possível organizar em chão basta gritar: passa o balaio, que de mão em mão ele vai passar.

Para realização dos grandes mutirões é preciso ter antes o algodão. A colheita da fibra requer um trabalho minucioso com observação constante das estações do ano, formação do clima e vegetação. A transformação do algodoeiro encanta Geralda Fabiano durante os afazeres da roça. Ela, que muito transita entre o campo e a cidade, não perde o tempo de retirar cada capulho no pé. *Lidar c'argudão é muito fácil. Ocê joga o carocinho lá no início da chuva. Quando for no fim d'ela ele vai florir. Aí é só ficar de olho, as foias cai e o argudão fica lá.*

Manoela também tem uma maneira particular de plantar. Experiente com entrevistas para estudantes universitários e jornalistas, ela faz questão de deixar explícitos os meses importantes para obter uma fibra de qualidade. *“Fia, ocê tem que pegar o caroço e jogar na terra no mês de janeiro, aí espera até julho para ver as flores sair. Depois em setembro o algodão já vai aparecer. É assim aqui no sertão e no Cerrado também há de ser. Mais prá lá eu já num sei”*. Manoela percebe os períodos secos e chuvosos, que marcam o clima no Cerrado, como fundamentais para a sobrevivência dos algodoeiros. Para plantar, o processo é basicamente o mesmo, seja com o algodão de semente preta, fibra parda, ou herbáceo. Já no momento de manusear a fibra há diferenciações.

O algodão herbáceo<sup>29</sup> é rejeitado pelas mulheres a beira da estrada de ferro. Isto porque as fibras ficam grudadas em suas sementes, o que torna o processo de fiar lento e penoso. Há reclamações de que os agrotóxicos das lavouras causam mutações em seus pés de algodão e ainda interfere na qualidade das hortaliças. No Quilombo, onde Geralda reside, ou no centro de Silvânia, onde Manoela mora. Independente de ser zona rural ou urbana, as grandes lavouras da região dificultam o manuseio. *“Antigamente a gente fazia cerca com pé de algodão. Agora com esse tanto de veneno que tem não dá mais. Esse arbaço é uma coisa que não serve pra nada, é uma praga ruim. O veneno destrói as cove, cheiro verde, arface e ainda enfraquece o algodão goiano, afirma Geralda.*

Para pensar a fiandeira, Mirandola (1993) considera três etapas essenciais: obtenção das matérias-primas; preparação para a tecelagem; e tecedura. A pesquisadora estudou um amplo universo de mulheres em Goiás que mantém as práticas próximas da forma tradicional de se tecer. Mas, Manuela apresenta uma compreensão diferenciada. Para ela, é importante a liberdade na execução e manuseamento do algodão. *“Fia ocê me pergunta de fiá. Mais fiá é muita coisa. Prá fiá tem que ter o algodão. O algodão tem que tá discaroçado e cardado se não num vira linha. Eu tenho pra mim que fiá é o fio, o fio do algodão. E o algodão já tem seu fio.*

Para encontrar o fio do algodão, ou ainda transformá-lo em linha é preciso respeitar algumas partes que este amplo e complexo processo nos apresenta. Levando a mão sobre a coluna e depois, por alguns instantes, no braço direito, Geralda conta como se faz para descaroçar. De frente uma para outra, as fiandeiras sentam no descaroçador e ambas giram a munheca, respectivamente, que fica no lado direito. Em movimentos contínuos, uma coloca o capulho, e outra recebe a fibra pelo lado oposto, já sem a semente. Ela e sua amiga, Ana Madalena, ainda não se recuperaram das contusões e dores que este processo ocasiona nos braços e na coluna.

Por conta delas, Geralda descaroça com os dedos a porção de algodão que está juntando há

---

<sup>29</sup> Algodão herbáceo é um tipo de algodão geneticamente modificado de vasta produção no estado de Goiás, e em outros estados como Mato Grosso, São Paulo e Maranhão. Segundo informações da Associação Brasileira de Produtores de Algodão – Embrapa – cerca de 50 mil hectares da fibra foram plantados em Goiás no ano de 2004.

quase cinco. Mesmo sem saber o que vai fazer com a linha que resultará deste algodão, ela tem certeza que o objeto deve ser composto inteiramente por fibras da semente preta. *“Escaroçar num é pra qualquer uma, e ainda tem ser de duas pessoa. Doi os braços e as costas, na unha, se for este aqui [semente preta] é fácil, mas o arbáceo não, este acaba cum nosso argudão e ainda é danado pra discaroçar”*.

Na roda do mutirão, as crianças são chamadas para limpar a fibra e descaroça-la. Elas ficam por alguns minutos nesta atividade e logo saem correndo para o quintal. O tempo de trabalho das crianças menores é curto, entretanto já serve de alento e descanso para as mães. Garcia (1981) diz que matéria-prima necessária para se fazer um descaroçador é basicamente madeira resistente para o banco, como jacarandá, ipê, jatobá e aroeira; e leve, como bálsamo para as demais peças. Todas estas madeiras são encontradas no Cerrado goiano e são facilmente reconhecidas pelos homens que confeccionam os instrumentos necessários ao fiar.

Depois de descaroçado, é hora de bater. Sentadas elas executam o serviço, deixando as fibras entre as pernas. O trabalho é feito para retirar as impurezas das maçãs colhidas em larga escala ou guardadas por muito tempo. Alguns minutos de trabalho são suficientes para eliminar os ciscos, sementes e gravetos minúsculos, gramíneas e tudo mais que se sentir atraído pelo algodão. Para fazê-lo é preciso a utilização de um arco ou bodoque, confeccionado com cordão e madeira curvada. Ana Madalena descreve este processo com muito saudosismo e lamenta que ele não seja utilizado na atualidade. Mas é assim, *“as coisas boa vão acabando, hoje não se bate o argudão e daqui poucos dia não vamos fiá mais, isso deixa meu coração tão triste. Agora sá minina também é bão chegar na loja e já comprar uma boa linha né”*.

Depois de limpo, é preciso cardar. *Larga, ora... Minha carda não minina... risos*<sup>30</sup>. Esta é a reação das mulheres ao perceber que uma criança, ou pessoa sem experiência com o cardar pega, ou ao menos, toca em uma de suas cardas. Orgulhosa, Ana Madalena desenrola com cuidado o pano de malha limpo e amaciado, o coloca no sofá e com as duas mãos separa o jogo de cardas. Rapidamente ela confere se os dentes ainda estão retos, afiados e brilhosos. As cardas são confeccionadas em pequenas fábricas com utilização de metal que forma os dentes, tecido para acolchoá-la, madeira onde os dentes são fixados que também formam os cabos utilizados no momento de manusear o objeto. Para cardar o algodão é necessário dispor as fibras sobre a superfície denteada da carda e, repetitivamente, movimentar o instrumento preenchendo com o algodão os espaços entre os dentes. É preciso cuidado, destreza, habilidade, força, resistência e muitas outras qualidades para se cardar.

---

<sup>30</sup> Ana Madalena. Silvânia. 27 de Maio de 2014.

Foi o que disse um grupo de mulheres reunidas na estação ferroviária de Caraíba<sup>31</sup>, que compulsivamente riram da minha tentativa de cardar. Uma boa cardadeira deixa as fibras bem fininhas. Elas são postas em cestos e balaios feitos com fibras de buriti, ou até bacias de metal e baldes de plástico. Depois de cardado, ele fica *“feito nuvem de algodão”*, suspira Ana Madalena. Por isso é preciso cuidado para tocá-lo.

Que que isso minha amiga  
Enrola pra lá, enrola pra cá  
Estou embolando o algodão  
Que pra nois podê fiá

Com a nuvem de algodão rapidinho se faz linha. O balaio vai passando de mão em mão e cada uma tira um punhadinho. Na roda o enheco enheco é constante. De tanto girar é preciso colocar sabão para amenizar o barulho provocado pelo encontro do metal com a madeira. A roda tem alguns eixos de metal, mas grande parte de sua estrutura é de madeira, as mesmas utilizadas na carda, arco, e descaroçador. O girar da roda é constante, a velocidade também. Sentadas em uma banquetinha, tamburete, banco, toco, ou cadeira o serviço de fiar é continuado. No pisapé o pé direito, ou esquerdo, bate constantemente. Descalços, neles já estão impressas as marcas do tempo conferidas.

Os calcanhares ressecados e unhas disformes apontam vaidades que as repetidas estações do ano modificam. Os pés não podem parar. Em cima, o toque das mãos faz parecer que está tudo concatenado em uma perfeita ordem. A roda gira e o fio vai se formando. Uma linha de algodão grossa e resistente funciona como correia garantindo o girar da roda. Enquanto ela gira e puxa o algodão, a fiandeira vai esticando uma porção de fibra. O toque é suave e leve, mas a velocidade é alta e, sem deixar a roda parar o fio é mantido esticado até que fique resistente e enroladinho, em formato de linha.

Já a espessura do fio é coisa que varia. Se a linha for utilizada para fazer tecido para corte de calça ou lençol, ela tem que ser bem fininha e resistente. Mas, se um cobertor for seu destino final, aí pode ser mais grossa. Neste caso, espessura já é a garantia de que o fio vai arrebentar. A pressa pode fazer parte, ou não, e é nela que estão as armadilhas. As borboletas<sup>32</sup> insistem em bater asas. Contudo, fiadeiras experientes com a vida percebem logo quando a própria, ou uma companheira de fiado está afobada no trabalho. *“Se a muié disembestá em andá rápido acaba perdendo o fiado. É igual’ a vida. Cada argudão tem seu tempo. Não adianta disimbestá por causa do serviço lá fora”*

<sup>31</sup> Caraíba é um distrito de Vianópolis que fica a cerca de 10 quilômetros da cidade. Além de Caraíba, Vianópolis ainda conta com o distrito de Ponte Funda e Santa Rita.

<sup>32</sup> Borboletas ocorrem quando uma mulher solta rapidamente a linha, que dobra em si mesma. A ação provoca um som semelhante a batida das asas de uma borboleta. Esta metáfora só é possível graças a forte percepção do funcionamento da vida que extrapola a humanidade.

nos explica Manuela enquanto um cobertor por ela é tecido.

Depois de algum tempo sentadas as costas não ficam mais erguidas, os pés já não batem tão forte, e a roda já não gira tão rápido. Por isto, *fia, fia, fiadeira...Vai puxando o algodão...Transformando tudo em linha...* pois a cada minuto passado na roda de fiar, um espaço é preenchido no peito. *“A gente vai sentindo uma sensação de que a vida num tá parada. A cada tantinho de linha fiada, um punhadinho de argudão cardado é como se a gente ainda tivesse viva, por dentro, pois por fora fica só o argudao murcho”*, diz Ana Madalena.

E tanto faz se a linha é fiada na roda ou no fuso. Zélia Pereira dos Santos domina o instrumento como nenhuma outra mulher da região. O hábito ela adquiriu quando criança com as anciãs da família. O instrumento, com formato de pião e feito de madeira, tem a mesma funcionalidade. A forma de manuseá-lo também se assemelha, pois a fiadeira tem que manter os braços esticados e o fuso girando. Contudo, o fuso não exige que a mulher fique sentada, e o giro é feito com as mãos, diferente da roda que é mantida em movimento com um dos pés. Esta forma de fiar é descrita por Mirandola (1993) e se faz entre as mulheres Tupinambá. Além disso, ela é constante entre pessoas dos países latino-americanos que estão situados na região andina.

Em cima daquela serra  
Tem um pé de Mamacá  
Tem um pé de fiadeira  
Mim chamando eu pra lá

E tem vários tipos de fiados. Tem o que é fiado à meia, quando se utiliza o algodão de outra pessoa, e depois se divide a linha. Tem o fiado de pareia no qual dois fios são colocados juntos, tem o fiado de tampar, que é para fazer tecido grosso e pesado. Há também o fiado de crochê, o fiado finim igual cabelo de Maria, Nossa Senhora, ou cabelinho de anjo. Tem o fiado trochado, torcido, tingido, e haja fiado. Apesar de serem muitos os tipos, não se vende fiado. Troca-se, doa-se, presenteia-se, *“mais vende não né? Num tem preço que pague um tantico de linha que seja fiada”*, explicita Manuela.

Na roda ou no fuso o trabalho tem o seu tempo. O passar do trem na estação de Caraíba é um alerta para o grupo de fiadeiras que lá se reúne semanalmente. *“Oh, o trem já passou, tá na hora da gente cuidá da vida”*. *Ah, mais ieu ainda num completei meu serviço”*. *Mais que bão viu, já tava cas costa partino de tanta dor de sigurar esse fiado”*. O dia da fiadeira é preenchido com muitos afazeres. O serviço é lento e demorado. Não se acaba, e não se começa, pois o fluxo é contínuo. O tempo na roça é diferente como nos diz Geralda. Enquanto conversamos no quintal de sua casa, ela vai catando o algodão no pé, alimentando as galinhas, descascando laranjas, dando comida aos porcos e o ciclo não tem fim, *“e aqui também não tem começo, porque as veis só tem começo uma coisa que nunca foi iniciada, aqui eu já não lembro quando comecei alguma coisa*

*porque quando eu cheguei já era assim, já tinha essa forma já tinha um começo”.*

É o que nos diz Bosi (1994, p. 418), para quem o “tempo social absorve o tempo individual que se aproxima dele. Cada grupo vive diferentemente o tempo da família, o tempo da escola, o tempo do escritório... Em meios diferentes ele não corre com a mesma exatidão”. Entre um tempo e outro nos afazeres cotidianos, seja da casa ou da roça, as meadas vão sendo formadas. Neste trabalho não é preciso imprimir muita força, contudo os olhos precisam estar atentos, porque a linha deve estar bem esticada. Para se chegar à meada, é preciso passar a linha do novelo para a dobradeira. Este instrumento apresenta quatro pontas e é feito com restos de madeira. Em uma das pontas, Manuela amarra a linha, depois vai passando de ponta em ponta de forma repetida, formando um retângulo ou quadrado. Depois de passar o novelo inteiro já se tem um bom punhado. Antes de retirar da dobradeira, é preciso amarrar a ponta que sobrou, pois o fio da meada não pode se perder. *“As veis a gente perde o fio da vida fia. A gente perde, perde e num acha mais. Eu num intendo, mais num acha. Tem que tá com o fio da miada bem amarrado, se não o sirviço tá desfeito”*, nos alerta Manuela.

Esta noite no sertão,  
Fui dobar uma meada,  
Procurei a dobradeira  
Que estava toda escangalhada.

Eu sou boa fiadeira,  
Levo a vida a fiar,  
Ao sertão na minha casa,  
Passo a vida a bobar.

De noite no sertão,  
Há luz que clareia,  
Dobo a meada  
Cá na minha aldeia<sup>33</sup>.

Depois de tudo dobrado os fios são condicionados ao processo de tingimento. Para isto, eles precisam estar limpos, brancos, alvos, e assim receber novas cores da cultura fiandeira. Ana Carolina<sup>34</sup> – nossa principal interlocutora na cidade de Ipameri prefere não dizer o nome completo, pois se considera *“apenas Ana Carolina mesmo”* – conta que deixar os fios brancos é como deixar a própria vida em branco, *“porque o branco é o ponto certo, é como se fosse uma base que a gente pode transformar em qualquer outra cor, porque o argudão tá aí, e sempre vai tá como a vida, agora ocê faz seu tempo”*.

Para ser tingida, a meada recebe, em um recipiente específico que pode ser um tanque, uma

<sup>33</sup> Este verso foi cantado por Zélia durante conversas em sua casa. Ao contrário dos demais, ela não o compôs. Contudo, a fiandeira também não se recorda de quando ou onde tenha aprendido. Apenas sabe que é assim.

<sup>34</sup> Ana Carolina. Ipameri. 19 de junho de 2014.

bacia, um balde, uma panela de ferro, um taxo de cobre, componentes químicos, naturais ou uma mistura dos dois. Soda cáustica é o principal componente químico que, geralmente é associado ao sabão decoada<sup>35</sup>, e folhas do mamoeiro. Depois de se colocar a meada no recipiente, é preciso adicionar água e alvejante. Em seguida, as linhas já esfregadas com a mistura quaram, ou seja, são expostas ao sol por algumas horas para então receber um novo esfregão no batedouro<sup>36</sup>, até no dia seguinte são enxaguadas com água corrente. *“Isso a gente fez e ainda faz. Quando essa minina aqui já era moça, no brejo que ocê cruzou pra chegá aqui em casa. Lá mesmo a gente panhava foia de Manona enquanto os minino brincava. Essa aqui mesmo, chegava em casa toda molhada”*.

As idas ao Brejo das Éguas<sup>37</sup> não ocorrem apenas para o alvejamento das meadas. Numa única levada, também são lavadas as roupas das crianças, dos homens e mulheres da casa, as vasilhas utilizadas na cozinha, cobertores, enfim. No caminho, todo material necessário para a lavação é recolhido, utilizado e muitas vezes guardado para as estações do ano que o mesmo não pode se encontrado. *“As folhas que a gente usa pra tingir também dá pra panhá lá, e no caminho a gente também já junta o que nois usa pra fazê as cor depois da meada secar”*. Com tudo branquinho o tingimento fica mais fácil. Frutos, folhas, cascas, entrecascas, tocos, galhos, ramos, sementes, raízes... Estes são alguns dos componentes vegetais utilizados no tingimento manual, mas também há utilização de ferrugem oriunda de ferros velhos, e lama preta do chiqueiro ou do quintal de casa. *“Oia, o segredo é a paciência, purque demora um bucado. Ocê tem que amassar as folhas, os galhos, as raiz e também tem que cunhecê. Tem que saber colocar os punhadinhos prá dar a cor que quer e também o que vai usar pra ter aquela cor”*.

Por serem muitos os materiais vegetais possíveis de serem utilizados, Ana Carolina cita alguns como: Açafraão – que resulta em vários tons de amarelo –, Urucum – tons de vermelho –, Aroeira – tons de preto e vermelho –, Carvãozinho – tons de cinza e pardo –, Goiabeira – preto –, Ipê amarelo – tons de amarelo –, Paineira – tons de pardo –, Murici – tons de roxo e vermelho –, Mentrasto – tons de amarelo –, e Quaresmeira – tons de amarelo.

*Aí tem vários tipos fia. Alguns eu até sei. A quaresmeira ocê pega os ramo, põe prá secá até ficar amarelo. Depois ocê põe no taxo de cobre com água e deixa ferver. Quando a água tive amarela é só colocar a meada e mexer. Depois bota no sol prá secar”. A Painera é mais ou menos da mesma forma. Pega as cascas e maceta, aí leva pra ferver com a meada. Depois tem que repetir tudo umas três veiz até a cor ficar forte né?! A Goiabera também é assim. Só que ocê tem que colocar as folhas prá ferver e esperar a cor soltar. Só*

<sup>35</sup> Sabão decoada é um tipo de alvejante produzido artesanalmente por fiandeiras que também é conhecido como sabão de bola, sabão preto ou sabão di quada.

<sup>36</sup> Local específico para esfregar a meada, tecidos e o que mais precisar ser limpo. Ana Carolina bate e esfrega em pedras lisas, tábuas feitas de aroeira, ou qualquer outra madeira resistente. O serviço ocorre no brejo ou em casa.

<sup>37</sup> O Brejo das Éguas referido por Ana Carolina é um dos afluentes do rio São Marcos. Este rio juntamente com o rio Corumbá serviu de inspiração para nomeação do município de Ipameri. Nome este oriundo da família linguística Tupi-Guarani e significa: “y” – rio –, “pan meri” – espaço, entre, vão –, ou seja, entre rios já que São Marcos e Corumbá banham o local. Por isto a cidade foi nomeada como Ypameri, com o tempo Ipameri.

*depois leva a meada pro taxo. Quando tirar, se quiser pode colocar lama preta, porque a cor fica mais forte. Barbatimão também é assim, só que tem que amassar a casca. Urucum é o melhor de todos, mais fácil. É só amassar as sementinha pititica e não precisa ferver. Pega elas amassadinhas e coloca na água fria. Ai molha a meada na água e leva pro sol. Tem que fazer umas quatro vezes, mas com a meada seca sabe?! Só que o Urucum é danado demais só. Ele não firma. Quando lava, aquele amarelo cum vermelho, é uma cor bunita demais. Ela solta tudo. Mesmo se firmá. Porque prá cor dura muito, ocê ainda tem que passar a meada na Bananeira, no sale, ou na goiaba. Só que o sal é o mió de todos. Nem cum sal o Urucum sossega<sup>38</sup>.*

No momento de tingir uma meada é preciso ter em mente o seu destino posterior, pois as cores utilizadas devem formar uma combinação no momento de se tecer o pano. Mas, não é possível escolher cores que a fiandeira não tenha acesso. É como Ana Carolina diz: “*num adianta eu querer fazer amarelo, se eu num tenho nada de amarelo no quintal prá fazê essa cor*”. A mesma percepção é preciso se ter quando as linhas passam pela urdidura. Separar os fios da teia e dispô-los em pareia ou alinhados, este é o trabalho realizado na urdidora. Para confeccionar uma é preciso utilizar madeira resistente, pois esta peça é mantida nos quintais e terreiros das casas por conta de seu tamanho avantajado.

Manoela está familiarizada com a urdidora que demanda utilização de uma parede para sua sustentação. Já Ana Carolina, conhece tanto a de cruzeta – que se sustenta em si –, quanto à de parede. Para Ana, as duas funcionam da mesma forma e com o mesmo resultado, a diferença está apenas no modo como as linhas serão empareiadas para tecer. Ou seja, com a urdideira de parede, a fiandeira precisa se mover entre um ponto e outro para perpassar a linha. Com a de cruzeta não é necessário, já que o objeto tem um eixo central que permite ser girado. Manuela compreende este processo a partir do movimento da aranha. Para ela a teia é formada a partir da união de vários fios, então a urdidora, assim como a aranha separa os fios em suas pernas. Para não deixar a estampa do tecido se perder em pensamento é preciso repassar. Desta forma, representações em papel do que se quer tecer são feitas para que a fiandeira saiba perfeitamente como devem ser separadas, ou agrupadas as linhas.

Repessos, ou seja, refazer algo de novo, são marcações feitas a lápis, caneta, carvão e o que mais servir para riscar papelão, folhas de caderno, caixas de remédio, e pedaços de tecido. Neles, são impressos pontos, traços e numerais que marcam o lugar onde a fiandeira deve realizar cada ação no momento de tecer. É como se fosse um código de gravura, ou melhor, de escrita a ser transcrevida no formato de tecido. Como a estampa é mutável, para ter acesso a estes códigos é preciso adquirir o respeito do grupo, ou ser parte dele. Manuela foi cautelosa ao expor seus repessos, alguns com cerca de 90 anos de existência.

Da caixinha de metal guardada lá no fundo da última porta de cima do armário já enferrujado na cozinha de sua casa, ela retira cuidadosamente os repessos que lhes são caros. Cada

<sup>38</sup> Ana Carolina. Ipameri. 21 de junho de 2014.

papelzinho tem uma história, que por dias nos é contada. Presenteada por amigas queridas, Manoela deixa transparecer que algo em troca ela precisou entregar àquelas que lhe presenteou. Para a que lhe deu o repasso Estrada de Ferro, ela retribuiu com o Laranja Partida, Rosinha foi a prenda dada a amiga que lhe agradou com o repasso de Lenço e Laranja Partida. Aranha por Borboleta, Cravo por Rosa, Flor de Barriguda por Flor de Abóbora. Estrada de Café, Peneira, Quadro de Rapadura, Portão, Rosinha I, Rosinha II, Rosinha III e tudo mais que há naquele potinho veio de anotações ancestrais. *“Num sei. Sei que já existia quando eu cheguei nesse mundo. As muié antiga já tinha, eu fui tendo os meu. Arguns ieu sei que ganhei, ahh, esses eu não te deixo leva, ocê pode copiá aqui, mais leva num pode. Num posso fica sozinha, sem eles”*<sup>39</sup>. Pelas marcações no papel, Manuela tem noção exata do que precisa urdir e de como os fios devem ser dispostos no tear guardado no quartinho dos fundos onde mora.

De frente para a janela, mas protegido do sol e da chuva, está o tear compro por seu pai ainda quando era menina. Nele Manuela aprendeu a tecer e ainda hoje tece. Algumas partes foram trocadas com o tempo, mas a estrutura continua firme e irretocável. Tecer nada mais é que entrelaçar um fio no outro. A medida que os fios são cruzados, o desenho que é o próprio tecido vai surgindo. Manoela, Ana Carolina, e as demais fiandeiras não têm preferências de desenhos. Apesar de ter muitos repassos, a maioria deles elas sabem de cabeça, não precisam olhar nem sequer acompanhar. As anotações guardadas escondem muito códigos que não conseguimos acessar. Códigos, sobretudo de vida, não apenas de desenhos, pois estes estão marcados na vivência. É como se cada ponto no papel dissesse de uma parte de suas vidas, de quem são, e ao mesmo tempo das vidas de pessoas extremamente amadas. Por isso, são entregues umas as outras sem que seja cobrado um valor monetário, mas sim uma parte da história de vida de quem entrega.

O tear, ao contrário dos repassos, é um instrumento de grande porte, precisa de muito espaço nas pequenas casas para ser guardado. Por isto, pelo custo de produção, e também pelo tempo de trabalho exigido que é demasiadamente extenso, boa parte das fiandeiras da região da estrada de ferro não o tem. Mesmo sem o tear os tecidos continuam já que a dádiva moussiana garante que algodão seja trocado por linha, que linha seja trocada por meadas tingidas, e meadas por urdiduras, repassos por tecidos ou qualquer que seja a ordem da troca a depender do momento e importância de cada uma.

---

<sup>39</sup> Manuela Pereira. Silvânia. 16 de maio de 2014.

## 2.4 MEMÓRIAS EM AÇÃO

Encostadas ao muro baixo as flores amarelas do pequeno pé de algodão se mostram despertando o interesse de Manoela Pereira que, na sala de sua casa, tece a linha que sua filha caçula comprara no mercadinho do centro de Silvânia. As mãos obedecem a uma ordem difícil de ser compreendida enquanto o tempo deixa com calma marcas na pele, e o cobertor que vai caindo no chão da sala de estar. Manoela acorda diariamente às 06 horas da manhã, toma uma xícara de café e depois um banho, ora com a ajuda da filha, ora sozinha. Depois de vestida, ela se coloca no sofá da sala e continua a fazer a coberta que aprendeu no início de 2014. As agulhas são de crochê e a linha de barbante. Com a coluna curvada, a cabeça baixa e as mãos suspensas ela permanece por duas horas até que o cansaço a obriga parar. Da sala ela segue até o quatinho dos fundos, onde tece por vinte ou trinta minutos até retornar novamente à sala onde continua o crochê, e depois ao quarto, onde continua o tecido, e depois a sala e depois... Até a hora do almoço, lanche, descanso, banho, jantar, descanso...

*“Trabaiá né fia, tem que trabaia”* diz Manoela. Entre uma visita e outra que recebe. No tear ou no crochê o serviço é feito e a vida vai ganhando sentido. A *práxis*<sup>40</sup> de Manoela é possível graças ao pensamento elaborado sobre a vida cotidiana que tem, pois o *ethos* do fiar está relacionado com a forma de se posicionar e viver em sociedade. Fiandeiras são necessariamente mulheres plurais. E Manoela sabe disso. *Agora que minha amiga mi insinou a fazê crochê ieu num preciso mais ficar no tear, lá as costa dói. Mais ieu num fico quieta, ieu trabaio porque é o trabaio que me mantém na terra. Ora que fico duente e não trabaio minha mente vai indo embora de vagarinho.*

A filósofa Hannah Arendt (2005) também já se debruçou no entendimento das relações sociais e as maneiras encontradas pela humanidade de se colocar no tempo em que vivem. Para falar do empenho que a humanidade despense em suas atividades ela propõe o emprego do termo *vita activa* e designa três atividades humanas fundamentais à vida: o labor, o trabalho e a ação. Pelo labor, que tem como condição a própria vida, é possível satisfazer as necessidades vitais que correspondem ao processo biológico do corpo humano. O trabalho, que se dedica a transformação das matérias, é tido como um “artifício humano a estabilidade e a solidez sem as quais não se poderia esperar que ele servisse de abrigo à criatura mortal” que é o ser humano (ARENDRT, 2005, p. 149).

Já quando se trata da ação, a filósofa explicita a necessária participação social sem a qual a humanidade não poderia ser compreendida como é. A ação é uma atividade política por excelência,

---

<sup>40</sup> Entendemos aqui por *práxis*, não uma relação de produção, mas sim tudo aquilo que as pessoas fazem (PIETRAFESA DE GODOI, 1999).

e corresponde à condição humana da pluralidade, ou seja, “ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDR, 2005, p. 15). Desta forma, igualdade e diferença caminha pela mesma mão já que, de certo ponto, somos todas humanas, e por outro somos seres individualizados. Não obstante, é pelo discurso e ação que podemos nos distinguir sem permanecermos apenas diferentes. Ao nos inserirmos no mundo pelo discurso e ação, sobressaimos à existência corpórea, o que torna o “quem alguém é” possível apenas com o discurso e ação no momento em que estamos com outras pessoas.

A “teia de relações humanas”, como bem disse Hannah Arendt, vai de encontro com outras teorias que tratam da sociabilidade humana como a de Geertz (1997), Mauss (2003), e demais pensadoras/es contemporâneos a exemplo de bell hooks (2013). Por isso, entendemos que as ações movimentam as teias e ambas são construídas pela sociedade e com a sociedade convergindo para o pensamento da filósofa ao tratar da pluralidade humana.

O fato de que toda vida individual, compreendida entre o nascimento e a morte, pode vir a ser narrada como uma história com princípio e fim, é a condição pré-política e pré-histórica da História, a grande história sem começo nem fim. Mas o motivo pelo qual toda vida humana constitui uma história e elo no qual a História vem a ser, posteriormente, o livro de histórias da humanidade, com muitos atores narradores, mas sem autores tangíveis, é que ambas resultam da ação. [...] A perplexidade é que em qualquer série de eventos que, no conjunto, compõem uma história com significado único, podemos quando muito isolar o agente que imprimiu movimento aos processos; e embora esse agente seja muitas vezes o sujeito, o ‘herói’ da história, nunca podemos apontá-lo inequivocamente como autor do resultado final (ARENDR, 2005, p. 197).

Pensar nossas “ações” é uma forma de impulsionar para a reflexão acerca da importância dos espaços plurais de lazer e aprendizagem. Manuela compreende este processo e mais, reconhece que seu tecido é uma expressão da pluralidade. *“Oia fia, ieu as veis fico aqui pensano no tanto de gente que fia, qui tece. Nois vai formano nois mesmo! Ieu mesma aprendi os crochê nesse ano c’uma amiga, ocê já sabe disso né?! Parece q’ieu tô só, mais nesse pano que cai tem muita gente, tem muitas história. Aigumas ieu nim posso contar, risos, são cheias de plumas, cheias de segredos como se diz na cidade, risos”*, diz Manuela. A fiandeira passa o dia em casa, mas recebe visitas diariamente de pessoas queridas, ou não, e faz questão de explicitar isso.

Já Geralda, Ana, Zélia e as demais mulheres, por terem maior facilidade de locomoção, se reúnem semanalmente para mutirões de fiar na cidade ou na roça. Geralda comenta que vai *“de vagarinho terminando o serviço, porque o serviço na roça é lento, sabe?! Mais oia que vai chegado gente em toda hora aqui, e se num chegá ieu vô atrás”*. É como no mito das Moiras onde uma coletividade de mulheres e saber – Cloto, Láquesis, Átropos – organiza a vida de outras coletividades ainda maiores. Porque a cada visita interferências ocorrem, como bem concorda Ana: *“que no fiar é assim, quando ocê chega, já tem argo cumeçado, ocê só continua, e ser fiandeira é assim, ocê tem que saber que isso é pra toda vida, e por isso eu num paro, porque tem que continuar o serviço, e se nois pará a vida também para”*.

Ao buscar compreender as *ações* de “mulheres que lavam roupa no Brejo”, Dias (2010) afirma que as lavadeiras formam momentos de trocas que fortalecem e garantem a vida do grupo extrapolando o “labor” e “trabalho” até a chegada da pluralidade que é “a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas ainda a *conditio per quam* – de toda vida política” (ARENDR, 2005, p. 15. Grifos da Autora). Na formação desta teia dinâmica e mutável, percebemos as histórias que, pela memória, se convergem. Trazida de maneira estratégica por nós, por meio e em acordo com a *práxis fiandeira*, a memória é acionada como uma *ação* de elaboração e reelaboração dos grupos humanos de forma a construir, enquadrar e diferenciar passado e presente expresso em convivências plurais.

O cuidado que se deve ter é para a não cristalização ou essencialização da própria memória, que é dinâmica por definição e responde a condições políticas do presente. Mais ainda, não se pode perder de vista que a memória mobiliza e é mobilizada por seus agentes, que criam a partir de um repertório, de uma experiência vivida. As reelaborações da memória, portanto, não servem apenas para legitimar direitos e suas lutas, mas fundamentalmente para manter o grupo dinamizando em seu próprio tempo (DIAS, 2010, p. 89).

Por isto, é importante estabelecermos o acordo de que a memória, enquanto categoria de análise está pautada no cotidiano atual sendo formulada pela *ação* da humanidade. Como diria Ecléa Bosi (1994, p. 413) “o que nos parece unidade é múltiplo. Para localizar uma lembrança não basta um fio de Ariadne<sup>41</sup>; é preciso desenrolar fios de meadas diversas, pois ela é um ponto de encontro de vários caminhos, é um ponto complexo de convergência dos muitos planos do nosso passado”.

Pietrafesa de Godoi (1999, p. 146) ousa dizer que a “função social da memória [...] é unir o começo ao fim, ligando o que foi e o porvir”. Para chegar a esta conclusão, ela analisa grupos rurais que viveram o embate pela terra no sertão do Piauí. No estudo, a autora percebe o alto grau de aproximação entre as pessoas, que é pautado a partir da existência de uma ancestralidade comum. Para tanto, ela lembra que ser parente é, antes de tudo, ser solidário nos momentos em que a existência é ameaçada. De maneira equivalente, a identidade distintiva das fiandeiras estaria na essência da ancestralidade da linha, o que converge para uma memória comum do grupo. “Essa memória passa a atuar como criadora de solidariedade, produtora de identidade e portadora de imaginário, erigindo regras de pertencimento e exclusão que delimitam as fronteiras sociais do grupo” (PIETRAFESA DE GODOI, 1999, p. 15). É como se a vida fosse tecida dentro do ventre por um único cordão, já a morte dentro da alma.

Assim, a memória coletiva é posta como um discurso da alteridade em que a identidade não se separa da história do grupo. O tema da construção social da memória é o que Ecléa Bosi (1994, p. 81) considera mais instigante, pois o trabalho de um grupo nesta construção requer a criação de

---

<sup>41</sup> Ariadne é um tipo de aranha.

esquemas de narração e interpretação dos fatos. Neste sentido, a memória é norteadada pelo tempo presente que, quando está voltado para o passado, busca relações com temáticas atuais. Por isso, entendemos que não existe memória sem uma inteligência do presente, e, além disso, “uma lembrança é diamante bruto que precisa ser lapidado pelo espírito. Sem o trabalho da reflexão e da localização, seria uma imagem fugida. O sentimento também precisa acompanhá-la para que ela não seja uma repetição do estado antigo, mas uma reparação”. A autora pondera sobre uma possível existência de duas memórias.

A primeira estaria voltada para a ação e hábitos. Já a segunda seria a que simplesmente revive o passado. Esta seria contemplada pelas/os velhas/os que não têm compromissos com o trabalho, família ou uma vida social considerada ativa. “Mas, o ancião não sonha quando rememora: desempenha uma função para a qual está maduro, a religiosa função de unir o começo ao fim, de tranquilizar as águas revoltas alargando suas margens” (BOSI, 1994, p. 82). Capazes de inverter, interpor, ou simplesmente ignorar as ordens sociais, as fiandeiras mantêm-se ativas e, ainda que tenham mais de cem anos de idade, o fiar é parte de seu cotidiano de *ação*.

À medida que fiam, ou que lidam com a linha, a memória é construída e mais, toda a memória da mulher fiandeira está relacionada à sua *ação* em grupo. Ela se dá, ou a partir da relação com a linha, ou pelas relações humanas que a linha propicia. A memória se divide entre o que elas sempre foram, fiandeiras unidas pela ancestralidade do fiar, ou por o que um dia aprenderem pelas circunstâncias da vida impostas pelos grupos sociais aos quais pertencem. Seja pela obrigatoriedade em se aprender a fiar, seja pelo silenciamento da sexualidade rompido, ou ainda pela relação cotidiana com o algodão, o *ethos* do fiar ganha *sentido* na esfera da *ação*, sem a qual a *memória* não seria possível.

O verbo está presente nas mãos trêmulas que são incapazes de ensinar o apreendido, mas que segue nas construções de linhas que conferem sentido à vida. Conscientes de quem são, ou de quem somos, mudam-se as histórias sempre que preciso. O que garante vida à beleza forma o amor por meio de linhas interligadas. Juntas, mantêm aquecidas as memórias e, as mesmas mãos que a tecem também amenizam os caminhos unindo o que foi com o que ainda será.



### 3 TECENDO IDENTIDADES

*... É que nem essa linha aqui.  
Afina e desafina.  
Cada hora vai tendo uma forma.  
Assim é a gente.*

**Ana de Oliveira**

#### 3.1 RECONHEÇAMO-NOS

Misturado ao marrom, aquele amarelo forte característico da flor do algodoeiro faz o sol reluzir ainda mais na manhã de terça-feira. A proposta de representação da flor do algodão, confeccionada com folha de EVA – uma espécie de borracha fácil de ser encontrada nas papelarias – abre caminho para outros personagens da vida local passar. O desfile cívico organizado todos os anos para comemorar a emancipação do município de Vianópolis<sup>42</sup> é conduzido pela administração municipal e coloca em destaque quadros importantes da vida cronológica. O ponto alto do desfile ocorre na Praça 19 de Agosto, que fica em frente à estação ferroviária. É este o ponto que concentra o maior número de pessoas que, sob o sol quente da estação seca, participam da comemoração dos 66 anos da cidade interiorana que concentra pouco mais de 13 mil habitantes.

Em torno da Praça os artesanatos são expostos. Tapetes feitos com retalhos de tecido e recortes de juta dão um colorido especial à festa, juntamente com os panos de secar louça. O desfile inicia no meio da manhã e a população logo se ajeita formando um corredor humano atento por onde as comitivas passam. A abertura oficial é marcada pela presença de bandas marciais do Corpo de Bombeiros e da Polícia Militar do Estado de Goiás, que trazem o hino nacional em seu repertório. Devidamente fantasiadas, as crianças das escolas públicas da cidade retratam a história do lugar, dando ênfase às famílias de fazendeiros instaladas na região e ao processo de emancipação política. Os ferroviários de ontem e de hoje – e toda importância econômica e cultural que têm os trilhos para Vianópolis – também estão representados.

As fiandeiras estão quase que no fim desta hierarquia das comitivas que contam a vida do lugar, mas à frente do carro brilha como o sol do meio da manhã a flor do algodão. Com suas flores amarelas, elas continuam o desfile abordando as questões e características do Mundo Rural. Neste Mundo, se destacam as principais plantações da região, como milho, soja, cana de açúcar, e ainda o gado leiteiro, e em seguida as características culturais da ruralidade trazidas pelas fiandeiras. As cobertas, emprestadas por elas para servir de abrigos às comitivas despertam admiração do mesmo corredor humano que viu passar as comitivas anteriores. Atentamente, a comunidade balbucia em

---

<sup>42</sup> A emancipação política do município de Vianópolis ocorreu em 19 de agosto de 1948. O processo foi protagonizado por João Batista Gomes, um dos fazendeiros da região.

tom enaltecedor as diferenças de cada desenho, como se soubesse o que prescrevera bell hooks (2013) ao afirmar que a inseparabilidade entre teoria e prática nos possibilita vivenciar e respeitar a diferença, a especificidade. Esta mesma comunidade orgulhosa do que a representa se indaga sobre as dificuldades em se fazer algo tão belo sem o auxílio de tecnologias atuais afirmando-se pelas mãos das fiandeiras.

Nesta comitiva que ajuda a manter, ano após ano, o imaginário que constitui a força destas mulheres, rodas, fusos, cardas, descaroadores, arcos e algodão vão no caminhão juntamente com as fiandeiras de Caraíba. Ao longo do desfile elas fiam, cardam e riem de si e para as outras pessoas que as assistem. A felicidade por fazer parte do momento, que é prestigiado por grande parcela da cidade, não pode ser escondida, “não cabe no peito”, como diz Maria das Dores Correa Pereira. A mulher, que tem 40 anos, e suas amigas compuseram o desfile onde a lida com o algodão cedeu espaço para os acenos ao público. De longe, e do alto, esporadicamente elas notam a presença de uma pessoa querida em meio a tanta gente. Quando finalmente chegam em frente à Praça 19 de Agosto, o locutor anuncia a presença das mulheres, em alto e bom som, como sendo a história viva do povo vianopolino. Os aplausos não ficam sem eco e são retribuídos com os largos sorrisos e Maria das Dores não pode esconder a emoção.

Com as aclamações e explicitação de pertencimento à história representada, o público presente manifesta respeito ao modo de vida das mulheres, fazendo com que a afirmativa “eu sou fiandeira” transponha o lugar do discurso puro e simples, para o reconhecimento de quem são estas mulheres. Honneth (2003) trabalha a questão do reconhecimento pelo que ele chama de relações com o próximo (amor), por práticas institucionais (direito), e convivência comunitária (solidariedade). Ao discutir o reconhecimento pelo direito, o autor enfatiza que este não é um conceito que deve ser pensado a partir do sistema legalista. Para tanto, é preciso pensar que a compreensão de nós como portadoras de direitos é possível quando identificamos nas outras pessoas – ainda que de maneira generalizada – seres também portadores de direitos.

A convivência comunitária, ainda que forçada pelo momento cívico conduz a uma solidariedade entre as diversas coletividades – presentes nas comitivas ou naquele corredor humano que observa. Contudo, esta solidariedade em reconhecer uma identidade conduz os demais grupos não representados a questionarem o poder público quanto a possíveis omissões na representação dos mesmos nas comitivas. São então identificadas coletividades de direitos que podem ou não passar a demandar o reconhecimento. As fiandeiras são assim reconhecidas pelas ações governamentais locais. Ou seja, o desfile cívico organizado por membros da prefeitura obriga a população em geral a reconhecer as fiandeiras como fiandeiras, e ainda mais, conhecer a sua importância para o município.

O direito de fazer parte da história de emancipação de Vianópolis foi conferido por meio de

uma ação impositiva, mas que parte do pressuposto de que estas mulheres são dotadas de direito. A ação do poder público local obriga todo o restante da população a reconhecê-las, mas mais que isso conduz esta mesma população a colocar-se enquanto comunidade e a refletir sobre seus próprios direitos. Do alto do caminhão, as fiandeiras observam o público e no conforto do transporte são conduzidas até a parada final. Enquanto desfilam, muitas pessoas, em especial mulheres, reclamam de não ver suas profissões – lavadeira, doceira, professora e outras – contempladas no desfile. Honneth (2003) aborda esta tensão ao dizer que o reconhecimento pelo direito só é possível após uma sequência temporal, ou seja, com o passar dos anos.

Ocorre que, quando buscamos interpretar histórias de fiandeiras, nos deparamos com cenários culturais de exclusão. Percebemos como o modo de vida presente no século XX impediu as escolhas pessoais destas mulheres que fiam resultando em diversas formas de repressão. Para pensar tudo isso, Honneth (2003) nos conduz para um olhar mais generoso do reconhecimento a partir do direito. Ele explica que ações igualitárias entre pessoas serão possíveis somente com a existência de alguns valores universais. Entre as fiandeiras, o reconhecimento de direitos chega após muitas injustiças. Desta forma, o direito pode implicar no reconhecimento pela estima social. A lembrança saudosa do tempo em que éramos crianças e que as fiandeiras faziam parte do nosso cotidiano se mostra ao vê-las passear alegoricamente pela cidade de Vianópolis.

Como fez Brandão (1982), ao revisitar pela memória seus campos de imersão e de maneira alegórica e reinterpretá-los. A alegoria, que não precisa estar expressa em letras serviu à busca pelo “resgate da cultura”, como anunciou o locutor, que vem do receio de que gerações futuras de crianças não conheçam o modo de existir do fiar. Embora quando informalmente questionamos sobre a presença de fiandeiras na cidade, grande parte das respostas tenham sido negativas, ao vê-las não há dúvidas de que compõem quadros do que Vianópolis é, e constituem-se enquanto comunidade de direito. Pelo que é apresentado até aqui, a estima social dispensada às mulheres fiandeiras se apresenta de maneira complexa. Por um lado, sentimos medo de perder a cultura fiandeira, já por outro, não reconhecemos as mulheres que fiam no cotidiano.

Enquanto o reconhecimento pelo direito se relaciona ao direito que as outras pessoas têm e, entre as fiandeiras este depende de ações institucionais, o reconhecimento pela estima social depende de concepções éticas que predominam socialmente. Ou seja, é a compreensão cultural e comunidade de valores de uma sociedade que dizem quais são os critérios orientadores da estima social. Quando pensamos em uma região pautada durante todo o último século pelo desenvolvimento regional a partir da ligação ferroviária, percebemos a comunidade de valores insurgente nas novas tecnologias. O fiar é manual, exige dedicação constante, demanda tempo e compreensão processual do fazer. Um passar do tempo mais lento, que custa chegar quando a gente

espera<sup>43</sup>.

Enquanto a estrada de ferro chega de uma vez descarregando mercadorias, carregando histórias e conduzindo vidas. Neste ponto, nos deparamos com duas comunidades de valores, conforme aponta Honneth (2003). Entre o que as fiandeiras vivem e o que se diz viver, após a chegada dos trilhos, há uma distância que desafia a política de direitos. Deste modo, as fiandeiras se emocionam ao serem reconhecidas pelo público por alguns instantes, contudo, sabemos que tal reconhecimento se desfaz com a mesma velocidade que o carro alegórico é desfeito após o fim da apresentação. De volta para Caraíba, elas se amontoam como podem no ônibus disponibilizado pela prefeitura. Lá, cada uma na sua casinha, a vida continua com o mesmo movimento e silêncio de sempre.

Isto não invalida a teoria do autor supracitado, apenas nos abre para pensar o amor como grande possibilidade para o reconhecer-se. No afeto trabalhado pelo filósofo, é possível perceber as relações fortes que ocorrem entre duas pessoas, sendo estas amigas, amantes ou mãe/pai e filha/filho. Para o autor, o amor traz à tona a reciprocidade, implementa a luta por reconhecimento e chega ao autorreconhecimento da coletividade fiandeira. Por autorreconhecimento entendemos a elaboração do passado para a construção do presente e do futuro. Neste processo, as pessoas suprem mutuamente suas carências, engajando-se numa articulação política intensa, no reconhecimento de uma trajetória comum e na apropriação dos elementos locais de significação, o que necessariamente aglutina a comunidade de direito aqui abordada. Tudo isto torna a própria existência corporal necessária, já que esta é a “camada fundamental de uma segurança emotiva não apenas na experiência, mas também na manifestação das próprias carências e sentimentos, propiciada pela experiência intersubjetiva do amor” (HONNETH, 2003, p. 177).

Pensando nisto, o amor nos dizeres de Honneth é uma forma de “ser-si-mesmo em um outro”, ou ainda, um “estar-consigo-mesmo no outro” (2003, p. 175). Entre as mulheres fiandeiras o reconhecimento, quando pautado pelo amor, somente se torna possível pela relação nas redes de amizades criadas. É por este trilho que o amor entre amigas se torna fatível. De maneira muito simples, quando uma fiandeira valoriza o trabalho da outra – não pela qualidade do feito ou pela agilidade, e sim pelo ato de fazer – ela reconhece. É pela aproximação amorosa, e pela complexificação do que seja fiandeira, que não colocam a perder o trabalho de colegas que não realizam a atividade de fiar com esplendor se percebida pelo olhar externo. Pelo contrário, o que está em jogo é o fazer, o verbo, a *ação*, o *ethos* e o sentido.

De forma leve e descontraída, uma fiandeira dá risada do trabalho da outra. E quando a coisa aperta na carda, na roda ou no tear, as posições são trocadas e invertidas. No processo de

---

<sup>43</sup> O tempo e o vento. Erico Verissimo, 1995.

aprendizagem constante os fios são conduzidos pelo caminho da reciprocidade. À medida que uma mulher reconhece pelo amor, uma fiandeira como fiandeira, ela também é reconhecida como tal. Resgatando o júbilo, o existir é possível a partir do momento em que o acúmulo de obrigações é desfeito.

Emanar o amor até que se suceda o que nos trouxe até aqui<sup>44</sup> parece ser um caminho possível para o reconhecimento de quem são, ou de quem somos. Esta forma de viver traz o que Rita Segato (2007) nos ensina em “A nação e seus outros”. Para ela, a identidade da nação não passa pelo reconhecimento dos povos subalternizados por discursos. A autora explica que população tradicional, quilombolas e indígenas compõem um grupo desprovido de uma identidade nacional, mas que por meio de processos históricos de constituição de si, buscam as identidades políticas. Em seus estudos, ela leva a compreender as identidades como modos de existir enquanto sujeito cultural a partir de interesses específicos do grupo.

Os povos com saberes tradicionais passam por processos históricos em que sua etnicidade, ou cultura, deve obedecer a questões colocadas pela globalização. Por isso, algumas estratégias políticas são necessárias para afirmar-se e reconhecer-se. As formações culturais e também políticas se dão simbolicamente em manifestações da humanidade. Nelas, alteridade surge como algo principal, entendendo as políticas de diferença um tanto possível. As margens nas quais a diferença se constitui, ou seja, os limites que me separam do outro, me dizem daquilo que eu recuso. Esta recusa se dá para legitimar uma alteridade. E se para tal é necessário colocar as identidades na mesa, então que se inicie o jogo. Retirar elementos de uma cultura exterior é possível e necessário nas tramas identitárias.

Ao falar desta prática devemos aprofundar em problemáticas que servem como pano de fundo. Isto porque a fiandeira ao reconhecer-se, ainda que pelas relações de reciprocidade que estabelecem entre si, o faz estrategicamente. Embora a questão das identidades políticas passe por processos de globalização, Rita Segato considera que valer-se destes processos não invalida as alteridades. Esta última é entendida como sendo formada ao longo da história dos grupos em suas nações. Mais que um conjunto de conteúdos estáveis, é pelas alteridades que a exigência por identidades, e ainda reconhecimento, é possível.

São as ações de coletividades que garantem a construção do que foi e do que ainda será. Elas são pautadas pelas necessidades e interesses do momento. Tudo para manter as identidades do grupo atreladas a sentidos positivos que garantam a sobrevivência do mesmo. Por isto, a autora ressalta a importância das identidades políticas buscando pensá-las a partir das imposições da globalização. Ora, se temos uma linha, com cores fortes, no mercado pronta para ser tecida, e se o

---

<sup>44</sup> Trecho inspirado na música “Da entrega”, composta por Fernando Anitelli.

que o turista quer ver é um tecido com cores vivas, então nos apropriamos e subvertemos o que nos foi imposto – a presença do turista e a linha – para nos manter vivas. Esta ação nos coloca em nosso tempo e se torna nossa credencial de acesso ao mundo das identidades políticas e das alteridades históricas. Resta apenas reconhecer que: continuamos vivas pelo câmbio de duas vias.

### 3.2 PONTOS NO TECIDO

A mão da mulher tem olheiros nas pontas dos dedos: risca o pano, enfia a agulha, costura, alinhava, pesponta, chuleia, cerze, caseia. Prende o tecido nos aros do bastidor: e tece e urde e borda<sup>45</sup>. E mudam-se parcialmente as práticas, mas a linha está ali, incansável em sua forma de ser. Se ela é de algodão, fiada à mão, isso já não importa tanto, pois naquele mercadinho mais perto tem outros vários tipos. O modo de fazer também já não custa muito. Pode ser no tear, na agulha de crochê ou de tricô, na máquina de costura ou no bastidor de bordado. E haja bordado. Tem o tipo Vagonite, tem o Ponto Cruz, o Ponto Mexicano, tem também o que é feito na máquina, a Pintura e por aí vai.

Os tecidos bordados, pintados, costurados ou feitos à mão são fáceis de serem encontrados. Eles estão nas estações ferroviárias da região, nas lojas que vendem variedades de artesanatos e na sede das prefeituras. Em Vianópolis, é difícil não perceber a capacidade de elaboração de artefatos utilizando retalhos. Ao lado da estação ferroviária há vários pontos de comércio expondo este trabalho. Por ali existe um tráfego grande de veículos, já que a cidade é ponto de passagem para centros comerciais maiores como Brasília, Caldas Novas e Goiânia, e receptora de investidores em monoculturas. Os tapetes despontam na paisagem. Pequenos, médios ou grandes eles são expostos em cores e formatos variados. As estampas também mudam a depender da mulher que o faz. Em geral, eles são confeccionados com retalhos de malha.

Neste local, perguntar se há fiandeiras na cidade é quase um ato insano. Em todas as lojas ou próximo a elas a resposta a esta questão é sempre negativa. “Fiandeiras, não existe mais isso aqui não”, respondem comumente as pessoas. Com um pouco mais de insistência elas se dizem de que são filhas de fiandeira, ou que fiavam no tempo de solteiras, ou que a vizinha do bairro lá de baixo tem uma roda na sala de sua casa e por aí vai. A relação do fiar não é estabelecida pelas pessoas que cuidam do comércio de artesanatos em Vianópolis. É como se o manuseio do algodão estivesse relacionado a algo do passado, e os tapetes ao presente, afinal, o lugar é um importante produtor de monoculturas. Numa primeira tomada parece ser coerente dizer que não há mais mulheres fiando o algodão em Vianópolis.

---

<sup>45</sup> Alfredo Bosi, O Trabalho das Mãos, 1997.

Até que alguém se lembra de uma senhoria que tece cobertas grandes e bonitas em uma máquina de madeira, ou de outra que tempos atrás juntava o algodão que brotará em seu quintal. Fuçar atenta aos detalhes das respostas é regra para chegarmos até estas mulheres. Mas, quando localizamos uma, rapidamente o grupo todo também é encontrado. Elas vão desabrochando como a flor do algodoeiro, uma vai puxando a outra, nem é preciso esforço. Surpresa maior é quando a fiandeira, que ainda fia o algodão na roda, diz que tem alguns tapetes dela lá na loja que fica ao lado da estação ferroviária.

Isso em Vianópolis porque em Silvânia, onde o costume de fazer tapetes de retalho não é marcante, a história é um pouco diferente. Contudo, encontrar fiandeiras na cidade não é tão difícil já que há uma mulher de referência neste assunto. As primeiras pessoas com as quais conversamos já apontaram Manoela, a senhora que tem mais de cem anos de idade, como uma grande fiandeira. Sem saber muito bem onde ela mora, se ainda fia ou tece, ou até se está viva, quem sabe de sua existência a têm como modelo quando o assunto é o fiar. Manoela é quem nos fala de outras fiandeiras na cidade. Ela comenta *“que aí do lado mora uma muié, lá na frente tamém, tem uma lá de baixo que vem aqui. Essa sabe fazê coisa bonita c’as mão. Andô me mostram uns trem outro dia”*.

Manoela, por ter vividos muitas aventuras, me estimula a continuar a jornada e seguir para as demais cidades. Ela diz que Pires do Rio é um dos grandes lugares da região e que, por isto, lá muitas coisas boas podem ser encontradas. Na cidade que também foi construída a beira da estrada de ferro, encontramos com Rita de Cássia. Ela tem um ponto de comércio em frente à estação e ao lado do mercado municipal. Um lugar agitado, onde algumas pessoas se reúnem para fazer curso de música, como violão e teclado, ler livros e conversar. Rita passa o dia todo observando o vai e vem na estação, e quando o trem passa *“dá um aperto no coração”*. Quando perguntei a ela, pela primeira vez, se haviam fiandeiras em Pires do Rio ela logo se apresentou como tal.

Embora Rita não tenha fiado o quanto desejou em 2014, há novelos de linha em muitas gavetinhas de sua casa e nas prateleiras de sua loja. *“Agora estou juntando essa aqui mais fininha que é pra levá prá uma tecedeira lá de Caraíba. Quero fazê um corte de calça”*. Como ela não fiou o suficiente para encomendar o tecido, o jeito é utilizar os novelos que ganhara de uma amiga da cidade. Sempre que falamos das fiandeiras de Pires do Rio, a emoção vem à tona. Ela sente muito pesar por não participar mais de reuniões com estas mulheres. *“A gente vai, mais é de vez enquanto. Num é como nós gosta. Ocê sabe como era as treição!? [...] Uma vez deram uma treição lá em casa. Quando acordei tinha um boneco de Judas na porta [risos]. Depois, no outro ano, devolvemos a treição prá muié. Ôs festa boa.”*

Como este tipo de mutirão não está mais presente em seu cotidiano, Rita se apega à sua lojinha e por lá vai produzindo sentido a vida. *“Aqui eu costuro, eu faço umas roupa. Aí tem tecido*

*de toda forma. Eu tenho tecido de tear também. Ou tem os dá loja. Esse modelo de repasso eu que pedi pra minina. Quiria uma que ficasse igual à estrada de ferro. Nós [pessoas velhas] têm essas coisa c'a linha, é linha de algodão, é linha de ferro, é linha da vida. Todo mundo tem que andar na linha [risos]*", explica a fiandeira com um humor que varia constantemente entre o riso e o choro. Rita foi nossa abertura em Pires do Rio assim como Maria Luiza Gonçalves em Urutaí. A principal diferença entre um município e outro está no tamanho e quantidade de habitantes.

Enquanto em Pires do Rio há cerca de 30 mil, em Urutaí o número chega a 10 por cento deste total, 3 mil. A primeira impressão, é de que o lugar conserva as tradições, mantém aproximações fortes com o modo de vida no campo e por isso encontrar fiandeiras deve ser uma busca fácil. Ao contrário, Maria Luiza Gonçalves, amiga de Rita, foi uma das poucas mulheres do local que encontramos. Ela nasceu na roça, fiou e teceu por muito tempo até se casar na juventude e se mudar para a cidade. *"Nóis tinha que dá estudo p'ros filho então a gente vei. A minha roda vei junto, apesar de que eu num era tão interessada em fiá o argudão. Gostava mais de cardá, mas ocê sabe, fiandeira todo mundo aqui é. Eu sô, a outra alí é. As muié tudo. Ou é fiandeira, ou é fia de fiandeira. Agora se ocê preguntá, num vai achar muitas. Lugar muito parado esse fia. Fiá é coisa penosa. No fio o tempo num passa, e quando é de sofrimento é mió tá esqueceno."*

Apesar de tudo isto, Maria Luiza aos 72 anos não se permite parar. A roda foi substituída pelas agulhas de crochê e a linha de algodão pela de barbante. *"No crochê o tempo não é sofrido, porque a gente não teve a obrigação de fazê. Mesmo assim eu faço, mas tem de ser c'um barbante porque o toque dele é mais suave, como se fosse o de algodão que a nós fiava."* Floriza Lázara tem a mesma idade que Maria Luiza. Em sua cidade, Goiandira, a busca por mulheres fiandeiras foi fácil, pois de frente para o portão de entrada para sua casa tem um tear. A peça desperta atenção de quem passa. Então, por alí, quando se pergunta sobre a existência de fiandeiras muitas pessoas apontam em direção à casa de Floriza.

Goiandira é uma cidade pequena, com aproximadamente 5 mil habitantes *"acho que por isso as véis alguém chama aqui no portão, como ocê faz, e pergunta tudo do fiado, do tecido. Tem pessoa que pede prá entrá e vê de pertim porque tem saudade dimais, as véis a mãe ticia né!? Ieu fico aqui namorando esse tiar, daqui uns dia já vou podê tecê nele"*. A peça está guardada em sua casa, porque sua irmã mais primogênita faleceu. Sem saber o que fazer com algo tão grande, os filhos doaram a tia mais nova da família. *"Ela ticia dimais. A vida dela era fazê pano de algodão. Ieu já fui sendo encaminhada prá outras coisa. Mais como o tempo tá parado vô vortá. É só terminá de juntar o algodão pra voltar. Agora, esse é um trem estranho. Parece que num larga a gente"*.

A busca inicial por mulheres fiandeiras na região da estrada de ferro está assinalada por momentos distintos. Ao mesmo tempo em que a cidade tem muitas fiandeiras e desconhece sua existência, outras já conseguem apontar a existência delas com facilidade, mesmo que a localização

seja de um grupo reduzido. Eles estão unidos pela linha de ferro que, juntamente com a ancestralidade do fiar garante a sobrevivência da prática pela troca de conhecimento entre mulheres de municípios diferentes. O tempo é destaque na fala destas pessoas e em muitas situações ele parece castigar com sua passagem lenta. Isto porque, o processo de iniciação no fiar parece ser algo traumático que vem da necessidade, por ser a filha mais velha ou ainda por estar vinculada de uma maneira simbólica à linha de algodão.

O que nos confunde é a oscilação entre a poesia que envolve o processo de fiar e a forma contemplativa com que as mulheres fiandeiras trabalham suas memórias, e ainda os relatos de iniciação da prática pela compulsão. Em geral, não se escolhe ser fiandeira, se é. Quando a pessoa de referência da família no assunto é a irmã mais velha, a caçula já envelhecida sente que sua vida está atrelada à linha. Linha esta que varia entre a que apreciamos como elemento de cultura, ou seja, a que vem do fiado manual, e a que vem da aquisição no mercado. Felizmente a origem das coisas parece não ser tema de preocupação para estas pessoas, o fim muito menos. O apreço está posto no processo de fazer e ser, com o verbo assim mesmo, no infinitivo. Como o tempo corre lento, há tempo para mudar, para variar, para ir e voltar. As mãos com olheiros nos dedos garantem a destreza necessária ao movimento

E Maria das Dores é danada. Ela pinta e borda com a mesma facilidade que fia o algodão. Facilidade entre aspas. Há que se considerar aqui o esforço e dedicação que ela teve para aprender as várias modalidades de bordado e ainda a pintura. O algodão é sua paixão, mas como o fiado já não encontra mais tanta saída, ou chegada, ela resolveu aproveitar os cursos oferecidos pela prefeitura de sua cidade para ampliar sua relação com a linha. Em 2014, durante todo o ano, ela se reuniu com outras mulheres para aprender coisas novas. *“Funciona assim: a assistente social da prefeitura lá da cidade vem c’as professora e passa a semana na Caraíba. Ai tem os dia certo. A gente vai e a professora ensina a fazê o bordado. A gente começa pelo mais fácil, né!? E depois vai dificultando um pouco. No começo é uma semana. Ai nós descansa. Treina. Depois passa pra outro curso. Quanto mais difícil mais tempo de curso vai precisar. Ocê também qué fazê!?”*.

Cursos semelhantes a estes também são oferecidos por outras prefeituras da região, como Silvânia, Pires do Rio e Ipameri. Em geral, a pessoa responsável pelo serviço de assistência social do local administra uma sede onde os idosos da cidade se reúnem uma vez por semana. O espaço é chamado popularmente de LBA. A sigla refere-se à Legião Brasileira de Assistência, um órgão criado por volta de 1940 para auxiliar as famílias dos soldados enviados à Segunda Guerra Mundial. Como a LBA foi extinta em meados da década de 1990, coube às prefeituras locais darem um destino às sedes. Em Silvânia e Vianópolis, as ações foram estendidas às pessoas velhas, e hoje é como se fossem centros assistenciais que buscam oferecer lazer a elas. Nesta última, a nomenclatura LBA foi modificada para Espaço Conviver. Os homens também participam das atividades, mas eles

preferem não se envolver nos cursos relacionados ao manuseio de linhas ou tecidos.

Maria das Dores é cautelosa ao falar das atividades no Espaço. Ela gosta de participar das ações, e entende os cursos como algo importante. Contudo, pensa que o trabalho das mulheres precisa ser lido por outra óptica. *“Mais a gente tem que aprender coisas nova. E mexê com outras linha também é muito bão. Elas num solta pluma, num atrapaia a respiração, e já vem pronta, colorida, é só a gente escolher a cor que o desenho pode ser variado. Agora eu faço só pra mim mesmo, depois posso até vender, mas por enquanto é pra mim. Mais eu quiria que todos vissem isso como importante para nós e não como uma coisa qualquer, um passatempo”*.

Os bordados feitos pelas mulheres é um jeito de imprimir desenhos aos tecidos. Por uma máquina, ou utilizando agulha e fios de algodão, seda, lã e linho é possível chegar a diversas formas ornamentais. Existem vários tipos de bordados feitos por mulheres da região. Vagonite é, segundo das Dores, o tipo mais fácil e que pode ser aprendido em apenas uma semana. Para fazê-lo é preciso ter um tecido especial, também denominado de vagonite. Os desenhos arranjados com os procedimentos seguem um padrão geométrico e combina diferentes cores. Ponto Cruz é outro tipo de bordado que Maria das Dores aprecia.

Este é mais difícil em relação aos outros e exige uma capacidade de desenhar formas no tecido. Os pontos são em cruz, por isto o nome. *“Uai, esse é o que eu mais gosto de fazê. C’um ele a gente pode fazer muitos desenho. Muitas coisa, algodão, animal, planta, casa, o que a gente conseguiu. Tem umas pessoa que fala que esse veio parece que do Egito. Mais num sei”*, explica Das Dores. Já o Ponto Mexicano, como o próprio nome sugere é uma técnica utilizada por mulheres daquele país. A forma de bordar se difere da nossa, pois nela são utilizadas linhas grossas, com cores extremamente vibrantes e às vezes até brilho. *“Diz que esse é feito no México pelos povo antigo. Mais eu tenho pra mim que nós também já bordava assim, tenho lembrança disso. As vez só o nome que vai mudano, aqui parece que chama ponto cheio”*.

Já a Pintura não exige utilização de linhas, apenas tinta, *“mas tem o próprio tecido que segue uma forma né, e tem muitas muié daqui que complementa a pintura como Ponto Cruz, ou o Mexicano, elas num aguenta sem ela [linha ou bordado]”*, conta Maria das Dores que completa dizendo que *“a gente vai aprendendo as coisa nova com a vida. Muita gente já sabe disso, outras aprende nos curso. E nós faz porque gosta, parece que a vida fica mais alegre. Aí tem muié de tudo que é jeito, de todas idade. Cada uma vai gostano de uma coisa. Tem umas que faz só pra tá fazeno mesmo, vai só pra cunversá né. Já sabe fazê há muito tempo. Tem umas que parece que num aguenta ficá parada, queta, parece que não vai teno sentido ficá sem mexê nas coisas [risos]”*.

Otília é de Silvânia e de bordado ela não quer nem ouvir falar. *“Ó trem custoso sô. Aí, fura os dedo tudo. Tem que ficá nos pontim. É pontim por pontim. Num sei. Nunca gostei. Eu faço é meus tapete né. Fio o argudão e quando canso, vô pros tapete. Ói, tem hora que eu canso é de tudo.*

*Aném, pra quê ficá mexeno c'as coisa. Aí fico. Minha neta fica só rino porque ela sabe que eu num aguento muito tempo e vorto prá custura*", desabafa de forma descontraída. Ela pode até não ter paciência com "as coisa", mas ficar parada ou realizar tarefas que dependam da miudeza dos detalhes não é com ela. Otilia gosta mesmo é de conversar com as amigas, contar histórias, criar versos e dançar, dançar muito. A oportunidade ideal para extravasar está nas reuniões que ocorrem todas as sextas-feiras no espaço da LBA em sua cidade.

O local é chamado de Grupo Conviver e é nele que grande parte dos idosos da cidade dedica uma parte de sua semana, ou pelo menos do mês, às atividades que ocorrem lá. A imagem da fiandeira quietinha, lidando com o algodão, às vezes na roda, na carda, outras no tear e agora com as agulhas é subvertida nas reuniões. Otilia já passou da "metade para o fim da vida", como ela gosta de dizer, mas isto não é impedimento para colorir a vida. Na mesma situação está Ana Madalena, e também Geralda Fabiano que uma vez ou outra vêm do Quilombo até Silvânia para boas práticas de bem-estar com as amigas. Geralda até que não dança muito, Ana também não. A não ser que tenha uma Festa Junina programada. Aí, elas se empenham para que a quadrilha ganhe aplausos na praça, pois afinal, *"quem não gosta de ver todo mundo assim reunido. Não tem mais os mutirão da roça, aquela coisa boa. O jeito é fazer bagunça aqui mesmo"*, brinca Geralda.

Otilia já não procura motivo para estar com o pessoal. Como ela mesma conta, o maior pretexto para sua saída de casa é a oportunidade de sacudir o esqueleto. *"Num tem importância, eu gosto é de não ficar parada. Reclamo do argudão, mas tô lá fiano c'as muié toda semana. Quando vem a dor nas costa a gente forma par e dança um pouco. Tem aquelas música de mutirão antigo, mas tem umas outra lá que nós dança também. É o mutirão da roça purim, muda porque é na cidade, mais o principal de tudo é fiá, rir e sempre tá mexeno o corpo. Tudo que nós sempre fez na vida"*. Para celebrar com as amigas o que ela(s) gosta(m) de fazer, Otilia compôs um verso:

Vou falar meu verso na folha do Araçá  
 Dá dia de sexta-feira  
 Eu pego minha bolsinha  
 E desbando lá pro rumo do LBA  
 Chega lá eu começo a dançá  
 Suor desce no carcanhá  
 Quando dá três hora  
 A Cida fala pra nós lanchá  
 Ceis tem que ir embora  
 Fazê o seu jantá  
 Drumi com a barriga cheia faz má.

Ana Carolina, fiandeira de Ipameri, não aprendeu a bordar, nem mesmo ao tricô ou crochê ela demonstra qualquer interesse. A costura também não lhe prendeu muito tempo. Entretanto, as linhas utilizadas por ela na confecção de seus tecidos já não são mais tingidas com folhas, cascas e entrecasas de árvores do Cerrado ou mesmo pequenos galhos ou lama. Para o seu entendimento, o

material necessário para o tingimento do algodão que vai usar é vendido no mercado. Ele é de fácil manuseio, não requer muito conhecimento. Basta que ela ou outra pessoa leia as instruções no verso da embalagem. Além do mais, Ana Carolina ainda leva pouco tempo para chegar ao ponto desejado. Sem contar que há uma infinidade de cores à disposição, e também a possibilidade de misturá-las para se chegar a um tom diferente.

Prender-se a questões superficiais faz parte da personalidade de Ana Carolina, como ela anuncia. Se tiver que comprar a linha ela diz que o faz sem peso de consciência, afinal, algo de bom será tecido com ela. *“Eu vô lá e compro. Tem umas bunita dimais da conta. E elas já vêm pronta com umas cor viva, uma mais viva que a outra. Não é como a de argudão, porque esta não tem igual. Num é que uma é pior que a outra. É que no argudão a gente põe mais gosto.”* Seus tecidos são encomendados com frequência. Cobertores, tapetes e panos para calça são seus prediletos. Já com relação aos repassos ela não tem muitas preferências. *“Tem o Estrada de Ferro e Laranja Partida, esses num me abandonam. Enquanto eu tiver me mexendo, vô tá teceno. A gente vai vendo a linha tomar forma e isso vai tomando espaço no coração. Parece que a vida fica mais alegre.”*

Manoela já está quase se separando de vez de seu tear. Por conta dos longos anos tecendo, ela sente muitas dores nas costas, e por isso, o crochê que aprendeu a fazer no ano passado ganhou espaço em seu cotidiano. Para ela, o melhor mesmo é tecer, contudo a atividade não pode mais tomar grande parte de sua rotina. *“Isso aqui é bão dimais. Se não fosse isso ieu já teria parado. Agora ieu num paro. Num tem mais que ficar c’as dor nas costa com o tear porque a mesma linha que vai lá, vai aqui também”*, explica Manoela. Mudam-se as linhas, mudam-se as formas de tingir, mudam-se as cores, muda-se também o que fazer com a linha, o que fazer com o tecido que ora vira calça, ora pano de secar louça, ora de limpar os pés, mudam-se as obrigatoriedades da lida, mas a lida com a linha continua. Como mulheres deste tempo, as fiandeiras reconfiguram suas histórias.

A alteridade, que é histórica, por isso atualizada e atualizável, recebe das identidades em construção novos patamares. Nesta perspectiva, entendemos que as culturas encontram soluções específicas para seus problemas, e nossa contribuição deve estar pautada pela “arte de determinar os problemas postos por cada cultura, não a de achar soluções para os problemas postos pela nossa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 117). O reconhecimento aliado às identidades políticas é uma mostra do quão dinâmica as culturas podem ser. É deste modo que o cotidiano é construído. A urdidura é pensada em detalhes, pois a orientação é pelo repasso da vida que exige imagens para o momento corrente. Pela facilidade de entrelaçar um fio no outro, as “soluções” são encontradas e, não obstante, à medida que novas pontas nos fios das meadas são puxadas para continuidade da próxima imagem que está por vir a ser criada. Quais aspectos de nossas identidades teceremos agora, e quais serão os fios utilizados!?

### 3.3 REPASSOS IDENTITÁRIOS

Considerar a multiplicidade de ações das fiandeiras no tempo é uma passagem arriscada, já que muitos precedentes podem ser abertos. Por ela, é possível encontrar alentos e, quem sabe, formas de compreensão da humanidade que extrapolam nosso impulso de definir a vida nas primeiras impressões. Para tal, é preciso perceber que “trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam” (MAUSS, 2003, p. 212).

A miscelânea de cores, linhas e geometrias existentes na cortina que separa os cômodos da casa de Manuela, ao mesmo tempo em que encanta também acende confusões. O cenário é complexo. No fundo o tear está posto há anos de frente para o fogão de barro, hoje utilizado apenas para o cozimento do feijão. Depois vem a cozinha, o quarto, e então a sala onde ela crocheta a quase que todos os dias. De frente para a sala está o portão de acesso a casa. O entre e sai constante a deixa curiosa. Televisor, aparelho de rádio, imagens do Divino Pai Eterno, fotografias e quadros estão em seu campo de visão. A memória, em retalhos, é de uma vida inteira ligada ao algodão, à roda de fiar, e ao tear manual. Entre uma prosa e outra com Manoela o tempo parece não existir e, em sua vida tudo parece convergir para a idealizarmos, já na primeira impressão, como fiandeira.

Mais que tomá-la para uma descrição apaixonada, Manoela nos conduz ao encontro de muitas dúvidas. Inevitável ainda é não pensar em alguns fios da vida de Ana Madalena, Geralda, Maria das Dores, Otília, Zélia... E, depois da ampla mistura, é difícil intuir que o *ethos* da fiandeira se encontra no processo de fiar o algodão, ou na relação com o fio/linha – se o pensarmos de forma palpável. Dúvida ainda maior vem à tona quando nos lembramos de Ana Carolina e sua afirmativa: “*num tô importano muito com o que vai ser, ou com o que é, eu quero é ver esse fio no tear pra mais uns mil anos ainda*”. É como se a “relação de sentido” exigida para uma imersão na não textualidade do discurso, estivesse “prática de sentido” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) que está implícita no verbo do fiar, e não no fiar propriamente dito.

Hannah Arendt (2005) nos conduz para as identidades de *quem* fala que, por muitas vezes, é confundida com o que alguém é. Para ela, isto ocorre por não conseguirmos trazer para nossas análises escritas, a essência da vida pessoa. A fiandeira, dentro da teia de relações humanas, como chamou Hannah Arendt, é um ser múltiplo e diverso, sendo que toda sua história não pode ser compartimentada em um único adjetivo. Por isso, é difícil chegarmos à identidade da mulher fiandeira. Pois, a ideia da “fiandeira”, quando se refere à mulher que lida com o algodão transformando-o em linha parece estar equivocada. A ancestralidade que une as mulheres ao fiar não está parada em um tempo remoto. Ancestralidade se faz no movimento cotidiano da vida, e se hoje Maria das Dores se apresenta como fiandeira, mas tem se dedicado a aprender a bordar, essa

mulher ainda assim pode ser tomada como fiandeira. Não porque ela o é, mas sim porque ela mesma constrói os sentidos para esta nomenclatura, ou para sua prática.

É neste ponto que o reconhecimento – ser fiandeira – e as alteridades históricas se tornam possíveis com as identidades políticas em construção. Como já é sabido, as identidades não podem ser abordadas no singular, porque são múltiplas em seu fundamento e estão em processo de formação. Deste modo, em acordo com Bauman (2005, p. 83), entendemos que ao tratar de identidades só nos é revelado o que ainda há de ser criado e jamais o que vai ser descoberto. Esta encontra ressonância no tempo e local em que são configurados. “A identidade – sejamos claros sobre isso – é um ‘conceito altamente contestado’. Sempre que se ouvir essa palavra, pode-se estar certo de que está havendo uma batalha” (BAUMAN, 2005, p. 83).

O conflito é por excelência um *locus* importante para chegarmos à compreensão das identidades. Como nos diz Santos (2000), não há identidades no homogêneo, pois este já está formado por importantes credenciais – homem, branco, heterossexual, rico. Mas sim, no que é heterogêneo, já que estas pessoas encontram seus marcadores sociais na diferença e, por isto, estão em constante conflito. Pela batalha, pelo que não é, o ser vai se constituindo como portador de histórias, de valores, de ética, de moral e de cultura. O inacabado é sempre ponto de conflito, mas também de convergências identitárias. O que não faz das identidades culturais algo solto no tempo ou a-histórico. As ancestralidades existem porque somos seres sociais, sobretudo, é diferença apontada por Spivak (2010) como subalternidade que garante cotidianamente a elaboração de quem somos.

A partir destes estudos é possível aludir que o reconhecimento, ou pertencimento como prefere Bauman (2005), e as identidades não estão solidificadas. O campo de batalhas das mulheres fiandeiras está posto desde o nascimento das mesmas. As fiandeiras em sua maioria são mulheres interioranas e as primogênicas da família. Trabalhar com o algodão não foi uma escolha para elas, já afirmar-se como fiandeira sim. A substituição da linha de algodão pela industrial é apenas mais um embate a ser vivenciado. *Na verdade eu penso que a gente tem que ser esperta, né!? Nós num tamo trocamos um pelo outro, é que tecer com a linha Cléa é mais fácil, é mais bonito. Acho que a gente também tem que saber aproveitar essas coisa que tão chegam pra nós*”, explica Ana Carolina.

Ela acorda com Geralda Fabiano, quando a questão do fiar mais uma vez é trazida à tona. *“Aí até nós começa as vês a pensar que tá acabando a cultura. Que as fiandeira tão acabano. Eu tô aqui, e não troco minha roda por nada. Mais o argudão bõo já tá ficano difícil, as linha as vês a gente fia e ainda tem que tingi pra modo de tecê. Por isso que a gente vai mesmo pra cidade fia c’as muié. Assim, nós vai fiano e lembrano das vida passada, depois nós vê o que vai fazê c’um essa linha. E é linha sem tanto. E se deixar a gente continua cunversano [risos]”*. Partindo deste contexto, é preciso considerar o que Geertz (1997) fala sobre o sentido dado à vida pelo povo. Para

ele, tratar de elaborações artesanais implica em reconhecer que esta não é a única forma de imprimir sentimento ao cotidiano.

É bem verdade que os grupos locais, seja no Ocidente ou Oriente, têm na ciência, comércio, direito, política, religião e tecnologia modos de organizar a própria vida, ou de imprimir um sentido cultural a sua existência. O saber local impreterivelmente se modifica a depender da cultura em que está vinculado. O autor nos explica que a linha para a cultura ioruba tem algo de especial. Nas esculturas feitas por seus povos, é possível perceber como ela é marcante em suas variadas formas. Não somente nas esculturas, mas também em seus próprios corpos. A linha para os escultores ioruba é a consequência de uma sensibilidade coletiva. A base para esta formação, que é profunda e complexa, nos impede de tomar as esculturas deste povo como uma força estética ou simplesmente um detalhe no artesanato.

Geertz (1997, p. 150) nos diz que nada ocorreria à sociedade ioruba se os escultores deixassem de lado a “delicadeza da linha” ou a própria escultura. A cultura não entraria em colapso. Entretanto, “algumas coisas sentidas não poderiam mais ser ditas e, talvez, depois de algum tempo, deixassem até de ser sentidas – e, com isso, a vida ficaria um pouco mais cinzenta”. Desta forma, mais que empregar doutrinas ou estruturas sociais, as linhas ioruba “materializam uma forma de viver, e traz um modelo específico de pensar para o mundo dos objetos, tornando-o visível”. Em face das fiandeiras da região da estrada de ferro, o que temos são mulheres que aplicam significados à linha e, ainda que esta esteja em constante transformação, podemos perceber o quão duradores têm sido os sentidos empregados.

Isto porque os meios pelos quais as pessoas se expressam e o sentimento pela existência que as estimulam são inseparáveis. “Assim como não podemos considerar a linguagem como uma lista de variações sintáticas, ou o mito como um conjunto de transformações estruturais, tampouco podemos entender objetos estéticos como um mero encadeamento de formas puras” (GEERTZ, 1997, p. 148). Muito além de uma estética advinda do fio de algodão fiado na roda, o que parece ser buscado é o emprego de sentido à vida pela linha. Por isto, é preciso apreender o *ethos* do fiar não a partir de códigos, mas sim como uma forma de pensamento a ser interpretada já que o que está em jogo é o “sentido que as coisas têm para a vida a seu redor”.

Hall (2003) ao pensar a diáspora, identidades e suas mediações nos indica alguns caminhos para a apreensão do vivido destas mulheres que é o multiculturalismo ou hibridismo. O processo de modernização nas relações sociais coloca a tradição em um campo paralisado. O dualismo entre estas duas formas de compreensão do local resulta em um pensamento específico sobre as chamadas sociedades tradicionais. É que elas se tornam “recrutas da modernidade” podendo ser melhor delimitadas, investigadas e compreendidas que as chamadas sociedades modernas. O pressuposto é de que os grupos tradicionais são autônomos e autossuficientes. Todavia, a hibridização ocorrida

com revolução industrial, explosão das novas tecnologias e novas formas de mediação abalou esta ideia, como ressalta o autor, caso um dia tenha se valido de fato.

As sociedades têm encontrado no multiculturalismo um caminho possível para dar sentidos ao mundo mantendo relação dialógica com os vários “outros” existentes. O que não as obriga a estabelecer ligações direitas e detalhadas com elementos que surgem. Nesta perspectiva, trazemos os apontamentos de Hall, para não incorrerem em erros, que discutem as confusões existentes em torno do termo hibridismo. Para ele, este termo não se refere a uma composição racial mista que pode surgir de um dentro/fora ou tradicional/moderno. Mais que isto, “o hibridismo *não* se refere a indivíduos híbridos, que podem ser contrastados com os ‘tradicionais’ e ‘modernos’ como sujeitos plenamente formados” (HALL, 2003, p. 71. Grifos do Autor).

Bhabha (1998, p. 165) concorda com Hall e explica que o sujeito híbrido não é um resultado ou efeito de algo originário. “O hibridismo não tem uma tal perspectiva de profundidade ou verdade para oferecer: não é um terceiro termo que resolve a tensão entre duas culturas, ou as duas cenas do livro, em jogo dialético de ‘reconhecimento’”. De fato a cultura híbrida não pode ser apreendida por uma lógica de aglutinação, onde um sujeito tradicional alia elementos de sua cultura com a cultura excedente. Acreditamos que as culturas híbridas mantêm de forma inteligente o que lhes é caro, e retira de outra cultura, abordada por Bhabha como colonial, o que pode lhes servir para transformação.

Assim, as culturas tradicionais subtraem das modernas, elementos que podem ser úteis para subversão como uma rádio-poste instalada em aldeamentos indígenas, ou representações de danças tradicionais – como a Catira – em aberturas de grandes shows, ou ainda a utilização de linhas sintéticas na confecção de tecidos manuais. Muito além de ser um resultado de junções entre o tradicional com o moderno, a cultura híbrida nasce da excelência em subverter discursos coloniais a favor de sujeitos plurais. Como defende Bhabha (1998, p. 165) o “hibridismo é uma problemática de representação e de individuação colonial que reverte os efeitos da recusa colonialista, de modo que outros saberes ‘negados’ se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade – suas regras de reconhecimento”.

Um dos percussores desta ideia, Hall (2003) traz o termo para os estudos culturais da pós-colonialidade e o que fica desta perspectiva é que “todos negociam culturalmente em algum ponto do espectro da *différance*, onde as disjunções de tempo, geração, espacialização e disseminação se recusam a ser nitidamente alinhadas” (HALL, 2003, p. 73. Grifos do Autor). A perspectiva do conflito como parte importante das construções identitárias ganha espaço neste pensamento. Afinal, o campo da *différance* remete à diversidade, o que torna as urdiduras sociais um processo trabalhoso.

Sem querer determinar quem são os eus/outros na cultura fiandeira, cabe dizer que os

sujeitos híbridos têm por *expertise* facilidade em transformar e subverter hierarquias e discursos. Os fios de Ariadne que saíam do estado orgânico passam a ser encontrados no comércio, mas os seus usos e práticas se mantêm condicionados aos desejos das fiandeiras. A costura, bordado, pintura e tecedura se tornam bilhetes carimbados para o trânsito e construção das identidades. O *ethos* do fiar deixa de estar localizado na *ação* de transformar algodão em linha, para se localizar – por ora – no sentido de manter o alinhavado vivo.

Desta forma, o exercício para pensar, não mais localizar ou abstrair, as identidades culturais se torna mais tênue para nós. Para ajudar, tomamos emprestada a brincadeira de Bauman (2005), quando ele propõe que exercitemos e canalizemos nossa inteligência à montagem de quebra-cabeças. No jogo, teremos um tabuleiro com peças mistas e misturadas para formarmos uma imagem representativa do que venham a ser as fiandeiras da região da estrada de ferro. De muito bom grado, a parábola de Bauman se torna um desafio para as estudiosas das identidades já que estamos acostumadas com quebra-cabeças que tenham imagens a serem lidas no processo de montagem e a serem alcançadas no fim. E mais que isto. Que tenham peças fixas e que resultem em apenas uma imagem.

O desafio do jogo está em lidar, nos estudos identitários, com uma imagem final que não pode ser seguida no processo de montagem. Além disso, as peças não são fixas e ainda não estão acabadas. Para embarçar um pouco mais, nós que aceitamos este desafio devemos saber que um único quebra-cabeças pode, ou não, resultar em distintas imagens. Tudo vai depender de cada posição que é “sempre um processo de tradução e transferência de sentido. Cada objetivo é construído sobre o traço daquela perspectiva que ele rasura; cada objeto político é determinado em relação ao outro e deslocado no mesmo ato crítico” (BHABHA, 1998, p. 53). Os mistérios que permeiam os mitos das fiandeiras – Moíras, Kente, Panô – fazem ainda mais sentido agora.

Enquanto fia, borda, costura e pinta estas mulheres matutam em cima de jogos que são suas próprias vidas. O que vai resultar deste ato criativo de subverter ordens não é possível saber. Há alguns sinais que podemos seguir. Todavia, a esteira de pensamento tecida dia e noite como uma liga emaranhada é incompreensível até que esteja pronta, se é que um dia vai estar. Desta forma, com algum constrangimento, afirmamos que a fiandeira vive à beira de tudo aquilo que é frágil, que parece fiapo e que está por um fio<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> Trecho inspirado na música “Fiandeira”, composta por Tetê Espíndola.

### 3.4 INTERPRETAÇÕES DO VIVIDO

Não há muitas expectativas. O dia é como outro qualquer e a preparação para ele também. Faz parte da rotina. A atenção deve ser direcionada apenas para os materiais, pois não se pode esquecer a carda, para quem é de carda; a roda, para quem é de roda; as agulhas, para quem é de agulha; e as palavras, para quem é de prosa. Mas, se esquecer, não tem problema. Basta voltar algumas quadras, pegar o que faltou, e iniciar o trabalho. O dia é quarta-feira, quando as mulheres fiandeiras de Caraíba se juntam na estação ferroviária para desatar alguns sentidos. Para quem passa por ali a partir de um sobrevoo rasante e apressado, conforme nos alerta Geertz (1989) em seus ensinamentos metodológico, não é possível inferir que importantes tramoias são arranjadas. O grande ato está na reunião em favor de algo, em favor do grupo e, por ora, em favor de si mesmas. É bem verdade que muitas coisas são promovidas. Tem o algodão cardado e fiado, os tecidos bordados e alguns assuntos desembaraçados.

É esta junção entre o fazer e o pensar este fazer, como diria Morin (2003), que nos inquieta neste ato que se repete a cada metade de semana pelo interior goiano. Já trouxemos à tona as falas que tratam da sexualidade, do lugar subalternizado e da produção de identidades. Sobretudo, aliado a estes três momentos existentes neste prosear está a produção e elaboração de conhecimento a partir da vida. O que é dito não está sistematizado, não está editado, entretanto também não se encontra em forma bruta. Há processos ancestrais de reflexão dos quais nos consideramos privilegiadas em poder acessá-los para estabelecer acordo com as demais experiências, inclusive as do lugar acadêmico. Pensar sobre experiências de pessoas que têm tramas tão complexas quanto de aranhas, animais transformáveis pela construção de suas teias; a tecidos que protegem nações; ou a deusas que determinam o princípio, meio e fim da vida, é dificultoso.

Estas experiências são tratadas por bell hooks (2013) como princípio para teorias emancipadoras. Para se chegar a elas é preciso considerar o que está posto no vivido, ou seja, no cotidiano. Foi o seu cotidiano como subalterna que a fez questionar, desde a infância, algumas entrelinhas existentes no *status quo*. Ser filha de um casal formado por mulher negra e homem negro possibilitou que ela percebesse como as ordens patriarcais, onde o homem da casa determina o que deve ser feito, e quando deve ser feito, enquanto a mulher se esforça para não contrariar suas determinações, ocorrem. Por estes tempos de menina, bell hooks (2013, p. 86) pode compreender na experiência vivida da teorização brechas possíveis para a análise da teoria e da prática. “Com efeito, o que essa experiência mais evidencia é o elo entre as duas – um processo que, em última análise, é recíproco, onde uma capacita a outra.”

O entendimento da teoria como curativa e libertadora é um equívoco na compreensão de bell

hooks, a não ser que dirijamos nossas ações para este fim. Certamente quando criança, a autora não chamava seu processo de pensamento crítico como teorização, hermenêutica ou quem sabe ciência, como a própria nos alerta. Entretanto, ela reconhece que a “posse de um termo não dá existência a um processo ou prática; do mesmo modo, uma pessoa pode praticar a teorização sem jamais conhecer/possuir o termo, assim como podemos viver e atuar na resistência feminista sem jamais usar a palavra ‘feminismo’”, explica a autora (BELL HOOKS, 2013, p. 86). Sobretudo, ela ressalta que o ato de nomear pode abrir caminhos importantes para projetar uma interpretação e esconder o que está implícito.

Tal explicação é dada para pensarmos o modo como a produção acadêmica, que é feita em ambientes hierárquicos e exógenos de conhecimento, pode desfavorecer o cotidiano de pessoas. Isto porque, muito deste saber é produzido distantemente do que se vive o que torna o conhecimento advindo da *práxis* algo tolo ou de menor valia. Deste modo, a mais brilhante equação é uma forma de silenciar e desvalorizar outras vozes. Especialmente, ressalta a autora, o conhecimento prático é deslegitimado quando escrito em um estilo acessível a amplo público leitor. Destacando o que a autora já anunciara, a teoria é produzida em diferentes lugares e tem diferentes usos. Cabe então aos estudos pós-colonialistas o discernimento de que teoria e prática não se separam, ao contrário, de que toda teoria é prática por si e vive e versa.

Bell hooks (2013, p. 90) torna explícito que “nenhuma teoria que não possa ser comunicada numa conversa cotidiana pode ser usada para educar o público”. O que não quer dizer que a prática pura e simples sobressaia às teorias acadêmicas distantes do vivido. Até porque nosso objetivo se distancia, e muito, da divisão do mundo em duas esferas que podem ser o industrial e o manual, o sujo e o limpo, o público e o privado, o homem e a mulher, a teoria e a prática. A convivência com as mulheres fiandeiras da região da estrada de ferro já nos alerta para isto. De maneira sutil, sem grandes alardes ou grandes descobertas, elas por meio de seus métodos trazem à superfície um fato que bell hooks estava a dizer: a experiência pessoal é um campo promissor para elaboração de teoria libertadora, já que a experiência é a base deste tipo de teorização.

Isto é possível porque o processo experiencial é responsável por interpretações e devaneios a respeito do cotidiano. Obras pós-colonialistas como as de bell hooks, Gayatri Spivak, Guacira Lopes Louro e diferentes autoras, como também de autores que dedicam a este pensamento nos levam a ponderar que a teoria emancipadora produzida com base no vivido só é possível quando os sujeitos produtores têm marcas na subalternidade. Assim, não há dúvidas de que as fiandeiras são produtoras de teorias já que, para além de uma prática que instiga, elas são o que poderíamos chamar de subalternizadas no processo de industrialização imposto ao setor têxtil. Sabemos “que não é fácil dar nome à nossa dor, teorizar a partir deste lugar” (BELL HOOKS, 2013, p. 103), contudo a autora nos leva a dizer que certamente há coisas que sabemos e vivemos que se

sobressaem a qualquer tipo de teoria.

O que está em jogo então não são dois tipos de teoria onde a primeira seria produzida distante do vivido e no lugar acadêmico privilegiado, mas que também se constitui pela experiência; e a segunda por pós-colonialistas que buscam pensar suas próprias experiências, o que anula a ideia de teoria e prática, pois a teoria só existe nas práticas sociais. As fiandeiras estão neste plano, e dia a dia produzem teorias interpretativas difíceis de serem acessadas por pesquisadoras que não se colocam neste vivido. O que pode parecer militância, engajamento ou até generosidade, para nós é o reconhecimento de um modo de conduzir a vida que sobressai ao que o pensamento crítico científico trouxe até hoje. Sabemos, contudo, que este reconhecimento está longe de ocorrer, pois o nosso saber ocidental busca, quando muito, validar o saber que não passa por esta esfera.

Seguimos então acreditando que é possível apreender teorias em meio a grupos culturais e, além disto, perceber pela convivência como a vida é lida de acordo com valores locais. Em Caraíba, a vida severina<sup>47</sup> de Ana de Oliveira, como a de tantas outras Ana's, filhas de muitas outras Maria's destas mesmas bandas nos fez pensar. Ana está doente, ainda não se sabe de que. Ela foi encontrada caída em sua casa, toda suja, descabelada e esfomeada. Por viver sozinha, não ter mais o marido que foi um homem do interior do sertão/cerrado e que roçava<sup>48</sup> nestas redondezas enquanto era vivo, ela não tem em quem se apoiar, já que filhos também não teve. Tem uma tal sobrinha que mora ao lado de sua casa, mas esta não é de sangue, não tem obrigação de cuidar. Ela é mulher do sobrinho de Ana, mas este é homem, não tem muito jeito com o cuidado.

Alzheimer! Parece que esta é a doença que Ana tem. E parece que ela ainda não se reestabeleceu. Por isso, a irmã que mora em outras bandas, lá na roça, veio para Caraíba, passar uns dias com ela. A irmã também já não é nova, tem lá seus males. Na estação, as mulheres estão preocupadas. Enquanto cutucam o tecido e manipulam a linha vão trocando informações sobre a amiga. *“Nóis vamo tê que ir lá. C'umê que faz!?”* *“É estranho nóis tá aqui e ela num tá. Parece que a roda num tá fechada.”* *“E diz que ela tamém tá se achano só, sem ninguém prá prosia.”* *“Mais tarde nóis passa lá.”* Preocupadas com a saúde de Ana, as mulheres vão trocando informações e combinando uma espécie de rodízio para não deixar a fiandeira muito tempo sozinha, em um exercício que nos remete ao círculo da dádiva maussiana em que absolutamente todas as pessoas envolvidas estão obrigadas a dar, receber e retribuir para que o círculo possa se completar.

Apesar de o grupo estar reunido, faltando basicamente uma integrante, as mulheres se sentem inacabadas: *“É como se tivesse incompleto mesmo né!? Parece que dá uma coisa ruim na gente, parece que a gente até desaprende a fazê o sirviço quando uma tá c'um dificuldade demais”*.

<sup>47</sup> João Cabral de Melo Neto. *Morte e Vida Severina*, 2007.

<sup>48</sup> Trecho inspirado na música “Lamento Sertanejo”, composta por Gilberto Gil e Dominginhos.

A forma de pensar das fiandeiras da estação dificilmente se deixa captar pelo texto acadêmico, pois a capacidade de interpretar o cotidiano extrapola nossa forma de sistematizar os grupos humanos. Aparecida Luiza de Souza reabre caminhos para pensarmos as identidades culturais ao dizer do sentimento ruim que a doença de Ana provoca no grupo. Para ela, é como se todo o existir das mulheres fosse colocado em prova com o possível falecimento de uma integrante do grupo. É óbvio que elas não desaprenderiam os modos de lidar com a linha. Apenas alguns sentidos que dão vazão à prática deixariam de existir, como nos diz Geertz (1997).

Com a perda de alguns sentidos, as identidades também são fragilizadas. Pois, quem elas são está diretamente relacionado a quem o grupo é conforme a reciprocidade de Mauss (2003) e o autorreconhecimento de Honnet (2003). Uma mulher é fiandeira na medida em que a outra é tecedeira, bordadeira, ou fiandeira mesmo. O espelho, que nos diz quem somos reflete a nossa imagem a partir de outra que não queremos ser. Ana é o espelho de Aparecida, que só pode se reconhecer a partir de quem Ana é. Neste sentido, as identidades são constituídas sempre na relação eu/outro. As fiandeiras temem perder uma parte de quem são com as fraquezas atuais da amiga querida. Ao olhar para Ana, as mulheres veem alguém que está prestes a encerrar o círculo de vida na terra, um fio que pode ser cortado a qualquer momento como no mito das Moíras. A morte se aproxima da fiandeira, e na tentativa de não se reconhecer nesta imagem e de manter o grupo coeso elas se organizam para cuidar da amiga.

Todo este movimento provoca uma instabilidade no grupo. Dizer quem é cada pessoa não é possível sem a relação com outra e com o próprio cotidiano. Neste momento difícil uma ponderação deixou as mulheres pensativas. Foi quando Márcia Raquel Tavares, uma mulher de prosa que é filha de uma fiandeira antiga do povoado afirmou: *“a gente não é nada nesse mundo né, o que cês acha!?”* A fala, por um lado afirmativa e por outro interrogativa provocou um instante de silêncio até um novo assunto entrar na roda. Muitas brincadeiras, muito serviço, uma xícara de café e, quando menos esperávamos, Aparecida disse, ao nos presentear com um mosaico de possibilidades que a representasse<sup>49</sup>: *“Se eu fosse dizê quem eu sô ia ser difícil. Eu sô muitas coisa, sô fiandeira, bordadeira, sô de família, da vida, capino o mato, cuidado da casa, a gente é muita coisa na verdade, num dá nem prá dizer. E cada hora a gente vai mudando”*. *“A gente é de cunversá fiado tamém Aparicida”*, completa Maria das Dores com uma enorme gargalhada.

Em pouco menos de uma hora, a instabilidade passou. As mulheres sabem quem são porque, antes de tudo, elas se compreendem como pessoas que estão em construção, que ainda não estão

---

<sup>49</sup> Durante o trabalho de campo realizado em Caraíba, conversamos sobre “quem são as mulheres fiandeiras”. Para nossa surpresa, elas organizaram um mosaico de possibilidades que nos foi entregue no início deste ano, quando retornamos em campo. No mosaico as mulheres colaram, em um papel comum, miniaturas de seus trabalhos. Tecidos, crochês, retalhos, pinturas, roupas e tapetes foram lembrados por elas na tentativa de definir a mulher que lida com o algodão. Como alguns elementos que constituem as fiandeiras não foram possíveis de serem representadas – enxadas, louças, casa, família – elas ao entregar o mosaico nos alertou.

prontas. Por isto, nós não sairíamos sem ser tocadas pela prática fiandeira, como sistematiza Favret-Saada (2005). Por vários momentos, nos percebemos presas nesta teia. Mas um emaranhado específico nos colocou a pensar sobre quem somos. Entre uma conversa e outra na estação ferroviária, as mulheres direcionaram sua atenção a nossa presença e a partir de um comentário, vários outros foram feitos. “– *Eu tenho a impressão de conhecer ela de algum lugar. Num sei de onde. – Ah, ocê sabe que ieu tamém. Ela parece à filha da Geralda. – Qual? – Aquela lá de baixo. – Ah é mesmo. – Tamém acho ela parecida com a fulaninha. – Mas ela parece mesmo é aquela muié, a mulher do sicrano...*”

Foram tantas as aparências que a reprodução literal das falas se tornou inviável. No final dos comentários restou dizer que: “*somos múltiplas*”. Foi então que elas riram e quase que em um só som completaram: “*igual nós mesmo*”. O exercício de memória das fiandeiras foi para trazer ao presente uma maneira de nos aproximar do cotidiano local. Pela memória trabalhada, “como uma forma de dar presença ao passado para construir o presente” (WOORTMANN, 1998, p. 106), elas permitiram nos aproximar de sua prática, nos colocando no mesmo nível por meio da semelhança às pessoas consideradas especiais pelo grupo. Ser parecidas, ou melhor, iguais a elas nos torna parte do grupo. Os vários tipos de interpretações do próprio cotidiano já abordado aqui trazem à superfície uma maneira específica de apreender a vida.

A interpretação se torna uma teoria da qual não podemos mais escapar. Somos parte do grupo porque por ele fomos aceitas e nos assemelhamos em sua multiplicidade. Neste movimento de reconhecimento e pertencimento, a troca se faz presente e, assim, recebemos mosaicos, tecidos, linhas, lançadeiras, canelinhas, panos de prato... A pensar pelos princípios da dádiva, esta troca nos obriga a retribuir sob a pena de não manter o aval do pertencimento. Ser parte do grupo significa estar habilitada a trocar experiências pessoais, trágicas, cômicas e costumeiras, unidas, na maioria das vezes, em um só assunto. E nesta relação consentida e reconhecida, as pautas são construídas com um alto nível de espontaneidade, possibilitando que diversos assuntos venham para a roda.

Por todas as possibilidades de conversa, entra em discussão o que chamam de “*amor de galo*”, exercitado no “*tempo dos antigo*”. O dito amor de galo ocorre no momento da prática sexual, quando o casal não troca carícias e os lábios não tocam um ao outro. Dito de outra forma, o sexo ocorre sem beijo e apenas com a introdução do órgão sexual masculino no órgão sexual feminino. “*Minina num faz muito tempo que é assim. Num podia beijá, os homi não beijava. Ai chegou a muié c’a boca toda roxa. Perguntei o que tinha acontecido e ela veio falar que esse negócio de beijá é bão demais. Que ocê encosta em cima e acende embaixo*”, explica Márcia enquanto todas as mulheres no local riem incontrolavelmente da tragédia. O fato desperta para outras situações em que a mulher, por algum motivo, é desfavorecida. É interessante dizer que todos estes episódios foram relacionados com o próprio cotidiano abordando a relação conjugal,

patriarcal, trabalhadora onde o que está relacionado à mulher é menor.

O que podemos chamar aqui de teoria interpretativa da fiandeira provoca uma forma de ensinar os valores, garantindo a coesão do próprio grupo. É também pela interpretação do cotidiano, quando as identidades são construídas, que as mulheres ensinam umas as outras. As fiandeiras existem em grupo e o grupo deve se manter. Muito além de uma interpretação poética, esta coesão depende de cuidados permanentes que são possíveis a partir de grandes esforços. Também por isto quando o grupo é fragilizado pela doença de uma das integrantes, as ações são voltadas para eliminar a fragilidade. O cuidado com uma pessoa membro do grupo é ensinado a nos da mesma forma que o trabalho da memória, as identidades e a subversão de ordens sociais, numa prática pedagógica libertadora e capaz de emancipar a coletividade.

Pela interpretação feita em grupo e durante as longas conversas e convivência é possível entender que a teoria só pode ser transmitida a partir de uma releitura do próprio vivido. Bell hooks (2013) aborda esta leitura como uma prática libertadora capaz de ensinar a transgredir. Neste movimento pedagógico, as mulheres fiandeiras questionam algumas ausências, como a de familiares para o cuidado da amiga doente; de afeto nos casamentos; de respeito às mulheres mais velhas que se veem em um novo relacionamento sexual. Orienta também esta leitura a necessidade de validar nossa presença e de dizer quem são. Ao nos apresentar diversos objetos – tecidos feitos no tear manual, panos de secar pratos bordados com diferentes técnicas, linhas fiadas e tantas outras coisas – estas mulheres buscam sintetizar suas ações, como também estabelecer relações de trocas e pertencimentos.

É pela interpretação do cotidiano que os sentidos são construídos e a vida do grupo é garantida. Memórias são fiadas nesta dinâmica, da mesma forma que identidades são tecidas e cotidianos são tramados fazendo com que a vida do grupo seja costurada em retalhos, tingida em diferentes cores e bordada ponto a ponto. O que temos ao final é uma trama provocada por memórias e identidades trabalhadas, o que reorienta as *ações* e possibilita novas conjugações do verbo fiar.

## ARREMATES

Para se fiar um punhado de algodão é preciso ter basicamente capuchos que tenham as sementes inteiras e que não estejam molhados, pois dificulta e quase impossibilita o descaroçar; um par de cardas para deixar a fibra leve parecendo nuvem; é importante ter também uma roda ou um fuso que esteja em bom funcionamento; e alguém com destreza no assunto. Quando a fiandeira está trabalhando o algodão, suas mãos e seus pés se movimentam harmonicamente a fim de não deixar a roda parar. Com uma observação atenta veremos que, em muitos momentos, a roda gira, pés e mãos se movimentam, contudo a linha que é fiada não anda. É que a fiandeira desfaz com as pontas dos dedos alguns pequenos nós que acabam se formando na linha. Não se sabe ao certo por que isso ocorre. Seria talvez sujeira, algodão molhado ou que não foi bem cardado, seria a fiandeira que não se atentou e deixou o fiado passar do ponto, ou seria até o acaso com suas ações repentinas. O fato é que com estes carocinhos a linha não corre com facilidade seja na tecedura, no crochê ou no bordado.

Para se tecer um pano com as mãos é importante contar com um tear manual; um punhado de linha que corra na canelinha e que não arrebente com facilidade; um repasso para seguir; e ainda uma mulher que saiba manusear estes objetos e transformar linha em tecido. A tecedeira tem de ser calculista. É preciso atenção na contagem das casas para saber quando é que os pés mudarão de pedal. Uma pisada em falso e já era. Ela terá que desmanchar uma parte do que foi tecido para que o repasso e a formação do desenho fiquem perfeitos. Por alto, vemos a imagem completa. Mas com um olhar cauteloso é possível perceber uma mudança na cor da linha escolhida. É que a meada quando vai ser tingida não fica totalmente uniforme, ela tem pequenas variações no tom. Para os que têm conhecimento do assunto, é possível perceber o momento exato em que a linha foi substituída por ter acabado antes da hora, por ter arrebentado muitas vezes, ou por estar grossa/fina demais. Nestes casos não se pode fazer emendas. O ideal é desmanchar uma parte do tecido e iniciar a utilização do novo fio a partir da beirada.

Para o bordado é preciso ter um bom tecido. Ele tem que ser compatível com o que se quer bordar. Ponto cruz para bordado Ponto Cruz, vagonite para o bordado Vagonite e assim vai; é necessário ainda um bastidor, para esticar o tecido; agulhas ajustadas para o que se pretende bordar; uma estampa para ser seguida; e a linha em metragem, espessura e cor que forme perfeitamente o que será bordado. A forma da imagem a gente vê com facilidade. Já a delicadeza de cada ponto e os pequenos detalhes do que foi bordado só é possível com um pouco mais de atenção. Tudo parece estar ali sem começo nem fim. Com sua beleza, o bordado nos engana e não nos deixa entender o caminho percorrido pela bordadeira para se checar a estampa final. Agora, se contemplarmos bem de pertinho o avesso do tecido notaremos como os pontos são arrematados para que não se

desfaçam por inteiro.

A feitura de uma narrativa acadêmica também tem suas partes necessárias. Para fazer uma não há fórmulas, como também não há para fazer uma linha, tecido ou bordado. O que há são experiências que nos mostram maneiras possíveis de construir um texto científico. Uma pesquisadora, um objeto de estudo, uma área de conhecimento e ainda um caminho a ser seguido são fatores fundamentais para a construção desta narrativa. Ocorre que, quando lidamos com grupos humanos, não é possível definir a forma final do que será escrito. Algumas inferências são possíveis, mas nunca a forma exata. Pois é em campo que as questões são checadas e, em nosso caso, orientadas. É como a fiandeira que se depara com nós em sua linha, a tecedeira que vê o novelo acabar e a bordadeira que precisa amarrar parte a parte para não se fazer ver as emendas e não deixar o bordado desmanchar.

É possível que a interdisciplinaridade não tenha uma fórmula de ser construída, contudo sabemos que colar metodologias e discussões de diferentes áreas não nos leva a lugares seguros. Entendemos que existem diversos tipos de metodologias consagradas em áreas específicas e que a partir da interdisciplinaridade também podemos alcançar importantes resultados. Foi com esta expectativa que nos aliamos à etnografia para chegarmos à análise minuciosa do grupo que trabalhamos. A surpresa maior se deu quando percebemos que teorias também ocorrem em campo por meio de formas específicas de interpretar o vivido. Como nossa prioridade é analisar em pequenez o grupo em questão, nos deixamos guiar. O caminho, em sua dupla orientação, poderia nos levar ao nosso objetivo, mas também nos fazer perder pelo trajeto. E de fato ficamos confusas em muitos momentos. Por isso, entendemos que é necessário agora soltar nó a nó, a fim de deixar a linha seguir, e fazer alguns arremates para não ver o bordado desmanchar por inteiro.

O primeiro arremate que precisamos fazer está na percepção das fiandeiras como um grupo humano que sobressai aos limites territoriais e temporais. Muitas leituras nos conduzem para épocas em que o fiar teria sido iniciado. Porém, na pesquisa de campo percebemos que este marco não está posto com tanta facilidade, pois muitas mulheres afirmam “*que esta linha não tem começo nem fim*”. Em uma linguagem menos metafórica nos foi contado que desde que se tem consciência humana e histórica a linha existe como hoje, pois a “*mãe, avó, bisavó, todas sempre fizeram assim*”. Sabemos por isto que não é possível traçar uma cronologia da existência das fiandeiras em Goiás, no Brasil e até no mundo. O que nos fez chegar, pelas interlocuções do campo e leituras dos mitos, a um caminho ancestral que garante a existência atual de fiandeiras em regiões colonizadas.

Uma leitura recente do lugar onde vivem as fiandeiras com as quais convivemos, coloca a estrada de ferro como protagonista na vida das pessoas. As fiandeiras têm certa nostalgia ao tratar deste assunto, pois ao mesmo tempo em que a linha de ferro foi dura, levando do lar seus homens e deixando os filhos, a casa e o trabalho, ela também levou as mulheres com seus instrumentos de fiar

para muitos mutirões. O segundo arremate então está na busca por atrelar esta dualidade da linha, entendendo suas partes sem perder de vista o todo. Foi então que nos atentamos aos dizeres das mulheres, quando elas mesmas insistiram para que procurássemos os ferroviários que vivem nas cidades goianas por onde o trem passa hoje com sua carga.

Os ferroviários, já aposentados, nos ofereceram um ponto de vista privilegiado desta dura linha a partir de seus relatos que sobressaem aos que são encontrados nos livros. Sabendo por Bell Hooks (2013) que alguns perdões devem ser entregues, buscamos pensar estes homens, que têm ou tiveram esposas e mães fiandeiras, como trabalhadores. Eles também tiveram que se afastar de suas famílias para garantir a carteira assinada e, no fim da vida, um salário mínimo como aposentadoria. A linha de ferro foi dura com eles. Mas podendo se virar, muitas alegrias foram vividas nos caminhos por onde a locomotiva passava. Foi então que entre o ferro e o algodão, encontramos um bom campo para discutir as tramas do cotidiano.

Ao abrir passagem para abordagens incisivas sobre intersecções de gênero, chegamos a uma relação direta das linhas. Isto porque não é possível manter posições maniqueístas que buscam colocar em lados opostos a fiandeira e o ferroviário, o algodão e ferro. Deste modo, pelos relatos dos ferroviários, e pelas experiências das fiandeiras, a linha de ferro e a do algodão se cruzam, pois estamos tratando de um grupo complexo. As fiandeiras têm ou tiveram maridos ferroviários, e vice e versa. Pelo desejo de manter a roda girando, elas utilizaram a ferrovia como meio de transporte, e hoje fazem uso das estações ferroviárias para se encontrarem. De casa ouve-se o trem passar, o que torna possível uma reconstrução do tempo em que viveram intensamente a presença da locomotiva na região.

Na passagem das tramas para os fios da memória um terceiro arremate se torna fundamental. A discussão sobre o amor e o desamor não correu livremente. Enquanto descrevemos e interpretamos o afeto entre duas mulheres, nos deparamos com o impedimento deste amor. Mais uma vez conduzidas pelo que nossas interlocutoras dizem, nos pegamos perdidas no distanciamento que Ana Madalena e Geralda Fabiano viveram. Para deixar a linha correr livre, buscamos nos estudos sobre envelhecimento um acalanto para repensar a mulher fiandeira enquanto velha. Por isto, encontramos aí o terceiro ponto da subalternidade fiandeira: região, pertencimento de gênero e velhice. Tudo alcançado por meio da investigação das falas que remetem ao passado. Sobretudo, nos tornamos ouvintes atentas de muitas histórias.

O passado (re)interpretado constantemente pelas mulheres fiandeiras nos despertou para o Trabalho da Memória de Emilia Pietrafesa de Godoi (1999) e as Lembranças de Velhos de Ecléa Bosi (1994). Pelas interpretações fiandeiras e estas duas obras, chegamos à concepção da memória a partir da *ação*. Entendemos então, com base nestas três autoras que a *ação* humana garante nossa distinção entre os demais grupos, e não apenas a certeza de que somos diferentes uns dos outros. O

que seria o mesmo que dizer: ao interpretarmos nosso passado estamos o fazendo pela *ação*, que por si já é garantia de nossa existência atual.

Esta perspectiva nos permite compreender que a memória é imprescindível na construção das identidades. Isto porque ela é construída no presente, e não sob determinações passadas. As identidades fiandeiras chegam então como um único grande arremate a ser feito. Para tecê-las, foi necessário resolver os problemas em torno das considerações de Honneth (2003) e das interpretações. Deste modo, notamos que reconhecimento e o autorreconhecimento ocorrem um em paralelo ao outro. O caminho de duas vias constrói as mulheres e garante a coesão do grupo como uma imagem no espelho a ser alcançada ou desfeita pelo coletivo. O que somente é possível pela interpretação que as próprias fiandeiras promovem. Por isto, o vivido das mulheres é buscado nesta escrita como uma teoria possível que garante a coesão e longevidade do grupo.

É a interpretação que gera uma pedagogia específica entre as fiandeiras capaz de mantê-las articuladas em favor de algo e em favor de si. É também pela teoria interpretativa destas mulheres que chegamos a uma leitura mais generosa de quem são e quais os sentidos que as guiam. Em campo, quando estivemos em um evento festivo que reuniu fiandeiras em Vianópolis, recebemos de Julieta de Souza um novelo de linha. O momento nos causou consternação, afinal estaria ali uma manhã inteira de trabalho. Sem poder recusar, recebemos a dádiva. Junto vieram mais alguns sinais para compreensão do *ethos* do fiar que chamamos ao longo da escrita de sentidos. Julieta nos mostrou que o *hau* em jogo não é o valor monetário medido por horas trabalhadas, mas sim um bom destino para aquilo que seria a última expressão concreta do seu fazer. Ao nos entregar a linha, Julieta, que tem 74 anos, disse: *“eu não vô fiá mais, este é meu último novelo. Leva p’ro cê e mostra na sua escola”*.

Manoela também nos presenteou com objetos importantes para ela. Uma canelinha, uma lançadeira também conhecida como canoinha, e um novelo de linha colorida. O presente veio para agradecer minha estada em sua casa. Assim também fez Zélia com um pano de prato, o primeiro que pintara. Geralda Fabiano nos deu um punhadinho de algodão, Ana Madalena muitas xícaras de café. Márcia, Maria das Dores, Aparecida e as mulheres de Caraíba nos deram seus mosaicos. Presentes especiais também foram trocados entre uma fiandeira e outra. O círculo do dar, receber e retribuir foi se formando, mas ainda está aberto. Sabemos que pelas dádivas estamos vinculadas a elas, o que nos obriga a retribuir.

Com estes presentes em mãos, acordamos que o *ethos* do fiar, ou o sentido de ser fiandeira está na *ação* e no movimento. Pelo ato de fazer e pensar sobre o fazer, individual ou coletivamente, as mulheres chegam ao autorreconhecimento, às interpretações que emancipam, e ao entendimento do grupo enquanto grupo. Então, suas *ações* encontram-se no tempo desde sempre, *“desde que me entendo por gente”*, *“desde que o mundo é mundo”*. E muitas coisas mudaram desde que este

tempo existe inclusive o modo de manter um grupo unido em torno de algo. Se os mutirões uniam as mulheres da roça, hoje o bordado, crochê e pintura assumem este lugar. Isto não nos leva a inferir que o fiar esteja acabando. Mas sim, que tem sido sistematicamente transformado para que uma ancestralidade inteira não se torne apenas parte da história. A capacidade de se fazer nos interstícios das somas das partes é um ponto garantidor da cultura ancestral destas fiandeiras (BHABHA, 1998).

Os nós desatados e os arremates feitos aqui são necessários para que o tempo não leve o sentido da escrita e assim, se perca o bordado, o tecido, a linha. Sabemos que alguns fios podem ter se arrebatado, mas também aprendemos com Guimarães Rosa que pelejar por exato dá erro contra a gente.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner. Apresentação. In: NETO, Joaquim Shiraishi. (org.) **Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil**: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. Manaus: UEA, 2007.
- ALMEIDA, Gercilga de. **Bruna e a galinha d'Angola**. Rio de Janeiro: EDC/Pallas, 2006.
- ALMEIDA, Maria Geralda de. A captura do Cerrado e a precarização de territórios: um olhar sobre sujeitos excluídos. In: ALMEIDA, Maria Geralda de (org.) **Tantos Cerrados**: múltiplas abordagens sobre a biogeodiversidade e singularidade sociocultural. Goiânia: Vieira, 2005.
- ALVAREZ, Nilda Callañaupa. **Tejiendo em los andes del peru**: soñando diseños, tejiendo recuerdos. Cusco (PE): Hong Kong, 2009.
- ALVES, Andrea. Envelhecimento, trajetórias e homossexualidade feminina. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 16, n. 34, p. 213-233, jul./dez. 2010.
- ALVES, Rubem. **Proseando**. Disponível em: <http://cantoparaprosear.blogspot.com.br/2011/05/sobre-prosear-segundo-rubem-alves.html>>. Acesso em: 10 de jan. 2015.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- BAGNO, Marcos. **Preconceito linguístico**: o que é, como se faz. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- BENETTI, Marcia. Análise de discurso em jornalismo: estudo de vozes e sentidos. In: LAGO, Cláudia; BENETTI, Marcia. **Metodologia de pesquisa em jornalismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BORGES, Barsanulfo Gomides. **O despertar dos dormentes**: estudo sobre a Estrada de Ferro de Goiás e seu papel nas transformações das estruturas regionais. Goiânia: Cegraf, 1990.
- BOSI, Alfredo. O trabalho das mãos. In: Alfredo Bosi. **O ser e o tempo da poesia**. São Paulo: Cultrix, 1997.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. – 3. ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. v. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.
- BRANDÃO, C. R. **Memória/sertão**: cenários, cenas, pessoas e gestos nos sertões de João Guimarães Rosa e de Manuelzão. São Paulo: Editorial Cone Sul, Editora da Universidade de Uberaba, 1998.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Diário de Campo: a antropologia como alegoria**. Editora Brasiliense, 1982.

BUTLER, Judith. **Corpos que pensam: sobre os limites discursivos do sexo**. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2000.

\_\_\_\_\_. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARVALHO, José Jorge. O olhar etnográfico e a voz subalterna. **Horizontes Antropológicos**: Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 107-147, 2001.

CLAVAL, Paul. O papel da nova geografia cultural na compreensão da ação humana. In: ROSENDAHL, Z. CORRÊA, R. L. (orgs.). **Matrizes da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.

CLIFFORD, James. **Sobre a autoridade etnográfica**. In: A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998

COSTA, João Batista de A. Cerrados norte mineiro: populações tradicionais e suas identidades territoriais. In: ALMEIDA, Maria Geralda de (org.) **Tantos Cerrados: múltiplas abordagens sobre a biogeodiversidade e singularidade sociocultural**. Goiânia: Vieira, 2005.

CRUZ, Maria. Espaço, mídia e experiência. In: MARGATO, Izabel; GOMES, Renato. **Espécies de espaço: territorialidades, literatura, mídia**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

DEBERT, G. G. Pressupostos da reflexão antropológica sobre a velhice. In: DEBERT, G. G. (Org.). **Antropologia e velhice**. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1998.

DIAS, Luciene de Oliveira. **Mulheres de Fibra: as estratégias das Quebradeiras de Coco no Tocantins como um marco empírico para o Desenvolvimento Sustentável**. 2005. 87 f. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente) - Pró-reitora de Pesquisas e Pós-Graduação, Universidade Federal do Tocantins, Palmas.

\_\_\_\_\_. **Não vê que nesse mundo não tem cabaça: espacialidades e identidades em Barra de Aroeira**, 2010. 258 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. In: **Cadernos de Campo**. nº. 13, pp. 155 – 161, São Paulo: USP, 2005.

FERNANDES, Bernardo Mançano. **A formação do MST no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

FLEURY, Rosarita. **Elos da mesma corrente**. Goiânia: ICBC, 2006.

GARCIA, Marcolina Martins. **A tecelagem artesanal: um estudo etnográfico em Hidrolândia – Goiás**. Goiânia: UFG, 1981.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Tradução Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HALL, Stuart. **Da diáspora:** identidades e mediações culturais. In: SOVIK, Liv (org). Tradução Adelaine La Guardia Resende [et al]. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003.

HOOKS, bell. Vivendo de amor. In: WENECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa & WHITE, Evelyn C. **O livro da saúde das mulheres negras:** nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2000.

\_\_\_\_\_. **Ensinado a transgredir:** a educação como prática da liberdade. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento:** A gramática moral dos conflitos sociais. Tradução Luiz Sepa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

\_\_\_\_\_. **Introdução à obra de Marcel Mauss.** In: MAUSS, Marcel. Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac e Naify, 2003b.

\_\_\_\_\_. **Antropologia estrutural dois.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LOURO, Guacira Lopes. Gênero, sexualidade e **educação:** das afinidades políticas às tensões teórico-metodológicas. In: **Educação em Revista.** Belo Horizonte. n. 46. p. 201-218. dez. 2007.

\_\_\_\_\_. Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado:** pedagogias da sexualidade. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

MARGARIDO, Alfredo. A reciprocidade no seio de um movimento camponês do sul do Brasil. In: **Para uma história antropológica.** Lisboa: Edições 70, 1978.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço:** uma nova política da espacialidade. Tradução Hilda Pareto, Rogério Haesbart. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental.** São Paulo, 1984.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia.** São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

MIRANDOLA, Norma Simão Adad. **As tecedeiras de Goiás:** estudo linguístico, etnográfico e folclórico. Goiânia, Cegraf, 1993.

MORIN, Edgar. **Cabeça bem-feita:** repensar a reforma, reformar o pensamento. Tradução Eloá Jacobina. – 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

NETO, João Cabral de Melo. **Morte e vida severina.** Rio de Janeiro: Editora Objetivo, 2007.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade:** corpo de mito na filosofia da educação brasileira. Curitiba: Gráfica Popular, 2007.

OKIM, Susan Moller. Gênero, o público e o privado. In: **Estudos feministas**. Florianópolis, vol.16, n. 2, 2008.

PAULA, Marise Vicente de. **Sob o manto azul de Nossa Senhora do Rosário**: mulheres e identidade de gênero na congada de Catalão (GO). 2010. 263 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Instituto de Estudos Sócio-Ambientais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou o silêncio da história**. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

PERROT, Michelle; DUBY, Georges. Escrever a história das mulheres. In: **História das mulheres no Ocidente**. Porto (PT): Edições Afrontamento, 1990.

PIETRAFESA DE GODOI, Emília. **O trabalho da memória**: cotidiano e história no sertão do Piauí. Campinas, SP: Editora Unicamp, 1999.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RAGO, Margareth. Trabalho, Feminino e sexualidade. In: DEL PRIORE, Mary (org). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009.

\_\_\_\_\_. **Do cabaré ao lar**: A utopia da cidade disciplinar – Brasil 1890-1930. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

RAMOS, Alcida Rita. **Memórias Sanumá**: Espaço e Tempo em uma Sociedade Yanomami. São Paulo: Marco Zero & Editora UnB, 1990.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: DEL PRIORE, Mary (org). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão**: Veredas. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SANTOS, Eliane Costa. **Os tecidos de Gana como atividade escolar**: uma intervenção etnomatemática para sala de aula. 2008. 160 f. Dissertação (Mestrado em Educação Matemática) – Faculdade de Matemática, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. – 7. Ed. – São Paulo: Cortez, 2000.

SEGATO, Rita. **La nación y sus otros**: raza etnicidad y diversidad religiosa em tempos de políticas de la identidade. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belho Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STRATHERN, Marilyn. **O Gênero da Dádiva**: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Unicamp, 2006.

TELLES, Lygia Fagundes. **Ciranda de pedra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009a.

\_\_\_\_\_. Mulher, mulheres. In: DEL PRIORE, Mary (org). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009b.

VERÍSSIMO, Érico. **O Tempo e o Vento** - O Continente. São Paulo: Editora Globo, 1995.

VILASBOAS, Jaqueline P. de Oliveira. Flexibilidade e Gênero: as condições de trabalho no setor de confecção no município de Jaraguá-GO. In: **Iguais? Gênero, trabalho e lutas sociais**. Eliane Gonçalves [et al.] (orgs). Goiânia: PUC Goiás, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WOORTMANN, Ellen F. *Homens de hoje, mulheres de ontem: gênero e memória no seringal*. In: FREITAS, C. **Anais do I Seminário e da II Semana de Antropologia da UCG**. Goiânia: Editora UCG, 1998.

\_\_\_\_\_. **Da Complementaridade à Dependência: a mulher e o ambiente em comunidades “pesqueiras” do nordeste**. Série Antropologia, Brasília: UNB 1991.

ZANOTTA, Lia. **Perspectivas em confronto: relações de ou patriarcado contemporâneo?** Série Antropologia. Brasília. n. 284. 2000.

Músicas consultadas:

ANITELLI, Fernando. SANTIAGO, Daniel. **Da Entrega**. <<http://www.radio.uol.com.br/#/letras-e-musicas/o-teatro-magico/da-entrega/2502945>>. Acesso em: 04 de mar. De 2015.

BELCHIOR, Antônio. FAGNER, Raimundo. **Mucuripe**. <<http://www.fagner.com.br/>>. Acesso em: 04 de mar. De 2015.

DOMINGOS, José. GIL, Gilberto. **Lamento sertanejo**. <<http://www.radio.uol.com.br/#/letras-e-musicas/gilberto-gil/lamento-sertanejo/2479731>>. Acesso em: 04 de mar. De 2015.

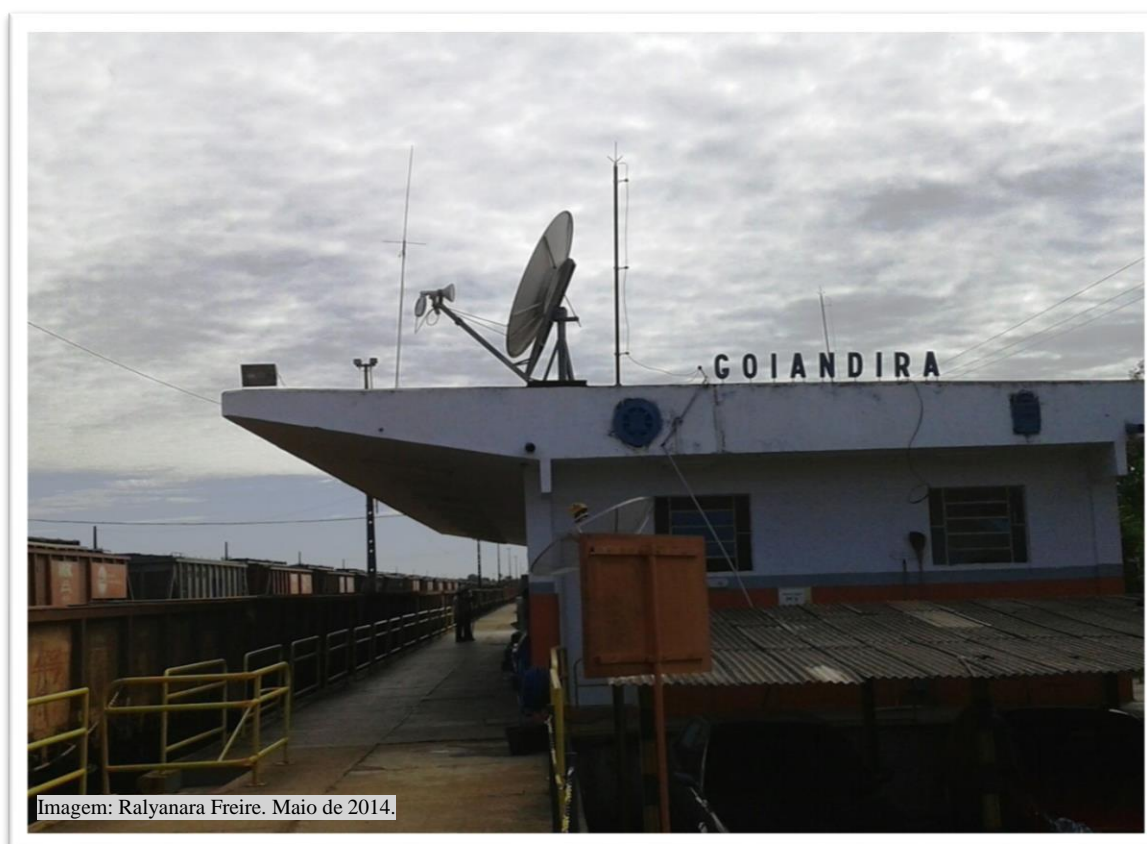
ESPÍNDOLA, Tetê. **Fiandeira**. <<http://letras.mus.br/tete-espindola/fiandeira/>>. Acesso em: 04 de mar. De 2015.

**APÊNDICES**

A - José de Souza Lemes entre as linhas de ferro que passam pela cidade de Vianópolis, Goiás.



B - Estação ferroviária de Goiandira, Goiás.



C - Títulos honoríficos expostos na parede da sala da casa de Manoela Pereira da Silva em Silvânia, Goiás.



Imagem: Ralyanara Freire. Junho de 2014.

D - Imagens do Desfile Cívico em comemoração ao aniversário de Vianópolis, Goiás.



E - Fiandeiras no Desfile Cívico em Vianópolis, Goiás.



F - Repassos de tecido

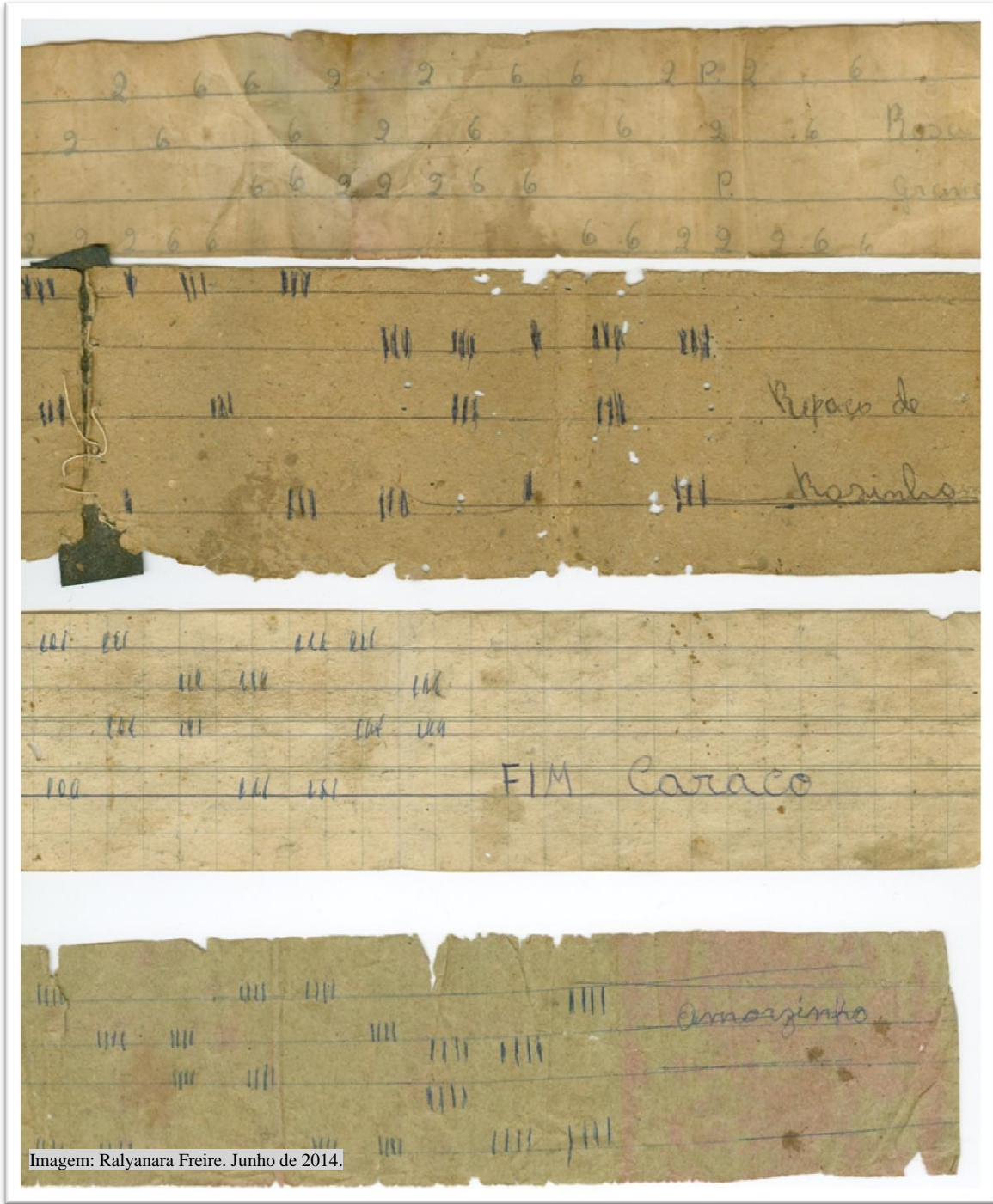


Imagem: Ralyanara Freire. Junho de 2014.

G - Tecido com repasso de Dadinho.



H - Tecido com repasso de Rosinha



I - Tecido com repasso de Laranja Partida



J - Panos de secar pratos costurados, bordados e pintados em Orizona, Goiás.



Imagem: Ralyanara Freire. Setembro de 2014.

K - Manoela Pereira da Silva. Fiandeira de Silvânia, Goiás.



Imagem: Ralyanara Freire. Junho de 2014.

L - Otília Isidora de Abreu. Fiandeira de Silvânia, Goiás.



M - Zélia Pereira dos Santos. Fiandeira de Silvânia, Goiás.



N - Geralda Fabino Siqueira. Fiandeira do Quilombo de Silvânia, Goiás.



Imagem: Ralyanara Freire. Setembro de 2014.

O - Ana Madalena. Fiandeira de Silvânia, Goiás.



Imagem: Ralyanara Freire. Junho de 2014.

P - Ana de Souza de Oliveira. Fiandeira de Caraíba – Vianópolis –, Goiás.



Imagem: Ralyanara Freire. Novembro de 2014

Q - Ana Carolina, fiandeira de Ipameri – Goiás –, mostrando suas cobertas.



Imagem: Ralyanara Freire. Setembro de 2014.

R - Maria das Dores Correa Pereira. Fiandeira de Caraiíba – Vianópolis –, Goiás.



Imagem: Ralyanara Freire. Janeiro de 2015.

S - Bordado Ponto Vagonite.



Imagem: Ralyanara Freire. Janeiro de 2015.

## T - Bordado Ponto Cruz



## U - Bordado Ponto Mexicano



V - Mulheres fiando na estação ferroviária de Caraíba – Vianópolis –, Goiás.



Imagem: Ralyanara Freire. Novembro de 2014.

X - Mulheres depois de fiar na estação ferroviária de Caraíba – Vianópolis –, Goiás.



Imagem: Ralyanara Freire. Janeiro de 2015.

ANEXOS

A: Mapa da linha férrea em Goiás.



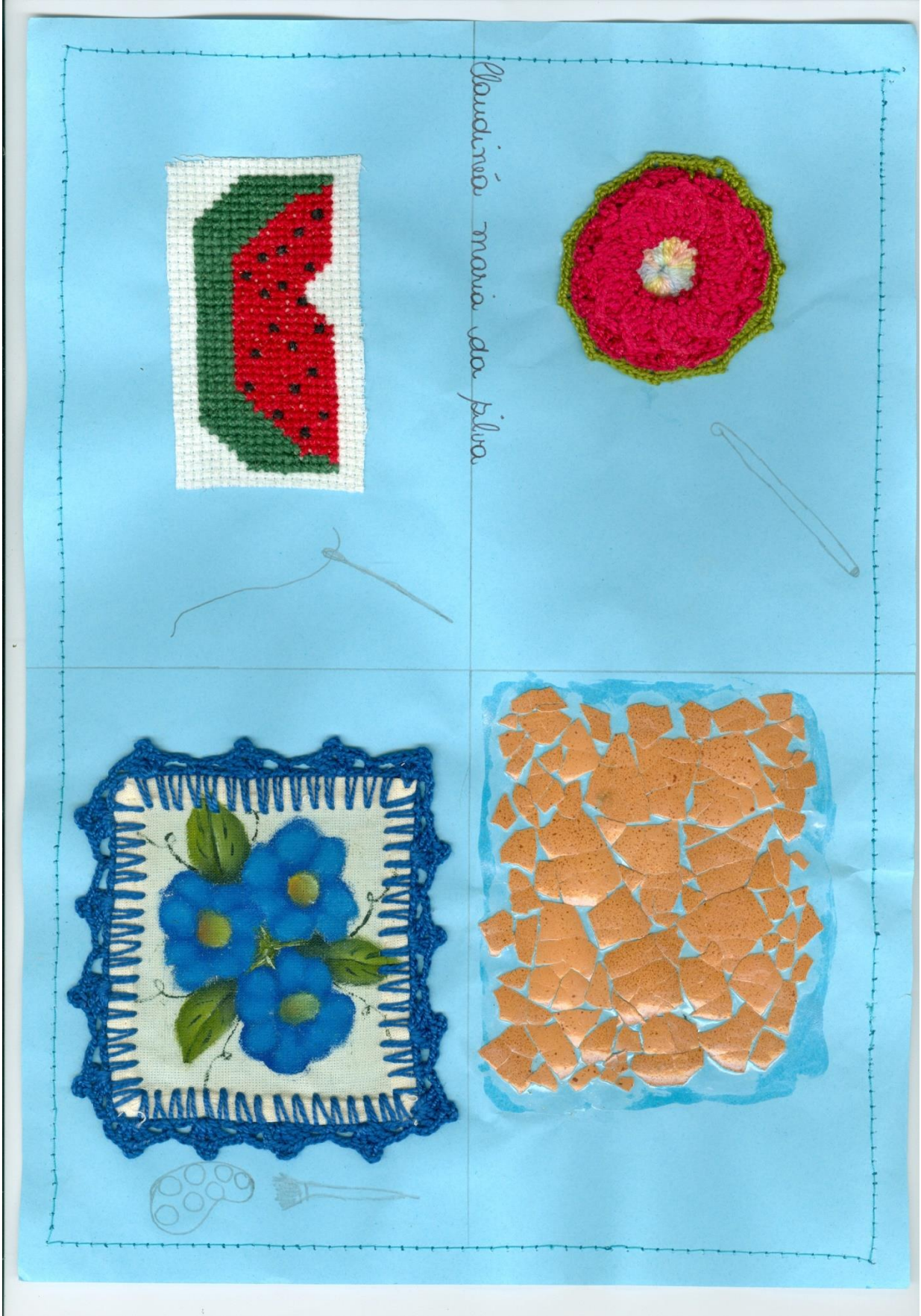
**B:** Mosaico feito por mulheres de Caraíba – Vianópolis – como forma de representar suas identidades.



C: Mosaico feito por mulheres de Caraíba – Vianópolis – como forma de representar suas identidades.



C: Mosaico feito por mulheres de Caraíba – Vianópolis – como forma de representar suas identidades.



**D:** Mosaico feito por mulheres de Caraíba – Vianópolis – como forma de representar suas identidades.



E: Mosaico feito por mulheres de Caraíba – Vianópolis – como forma de representar suas identidades.



Marina dos Santos Correia Pereira