

FLÁVIA DE MATTOS MOTTA

GÊNERO E RECIPROCIDADE

Uma Ilha no Sul do Brasil

Tese de Doutorado em Ciências Sociais
apresentada ao Departamento de
Antropologia do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas, sob orientação
da Profª. Dra. Guita Grin Debert.

Este exemplar corresponde a versão final
da tese defendida e aprovada pela Comissão
Julgadora em 27/06/2002

Banca Examinadora:

Profª. Drª. Guita Grin Debert

Profª. Drª. Adriana Piscitelli

Profª. Drª. Cláudia Fonseca

Profª. Drª. Mariza Corrêa

Profª. Drª. Sonia Weidner Maluf

Profª. Drª. Maria Filomena Gregori (suplente)

Campinas, Junho/2002.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

UNIDADE 30
Nº CHAMADA UNICAMP
M858g
V _____ EX _____
TOMBO BCI 50137
PROC 16-837102
C _____ CX _____
PREÇO RS 11,00
DATA 3/10/02
Nº CPD _____

CM00171181-2

BIB ID 249892

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

M858g Motta, Flávia de Mattos
Gênero e reciprocidade: uma Ilha no Sul do Brasil / Flávia de
Mattos Motta . - - Campinas, SP : [s. n.], 2002.

Orientador: Guita Grin Debert.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Família. 2. Parentesco. 3. Antropologia. 4. Antropologia
urbana. 5. Onomástica. I. Debert, Guita Grin. II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

*E eu, menos a conhecera mais a amara?
Sou cego de tanto vê-la, de tanto tê-la estrela
O que é uma coisa bela?*

Caetano Veloso, O estrangeiro

Para meus filhos Branca, Danilo e Helena.
Primeiro, lhes dei a Ilha;
agora, um olhar sobre ela

Agradecimentos

Ai mãe, vamos! se não tu vais ficar tendo mais idéia, mais idéia e mais idéia... Deu, não olha mais para o computador. (Helena, tentando me levar para a praia. 04/01/2002)

- Helena, minha caçula, pela longa e paciente espera e por preencher com humor e gracinhas o meu interminável assunto: “masculino, feminino, blá blá blá, blá blá blá”.
- Danilo, meu menino rueiro e encantador, me ensinou a amar os morros e os guapuruvus e facilitou-me entradas no campo – quem de fato me deu a Ilha e este doutorado.
- Branca, minha mocinha, parceira na aventura de desterro, por me dar tanta alegria, informação e vida. De Backstreet Boys à Sex Pistols, de Machado de Assis à Harry Potter (passando por Pinky e Cérebro), não me deixou esquecer que o mundo é bem mais que o “campo”.
- Meus queridos compadres e amigos de sempre, Francisco Pereira Neto, pelos passarinhos e ombro amigo, e Jurema Brites, por todo apoio de especialista e, principalmente, pela parceria na vida.
- Aos integrantes dos grupos de trabalho, seminários e fóruns de pesquisa da ABA, RAM, Fazendo Gênero na UFSC e Rizoma, que me deram a oportunidade de apresentar, e criticar, versões parciais ou preliminares dessa tese.
- Fundação Carlos Chagas, que, financiando a pesquisa anterior, me deu formação, cacife, lastro, impulso e currículo para ir em frente.
- Aos informantes, que me entregaram partes de suas vidas. A pesquisa, a “fofoca”, os “imponderáveis do campo” e, enfim, o método antropológico me permitiram descobrir “outras” partes da “vida real” dessas pessoas. Acredito que o resgate dessa “história real” possa contribuir no sentido de dar visibilidade aos problemas sociais que os “nativos” enfrentam e, assim ter um potencial transformador. Creio que isso é o que dá sentido a agradecimentos formais, mas não menos afetivos e emocionados, que possa depositar aqui aos informantes.

- Lurdinha e Gil, na secretaria da do Doutorado, quebraram meus galhos e me deram “aquela força” quando, de Florianópolis, só contava com o telefone ou a internet (e elas do outro lado) para resolver problemas em Campinas.
- Ao pessoal do bar do Tatá na Unicamp, um oásis na chegada.
- Noemi e Márcia, pelo exemplo. Só me senti encorajada e em alguns momentos só agüentei meu doutorado *on the road* porque pensava que, se elas conseguiam, eu também podia. Mas elas não foram só exemplo. Agradeço à Noemi (infelizmente *in memoriam*) por todo um legado em história, antropologia e feminismo. À Marcia agradeço especialmente por algo impalpável – uma grande amizade que a gente mantém, com muito carinho, como germe, bulbo ou semente, guardada para a hora. H. Márcia é exemplo, referência bibliográfica e “reserva técnica” de amizade.
- Aos sonâmbulos da “Rede Graal” – que também significaram “apoio”. Descobri um contingente de pós-graduandos sobre rodas que circulam pelas estradas desse país durante as madrugadas rumo a seus programas de pós graduação. Entre estes, Izabel Missagia Mattos, colega e parceira de outras viagens.
- Ana, Pedro e Guto - me deram abrigo e carinho na chegada.
- Marcella Beraldo de Oliveira e demais meninas da república, por abrigarem-me em outras ocasiões.
- Magda, Maninho e outros amigos, familiares, sobrinhos e afilhados abandonados - pela força, solidariedade e tolerância com um sumiço de quatro anos.
- Tita, amiga de toda a vida, interlocutora, incentivadora e parceira na tese de que até porcos voam – basta baterem as asas!
- Gláucia, grande presente que esse doutorado tirou da “reserva técnica” e botou na ordem do dia – parceira de trabalho intelectual, de culinária, de estrada, de dores e, principalmente de alegria..
- Meu pai, pelo incentivo, encomendas bibliográficas do exterior e empréstimo do computador nas minhas idas à Porto Alegre.
- Sandro José da Silva, por facilitar ao máximo o meu difícil começo (de quem vem de um outro sonho feliz de cidade)

- Alguns professores da UFSC foram interlocutores eventuais, em conversas informais, contribuindo neste trabalho: Carmem Rial, Sílvio Coelho dos Santos, Rafael Menezes Bastos, Sônia Maluf e Antonella Tassin, Marco Antônio Gonçalves.
- Minha mãe, por toda a força, cuidados com as crianças e comigo e pelas orações e torcida a favor.
- Guita Debert, querida orientadora, em primeiro lugar por acreditar que valia a pena. Tenho uma profunda gratidão por ter sido acolhida por alguém cujo trabalho tanto admiro e ter tido o privilégio de contar com uma leitora tão cuidadosa – se não pude sanar todos os problemas do trabalho, não foi por falta de “olho clínico” da orientadora! Agradeço muito especialmente a tolerância às minhas inconstâncias e às minhas “viagens” (as que fiz e as que deixei de fazer).
- Mariza Corrêa: quisera poder te dar todo o merecido retorno do que investes e doas a teus alunos! Obrigada pelo carinho e pelo zelo.
- Aracy Lopes da Silva, generosa frente à minha ignorância, amorosa em face a meu afeto. Obrigada por ter me dado a chance. Pena termos tido tão pouco tempo...
- Miriam, parceira de trabalho de muitos anos, com quem tenho aprendido muito de antropologia e feminismo. Um especial agradecimento pela participação no exame de qualificação e pela acolhida no núcleo de pesquisa que coordena (NIGS) e que tem sido uma grande escola para mim. Agradeço também a oportunidade de participar de algumas de suas aulas no Pós Graduação em Antropologia da UFSC e estendo este agradecimento aos demais alunos dessas turmas cujas leituras e discussões me foram altamente instigantes (entre outros, Mig, Acácio, Rita, Luciana Hartum, Osvaldo Martins de Oliveira).
- Aos integrantes Núcleo de Identidade de Gênero e Subjetividade (Nigs) da UFSC, entre os quais, Flávio Tarnovski (praticamente um Malinowski!), Silvana Bitencourt, Camila Medeiros, Juliana Mendes, Carmem Tornquist e muito especialmente os que integraram o “primeiro ciclo”: Ari Sartori, Roseli Porto (companheira também de novas viagens), Myriam Santin, Alinne Bonetti e Bernadette Grossi dos Santos (parceira de trocas e ajudas que ultrapassam o plano intelectual e incluem o familiar e o emocional).
- Aos sócios da SAC e freqüentadores do Curiódromo, pela acolhida interessada e gentil e pela riqueza da experiência etnográfica propiciada.

- Laboratório Multimídia do curso de História da UFSC e a diretora do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Prof.^a Joana Maria Pedro, que me franqueou o uso dos documentos relativos ao Arquivos da Cúria Metropolitana de Florianópolis armazenados naquele laboratório.
- Às integrantes da área de gênero e família do Doutorado em Ciências Sociais de Unicamp e equipe do Pagu, como Maria Filomena Gregori, Iara Baleli e Adriana Piscitelli, por instigantes conversas de bastidores.
- Silvia Arend e Cláudia Fonseca, uma amizade nova e outra antiga, estímulo, apoio, cuidado e ajuda prática desde o projeto de ingresso no curso. Cláudia foi socorro e porto seguro do início ao fim.
- Paula Camboim Almeida, antiga parceria, interlocutora e amiga. Planejamos juntas amarrar nossos cavalos no obelisco, ops, letreiro da Unicamp!
- Aos colegas da Unicamp, integrantes do Grupo de Estudo de Gênero, especialmente Heloisa Buarque de Almeida, Rosely Costa, Erica Ranata de Souza, Ana Paula Uziel e minha querida amiga Martha Ramirez. Todas foram interlocutoras, críticas e (eventual ou frequentemente) parceiras solidárias na solução de meu rolos à distância. Gabriela Hita, foi quem, além de tudo isso, “me levou prá casa”, me cedendo inclusive a cama da sua pequena Camila - um especial obrigada às duas.
- Rita Xavier, por indicações e empréstimo de livros.
- Aos meus alunos de 1995 quando ministrei na UFSC, por dois semestres, o Curso de “Cultura Catarinense” – quando tudo começou.
- Alberto Groissman, que insistiu em dar “Cultura Catarinense” a uma gaúcha.
- Eneléo Silva, pelo apoio numa hora difícil e pelo grande (e doloroso) aprendizado que tive nas discussões com ele.
- À Rosa, da Comissão de Direitos Humanos da Ordem dos Advogados do Brasil, que com seu espírito solidário e diligente me ajudou a ajudar um ser humano destituído de cidadania e outros direitos. Por meios de simples contatos telefônicos, Rosa ainda me ensinou a lidar com meus conflitos internos. Fazendo-me sentir como uma etnocêntrica (carola ou feminista), lembrou-me que todos os humanos são humanos – mesmo os estupradores.

- Cleomar, mais poderoso que o “Norton”, por devolver-me o arquivo e a esperança perdida e, de quebra, controlar a minha “degradação de performance”.
- Luígia, Solange e Eva, com suas mãos de fada, poções mágicas, agulhas poderosas e coração de ouro, por me ajudarem a controlar outro tipo de “degradação de performance” que os momentos difíceis acarretaram.
- Cnpq, que financiou a pesquisa.
- Outras mulheres ocuparam-se de meus filhos e minha casa para que eu pudesse me dedicar à pesquisa: “Marlene”, Nanai e Osmarina foram as que mais me ajudaram, com seu trabalho diligente e seu afeto com minhas crianças.
- Beto, verdadeiro “auxiliar de pesquisa” e, principalmente, meu grande companheiro: força, incentivo, mão-de-obra, reconforto e prazer, nesta e em outras parcerias.

RESUMO

Grupos populares urbanos de uma localidade turística colonizada por imigrantes açorianos em Florianópolis são investigados, nesta tese, através do método antropológico que incluiu o trabalho de campo com observação participante junto a um número restrito de informantes. Gênero é visto, nesta pesquisa, como uma relação diferencial que envolve categorias (masculino/feminina) remetidas à imagética sexual e, no contexto estudado, está englobado no princípio da reciprocidade que ordena as relações sociais. A partir desses pressupostos teóricos e metodológicos são investigados diversos aspectos da vida nativa (organização social, onomástica, representações sobre animais) como forma de chegar ao “pensamento da diferença” e, assim, entender como se dão, naquele contexto empírico, as relações de poder e as dominações – entre homens e mulheres nativas principalmente, mas também entre “nativos” e “estrangeiros” (turistas e novos moradores vindos de fora de Florianópolis).

ABSTRACT

Using anthropological methods, including participant observation with a small number of informants, we investigate, in this thesis, urban working-class groups in a tourist site colonized by Azorean immigrants in Florianópolis. Gender is seen, in this thesis, as a differential relation which involves categories (masculine/feminine) inspired in sexual imagery and which, in the context under study, is englobed in the principle of reciprocity which orders social relationships. On the basis of these theoretical and methodological premises, we investigate diverse aspects of native life (social organization, personal names, animal representations) in order to understand how people think of "difference" and, thus, how relations of power and domination – between native men and women, but also between "natives" and "foreigners" (tourists and new residents arriving from outside Florianópolis) -- operate in this context.

SUMÁRIO

Introdução	17
PARTE I – O UNIVERSO EM QUE SE INSERE A PESQUISA:	
O CONTEXTO TEÓRICO, O LUGAR	26
CAPÍTULO 1 – SUBORDINAÇÃO FEMININA/DOMINAÇÃO MASCULINA: O FIO DE ARIADNE DOS ESTUDOS ANTROPOLÓGICOS DE GÊNERO	27
1.1 Gênero e Antropologia	28
1.1.1 A Antropologia e os estudos sobre diferenciação sexual, a mulher e o gênero	28
1.1.2 Fazendo gênero no Brasil	36
1.2 A diferença, o dom e a dominação: três autores	41
1.2.1 Hérítier: dominação, incesto e o pensamento da diferença	41
1.2.2 Bourdieu e a violência simbólica: o dom e a dominação	45
1.2.3 O gênero da dádiva: M. Strathern e a dominação em perspectiva	49
1.3 Da Melanésia e Cabilia à Ilha de Santa Catarina: uma perspectiva teórica	56
CAPÍTULO 2 - O LUGAR	58
2.1 O lugar: a capital da qualidade de vida?	58
2.1.1 “O melhor lugar do mundo” ou “a terra é verde”	58
2.1.2 Florianópolis	62
2.1.2.1 Uma rápida história do lugar	62
2.1.2.2 Os novos tempos	67

	PARTE II – GÊNERO, FAMÍLIA E RECIPROCIDADE	73
	CAPÍTULO 3 – FAMÍLIA, CONJUGALIDADE E RECIPROCIDADE	74
3.1	Família nas localidades ditas açorianas da Ilha	80
3.2	Conjugalidade: um contrato de reciprocidade	84
3.3	Fugindo, casando ou juntando os trapinhos	89
3.4	Organização familiar nas localidades de colonização açoriana: gênero e divisão do trabalho	94
3.5	A família centrada na mulher: autoridade masculina X poder feminino	102
3.6	Moderno X Tradicional: plural	107
	CAPÍTULO 4 – EM NOME DO PAI E EM NOME DA MÃE: ONOMÁSTICA, PESSOA E GÊNERO	114
4.1	As moléculas do morango	114
4.2	Patronímicos – o sobrenome	115
4.3	Os prenomes: <i>puxando</i> , classificando e individualizando	116
4.4	Apelidos	118
4.5	Ligando nome a pessoa: nome e significado	120
4.6	Tramóia	123
	CAPÍTULO 5 – UMA CADEIA DE RELAÇÕES SOCIAIS MEDIADAS PELO DIVINO E PELO SOBRENATURAL E MARCADAS PELA DÁDIVA	128
5.1	Família e vizinhança: da solidariedade ao conflito	128
5.2	Reciprocidade: uma coisa <i>puxa</i> a outra	133
5.3	Dádivas nas relações de trabalho	135

5.4	De “um pequeno <i>kula</i> familiar” às relações com o divino: a dádiva	143
PARTE III – PRÁTICAS DE CONHECIMENTO NATIVAS: OS ANIMAIS E O PENSAMENTO DA DIFERENÇA		148
CAPÍTULO 6 – O SEXO DOS ANJOS: ANIMAIS E REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO		149
6.1	Gênero, animais e cosmologia	149
6.1.1	O Boi	160
6.2	Dádiva X predação: gênero e sexualidade nas representações sobre animais e humanos	171
6.3	Trocando em miúdos: um mundo simbólico perpassado por gênero	177
CAPÍTULO 7 – UMA ARTE ABSORVENTE: NOTAS SOBRE AS COMPETIÇÕES DE PÁSSAROS NO LITORAL CATARINENSE		180
7.1	Hercílio: um manezinho fora da Ilha ou uma dádiva de antropólogo para antropóloga	180
7.2	Meu querido curió (alma mané)	189
7.2.1	Curió – o amigo do homem, maravilha cantora da natureza	193
7.2.2	O Curiódromo da Ilha e a organização dos torneios de pássaros canoros	194
7.2.2.1	A prova de Fibra de Curió	197
7.2.2.2	O embate: o enfrentamento entre dois valentes	200
7.2.3	Forjando fibra: a preparação do pássaro	201
7.2.4	A dimensão agonística do curió	204
7.2.5	Nome de campeão: Onomástica canora	206

7.2.6	De pássaros e homens	210
7.2.7	De homens e homens	218
7.2.8	De mulheres e pássaros	221
7.3	Um teatro absorvente: de pássaros, gênero e sociedade	224
	PARTE 8 – PARA ALÉM DO PENSAMENTO E DO PARAÍSO: RECIPROCIDADE, GÊNERO, DESIGUALDADE SOCIAL E VIOLÊNCIA	229
	CAPÍTULO 8 – GÊNERO, PODER E VIOLÊNCIA: QUANDO UM HOMEM GRANDE BATE NUMA MULHER PEQUENA	230
8.1	<i>Gente do mesmo sangue, o importante é o amor</i> ou <i>Deus castiga</i> : incesto	234
8.2	<i>Não tá acostumada? Pois eu tô acostumada</i> : quando a reciprocidade se traduz em conflito (o limiar da violência)	243
8.3	Prá ti eu vou contar: quando os “açorianos” não passam de “populares”	250
8.4	<i>As filhas do capitão Cook</i> ou <i>Crônica de um estupro anunciado</i>	253
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	265
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	270

ÍNDICE DE FIGURAS

FIGURA 01 -	22
FIGURA 02 -	72
FIGURA 03 -	75
FIGURA 04 -	99
FIGURA 05 -	103
FIGURA 06 -	127
FIGURA 07 -	153
FIGURA 08 -	165
FIGURA 09 -	167
FIGURA 10 -	190
FIGURA 11-	192
FIGURA 12-	192
FIGURA 13 -	196
FIGURA 14 -	199
FIGURA 15 -	199
FIGURA 16 -	216
FIGURA 17 -	216
FIGURA 18 -	217

Introdução:

Eu não tinha interesse por bruxaria quando fui para a terra Zande, mas os Azande tinham; de forma que tive de me deixar guiar por eles.

Evans Pritchard (1978: 300)

Gênero e reciprocidade: duas temáticas fundantes da Antropologia. “Gênero” é um instrumento recente na teoria antropológica para lidar com discussões antigas da mesma, que nos remetem aos primeiros estudos de organização social e parentesco. “Reciprocidade” nos remete a um dos textos que inaugura a disciplina – o *Ensaio sobre a dádiva* de Mauss (1974), retomado magistralmente na famosa *Introdução* de Lévi-Strauss (1974).

Ao ingressar na área de Gênero e Família do Programa de Doutorado em Ciências Sociais, eu não tinha interesse em “reciprocidade” – tinha por “gênero”. Mas foi mediante as leituras do curso sobre teoria de gênero¹ oferecido pelo Programa, que fui despertada para o “interesse” que o grupo social que pretendia estudar tinha pela lógica da reciprocidade. Foi lendo Strathern (1988) e Bourdieu (1996) que me dei conta do quanto aquele grupo lidava com a “dádiva”, e foi então que me deixei “guiar por eles”.

O grupo social a que me referirei aqui, moradores de uma localidade turística de Florianópolis, dificilmente poderá ser definido numa palavra, como “urbano”, “açoriano”, “nativo”, ou “trabalhadores”. A ascendência açoriana, nem sempre comprovável e, em geral, mais atribuída do que auto-identificada, é sugerida pelo local de residência, sugestão reforçada pelo sotaque, linguagem e predominância de vários hábitos, costumes, tradições e

¹ E o crédito da orientação dessas leituras deve ser dado à Professora Dra. Mariza Corrêa, que ministrou o curso.

práticas reconhecidas - por especialistas e pelo senso comum - como *açorianas*. Embora morando em locais de colonização açoriana e mantendo fortes características dessa cultura original (em muitos aspectos contrastante com a cultura abrangente), esses grupos também se identificam em muitos aspectos com essa cultura abrangente (urbana, moderna e até mesmo globalizada), aspectos estes que os afastam daquela tradicional e local: em geral, não são mais grupos de camponeses/pescadores, têm acesso à escola e saúde pública (tanto quanto outros grupos populares urbanos brasileiros), fazem uso do transporte e outros benefícios da infra-estrutura urbana e, ao menos em parte, integram o mercado de trabalho e consumo capitalista. De forma muito peculiar, embora este traço não seja incomum entre os demais grupos populares urbanos brasileiros, estes grupos “açorianos” são marcados por uma heterogeneidade interna: enquanto algumas famílias prosperam à frente de pequenos negócios (um mercado bem localizado, um restaurante com peixe bom e barato para os turistas) e seus membros alcançam maiores graus de escolarização, inúmeras outras vivenciam a perda da terra² e suas conseqüências, o empobrecimento e a integração no mercado de trabalho como mão de obra não qualificada (construção civil, serviço doméstico, empresas de vigilância, serviços menos qualificados em empresas públicas, biscates, etc.). Certas histórias de vida testemunham dramaticamente a exclusão: o drama de uma vida - material e simbólica - usurpada.

Não se pretende portanto aqui atribuir homogeneidade à cultura dos chamados “nativos” da ilha de Florianópolis, nem supor que ela seja refratária às influências de outras variantes - especialmente favorecidas na últimas décadas pelo turismo na região, urbanização e migrações (não só da população vinda de outras regiões do Brasil, mas da própria população nativa da ilha cujos membros eventualmente migram e voltam a morar em Florianópolis³). O caso é de sublinhar especificidade, não homogeneidade ou falta de complexidade.

² Em geral, através de maus negócios, em que as terras são vendidas a preço baixo para o “pessoal de fora”, que acaba favorecido pela valorização posterior das mesmas terras. (Ver Fantin, 2000).

³ Maneca, nativo que tornou-se, ao longo da pesquisa, talvez o melhor informante, nasceu no “Paraiso” em Florianópolis, mas passou vinte anos em Santos (São Paulo) onde foi casado e teve duas filhas. Em 1994, voltou a Florianópolis com a filha mais velha e dois netos pequenos filhos desta. Moraram juntos na mesma casa construída por ele dentro do segmento residencial familiar que pertence aos pais dele (os quais também moraram em Santos por um longo período). Em 2001, a filha voltou com as crianças para Santos (em circunstâncias que serão apresentadas a diante).

Um passado açoriano⁴ e principalmente uma série de características culturais peculiares contribuem na conformação de um todo cuja alteridade é constantemente identificável e construída pelas próprias pessoas que fazem parte desses grupos e pelos intelectuais que delas têm se ocupado (historiadores, folcloristas, antropólogos, cronistas e jornalistas). Trata-se de grupos populares do litoral de Santa Catarina, em grande parte com um passado pesqueiro-rural muito recente, em alguns casos, efetivamente presente e coexistente com o urbano-moderno. É comum, especialmente na mídia, esses grupos serem referidos como “açorianos”. Há quem prefira chamá-los neo-açorianos (Carmem Rial, oral e informalmente), “Ilhéus” (Menezes Bastos, 1993) ou açoriano-brasileiros (Lacerda, 1994) ou simplesmente *mané* ou *manezinhos*. *Mané* (ou *manezinho*) é a forma originalmente pejorativa de referir o homem nativo (equivalente a “matuto”, “jeca”), embora mais recentemente se verifique forte tendência a uma revalorização dessa figura. Na mídia especialmente, há um esforço de ressignificação (positiva) da figura do “mané”, a exemplo do “Troféu Manezinho da Ilha” concedido desde 1987 para personalidades destacadas e nascidas na Ilha (a partir de 2000, concedido também a empresas e para “Manezinhos Honorários”, ou seja pessoas nascidas fora da cidade).⁵

Mais do que “ilhéus”, ou “açorianos”, opto por referir meus informantes como “nativos”. Uso *nativo* aqui, ao mesmo tempo em consonância com a tradição antropológica de assim referir o “outro” estudado, mas principalmente como categoria êmica que distingue um “nós” nativo de um “outro” “estrangeiro”⁶, *de fora*, que veio junto com o turismo e a urbanização e do qual a antropóloga faz parte. De acordo com Rial (1988), que estudou uma dessas localidades de colonização açoriana, “quem nasce na Lagoa é até hoje chamado de

⁴ Que pode ser interpretado como “inventado”, isto é, capitalizado politicamente pelas elites locais. Ver a respeito o capítulo intitulado *A invenção da açorianidade* no livro de Bernadete Ramos Flores (1998).

⁵ Sobre esse processo de ressignificação, o uso político da figura do “manezinho” (especialmente contra ambientalistas e a “esquerda gaúcha” na cidade) e o “aproveitamento” (ideológico, político e econômico) da figura do tenista Gustavo Kuerten desde sua vitória em Roland Garros (como o manezinho que deu certo), ver o quarto capítulo (*A construção da figura do manezinho*) do livro *Cidade dividida* (Fantin, 2000). Ver também Rial (1994).

⁶ A respeito desta categoria, reproduzo aqui nota de pé de página do livro de Márcia Fantin: “Este termo, em Florianópolis, ganhou nova conotação: não designa apenas os que nascem em outros países, mas passa a denominar também todos aqueles que provêm de outro lugar, de outra cidade, de outro Estado. Embora largamente utilizada no meio intelectual, a terminologia “estrangeiro” não era uma categoria nativa empregada por outros setores mais populares que, para referir-se aos novos moradores da cidade, diziam simplesmente os “de fora” ou “forasteiros”. Seu uso foi popularizado durante a campanha para a prefeitura em 1996, quando recebeu uma clara conotação política e pejorativa. (Fantin 2000: 215)

<nativo> pelos outros moradores que reservam uma categoria bem precisa para designar os visitantes ou moradores que não nasceram ali: “pessoal-de-<fora>”. (Ênfases originais).⁷

Nesta pesquisa aqui apresentada, estarei me referindo particularmente aos moradores do “Paraíso”, uma dessas localidades colonizadas por açorianos em meados do século XVIII, que teve, nas últimas décadas, sua população incrementada pela vinda de imigrantes de outras regiões do país ou do estado de Santa Catarina, em grande parte de classe média, mas também trabalhadores pobres em busca de oportunidades na capital. “Paraíso” é um nome fictício que alude, não sem ironia, à imagem edênica do lugar, presente nos mais diversos discursos sobre o mesmo – especialmente o ligado ao turismo, o dos moradores imigrantes e o dos ecologistas. A imagem do “paraíso” é acionada largamente em folhetos turísticos e peças publicitárias que querem “vender” os mais diversos recantos da Ilha. (Figura 01). Um outro exemplo é uma peça publicitária veiculada em jornal impresso, em que uma construtora marcava a passagem do aniversário do local que convencionamos chamar “Paraíso”, com a seguinte chamada: “Encontrado sítio arqueológico com vestígios de Adão e Eva”.

Adotando o conceito de gênero de Strathern, a presente tese parte do pressuposto de que não são apenas os corpos sexuados (de homens e mulheres, fêmeas e machos) que dão suporte às representações de gênero⁸. Ao contrário, é o todo da natureza e da vida social

⁷ Cabe registrar, agradecendo, a observação (informal e pessoal) de Francisco Canella (professor universitário, morador da Costa da Lagoa, local de colonização açoriana) segundo a qual os moradores mais jovens do local já evitam o termo *nativo*, identificando-o com a mesma carga pejorativa do termo *mané*. Não me parece, entretanto, que esta tendência esteja generalizada na Ilha. Em geral, os moradores dessas localidades de colonização açoriana se identificam como “nativos”, por oposição ao “pessoal de fora”. Muitas vezes, a resposta à minha pergunta “de onde tu ou a senhora é?” era simplesmente um “Não, eu sou nativa(o) mesmo”.

⁸ O conceito de “representações sociais” tem origem em Durkheim e inspira não apenas antropólogos como também historiadores. O problema é que muitos desses pesquisadores, ao investigar representações sociais, deixam de definir essa ferramenta analítica e a metodologia a ela aliada. Muitas discussões dos estudos de gênero se dão sob a rubrica das “representações de gênero”, como se o significado desse recorte fosse consensual e compartilhado por todos. Entretanto a definição do conceito de representações sociais tem implicações metodológicas decisivas quanto aos resultados de nossas pesquisas. Já esclareci alhures (Motta, 1998) a forma como entendo a construção de representações sociais e a metodologia implicada na investigação das mesmas, a qual, diferente de boa parte dos autores aludidos, não se atém unicamente ao discurso, mas está atenta às práticas, aos aspectos extra discursivos e, assim, às ambigüidades intrínsecas às representações sociais. Essa metodologia tem inspiração malinowskiana (ver Magnani, 1986), mas também nas considerações metodológicas de Leach (1974), que resgata Malinowski (1983) exatamente no que se refere a “padrões de comportamento” (Leach, 1974: 57). Há que considerar que uma tal maneira de conceber representações sociais assume especial relevância no âmbito teórico de um conceito de cultura que pretende

que é passível das construções humanas a respeito de gênero. Uma determinada forma de organização familiar, bem como práticas de conhecimento que evidenciam como o pensamento nativo constrói a diferença (o que é lido nas representações sobre animais), são vistas nesta pesquisa como vias de entrada num universo em que a noção de gênero, na sua interação com outras noções importantes da vida local - como a de reciprocidade, principalmente - tem papel relevante na ordenação das relações sociais. A presente etnografia demonstra como as práticas e as construções simbólicas são coerentes com uma visão de mundo em que o gênero e a reciprocidade são elementos fundamentais, nos quais se ancoram todas as outras relações.

Esta tese é dividida em quatro partes. A Primeira Parte (*O universo em que se insere a pesquisa: o contexto teórico e o lugar*) visa apresentar o quadro teórico que orientou a pesquisa (Capítulo I *Subordinação feminina/dominação masculina: o fio de Ariadne dos estudos antropológicos de gênero*) bem como apresentar *O lugar* - física e historicamente (Capítulo II). O que é central à tese, enunciado no parágrafo anterior, é desenvolvido na Segunda Parte (*Gênero, família e reciprocidade*) e na Terceira Parte (*Práticas de conhecimento nativas: os animais e o pensamento da diferença*). A Quarta Parte (*Para além do pensamento e do paraíso: reciprocidade, gênero, desigualdade social e violência*) leva adiante a discussão a respeito da reciprocidade sob a ótica das relações de poder e violência (nas relações de gênero e nas relações entre *estrangeiros e nativos*).

Na Segunda Parte, o Capítulo III (*Família, conjugalidade e reciprocidade*) apresenta a forma de organização familiar nativa, partindo da bibliografia existente e de meus próprios dados de campo, procurando analisá-la sob a ótica do gênero e da reciprocidade. O Capítulo IV (*Em nome do pai e em nome da mãe: onomástica pessoa e gênero*), embora adentre já no plano do pensamento e do simbólico (impossível separar plenamente os dois “planos” – simbólico e organização social), pretende subsidiar ainda a reflexão sobre organização familiar e parentesco. Apresentando, mesmo que de forma “censurada” (por motivos éticos), o sistema onomástico nativo tradicional e suas

dar conta do significado e levar em conta a heterogeneidade. No que diz respeito aos estudos de gênero, se quisermos atentar para os aspectos discursivos e performativos do gênero, se faz necessária essa adequação metodológica do estudo das representações sociais.

Ilha de Santa Catarina, um paraíso cercado por 42 praias.

Ilha de Santa Catarina, un paraíso rodeado por 42 playas.

Aqui você vai encontrar 451 km² de muita natureza. São morros, lagoas, mangues, dunas, 42 maravilhosas e deslumbrantes praias, mais inúmeras pequenas ilhas e um mar que surpreende os turistas por apresentar incriveis nuances de azul e verde.

Este é o local ideal para quem quer praticar esportes náuticos, pesca ou simplesmente apreciar a natureza.

A ilha, paralela ao continente, tem uma forma alongada de 54 por 18 quilômetros, onde você sempre vai descobrir novas atrações:

Aqui usted va encontrar
451 km² de mucha naturaleza
Morros, lagos, mangues,
dunas, 42 maravillosas y
deslumbrantes playas. Mas
innumerables pequeñas
islas y un mar que sorprende a
los turistas por presentar
incalificables tonos de azul y
verde.
Este es el lugar ideal para
quien quiere practicar
deportes náuticos, pesca o
simplemente disfrutar
naturaleza.
La isla, paralela al continente,
tiene una forma alargada de
54 por 18 kilómetros, donde
usted siempre va a descubrir
atracciones.

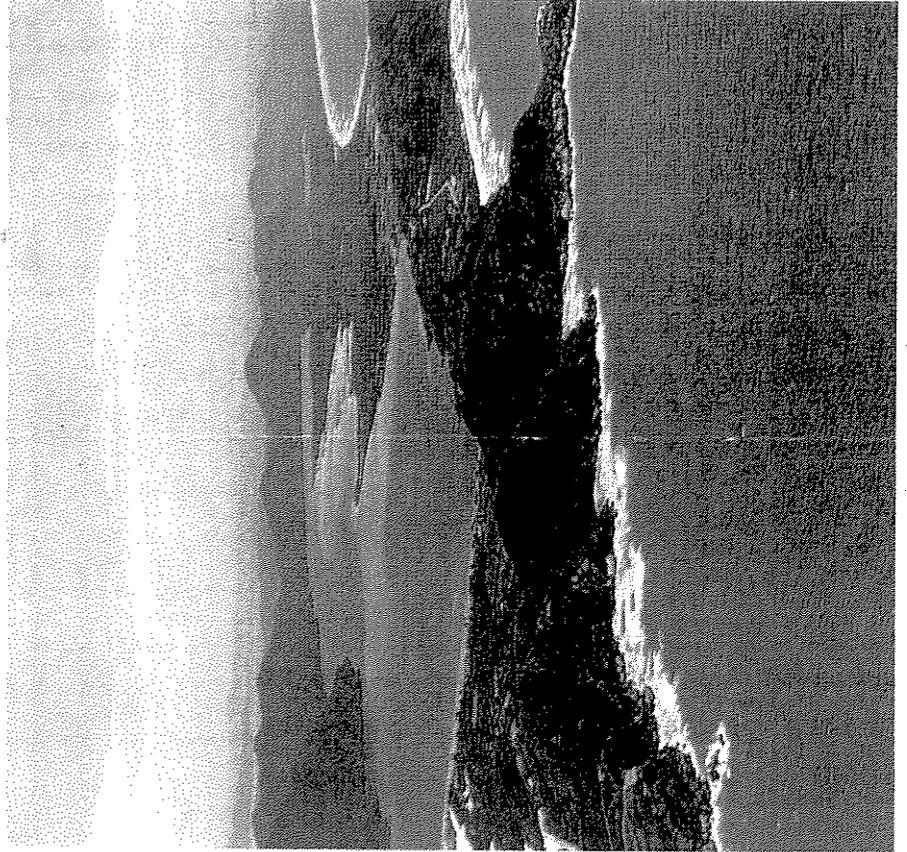


FIGURA 01. Reprodução (parcial) de um folheto publicitário de um hotel na praia de Jurerê, em Florianópolis, onde é veiculada a imagem de “Paraíso”.

transformações recentes, procuro apontar, mais uma vez, como as noções nativas de gênero e reciprocidade imprimem aí sua marca. O Capítulo V (*Uma cadeia de relações sociais mediada pelo divino e pelo sobrenatural e marcada pela dádiva*) tem caráter conclusivo com relação aos três capítulos que compõem a Segunda Parte. Ainda buscando descrever e interpretar uma certa forma de organização social, o quinto capítulo apresenta como as relações de vizinhança (em geral concomitantemente familiares) são regidas pela lógica da reciprocidade, que pode ser resumida na fórmula “uma coisa *puxa* a outra” e que atua tanto na “dádiva” propriamente dita, a solidariedade, como no conflito.

Na Terceira Parte, o Capítulo VI (*O sexo dos anjos: animais e representações de gênero*) aborda as representações sobre animais, integrantes de uma cosmologia nativa, demonstrando que as mesmas veiculam representações de gênero, nas quais categorizações baseadas na diferença masculino/feminino tendem a reproduzir a forma como se dão e são pensadas as relações de gênero na vida social. O “curió”, um pássaro canoro extremamente valorizado pelos homens nativos, é tratado em separado, no Capítulo VII (*Uma arte absorvente: notas sobre as competições de pássaros no litoral catarinense*) dada a sua importância simbólica no contexto estudado e extensão da etnografia a respeito - e “ineditismo”, ao contrário do “boi” não havia etnografias anteriores sobre o “curió”, que eu pudesse apenas referir. Essa etnografia do “curió” e práticas a ele relacionada revela representações de gênero nativas – especialmente acerca da “masculinidade”.

O Capítulo VIII (*Gênero, poder e violência: quando um homem grande bate numa mulher pequena*) que compõe sozinho a Quarta Parte (*Para além do pensamento e do paraíso: reciprocidade, gênero, exclusão social e violência*), tem quase um caráter de “epílogo” por referir-se predominantemente a episódios que ocorreram quando o trabalho de campo já era considerado encerrado, introduzindo um novo problema: a violência. O capítulo só não é um epílogo porque a discussão aí desenvolvida está perfeitamente integrada àquela desenvolvida ao longo dos outros capítulos – gênero e reciprocidade. Episódios envolvendo incesto e estupro são abordados para retomarmos a discussão dos primeiros capítulos acerca de família, gênero e reciprocidade aprofundando e amarrando essa discussão agora com um viés que enfatiza poder e violência (e reciprocidade) – retornando assim à discussão teórica inicial (Capítulo 1) sobre dominação masculina e

denunciando a velada desigualdade social no “Paraíso” já apontada no Capítulo II (*O lugar: capital da qualidade de vida?*).

O trabalho de campo especialmente orientado para os interesses dessa pesquisa se desenvolveu intensivamente em 1999 e mais ocasionalmente durante os anos 2000 e 2001. Utilizando o contraponto de outros estudos sobre localidades de colonização açoriana, aproveitei para sugerir o quanto certas particularidades desse universo simbólico aqui parcialmente apresentado não são exclusivas de Florianópolis ou do Paraíso, onde o trabalho de campo esteve centrado, mas se estende pelo litoral de Santa Catarina, colonizado no século XVIII por açorianos e madeirenses. Finalmente procuro sublinhar o quanto o processo histórico recente implicou mudanças culturais - visíveis ou microscópicas - que não deixaram de afetar as relações de gênero nativas e que, mesmo mantendo especificidades locais, tendem a aproximar esses grupos (de suposta ascendência açoriana) de outros grupos populares urbanos brasileiros.

Caberia ainda, nesta rápida introdução, uma palavra a respeito das fontes e métodos a que recorri nesta pesquisa. Foram utilizados jornais locais, além de, obviamente, fontes bibliográficas: ao longo dos quatro anos de pesquisa, fui organizando uma pequena hemeroteca com recortes de jornais, parte dos quais são aqui referidos. No trabalho de campo, foram utilizados métodos de história oral e antropológicos, tais como, história de vida, entrevistas dirigidas e observação participante.⁹ O levantamento de genealogias (como forma de chegar ao sistema onomástico), embora as mesmas não sejam aqui reproduzidas, foi particularmente produtivo: além de ser uma boa forma de entrada no campo, favorece, na relação pesquisador/informante, a emergência de uma memória muito viva, que aflora junto com o “nome dos antigos” e com os relatos sobre nascimentos (e mortes) de filhos, levando os informantes a fazer interessantes reflexões a respeito de “mudança” (com relação a vida familiar, urbana e social). A emergência desta memória, acompanhada de toda a emoção que dela faz parte (do riso a lágrimas, e não só do informante, mas também da antropóloga), tornou realmente efetivo o famoso *rapport* desejado na pesquisa antropológica. No início da pesquisa, selecionei seis informantes em diferentes regiões do

⁹ Sobre essas metodologias, ver especialmente: Bosi (1979), Debert (1986), Kofes (1994), Brito (1994), Halbwachs (1968) Lins de Barros (1989) e Pollack (1989).

Paraíso que pretendia que se tornassem os informantes principais e com os quais dei início ao levantamento de genealogias (que acabou envolvendo outras pessoas aparentadas). Dentre esses seis, dois – Maneca e Marlene, que o leitor conhecerá adiante – tornaram-se informantes privilegiados. Além daqueles seis escolhidos inicialmente, outras pessoas conhecidas ao longo desses três anos de trabalho de campo (de intensidade variável) ocuparam eventualmente o caráter de “informantes privilegiados” – sendo relações de tipo pessoal, ao longo do tempo, aproximações e afastamentos tiveram chance de ocorrer – como Tânia, a costureira local (que aliás já constava numa das genealogias quando a conheci), que acabou tornando-se informante – eventual mas não menos importante – como que “por acaso” e devido à sua inteligência e prolixidade, ou Lisa, que só tornou-se informante no final da tese (por estar envolvida pessoalmente com Jairo, o rapaz que cometeu um estupro e pelo fato de Marlene, mãe do rapaz, estar pouco acessível naquele momento).

O trabalho de campo é a alma dessa pesquisa – mas nunca é demais lembrar que o campo não é nada sem a problematização do nosso corpo conceitual e das nossas teorias. É precisamente devido ao interesse teórico que move esta investigação que ela compartilha do que Fonseca (2000: 7) chamou “uma fé na pesquisa de campo” – como uma experiência ímpar que possibilita a construção da alteridade.

PARTE I

O UNIVERSO EM QUE SE INSERE A PESQUISA :

O CONTEXTO TEÓRICO,

O LUGAR

CAPÍTULO 1 - SUBORDINAÇÃO FEMININA/DOMINAÇÃO MASCULINA: O FIO DE ARIADNE DOS ESTUDOS ANTROPOLÓGICOS DE GÊNERO

(...) tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda, el siervo.

W. F. Hegel, *Fenomenologia del espiritu*

Da perspectiva das atividades econômicas, as mulheres Mebengokre ocupam uma posição essencialmente complementar em relação aos homens; algo análogo ao yin/yang. A complementaridade sexual é evidenciada pela noção de refeição 'certa': não é bom comer somente proteína ou carboidratos, deve haver um equilíbrio de ambas estas categorias, provenientes, respectivamente, dos homens e das mulheres.

Vanessa Lea, *Gênero feminino mebengokre*

1.1 Gênero e Antropologia

1.1.1 A Antropologia e os estudos sobre a diferenciação sexual, a mulher e o gênero

A sugestiva metáfora hegeliana contida na dialética escravo/senhor¹⁰ introduz aqui uma reflexão sobre um certo aspecto dos estudos sobre a mulher e gênero na Antropologia: a discussão sobre dominação masculina e subordinação feminina. Na Antropologia, como nas mais diversas áreas do conhecimento, a questão da mulher se desdobra sob a influência do feminismo - iluminada e politizada pela prática e teorias do feminismo. Como gênero (assim como a teoria feminista) é uma discussão transdisciplinar, e muitos dos estudos a respeito tornam-se interdisciplinares, optar por este recorte "estudos de gênero na Antropologia" significa abandoná-lo seguidamente, pois é forçoso fazer referência a estudos não necessariamente antropológicos e mesmo não necessariamente "de gênero" - eventualmente autores anteriores a esse tipo de recorte teórico ou de fora dele contribuíram de alguma forma com o avanço da discussão mais propriamente de gênero antropológica e feminista. Dentre os estudiosos de gênero, vários autores já tem se dedicado à essa revisão, fazendo-o sempre, como é óbvio, a partir de um certo aspecto privilegiado pelo autor.¹¹

Na Antropologia, o olhar sobre a questão da diferença sexual nos remete às origens da própria disciplina. Como afirma Mireya Suárez,

¹⁰ Agradeço ao professor Octavio Ianni, que, em seu curso no Doutorado, chamou-nos atenção (a nós seus alunos) para esse texto e para essa metáfora (e para o que ela revela acerca de uma visão moderna de dominação).

¹¹ Vários são os desdobramentos da discussão que envolve os termos Ciências Sociais, feminismo, marxismo e conceito de gênero. Para tanto ver, por exemplo, Grossi e Miguel, 1990; Heilborn, 1992; Sorj, 1992 e Sarti, 1988)

Nada é mais recorrente no estudo da organização social e do parentesco, recorte presente desde a fundação da disciplina, do que a distinção dos sexos, entendidos como classificadores naturais e portanto universais. Neste tipo de recorte, a oposição homem/mulher e seu desempenho social diferenciado estão presentes, porém não como objeto de estudo ou assunto a ser analisado mas com fatos que substantivam a problematização da organização social e do parentesco. (Suárez, 1997)

Da perspectiva evolucionista, Morgan analisa as "sociedades primitivas" como sendo povos gentílicos em que identifica a descendência pela linha materna. Engels e os estudos marxista, partirão dos estudos de Morgan para formular e consagrar o chamado mito do matriarcado. O patriarcado seria portanto uma consequência evolutiva dessa forma primitiva de organização social caracterizada pelo matriarcado. Mesmo que essas formulações se nos afigure como ultrapassadas, elas estão na base do pensamento antropológico e feminista e ainda hoje se fazem sentir no senso comum a respeito de gênero. Mesmo que do ponto de vista antropológico elas estejam ultrapassadas, a teoria feminista já foi tributária delas. Marxismo e feminismo compartilham o objeto "dominação":

Apesar das consideráveis diferenças que separam o feminismo do marxismo em termos substantivos (primado da produção X da reprodução, esfera do mercado X doméstica, do privado X público) as homologias entre ambos, no que diz respeito à construção de explicações, são surpreendentemente poderosas. Da mesma forma que o marxismo produziu uma teoria inclusiva, compreensiva, sobre o desenvolvimento histórico da sociedade calcada na idéia da luta de classes, a teoria feminista colocará a opressão da mulher no centro de suas formulações, dando-lhe, finalmente, um estatuto teórico equivalente ao da exploração de classe. (Sorj, 1992: 16)

Marxismo e feminismo - ao menos o feminismo a que se refere Bila Sorj - têm em comum (talvez pudessemos dizer, o que fundamenta as homologias referidas pela autora) a matriz moderna desses pensamentos: uma certa forma de conceber a dominação (a dialética escravo/senhor) e a busca de transformação, a utopia libertária.

A temática da distinção sexual dentro da Antropologia, recebeu abordagens inovadoras¹² de alguns autores da antropologia clássica: Bronislaw Malinowski e Gregory Bateson (na Inglaterra) e Margaret Mead (nos Estados Unidos)¹³. Foi de Margaret Mead a mais significativa entre as primeiras contribuições promovidas pela pesquisa antropológica no sentido de se pensar o aspecto cultural da diferenciação entre os sexos. De acordo com a ótica culturalista, Mead, desenvolve, em seu *Sexo e temperamento*, a análise das diferenças entre os sexos como aprendidas socialmente, através da educação e socialização no interior de uma cultura. Mais do que ao "sexo", as diferenças entre homens e mulheres em sociedade diziam, assim, respeito a papéis sexuais. Entretanto o corpus teórico para se pensar a oposição feminino/masculino ainda estava por ser aperfeiçoado. A noção de papéis sexuais, apesar de pretender culturalizar as diferenças sexuais, acabava por naturalizá-las:

O problema do termo papéis sexuais é que, embora procure negar as diferenças biológicas e demonstrar que as diferenças sexuais são socialmente construídas, a sua utilização acabou por contribuir para uma "naturalização do social". Pois, ao destacar papéis sexuais de homem e mulher remete ao sexo biológico, que remete ao mundo natural. (Assis, 1997: 58)

Apontar Mead como um marco inicial no pensamento antropológico sobre os aspectos culturais da diferenciação masculino/feminino é uma espécie de unanimidade. A partir daí, autores e autoras que se empenham em "organizar" essa discussão na Antropologia, optam por diferentes formas de classificar obras e linhas de análise.

Dentre os diversos trabalhos de revisão bibliográfica acerca da "antropologia do Gênero", o de Grossi (sd) agrupa as diferentes contribuições em relação a quatro grandes referências teóricas: o Neo-Evolucionismo, o Culturalismo, o Estruturalismo e o Pós-Modernismo. Nesta tipologia, Mead, como não poderia deixar de ser, encabeça a escola culturalista dos estudos de gênero. Considero instigante referir a inclusão que Grossi faz,

¹² Outros etnógrafos tratavam apenas de passagem as questões que hoje recortamos como de gênero, sem contudo tematizá-las e, muito menos, politizá-las. Radcliffe-Brown, por exemplo, ao discutir o conceito de cultura, e mais especificamente de tradição cultural, aborda *en passant* a questão em termos de diferenças culturais entre homens e mulheres: " Nas formas de vida social mais elementares, o número de tradições culturais distintas pode reduzir-se a dois, uma tradição para os homens e outra para as mulheres." (Radcliffe-Brown, 1973: 14)

¹³ Ver Suárez (1997).

dentro dessa escola, de pensadoras afinadas com a corrente francesa, influenciada pelo pensamento de Michel Foucault, chamada História das Mentalidades ou do Cotidiano (Grossi, sd: 02). É irresistível alocar aqui (senão a todas as correntes de pesquisadoras feministas especialmente) a influência de Simone de Beauvoir e seu Segundo sexo - se é certo que não se nasce mulher mas torna-se mulher, como quis Beauvoir, é via cultura que a mulher assim se torna.

Em *Algumas reflexões e críticas sobre os 'estudos de gênero' na Antropologia*, Marco Antônio Gonçalves (s.d.) identifica 4 momentos particulares na produção antropológica sobre gênero:

Os trabalhos sobre gênero na Antropologia constituíram um campo privilegiado de estudo a partir dos anos 70, momento em que surgem as primeiras coletâneas que procuram fazer um esboço das principais problemáticas, ao mesmo tempo que marcam novas posições teóricas e metodológicas na abordagem da questão. Deste modo, tem-se, pelo menos, quatro coletâneas que representam a discussão e construção de gênero na Antropologia: Collier & Rosaldo (1974); Strathern & MacCormack (1980), Ortner & Withehead (1981) Collier J. F.; Yanagisako, S. J. (1987). A primeira abre e inaugura a discussão sobre o tema colocando as questões, hoje consideradas clássicas, que orientam os debates posteriores. A segunda associa ao gênero as concepções de natureza e cultura e, ao abordar este aspecto da questão do gênero, exerce uma crítica que gerou a 'desconstrução' da idéia de natureza e cultura enquanto categorias ou conceitos universais. A terceira coletânea, a de Ortner & Withehead, explora o gênero no sentido mais amplo, relacionando-o à sexualidade e a outros aspectos do sistema sócio-cultural. A quarta coletânea, de Collier J. F.; Yanagisako, S. J., busca sofisticar o approach sobre gênero questionando os pressupostos e os conceitos (como, por exemplo, a universalidade do masculino e do feminino) que remontam a origem da discussão que engendrou esta nova área temática para a Antropologia. Se a primeira coletânea assume a posição de defesa da mulher buscando constituir um campo novo de estudos para a Antropologia, as demais são formas de lidar com e repensar determinadas premissas assumidas nos estudos de gênero, procurando não mais acantoná-lo ou encerrá-lo dentro de um 'universo do gênero' assim constituído, mas relacionar este campo a outras áreas do sistema social. (Gonçalves, sd)

Feita essa exposição desses quatro momentos chave da discussão de gênero marcados pela publicação dessas coletâneas, Gonçalves faz questão de referir ainda outras contribuições de antropólogas que dialogam com as mesmas questões: Strathern, Héritier e Overing. Acrescentaria ainda aqui, embora não necessariamente antropológica, a

contribuição de outros autores fundamentais na constituição do campo do gênero: Joan Scott, Michel Foucault, Pierre Bourdieu e ainda as autoras pós modernas ou pós estruturalistas, Donna Harway e Judith Butler.

Emprestado da gramática, o conceito de gênero é elaborado em meados dos anos 70 e favorece análises que situam a relação entre homens e mulheres no plano simbólico, antes que no biológico/natural. Desfavorecendo abordagens essencialistas e desnaturalizando a questão, o conceito diz respeito às relações sociais entre os sexos (Scott, 1990). Mas é Marilyn Strathern quem irá elaborar muito especialmente o conceito de gênero descolando-o de "homens" e "mulheres":

Entendo por 'gênero' as categorizações de pessoas, artefatos, eventos, seqüências, etc, que se baseiam numa imagética sexual, nos modos pelos quais a distinção entre as características masculinas e femininas se concretiza nas idéias das pessoas acerca da natureza das relações sociais. (Strathern, 1988: ix) ¹⁴

No livro *A mulher, a cultura e a sociedade* (Rosaldo e Lamphere, 1979), diversas e proeminentes antropólogas já haviam discutido a questão da universalidade da subordinação feminina, analisando a posição da mulher em diversas sociedades. Retomando velhos temas, como o "matriarcado" (Bamberger, 1979), a discussão tem como saldo o descarte da determinação do biológico e a afirmação do caráter assimétrico da relação homem/mulher, mas confirmando uma certa universalidade de um status desprivilegiado e desprestigiado da mulher nas diversas sociedades. Embora eventualmente se verifique o uso da palavra gênero (Chodorow, 1979), o conceito ainda estava por ser elaborado. O compromisso político das autoras com a questão da mulher, promovia a categoria mulher à posição central das abordagens, impondo-lhes sérios limites: (1) amarrava as mulheres a uma "condição feminina" universalmente subordinada, (2) percebendo que as abordagens clássicas da Antropologia tinham um viés masculino que ignorava uma suposta esfera feminina da vida social, passam então a privilegiar essa esfera feminina tendendo a fazê-lo de forma estanque e não relacional, produzindo um tipo de

análise igualmente parcial da vida social e (3), finalmente, a partir dessa visão assim estanque, essencialista, do feminino, partindo da "constatação" do fato considerado então universal de que as mulheres estavam presas aos cuidados com a prole, constrói-se a premissa da oposição universal doméstico/público, ligando o primeiro à mulher e o segundo ao homem e sendo o primeiro necessariamente englobado hierarquicamente pelo segundo. A subordinação feminina deixa de ter fundamento natural e passa a ser vista como universalmente cultural. A natureza é vista como sendo englobada pela cultura – sendo a mulher associada à primeira e o homem, à segunda. Posteriormente, vários autores questionaram essas premissas – a destacar o livro organizado por MacComarck e Strathern (1980) – desconstruindo a associação entre gênero e natureza/cultura e demonstrando o que essa oposição natureza/cultura tem de construção (ocidental).

A coletânea organizada por Sherry Ortner e Harriet Withehead (1981) vem a sofisticar aspectos da discussão já abordada por Collier e Rosaldo. As autoras elegem a estrutura de prestígio (e poder) como a variável mais importante quanto à construção do gênero em qualquer sociedade. A autoras aprofundam a proposta de se pensar gênero como construção cultural, rompendo com a idéia de que uma base natural biológica é que engendra uma elaboração cultural. Entretanto insistem no a priori de uma assimetria de gênero em que o feminino é englobado pelo masculino. O livro de Collier e Yanagisako (1987) constitui o quarto momento de reflexão analisado por Gonçalves. A grande novidade dessa contribuição é a discussão propriamente de gênero associada a parentesco. A discussão em torno da diferença entre homem e mulher se dá no sentido de questionar a universalidade do "masculino" e do "feminino" e de outras dicotomias clássicas, tais como, natureza/cultura, público/privado, reprodução/produção.

Outra abordagem vigorosa que vincula a reflexão de gênero a parentesco é a empreendida por Françoise Héritier. Héritier, nesta seara, é herdeira de Lévi-Strauss, que analisara a troca de mulheres enquanto princípio de organização social - análise essa em que fica implícita "uma aceitação sub-reptícia de uma dominância masculina enquanto algo de natureza sociológica" (Gonçalves, sd: 9). Baseada numa diversidade de exemplos

¹⁴ Tradução livre a partir do original: "By 'gender' I mean those categorizations of persons, artifacts, events, sequences, and so on which draw upon sexual imagery — upon the ways in which the distinctiveness of male

etnográficos, Héritier aponta o que poderíamos chamar uma multiplicidade de significados da máxima de Simone de Beauvoir a respeito do "tornar-se mulher", entretanto, a autora sustenta teoricamente a universalidade da dominação masculina, fundamentada no controle masculino sobre a fecundidade feminina. Bem de acordo com a ótica estruturalista, Héritier procura situar gênero (masculino/feminino) no âmbito de uma diferença maior - aquela entre o idêntico e o diferente. O instigante dessa abordagem é a forma como *gênero* se insere na investigação antropológica - como salienta Gonçalves (sd: 11), "a importância de englobar a questão do gênero e do sexual em outras esferas da vida social e do cosmológico".

Seguindo a linha da construção do campo de estudos de gênero dentro da Antropologia haveria mais duas contribuições importantes a citar: a já referida de Marlyn Strathern (relacionando a questão do gênero ao simbolismo em geral, à cosmologia, e usando-a como uma reflexão sobre questões da sociedade estudada como um todo mas também para uma reflexão sobre as práticas de conhecimento ocidentais¹⁵) e a de Joanna Overing (1986), que denuncia o bias ocidental das pesquisas quanto à percepção das diferenças. Como Strathern, Overing radicaliza a crítica aos *a priori* das abordagens antropológicas sobre gênero: as idéias de desigualdades e dominação como universais, implicando hierarquia e assimetria, e a adoção de categorias dicotômicas vistas também como universais tais como público/privado, político/doméstico, cultura/natureza, sendo os primeiros elementos dessas oposições atribuídos ao masculino e universalmente mais valorizados que os segundos (atribuídos ao feminino).

Partindo dessas referências bibliográficas alinhadas numa revisão aqui rapidamente resumida, Gonçalves estabelece os termos em que ele próprio se propõe a trabalhar na área dos estudos de gênero, englobando gênero numa diferença mais global e remetida ao cosmológico:

"Nosso programa de trabalho é o de tomar o gênero em sua acepção mais abstrata, denotando não mais 'feminino' ou 'masculino', mas diferenças postas em relação no interior de um sistema cultural e socialmente dado; tratar o gênero

and female characteristics make concrete people's ideas about the nature of social relationships."

¹⁵ Dada a importância desse referencial teórico para este trabalho, a contribuição específica dessa autora será tratada adiante em separado.

enquanto englobado nos princípios cosmológicos mais gerais que organizam e ordenam a diferença no mundo a partir de uma concepção do que significa a Diferença. Gênero e sua simbologia, nesta acepção proposta, não é algo relativo a papéis sexuais desempenhados por homens e mulheres mas uma relação diferencial construída que pode se incorporar em homens, mulheres, coisas e conceitos. Ao inserir o gênero em uma cosmologia, busca-se sua ontologia, investiga-se suas qualidades, não de mulheres e homens, mas qualidades capazes de articular um discurso sobre a diferença sexual, e o seu lugar de produtor e produzido do/pelo sistema sócio-cosmológico. Gênero pode comportar e transportar os significados de 'dominação', 'exploração', 'subordinação', 'hierarquia', 'desigualdade', 'assimetria', assim como os de 'igualdade' e 'semelhança', [e eu acrescentaria 'complementaridade' e 'reciprocidade'] sem serem, necessariamente, mutuamente exclusivos, vistos que estes são temas relacionados aos sistemas que imprimem as diferenças no mundo e pelos quais se reflete sobre o próprio significado da Diferença." (Gonçalves, sd: 15)

A formulação teórica de gênero nesses termos (concebido como uma relação diferencial construída e envolvendo o aspecto cosmológico e as diferentes esferas da vida social) representa um avanço nos estudos de gênero e resgata a contribuição propriamente antropológica no campo de gênero – dificilmente estudos de gênero em outras áreas disciplinares alcançam esse refinamento teórico em que “gênero”, ao invés de representar um recorte de um aspecto isolado da sociedade, representa um instrumento para uma leitura mais global da vida social.. Entretanto, a citação de Gonçalves feita acima, mesmo que demonstrativa da sofisticação a que chegou a discussão teórica de gênero na Antropologia, peca por ser inócua quanto à percepção do gênero como instrumento para se pensar as relações de poder (diga-se de passagem, discussão central “histórica” nos estudos de gênero). Formulações desse tipo perdem de vista algo essencial presente na definição de autoras feministas, mas também de antropólogos identificados com o viés feminista, tais como, Vale de Almeida (1995), também inspirado em Strathern: gênero enquanto metáforas de poder.

Mais do que esgotar uma bibliografia, esta revisão teórica pretende incluir, acima de tudo, as obras e autores que, construindo determinado campo, influenciam a pesquisa que exigiu essa revisão. O esforço teórico implementado até aqui não estaria completo se não incluísse os estudos de gênero no Brasil – os quais promovem um tipo de discussão teórica da qual minha própria pesquisa é tributária direta.

1.1.2 Fazendo Gênero no Brasil

O livro de Rosaldo e Lamphere (1979) publicado em português¹⁶, teve grande influência sobre as autoras brasileiras. Na década de 80, inúmeras teses em Antropologia procuravam revelar as múltiplas faces da "condição feminina", empenhando-se em evidenciar aquilo que o olhar masculino supostamente encobria: a dimensão feminina (e oprimida) da vida social. À temática do trabalho feminino, privilegiada na década de 70, vem substituir a condição feminina, a identidade feminina.

Talvez devido ao caráter antropofágico da produção acadêmica e de gênero brasileira, que tende a misturar teorias nem sempre permeáveis umas às outras (Grossi, sd), nesse período, a obra de Foucault¹⁷ exerce grande influência sobre os estudos feministas, inclusive os da Antropologia. Significando, em certa medida, um rompimento com a episteme moderna, o feminismo pós-foucaultiano, incorporando o desconstrucionismo derrideano¹⁸, permitiu-nos, além da desnaturalização da "condição feminina", refletir acerca de dispositivos de poder sobre a mulher, mas também perceber a existência de poderes ou instâncias de poder feminino. Mesmo que antropólogos não costumem referi-lo nas revisões bibliográficas sobre gênero, esse autor, especialmente por sua discussão sobre história da sexualidade e da arqueologia de uma biopolítica de população, se fez assíduo frequentador das listas de referências bibliográficas dos estudos de gênero - não só da

¹⁶ O detalhe da publicação no Brasil desta obra pode parecer irrisório, mas deixa de sê-lo, quando observamos que as outras coletâneas não tem igual incidência sobre a produção brasileira. Mesmo a contribuição de M. Strathern (autora pouco traduzida no Brasil) que pode ser considerada decisiva no que se refere à discussão sobre natureza e cultura, dominação masculina e, enfim, teoria do gênero, e que data da década de de 1980, só no final da década de 1990 é que começa a exercer influência mais marcante sobre as autoras brasileiras. Mesmo artigos de autoras brasileiras que pretendem dar conta da revisão teórica do campo frequentemente omitem essa autora.

¹⁷ Em que pese as críticas de Teresa de Lauretis (1994): "Daí o paradoxo que macula a teoria de Foucault, e outras teorias contemporâneas radicais, mas androcêntricas: buscando combater a tecnologia social que produz a sexualidade e a opressão sexual, essas teorias (e suas respectivas políticas) negam o gênero."

¹⁸ A esse respeito, ver Machado (1997 e 1998).

Antropologia¹⁹ e não só dos anos 80, mas ainda nos anos 90, então sobre a rubrica da saúde reprodutiva. É de se registrar também um diálogo interdisciplinar particularmente frutífero à época entre História e Antropologia quanto aos estudos sobre a mulher. O destaque especial, quanto à influência das pesquisas históricas sobre a Antropologia, fica por conta da obra de Michelle Perrot²⁰. Se a Antropologia procurava verificar a condição feminina nas diversas culturas, esquecida pelo olhar masculino, as historiadoras criticavam a historiografia oficial como sendo masculina e passaram a se dedicar a escrita de uma História das mulheres que conferisse visibilidade às mesmas. Perrot revelava uma mulher protagonista de uma outra história, cuja atuação - não passiva - não se restringia ao privado, mas se estendia à esfera pública. Os estudos sobre a mulher, na Antropologia brasileira, nutriram-se do ecletismo dessas influências. Se os atores sociais dessas pesquisas, ou melhor, as atrizes, estavam amarradas à sua "condição feminina" de dominadas, eram, ao mesmo tempo, *rebeldes* e investidas de poderes e micro poderes.

A introdução do conceito e da teoria do gênero no debate se faz a partir da década de oitenta²¹. Entretanto, nem sempre o conceito de gênero é utilizado na plenitude de seu potencial - e isso não é "privilégio" dos estudos antropológicos (na história das mulheres, por exemplo, são freqüentes as abordagens essencialistas, vitimizadoras ou heroicizantes. (Ver a respeito Motta, 1997).

Fazendo gênero? Com esse título/pergunta Maria Luiza Heilborn inicia seu artigo, publicado em 1992, em que se propõe a fazer uma revisão crítica da produção brasileira a respeito da antropologia do gênero (ou da mulher, como a autora opta por referir então). Como no artigo homônimo de Patricia Birman, este título tinha implícita uma crítica, talvez irônica, à produção a respeito de gênero no Brasil: mais do que apenas referir um campo em que se vem fazendo estudos de gênero, a expressão idiomática acionada (fazendo gênero) significa simular ou se fazer passar por²². Nas palavras da autora: "Talvez a

¹⁹ Sobre *O efeito Foucault na historiografia brasileira*, ver Rago (1995)

²⁰ E, tomando-se a historiografia brasileira, não se poderia deixar de citar Maria Odila Silva Dias (1984)

²¹ Autoras do centro do país costumam fazer tributo quanto à introdução do conceito de gênero entre nós a Elisabeth Souza Lobo. Autoras do sul do Brasil, entre as quais me identifico, não poderiam deixar de fazê-lo a Noemi Castilhos Brito.

²² O mesmo título se repete em um seminário interdisciplinar realizado em 1994 em Florianópolis na Universidade Federal de Santa Catarina, que passa a ser realizado bianualmente tendo sido reeditado já por três vezes e resultado na publicação de três coletâneas de artigos ali apresentados - sempre sob o título

utilização da categoria gênero, tão em voga hoje em dia, não esteja significando o alçar ao novo patamar teórico de elaboração, que parecia indicar ao se abandonar a categoria mulher." (Heilborn, 1992: 93)

Esse descompasso tão argutamente identificado por Heilborn entre a teoria de Gênero e os "estudos de gênero" na Antropologia é um problema intersticial do campo no Brasil e é permanentemente referido sob diversas formas por vários autores ao longo da última década²³. Observa-se freqüentemente o uso da palavra "gênero" sem, no entanto, verificar-se a sofisticação analítica proposta pelo conceito tal qual é oferecida por suas teóricas. Para além de desnaturalizar as diferenças entre homens e mulheres - e a dominação destas por aqueles -, o conceito propõe uma abordagem relacional nem sempre contemplada por nossos estudos.²⁴ Uma das conseqüências da ênfase no aspecto relacional do gênero foi o incremento dos chamados estudos de masculinidades²⁵ embora tendo como efeito uma certa naturalização do gênero: assim como os estudos sobre a mulher investigavam o feminino das mulheres, inicialmente os estudos de masculinidade tenderam a deter-se na "masculinidade dos homens"²⁶. O aspecto relacional do gênero foi (ou tem sido) tardia e sofredamente absorvido e adotado pelos pesquisadores brasileiros - devido certamente ao viés feminista das abordagens que determinava um apego à categoria mulher. O estudo de Gregori(1988) sobre violência doméstica²⁷ tornou-se paradigmático entre nós da adesão mais radical ao conceito de gênero - ao que ele tem de relacional - num trabalho polêmico porque aceitou correr um daqueles riscos que parecem abalar os fundamentos da perspectiva feminista. Não obstante, certos estudos já tem logrado estudar a masculinidade

"Fazendo Gênero na UFSC" embora, salvo erro de interpretação minha, desaparecendo o caráter ambíguo, crítico ou irônico presente nas situações referidas acima.

²³ O mau uso do conceito de gênero já foi discutido por inúmeras autoras. Ver especialmente o artigo já citado de Heilborn (1992) e , mais recente, o *Debate: gênero, trajetórias e perspectivas no Cadernos Pagu* (11) (Bessa, 1998).

²⁴ Heilborn (1992: 104) sugere que o termo "relações de gênero" talvez careça de precisão cognitiva, pois, na verdade, "no conceito de gênero está intrínseca a dimensão relacional".

²⁵ Para uma avaliação sobre os estudos de masculinidade, ver Costa (1998).

²⁶ Ver, por ex. Vale de Almeida (1995-b). O próprio autor já discute esta limitação do trabalho em outro texto (Vale de Almeida, 1995-a). Para uma análise crítica a respeito do livro de Vale de Almeida, ver Debert (1996).

²⁷ Uma das temáticas mais férteis na antropologia feminista. Ver Corrêa (1983), Ardaillon e Debert (1978), Pontes (1983), Grossi (1998).

em outros "objetos" que não os homens²⁸ - influenciados por antropólogas ou feministas de outros campos disciplinares chamadas pós-modernas ou pós-estruturalistas (Marilyn Strathern, Donna Haraway, Judith Butler).

Seja pela chamada explosão dos estudos de masculinidade, seja pela perspectiva pós-moderna ou pós-estruturalista, que tenderiam a um abandono da categoria "mulher"²⁹, os rumos dos estudos contemporâneos de gênero têm sido frequentemente questionados quanto ao compromisso com um presumível princípio fundador: o feminista. Sobrevem a preocupação de que essas abordagens tenham como efeito um "tiro pela culatra", ou seja, o enfraquecimento da perspectiva feminista dentro do que Bourdieu chamou luta simbólica, através da banalização de temas tais como a violência contra a mulher, as desigualdades relativas ao mercado de trabalho e questões da área de saúde reprodutiva. Malgrado o risco de "desempoderamento" e despolitização da questão feminina, os "estudos de masculinidade", atualmente estão em "alta" na academia, e, se conquistam adeptas(os), provocam manifestações de preocupação por parte de autoras feministas (antropólogas ou não) (Costa, 1998 e Piscitelli, 1998)³⁰. Mesmo que se reconheça a capacidade destes estudos de contribuir efetivamente na questão da mulher, para certas autoras, torna-se inquietante o desvio do foco sobre a mulher num campo que se constituiu em torno da questão feminista. O problema assume maior relevância quando se pondera o concomitante "desvio de verbas" representado por dotações, destinadas a esse novo viés de análise de gênero, por parte de instituições com tradição no financiamento de projetos ligados a mulher, saúde reprodutiva, violência, feminismo: passam a privilegiar "estudos de masculinidade" em que nem sempre é tão evidente o comprometimento com propostas emancipatórias implícitas no viés feminista ou com a dimensão relacional intrínseca ao conceito de gênero. Portanto, a crítica aos estudos de masculinidade tem implícito o temor de que se fomentem estudos de gênero que, ironicamente, possam retirar a visibilidade - quiçá verbas para pesquisa - conquistada pelas feministas para estudos feministas.

²⁸ Por exemplo, Sartori (1999) e Piscitelli (1999). Na História, talvez se pudesse incluir aqui o artigo de Schpun (1997).

²⁹ Para uma sistematização das críticas mais radicais a esse respeito, ver Costa (1998).

³⁰ Para uma sistematização dessas críticas e uma crítica às mesmas, isto é, uma defesa dos estudos de masculinidade, ver o artigo de Rosely Gomes Costa "Sobre as críticas aos estudos de masculinidades" (no prelo).

Uma outra vertente que se mostra vigorosa nos estudos de gênero na Antropologia brasileira contemporânea alia à abordagem de gênero o estudo de parentesco e família. Essas abordagens têm podido recolocar, sutilar e, por vezes rever inteiramente, temas "sagrados" tanto para a Antropologia quanto para os estudos feministas ou de gênero. Assim, verifica-se mudanças sensíveis quanto à percepção da relação de dominação/subordinação da mulher, bem como à consagrada distinção entre público e privado e sua correspondência "natural" à relação homem/mulher. São exemplos (da diversidade e riqueza) dessas abordagens estudos como os de Segato (1985), Lea (1994), Piscitelli (1999), Silva (1998) e Fonseca (2000), Tarnovski (2002). Tais estudos optam por entender os grupos sociais estudados a partir de perspectivas e lógicas próprias aos mesmos. Partindo do parentesco e organização familiar "nativas", evitam impor rótulos universalistas ou ocidentais como os que dizem respeito à "dominação masculina". O artigo de Vanessa Lea, por exemplo, propõe uma leitura dos Mebengokre que, partindo da lógica mebengokre, permita uma leitura da relação masculino/feminino naquele contexto que nos afasta do rótulo universalista da subordinação feminina:

Uma leitura dos Mebengokre que parte da violência praticada pelos homens contra as mulheres (como Bamberger), ou do fato de que os homens são sempre porta-vozes oficiais perante o mundo dos brancos, acaba privilegiando um viés masculino. Mas uma leitura que focaliza a ideologia uterina, subjacente às Casas, como constituindo a base da organização social, permite detectar o viés feminino. A valorização, pelos próprios Mebengokre, do conhecimento das mulheres e da sua *agency* relativa ao sistema onomástico, pintura corporal, choro cerimonial e à horticultura, evidencia o fato de que o rótulo de subordinação é inapropriado. (Lea, 1994: 115)

Beneficiando-se do arsenal teórico-conceitual dos estudos de parentesco e organização social, essas autoras (e autores) aceitam correr o risco, eventualmente paralisante, para pesquisadoras feministas, de "despolitizar" a questão, optando por abordagens mais refinadas aqui entendidas como não menos políticas. Para além da sedução dos termos exóticos, estudar parentesco é estudar teorias do social. O estudo do parentesco e família confere a nossas pesquisas o entendimento da organização social das culturas ou grupos sociais que estudamos, sem o qual, a dimensão simbólica, o pensamento,

as práticas de conhecimento e, finalmente, as construções nativas a respeito de gênero perdem sentido.

1.2 A diferença, o dom e a dominação: três autores

Nesta seção, serão abordadas certos aspectos das discussões de autores referidos até aqui apenas *en passant* (Héritier, Bourdieu e Strathern) que são pré requisitos teóricos para a discussão de dados etnográficos que serão apresentados ao longo deste volume. Nesse sentido, não pretendo fazer nada que se assemelhe a um apanhado da obra desses autores, nem muito menos tentar “reduzi-los a um denominador comum”, o que seria impossível, consideradas as gritantes diferenças teóricas entre eles. Pretendo apenas discutir pontos por eles abordados que podem subsidiar a análise de meus dados. A discussão que perpassa os três autores é a “dominação”, mas cada um deles tem contribuições específicas neste trabalho, mesmo quando as abordo criticamente.

1.2.1 Héritier: dominação, incesto e o pensamento da diferença

Para elaborar sua teoria a respeito da dominação masculina, Françoise Héritier (1989) tem como ponto de partida a análise levistraussiana da aliança segundo a qual um homem abdica da fecundidade de sua irmã/filha em favor da aliança com outros grupos. Os homens trocam mulheres como forma de apropriarem-se da fecundidade feminina e isso

determina a dominação das mulheres pelos homens. A fragilidade dessa formulação, apontando para uma universalidade da dominação masculina, já tem sido apontada por vários autores ³¹. Não me deterei aqui sobre essa discussão porque a crítica a idéia da dominação masculina como um universal é desenvolvida adiante, nas próximas seções, onde abordo a questão em Bourdieu e Strathern, sendo que, ao apresentar a posição desta última autora, reproduzo sua argumentação contra a idéia que é central ao “princípio da dominância masculina” de Héritier, ou seja, o controle sobre a fecundidade das mulheres.

Não obstante, há outras contribuições de Françoise Héritier para os estudos antropológicos de gênero e que têm aqui especial rendimento. A abordagem de Héritier a respeito de masculino/feminino se estabelece sob a rubrica do “pensamento da diferença”. Masculino e feminino - a diferença sexual funda o pensamento humano. Sobre o paradigma da diferença, Héritier constrói sua teoria sobre incesto. Segundo a autora, é a noção (universal) do idêntico e do diferente que fundamenta o tabu do incesto. Detenho-me aqui sobre este tema menos por sua relação ao que é central a este capítulo (a discussão da questão subordinação feminina/dominação masculina) do que pelo interesse teórico que a questão “incesto” assumiu nesta tese em face aos dados de campo que serão discutidos adiante (mais necessariamente no último capítulo).

Incesto

O artigo de Françoise Héritier, intitulado *Incesto* (Héritier, 1989) é um exercício de análise estrutural levistraussiana que, como tal, parte de uma infinidade de exemplos etnográficos apontando para uma lógica universal que permeia a diversidade de regras particulares sobre incesto nas diferentes culturas:

“É aqui postulado que as diversas crenças relativas ao incesto, enumeradas ou não neste artigo, não devem ser consideradas como superstições absurdas, privadas de todo e qualquer outro interesse que não o de sublinhar triunfantemente, devido à sua própria insensatez, a necessidade da regra social;

³¹ Ver o já referido artigo de Gonçalves e, principalmente, o texto de Viveiro de Castro (1990).

que as crenças simbólicas de todos os grupos humanos relativas ao incesto, aos seus efeitos, às suas sanções, se encontram ligadas às crenças relativas às relações entre os sexos, à organização e ao funcionamento biológico e muito verissimilmente a outros setores de representações, tais como a relação dos elementos, a organização e o funcionamento do mundo, da sociedade e às suas múltiplas inter-relações, se refere a certas leis fundamentais, universais e subjacentes a um grande esquema universal de organização, geralmente implícito, mas do qual encontraremos por vezes fragmentos de explicitação crua nos discursos dos informadores referidos pela etnologia.” (Héritier, 1989: 104)

Refutando todas as explicações de tipo funcionalista para explicar a “utilidade” do tabu do incesto, Héritier persegue uma definição antropológica do incesto. Começando por Litré, para quem incesto é uma “união ilícita entre pessoas que são parentes ou afins no grau proibido pelas leis” (ver Héritier, 1989: 95), depois passa a discutir Fortune que substitui o termo “união” por “relação sexual” (entre pessoas de sexo diferentes). Refere trabalhos como o de Needham e Schneider, que, diante da diversidade de situações consideradas “incesto”, negam a viabilidade científica de uma teoria geral sobre incesto. Finalmente, Héritier discute a análise de Lévi-Strauss. Segundo a autora, “a única teoria finalista que não pode ser refutada” é apresentada em *As estruturas elementares do parentesco*. Refere-se à opção entre o “casar-se fora” ou o “ser morto fora”: a instituição sistemática, graças à proibição do incesto, de laços intermatrimoniais entre famílias biológicas isoladas, permitindo assim construir uma sociedade humana autêntica sobre a base artificial dos laços de afinidade, a despeito da influência isoladora da consangüinidade, e mesmo contra ela. “Assim só a proibição do incesto, esse passo dialético que transpõe o limiar natureza/cultura, permite sair dos pequenos grupos consanguíneos fechados sobre si mesmos e construir uma sociedade viável.” (Héritier, 1989: 98) Portanto, a proibição do incesto fundamenta a troca de mulheres³²: mais que proibir o casamento com a mãe, a irmã, etc, obriga a dar a irmã e a filha em casamento.

Héritier refere também Pierre Etienne: foi o primeiro antropólogo que propôs a hipótese do incesto como “relação entre pessoas de mesmo sexo [e consanguíneas, eu acrescentaria] que usufruíram do mesmo objeto de satisfação sexual” (Héritier, 1989: 106) – de que é exemplo eloqüente o caso apresentado por Héritier (1989: 107) extraído de

³² E a troca de mulheres, fundamenta a dominação masculina – vista também como universal, na medida que implica o controle sobre a fertilidade feminina.

Montaillou (Le Roi Ladurie, 1975). Nas palavras do Inquisidor: “tu não deves tocar carnalmente o corpo de um primo germano nem mesmo através do corpo interposto de um amante comum, pois aquele já te toca naturalmente”.

Héritier considera a relação descrita por Etienne como “incesto de segundo tipo”. O primeiro tipo seria aquele que envolve o que nós chamamos normalmente de incesto (envolvendo relações sexuais entre consanguíneos). O segundo tipo envolve diferentes formas de adultério entre cônjuges e de relações ilícitas entre indivíduos não aparentados, pondo, conforme a definição de Etienne, em contato pessoas de mesmo sexo aparentadas através de um mesmo objeto de satisfação sexual. Para a autora, o princípio que define o incesto de segundo tipo é o mesmo presente nos tabus relacionados a menstruação, as relações sexuais com filhas impúberes, com mulheres menstruadas ou em período de lactação, as relações que existem entre os humores (esperma, sangue, leite) e as funções do corpo.

Sua argumentação baseia-se em dados etnográficos de seu estudo sobre o os Samo do Alto Volta (sistema omaha), a par das inúmeras referências etnográficas de outros autores. A partir desses dados, irá demonstrar que todas as particularidades relativas a incesto referem-se a um “simbolismo elementar do idêntico e do diferente”³³ – entendido como universal: malgrado todas as variáveis encontráveis empiricamente, permitem desenrolar um fio coerente dos discursos simbólicos sobre o incesto.

“A visão simbólica do incesto, que assenta em pilares sólidos do idêntico e do diferente, não está necessariamente ligada com a consanguinidade real, propriamente genealógica; supõe pelo contrário uma relação lógica sintáctica, que une entre si diversas ordens de representações: as representações das pessoas e das suas partes, as representações genéticas das transformações verticais ou horizontais que se operam entre indivíduos por via de filiação ou de contágio, as representações das relações dos sexos e do mundo do parentesco, mas também as representações do mundo natural e da ordem social nas suas relações íntimas com o homem biológico. Esta relação é baseada na troca e no movimento orgânico dos fluxos, que se deve regular. Portanto, o facto de se ter tentado explicar o incesto pela manipulação do simbólico não nos parece ser uma interpretação contraditória com a demonstração de Lévi-Strauss. Regulamentando as trocas de cada ordem, trata-se sempre de construir a sociedade.” (Héritier, 1989: 121).

³³ Em que concorrem, muito significativamente, as noções durkheimnianas de *curto circuito* e de *contágio* (ver Héritier, 1989: 120).

A noção de idêntico/diferente, o cerne do “pensamento da diferença”, é, para Hérítier, universal no pensamento humano e “elementar” como fundamento da vida social. Fundamenta não apenas o tabu do incesto, mas a própria relação homem/mulher – relação essa marcada pela dominação (do feminino pelo masculino) entendida como um universal sociológico.

1.2.2 Bourdieu e a violência simbólica: o dom e a dominação

A questão da qual vou tratar esteve sempre presente, desde meus primeiros trabalhos de etnologia sobre a Cabilia até minhas pesquisas mais recentes sobre o mundo da arte e, especificamente, sobre o funcionamento do mecenato nas sociedades modernas. Gostaria de tentar mostrar que podemos com o mesmo instrumental, pensar coisas tão diferentes como os desafios de honra em uma sociedade pré-capitalista ou, em sociedades como a nossa, a atuação da Fundação Ford ou da Fundação da França, as trocas entre gerações no interior da família e as transações no mercado de bens culturais ou religiosos etc. Pierre Bourdieu, Razões práticas.

A “dominação masculina”, se foi tema privilegiado do feminismo - dentro e fora da Antropologia -, não tornou-se tema exclusivo deste. Em 1998, Pierre Bourdieu publica na França o livro *La domination masculine*, que nada mais é do que a sistematização e fechamento de toda uma produção relacionada ao tema ao longo de cerca de uma década e dispersa em artigos e capítulos de diversas obras. A análise crítica da produção deste autor quanto a esse tema já foi feita por Mariza Corrêa (1999), com muito maior talento e conhecimento de causa que eu poderia pretender ter aqui. Embora me falte igualmente a elegância da referida autora, gostaria, além de endossar sua crítica, de colocar alguns pontos que serão importantes para os resultados do meu próprio trabalho - especialmente os aspectos metodológicos da discussão de Bourdieu quanto à dominação masculina, bem como salientar sua importante discussão sobre reciprocidade.

Com relação ao primeiro ponto (os aspectos metodológicos), se comparamos o trecho de Bourdieu que serve de epígrafe a esta seção com aquele de Strathern à seção 1.2.3 (O gênero da dádiva: M. Strathern e a dominação em perspectiva), temos uma pista de onde pretendo chegar: os caminhos muito diversos que trilham a *dominação masculina* de Bourdieu e a *dominação* de Strathern.

Do ponto de vista de Bourdieu, a dominação é inerente à economia dos bens simbólicos. Se "Mauss definiu a troca de dádivas como uma seqüência descontínua de atos generosos" e se Lévi-Strauss definiu-a como uma estrutura de reciprocidade que transcendia os atos de troca, nos quais a dádiva remete à sua retribuição", Bourdieu (1996: 165) observou "o que faltava nessas duas análises", ou seja, "o papel determinante do intervalo temporal entre a dádiva e a retribuição". O sentido desse intervalo seria justamente mascarar o caráter de troca da dádiva - evitar o "toma lá dá cá". Para Bourdieu, existe uma "verdade objetiva" por trás da dádiva, a ser negada ou recalcada pela observação do espaço temporal (e desvendada pelo sociólogo), e que ele não tem constrangimento em traduzir como similar ao "nosso" gesto de "tirar o preço".

A recusa da economia cumpre-se em um trabalho objetivamente votado à transfiguração das relações econômicas, especialmente das relações de exploração (homem/mulher, irmão mais velho/irmão mais novo, patrão empregado etc.), transfiguração pelo verbo (através do eufemismo), mas também por atos. Existem eufemismos práticos. A troca de dádivas constitui-se graças ao intervalo de tempo (fazemos o que fazemos, sob a aparência de não fazê-lo). Os agentes engajados em uma economia de trocas simbólicas gastam uma parte considerável de sua energia na elaboração desses eufemismos. (Bourdieu, 1996: 172)

Cálculo e desinteresse: dualidade intrínseca à troca de dádivas.³⁴ De acordo com a teoria da ação bourdiana, não é a intenção consciente que norteia a maioria das ações humanas, mas disposições adquiridas que orientam as mesmas. O mascaramento da "verdade da troca" mascara inclusive as relações de exploração e dominação:

³⁴ Em outro texto Bourdieu desenvolve a idéia de que a razão do Dom repousa sobre a sua *dupla verdade* (seu caráter ao mesmo tempo generoso e obrigatório). Ver Bourdieu (1996-b)

O exemplo mais interessante dessa espécie de alquimia simbólica seria a transfiguração das relações de dominação e exploração. A troca de dádivas pode se dar entre iguais, contribuindo para reforçar a "comunhão", a solidariedade, através da comunicação que cria laços sociais. Mas pode também dar-se entre agentes real ou virtualmente desiguais, como no *potlatch* que, a crer nas descrições dele feitas, institui relações de dominação simbólicas duradouras, relações de dominação fundadas na comunicação o conhecimento e no reconhecimento (no sentido duplo). (Bourdieu: 1996:173)

As relações de exploração e dominação estão assim transfiguradas, mascaradas, na troca e são vivenciadas e percebidas pelas partes nela envolvidas como legítimas e inócuas:

Os atos simbólicos sempre supõem atos de conhecimento e de reconhecimento, atos cognitivos por parte daqueles que são seus destinatários. Para que uma troca simbólica funcione, é preciso que ambas as partes tenham categorias de percepção e de avaliação idênticas. Isso vale também para os atos da dominação simbólica que, como vemos claramente no caso da dominação masculina, são exercidos com a cumplicidade objetiva dos dominados, na medida em que, para que tal forma de dominação se instaure, é preciso que o dominado aplique aos atos do dominante (e a todo o seu ser) estruturas de percepção que sejam as mesmas que as que o dominante utiliza para produzir tais atos. (Bourdieu: 1996:174)

Corrêa observou que Bourdieu não cita feministas que deram importantes contribuições no mesmo campo de discussão por ele instaurado (ou invadido, ou, talvez, por ele/elas compartilhado: elas mesmas não fazem referência, p. ex., a importante produção bourdiana relativa a corpo e incorporação). Outro autor, este sim largamente "aproveitado" pelo pensamento feminista, é quase ignorado por Bourdieu: Michel Foucault. Por brilhante que seja toda a discussão promovida por Bourdieu a respeito da violência simbólica, parece que ela se ressentida da ausência de uma noção de poder menos monolítica como a de Foucault. Mesmo que eventualmente acione a produção de Foucault, Bourdieu o faz no sentido de legitimar suas convicções acerca da dominação masculina. Quando fala em poder, o *masculino* está subentendido, entre parêntesis:

Michel Foucault a bien vu le lien entre la sexualité et le pouvoir (masculin), notamment dans l'étiqúe grecque, qui, fait par des home pour des hommes, port à concevoir tout rapport sexuell selon le schéma de la pénétration et de la domination mâle'. (Foucault, 1984: 242) (Bourdieu, 1998: 112)

Na “dominação masculina” de Bourdieu, não há lugar para a percepção de possibilidades de contra-dominação, de micro poderes - estes ficam reduzidos a um espelho da dominação que, ao contrário de a contestar, ou de a ela se contraporem, a legitimam e só fazem reproduzi-la. Os próprios textos de Bourdieu fornecem exemplos de que essa dominação de gênero (ou de sexo, já que ele não usa a categoria *gênero*) não é tão irreversível ou hegemônica:

Parece, afinal, que a dominação masculina não é tão homogênea, ou hegemônica, quanto o pretendido e tampouco se trata de homens exercendo essa dominação sobre mulheres: assim como encontramos “mulheres dominantes” na sociedade Cabila, também encontramos “homens efeminados” na sociedade ocidental. (Corrêa, 1999) (Ênfase original)

Essa suposta homogeneidade e hegemonia da dominação masculina, assim como é teorizada por Bourdieu, tem por base uma visão essencialista de masculino e feminino, ou de gênero, se acaso o autor privilegiasse o uso dessa categoria. Curiosamente, os limites dessa “categoria” *dominação masculina* assemelham-se àqueles apontados por Grossi para a noção de *violência de gênero* adotada por uma certa tendência dos estudos feministas:

Para essa corrente, a violência contra as mulheres é uma violência “de gênero” porque ela é sempre masculina, seja quando exercida por homens, seja nos casos mais raros quando ela é exercida por mulheres. Para estas autoras quando as mulheres usam da violência elas estão se utilizando de características da masculinidade, como agressividade e a violência. Nesta visão que mistura uma fragilidade natural das mulheres com a crença na subordinação universal das mulheres aos homens, toda a explicação sobre o uso da violência recai sobre o pólo “ativo” masculino, isentando a mulher da relação que a constitui e percebendo-a como “passiva”. Discordo desta visão pois ela tem um viés profundamente essencialista dos atributos de homens e mulheres quando propõe que a violência é masculina. Desta forma a violência é entendida como um atributo “natural” dos homens e não um traço culturalmente determinado. (Grossi, sd: 5-6)

Grossi demonstra como violência não tem gênero assim como Corrêa nos leva a repudiar a existência de um “sexo da dominação”. Embora tratando dominação como efeito de disposições adquiridas, por tanto, culturais, Bourdieu, como afirma Corrêa no seu artigo

já tão citado aqui, "passa quase sem transição da análise de uma dominação que é social, para uma dominação que é masculina e, dessa, para um modo de dominação no qual o sexo do dominante é determinante".

No seu intuito de "tentar mostrar que podemos, com o mesmo instrumental, pensar coisas tão diferentes", Bourdieu deixa de adotar outras "perspectivas" (no sentido da reflexão de Strathern) a respeito tanto da dádiva quanto das relações de gênero. Muito mais estruturalista do que parece estar pretendendo ser (ver Corrêa, 1999), Bourdieu incorre numa perspectiva universalista da Dominação e por isso embotadora no que se refere a compreensão das relações de gênero, malgrado passagens brilhantes e instigantes mesmo para o campo feminista e de gênero. Esta crítica não implica a negação da existência de dominação masculina. Implica pensá-la como uma faceta das complexas relações (de poder) de gênero. Ao "descobrir", o papel do intervalo temporal entre a dádiva e a retribuição, Bourdieu dá uma contribuição definitiva na discussão teórica sobre a reciprocidade inaugurada por Mauss – introduzindo a questão do poder na discussão. O problema foi que, ao estender sua reflexão às relações entre os sexos, naturalizou-as, "determinando", como sugere Corrêa, o sexo da dominação.

1.2.3 O gênero da dádiva: M. Strathern e a dominação em perspectiva

As vacilações "como se" e "por assim dizer" no meu relato foram feitas deliberadamente. Não foi minha intenção apresentar 'uma perspectiva' da sociedade e da cultura melanésia; quis mostrar a diferença que qualquer perspectiva faz, da mesma forma que se poderia demonstrar a diferença interna entre o caráter de um autor e o caráter dos/das personagens que ele inventa. Por conseguinte, eu não apresentei idéias dos Melanésios mas uma análise do ponto de vista de preocupações antropológicas e feministas Ocidentais do que as idéias Melanésias poderiam parecer se elas aparecessem na forma dessas preocupações. (Strathern, 1988: 309)³⁵

³⁵ Traduzido livremente do original: "The as-if and so-to-speak hesitations in my account have been quite deliberate. I have not authored 'a perspective' on Melanesian society and culture; I have hoped to show the difference that perspective makes, as one might contrive an internal dissociation between the character of an author and the character of his/her characters. Consequently, I have not presented Melanesian ideas but an

O livro *The gender of the gift* de Marilyn Strathern (1988) representa experiência radical de relativização em que uma etnografia das práticas de conhecimento melanésio promove uma etnografia das práticas de conhecimento ocidentais, pondo os conceitos de umas e de outras práticas em perspectiva através dos da outra. Strathern denuncia a “estratégia antropológica” como marcadamente ocidental e discute a forma ocidental de criação de mundo. Considerando a metafísica ocidental, pondera a respeito dos perigos de se incorrer em equívocos culturais na interpretação das relações homem/mulher. Isso está relacionado ao valor particular que imagens ocidentais de gênero projetam sobre essa ou aquela atividade, mas também às hipóteses subjacentes sobre a natureza da sociedade e como essa natureza é tornada objeto de conhecimento. Propõe que somente partindo de uma opção deliberada pela mudança dessas hipóteses é que poderemos captar outras hipótese. O livro é escrito ao longo de um eixo nós/eles - um “esforço deliberado para realizar tal percepção através de um diálogo interno nos confins de sua própria linguagem”. (Starthern, 1988:4)

A autora aponta os limites das inúmeras etnografias sobre a Melanésia e análises antropológicas sobre a dádiva. Apresentando as práticas de conhecimento melanésias a partir de uma perspectiva que não é nem simplesmente êmica nem tão somente ocidental, ela põe em questão discussões fundantes tanto do feminismo (como a dominação masculina) como da Antropologia (como o método comparativo).

Strathern aprimora a conceituação de gênero de forma a desnaturalizá-lo e remetê-lo ao imaginário sexual a respeito da diferença e que se projeta não apenas sobre homens e mulheres mas sobre ações, objetos, eventos, dádivas. Assim concebido, gênero é uma categoria capaz de dar conta das construções humanas que classificam todo o objeto do pensamento humano em “masculino e feminino”. O *gênero*, entendido desta forma, não trata apenas das relações entre homens e mulheres, mas de uma operação simbólica que tende a colocar tudo aquilo que é objeto do pensamento dentro das categorias masculino/feminina.

analysis from the point of view of Western anthropological and feminist preoccupations of what Melanesian

A ênfase da análise está deslocada para a ação, entendida como produto da interação e verificada numa performance de apresentação. Essa ação é necessariamente efeito de uma interação em que o agente age tendo o outro em mente. A noção melanésia de pessoa desvelada por Strathern nos convida a pensar o impensável. Se, desde Mauss, tomamos consciência da complexidade da "nossa" noção de eu (*moi*), a noção de indivíduo, Strathern nos revela a complexidade da noção melanésia de pessoa: a idéia de *divíduo* - pessoa múltipla, composta³⁶. E mais: pessoa marcada pelo gênero (*gendred*) - de forma múltipla.

O pensamento melanésio não classifica, justapõe. Isso possibilita essa fluidez do *divíduo* melanésio. Do ponto de vista de gênero, ele pode ser múltiplo: acionar masculino ou feminino, ou fluir do masculino para o feminino (ou vice-versa), conforme a situação de interação, de acordo com uma performance de apresentação. A relação constitui o sujeito. Sendo composta, a pessoa melanésia é *cross-sex*. Nas relações em que se aciona masculino ou feminino - *same-sex* -, a pessoa se homogeniza em torno dessa imagem de gênero acionada (*all male* ou *all female*). Sem levar em conta esse aspectos das práticas de conhecimento melanésias, os estudos antropológicos sobre a dádiva na melanésia tiveram resultados limitados. Diante do exposto acima, examinar a dádiva melanésia é perguntar-se sobre o gênero da dádiva:

Na maior parte dos escritos antropológicos que tratam do tema, convencionais segundo a autora, o intercâmbio de presentes é considerado como auto-evidente: uma transação onde circulam itens de diversos tipos - entre os quais há itens masculinos e femininos - como bens ou recursos de que dispõem os que estão realizando a transação. Nestas perspectivas, o comportamento é visto como categoricamente neutro e se considera que o poder reside no controle do evento e dos bens, de forma análoga à maneira pela qual os homens controlam as mulheres. A perspectiva utilizada pela autora para tratar da dádiva permite-lhe afirmar que na cultura Melanésia tal comportamento não é neutro senão que, ao contrário, é marcado pelo gênero. Isto significa que a habilidade que homens e mulheres têm para realizar transações com itens determinados resulta do poder que o gênero confere a algumas pessoas às custas de outras.

ideas might look like if they were to appear in the form of those preoccupations." (Strathern, 1988: 309)

³⁶ "Longe de serem consideradas como entidades únicas, pessoas melanésias são concebidas tanto *dividualmente* como *individualmente*. Elas contêm internamente uma socialidade generalizada. De fato, pessoas são freqüentemente construídas como o lugar plural e composto dos relacionamentos que as produzem. A pessoa singular pode ser imaginada como um microcosmos social." (Strathern, 1988: 13) A autora indica que a fonte de seu *insight* sobre a noção de *divíduo* é o artigo de McKim Marriott sobre os Sul da Ásia, onde a pessoa também é pensada como "divíduo" ou divizível. (ver pp 348, nota 7)

Strathern afirma, portanto, que perguntar-se sobre o gênero da dádiva é perguntar-se sobre a situação de intercâmbio de presentes enxergando nestes a forma que a dominação adquire nestas sociedades. (Piscitelli, 1994: 211-2)

Se o fundamento da idéia de universalidade da subordinação feminina estava na hipótese que a relaciona ao controle (masculino) sobre a fertilidade das mulheres, Strathern demonstra o que de axiomático há nessa formulação: ela é tributária da lógica (ocidental com que opera o cientista social ou a feminista) da mercadoria. A formulação segundo a qual mulheres fazem bebês, logo não podem fazer cultura, logo só os homens podem fazer cultura, foi descartada por antropólogas empenhadas em restabelecer cultura à mulheres. Strathern opta por descartar a própria premissa desta premissa - a idéia de que mulheres fazem bebês:

Mulheres melanésias não podem ser analisadas como mercadorias nas trocas entre homens pela razão óbvia de que estas sociedades não constituem economias de mercadoria. A negação pode ser colocada de forma alternativa: mulheres melanésias não fazem bebês. (Strathern, 1988: 314)³⁷

A imaginação ocidental trabalha com a idéia de que as mulheres fazem bebês, transmitindo-lhes substância e parentesco. Melanésios têm outros conhecimentos acerca das relações entre mães e bebês:

Ao invés, a mãe da Melanésia produz um ser em conexão social com ela e assim diferente dela. Minimamente, nenhuma criança reproduz o status de parentesco da mãe. Além disso, as mulheres melanésias não são vistas como agentes exclusivos do parto. Se as mães já produzem entidades em relação social com elas, isto é por causa da prioridade das trocas conjugais e matrimoniais que incorporam os atos que outros agentes também atuaram. Crianças são o resultado das interações de múltiplos outros. Isto é o que nós chamaríamos de uma construção cultural. A objetificação da cultura(s) Melanésia pode somente apresentá-las como os objetos de relações. E as estéticas de reificação significam que crianças, longe de serem corporeamente continuadas com os corpos de seus pais, incorporam os atos de seus pais em sua própria forma. Isto pode, ou não, ser imaginado como compartilhamento de substância. Como eu discuti, o ato de nascimento é visto como o ponto ao qual a constituição múltipla da criança é

³⁷ Traduzido livremente do original: "Melanesian women cannot be analyzed as commodities in men's exchanges for the obvious reason that these societies do not constitute commodity economies. The negative can take an alternative form: Melanesian women do not make babies." (Strathern, 1988: 314)

conhecida. Conhecimento é um processo de análise ou revelação. (Strathern, 1988: 316)³⁸

Ainda a propósito da visão ocidental de dominação masculina, Strathern pondera que a um estranho pareceria que os homens controlam a sociedade melanésia - especialmente nas Highlands, com sua elaboração de uma vida pública e coletiva. Entretanto, a autora reitera que não é a atividade coletiva dos homens que "cria sociedade" ou "faz cultura" - premissa que sustenta a imposição dos interesses dos homens sobre os das mulheres. Strathern declara "romper com o longo legado dos *insights* de Simone de Beauvoir quanto às relações de gênero ocidentais: a suposição de que feminilidade deva ser entendida de alguma maneira sempre como derivado de ou produzido pelo que é estabelecido como a forma socialmente dominante, isto é, masculinidade." (Strathern, 1988: 318)

Melanésios não se auto nomeiam como cultura ou sociedade - ao contrário de "nós", que tanto nomeamos os donos (a cultura de X ou de Y), quanto nomeamos o que eles possuem. Acreditamos que possuímos nossos atributos pessoais, incluindo gênero, e nossa capacidade de comunicação com as outras pessoas se baseia na propriedade comum de uma cultura que aparece reificada como algo acima e além das pessoas. Como a sociedade, a cultura é produzida por alguém, tem uma autoria que pode ser atribuída a alguém. Os sistemas de conhecimentos melanésios não trabalham dessa forma e portanto não tem nenhum nome para a ordenação convencional de tipos humano. Não há nenhum nome para a origem do que consideramos limites culturais no modo de comportamento das pessoas. Homens não podem ser vistos como os autores de cultura ou sociedade às custas de mulheres. Em termos abstratos, gênero não é interpretado como um papel imposto sobre

³⁸ Traduzido livremente do original: Instead, the Melanesian mother brings forth a being already in a social connection with her and thus different from her. Minimally, no child replicates the mother's kinship status. Moreover, Melanesian women are not seen as the sole agents of childbirth. If mothers produce entities already in a social relation with themselves, this is because of the prior conjugal and marital exchanges which embody the acts that other agents have also taken. Children are the outcome of the interactions of multiple others. This is what we would call a cultural construct. The objectifications of Melanesian culture(s) can *only* present them as the objects of relationships. And the aesthetics of reification mean that children, far from being corporeally continuous with their parents' bodies, embody their parents' acts in another (their own) form. This may or may not be imagined as sharing substance. As I have argued, the act of birth is taken as the point at which the multiple constitution of the child is made known. Knowledge is a process of analysis or revelation.

indivíduos através da cultura e, em termos concretos, não é pensado que papéis privilegiados sejam conferidos por indivíduos superiores a si mesmos enquanto, da sua posição de poder, conferem papéis inferiores a outros.

Como vimos, não é válida aqui a crença ocidental - universalizada e projetada sobre as outras culturas pelo conhecimento antropológico - segundo a qual mulheres "fazem Bebês". Estes são percebidos como resultado das interações de múltiplos outros, evidenciando socialidade. Ficam sem sentido, neste contexto, as colocações em termos de controle sobre a fertilidade feminina, pois a participação masculina e feminina na produção de crianças (e de adultos através do ritual) é complementar. Da mesma forma, não são válidas as expectativas ocidentais que presumem das ações coletivas a produção de "sociedade" ou "cultura". Ocidentais são tentados a ler dominação masculina na ação coletiva dos homens porque os conceitos ocidentais de sociedade constroem hierarquicamente a percepção de esferas da vida social e determinam como dominante e prestigiosa a esfera pública e coletiva. As ações coletivas masculinas na Melanésia seriam um tipo de socialidade³⁹ relacionada a um outro tipo, a socialidade verificada no que chamaríamos relações domésticas. Para Strathern, essa relação é de alternância e não de hierarquia. Tampouco as idéias ocidentais sobre ativo e passivo fazem sentido no contexto melanésio. Homens e mulheres melanésios não se colocam numa relação ativo/passiva irreduzível. As análises de relações causa/efeito de Strathern indicam que uma causa (passiva) terá sido em um momento anterior um agente (ativo), revelando a reversibilidade das posições. Mais uma vez, Strathern demonstra que o ponto de partida para esse questionamento são noções ocidentais que impregnam e enviesam as respostas.

Strathern prefere falar em **dominações interpessoais**, em lugar de dominação masculina. A dominação pode ser encontrada em atos de excesso, que nós chamaríamos de violentos. As disputas domésticas indicam até que ponto pessoas sofrem excessos umas das outras, sendo que os homens, muito mais que as mulheres demonstram força em relações interpessoais, especialmente na relação conjugal. Strathern acentua o contexto individual e

³⁹ Strathern critica o conceito de sociedade, impregnado de noções de hierarquia e de indivíduo e propõe a idéia de socialidade (*sociality*) como mais adequada análise do contexto melanésio, porque desloca a ênfase nas relações que regem as interações.

cotidiano desses excessos pretendendo evitar entender a dominação “como qualquer coisa maior do que ela é”.

Já que na metafísica Melanésia cada ação é 'um' evento indivisível, tem que ser em situações interpessoais que a dominação é exercitada. Quando uma troca de perspectivas é negada entre pessoas que também são pares, quando um 'grande' homem bate em uma mulher 'pequena', tem que ser em tais situações porque é na sua forma masculina como um agente individual que um homem é forçado a achar um veículo estético adequado para as capacidades que cresceram dentro dele. (Strathern, 1988: 337/338)⁴⁰

Da forma como Strathern desvela serem as práticas de conhecimento melanésias, constitui-se um paradoxo em termos ocidentais. "Considerando que as mulheres e os homens Melanésios são como objetos celebrados como pessoas aos olhos de outros, reivindicados como fontes de atividades e o resultado produtivo das energias das pessoas, é como agentes que eles sofrem a dominação. Isso não envolve privação de subjetividade. É que a ação deles tem que revelar as demandas dos outros como sua causa." (Strathern, 1988: 337-8)

Strathern observa que temos clareza sobre a forma e as razões por que os ocidentais colocam as questões em torno da subordinação feminina. O material melanésio, entretanto, não se rende a essa lógica e não fornece uma resposta familiar. Este, o problema que a autora identifica na comparação, pois linguagens não são generalizáveis e sim fenômenos específicos. A troca cerimonial de dádivas, conforme a exegese de Strathern, partindo da perspectiva melanésia, produz vantagens que devem ser absorvidos por um ou outros parceiros de forma a criar uma premissa para uma nova ação.

⁴⁰ Traduzido livremente do original: Since in Melanesian metaphysics each action is indivisibly 'one' event, it has to be in interpersonal situations that domination is exercised. When an exchange of perspectives is denied between people who are also partners, when a 'big' man beats a 'small' woman, it has to be in such situations

1.3 Da Melanésia e Cabília à Ilha de Santa Catarina: uma perspectiva teórica

Como vimos, as discussões contemporâneas de gênero na Antropologia têm buscado abordagens desbiologizantes, desessencializantes e relacionais. Esta tese pretende contribuir na crítica à idéia de que "gênero" se esgota em "homem" e "mulher". O gênero "incide em novas leituras do social e, ao não estar aprisionado nas relações entre homens e mulheres, implode os recortes empíricos nos quais era 'procurado' (Piscitelli, 1998: 150)".

A etnografia aqui apresentada pretende fornecer mais dados empíricos para se pensar teoricamente a relação entre a lógica do dom e o aspecto fortemente marcado pelo gênero (*gendred*) das sociedades em que a encontramos (de forma predominante) - a exemplo da Cabília (Bourdieu, 1995-a e 1995-b) e da Melanésia (Strathern, 1988). Em certo sentido, pretende-se seguir a sugestão de "(...) perseguir um diálogo, ainda que imaginário, da (...) etnografia [de Bourdieu sobre a Cabília] com a etnografia de Marilyn Strathern sobre a Melanésia já que é possível perceber ecos de cada uma das análises no texto da outra (...)". (Corrêa, 1999). Voltada para uma etnografia onde a lógica do dom é marcante, o presente trabalho pretende estar aberto a esses diálogos e ecos e beneficiar-se deles. Desses "diálogos" percebidos - ou estabelecidos - por Corrêa, importa aqui reter especialmente um ponto sublinhado por esta autora: a **fluidez** do gênero e sua capacidade de "circulação" - identificada tanto na Cabília como na Melanésia, mas também, como sugere Corrêa (1999: 53), em nossa sociedade.⁴¹

because it is in his male form as an individual agent that a man is forced to find an adequate aesthetic vehicle for the capacities that have grown within him.

⁴¹ Um bom exemplo etnográfico disso, mesmo que orientado por outra discussão teórica, é dado por Rita Laura Segato (1985) em seu estudo sobre família, sexo e gênero no Xangô do Recife. A partir de seus dados etnográficos, Segato chega a um conceito de "mobilidade (ou transitividade) de gênero", que evidencia a relativização do biológico no complexo simbólico do Xangô: "(...) entre os membros do Xangô, a identidade pessoal caracteriza-se por um certo grau do que se poderia denominar "mobilidade de gênero" (...) o que significa que os indivíduos podem, em momentos diferentes e de acordo com a situação, invocar componentes

Para além de dessubstancializar a idéia de gênero como algo localizado em homens e mulheres, pretendi aqui inserir gênero numa discussão que o remete a ordem simbólica e o relaciona a outros aspectos da vida social envolvendo organização familiar, pensamento, cosmologia. De Strathern, gostaria de reter aqui muito particularmente a idéia de que investigar gênero é investigar pensamento, práticas de conhecimento que nos permitem alcançar questões mais abrangentes da sociedade.

A revisão da bibliografia que se intentou fazer aqui teve como fio de Ariadne a discussão acerca de subordinação feminina/dominação masculina. Mesmo que já tenham ficado implícitas as afinidades teóricas desta pesquisa, valeria a pena sublinhar aqui um ou dois pontos. Em primeiro lugar, refutar os termos – monolíticos e universais – nos quais Bourdieu propõe *dominação masculina*, não implica a negação da existência de dominação masculina, mas, isto sim, pensar dominação/dominações em outros termos.

Gênero aparece aqui como uma categoria capaz de dar conta não apenas da elaboração nativa acerca da diferença, mas também das relações homem/mulher⁴² enquanto relações de poder (e nesse ponto assume-se o interesse antropológico e feminista na discussão) mas especialmente viabilizando uma leitura do social (que se assume como uma perspectiva⁴³ da cultura abordada que não é nem a nativa e nem tampouco, pretende-se, a imposição das categorias feministas e antropológicas).

diversos de gênero que formam parte de sua identidade e, assim, transitar da identificação com uma categoria de gênero a outra fluidamente.” (Segato, 1985: 50)

⁴² Melhor seria dizer relações de gênero, mas mantenho aqui essa construção dual e “fisiológica” mesmo que seja para contestá-la intermitentemente.

⁴³ Uso aqui perspectiva no sentido que Strathern usa. Ver citação que serve de epígrafe à seção 2.6.

CAPÍTULO II – O LUGAR

2.1 O Lugar: a capital da qualidade de vida?

2.1.1 “O melhor lugar do mundo” ou “A terra é verde”

O melhor lugar do mundo é aqui e agora. (Gilberto Gil)

“Pois ontem, quando cheguei à ilha depois de passar o feriado em Porto Alegre, e dei de cara, no alto do morro, com a vista da Lagoa da Conceição, juro que pensei em ti. Essa ilha dá sustos de beleza na gente! “

“Então te pareceu literário o e-mail de ontem! Imagina se te falasse da mata vestida de amarelo pelos guapuruvus em flor, ou do maracujazeiro desabrochando em borboletas junto ao beiral de minha janela. ou o sol dourando os cachos molhados da Helena no entardecer de Santo Antônio De Lisboa. Não há poesia ou veia literária que dê conta da vida nesta ilha!”

“Querida Mariza, a primavera finalmente acontece nessa ilha e, da minha janela, o sol de fim de tarde dourou de um tal jeito o verde, as dunas e os telhados que lembra Van Gogh.”

(e-mails meus para Izabel e Mariza, todos de novembro de 1999)

A visão de qualquer terra, ou mesmo rochedo mais estéril, é encantadora após uma viagem de dois meses: ainda mais quando é o caso de uma terra que foi agraciada pela natureza em todos os sentidos, uma terra onde tudo viceja com inexecdível beleza e garbo inimagináveis. - Da praia, junto ao mar, emergia uma paisagem maravilhosa onde o verde das montanhas sobressaia mais pela coloração rubra do sol poente. (...)

Excitado por tão belas imagens de minha fantasia, mal podia aguardar o retorno do sol para visitar a região paradisíaca. Confesso que minhas idéias

eram exageradas e tensas, mas apesar disto, quanto mais eu me aproximava da terra, a realidade excedia minha expectativa.

George Heirich van Langsdorff (Ilha de Santa Catarina: Relatos de viajantes estrangeiros nos séculos XVIII e XIX)

A famosa frase do astronauta Yuri Gagarin a respeito de nosso planeta: “a terra é azul” é parafraseada pelo geógrafo Paulo Lago: “Santa Catarina é um estado verde!” (Lago, 2000: 77) – mesmo que siga-se a ressalva “Nem tanto, mas ainda verde” (Lago, 2000: 79)⁴⁴. Florianópolis não nega a vocação verde do estado: é uma terra verde. Se São Paulo é cinza por conta de seus prédios e avenidas (Fantin, 2000: 73 e Magnani, 1996: 18), a Ilha de Santa Catarina é verde por conta da natureza exuberante. Este aspecto entretanto tem sido largamente ameaçado pela especulação imobiliária e turismo predatório. Ongs e movimentos sociais ligados à causa ambientalista têm unido esforços no sentido de criar e fazer com que se respeitem leis e políticas protecionistas.

Durante o trabalho de campo e especialmente durante a redação desta tese, quando circulava pela ilha e me deparava com a natureza exuberante, não podia deixar de pensar em estar fracassando quanto ao propósito antropológico de “descrever”. Gravava depoimentos, colecionava genealogias, mas, quando me via, por exemplo, voltando a pé da casa de um informante – o pôr do sol refletido nas águas do Paraíso - pensava naquilo que havia deixado no computador e não encontrava esse “estar na ilha”. Pensava em *Os Sertões* de Euclides da Cunha, o que me fazia achar incompleto falar do “homem” e da “luta” e deixar de falar da “terra”.

Anos atrás, na década de noventa, uma campanha publicitária do governo de Santa Catarina exaltava as belezas naturais do Estado usando como música-tema a música de Gilberto Gil que tem como refrão a frase: “o melhor lugar do mundo é aqui ... e agora”. O posto, para Florianópolis, de “melhor lugar”, não do mundo mas do Brasil, de certa forma, tem sido verificado e em parte confirmado por métodos que pretendem aferir a qualidade de

⁴⁴ Reforçando seu argumento a respeito do aspecto “verde” da região, Lago desenvolve análise a respeito da gênese florestal, diversidade de formações florestais, reflorestamento e estrutura agrária do estado. (Lago, 2000). Mais dados sobre o ecossistema de Florianópolis e as ameaças que vem sofrendo nas últimas décadas, ver CECA (1996)

vida em cidades brasileiras. A julgar pelo IDH, Florianópolis é a segunda cidade e a primeira capital brasileira em qualidade de vida :

No único índice que tenta aferir a qualidade de vida nas cidades brasileiras, Florianópolis está a léguas de distância da média nacional. A tabela é chamada de índice de desenvolvimento humano, IDH, e foi preparada com critérios da Organização das Nações Unidas levando em conta dados de educação renda e expectativa de vida. A capital catarinense foi considerada a segunda melhor cidade para viver. A sua nota foi 0,833. Perdeu por pouco para a pequena Feliz, um município pacato de 15 mil habitantes na Serra Gaúcha. (Aqui se vive melhor. Revista Veja, 7 de abril de 1999)

Por certo a população aqui estudada, se bem que já em grande parte influenciada com relação ao “gosto”, não compartilha o padrão de consumo dos migrantes citadinos de classe média e média alta que certamente elevaram os índices relativos ao padrão de consumo (e escolaridade) aferidos na pesquisa acima referida. Por outro lado, também não experimentam o processo de favelização e miserabilidade que já se verifica em outras áreas da cidade. A utilidade do IDH, como medidor de qualidade de vida tem sido questionada⁴⁵ - tal instrumento não dá visibilidade a graves problemas que a população enfrenta, tais como, o *deficit* habitacional. Este *melhor lugar do mundo* é palco também de profundas desigualdades sociais e, infelizmente, também já conhece os problemas ambientais que costumam acompanhar processos de urbanização não planejada.⁴⁶ Naquelas caminhadas em que me encontrava com a natureza exuberante da ilha excluída de minha etnografia, também lembrava-me de Lévi-Strauss, em *Tristes Trópicos*, tentando (inutilmente, no meu entender) descrever as alvoradas e crepúsculos que presenciou em sua travessia do Atlântico ao vir para o Brasil - longas páginas que a mim exasperaram logo à primeira leitura, porque tão enfadonhas e pretensiosas quanto sempre me pareceram aquelas marinhas em que pintores parecem ignorar que o principal da vista para o mar não cabe num quadro. Assim como Lévi-Strauss recorreu a seus apontamentos de bordo, recorri a

⁴⁵ Ver. “*Professor avalia conceito da ‘qualidade de vida’*: Estudo mostra déficit habitacional de 13 mil moradias e alta ocupação de núcleos precários.” Florianópolis: Jornal A Notícia, Caderno AN Especial, 26 de março de 2000. Pp 1.”

meus e-mails - pensando-os como *flashes* dessas sensações presentes no cotidiano e no palmilhar do campo, mas fugidia à grafia deste. Talvez eu esteja apenas querendo, como Lévi-Strauss, ao descrever adequadamente a beleza do lugar, “atingir os mistérios da profissão” de etnógrafo (Lévi-Strauss, 1955: 56).

Correndo o risco de ser mais enfadonha, pretenciosa ou inútil que quaisquer outros autores (ou pintores) que se aventuraram em intentos semelhantes, quis apenas transmitir ao leitor um pouco dessa sensação - entre idílica, lisérgica e poética - que a vida na ilha sempre me traz. Entretanto, tenho a convicção de que essas sensações não são uma idiosincrasia minha nem mero efeito de endorfina produzida por minhas caminhadas, tampouco limitam-se à sensibilidade de turistas, “bichos-grilo”⁴⁷ auto-exilados da cidade - como não eram apenas efeito da excitação de um viajante ao ver terra firme após dois meses embarcado, a julgar pelas considerações de George Heinrich van Langsdorff (ver epígrafe desta seção). Mesmo mais de dois séculos após o relato de Langsdorff (Berger, 1984), a paisagem natural da Ilha continua a “exceder a expectativa” ou a dar “sustos de beleza” em seus moradores e visitantes.

⁴⁶ Sobre os atuais dilemas que a cidade enfrenta (cidade média X metrópole, provincianismo X cosmopolitismo), ver Fantin (2000).

⁴⁷ Essa designação - êmica - dos novos moradores do Paraíso abarca uma larga gama de estilos de vida alternativos, desde “hippies” que se dedicam ao artesanato até profissionais liberais, empresários e professores universitários identificados com estéticas, filosofias e projetos de vida considerados alternativos - na maioria das vezes bricolando filosofias orientais e causas ecológicas.

2.1.2 Florianópolis

2.1.2.1 Uma rápida história do lugar

A Ilha de Santa Catarina está localizada ao sul do Brasil e compõe, junto com uma área continental, a cidade de Florianópolis, capital do estado de Santa Catarina. Esta região foi tardiamente integrada à colonização portuguesa. Situada ao sul da linha de Tordesilhas (limite inicial entre as Américas portuguesa e espanhola), não oferecia produtos tropicais ou minérios que interessassem à empresa colonial portuguesa. Mesmo assim, a região representava o acesso a outras fontes de lucro, tais como: o contrabando de minério – principalmente a prata de Potosi - escoados pelo Rio da Prata; a captura de indígenas a serem vendidos como escravos - o que tornou-se particularmente rentável quando, durante “Domínio Espanhol” (1580-1640), os holandeses apoderaram-se do nordeste brasileiro (1630-1654) e de regiões da África que forneciam escravos para o Brasil -; os rebanhos bovinos gaúchos - valorizados especialmente no período mineração (primeira metade do século XVIII), quando forma-se mercado, em Minas Gerais, para gado de corte e de tração.⁴⁸

No século XVIII, o litoral do que hoje conhecemos como o estado de Santa Catarina tinha uma importância estratégica para as potências envolvidas no comércio e navegação entre a América do Sul e Europa. A Ilha de Santa Catarina significava um ponto estratégico muito cobiçado, interessando especialmente portugueses, espanhóis e ingleses. Os navios que por ali passavam em direção ao Prata tinham, em suas praias recortadas, um esteio – na verdade, o último porto de desembarque naquele trajeto - onde podiam reabastecer seus navios com víveres, água potável e onde podiam fazer eventuais consertos nas

⁴⁸ Ver a respeito. Pesavento (1982).

embarcações. Tendo praticamente dizimado os indígenas⁴⁹ que originalmente ocupavam a região, o início da colonização portuguesa dessas terras se deu através do estabelecimento de vicentistas, atraídos pela doação de terras, ou simplesmente desterrados, pessoas que ali se refugiavam em razão de crimes e perseguições ocorridas em outras regiões (Pedro et al., 1988: 14). Interessado em manter esse ponto estratégico, Portugal implementou um processo de colonização dessas terras, incentivando a vinda de colonos das ilhas dos Açores e Madeira, os quais deveriam, além da povoar, produzir alimentos para abastecer os efetivos militares portugueses (e até mesmo integrarem-nos) estabelecidos nas fortalezas ali construídas (hoje pontos turísticos e cartões postais da cidade de Florianópolis).

Segundo a historiadora Sílvia M. F. Arend, “Entre janeiro de 1748 e junho de 1756, foram nove travessias, onde emigraram para o Brasil meridional⁵⁰, aproximadamente 6000 pessoas.” (Arend, 1999: 168) De acordo com as recomendações do Conselho Ultramarino, não apenas a Ilha, mas o litoral de Santa Catarina deveria receber os colonos:

“Assim, as famílias foram assentadas, também, em pontos do continente próximos da Ilha: São Miguel Arcanjo, Barreiros e São José. Na ilha de Santa Catarina, a distribuição dos casais foi feita inicialmente em torno da Vila de Nossa Senhora do Desterro⁵¹ e, posteriormente, em direção ao norte e ao sul.”(Flores, 2000:57)

⁴⁹ “O litoral de Santa Catarina era habitado pelos carijós, indígenas de nação tupi-guarani. (...) Os Carijós foram incessantemente exterminados pela escravidão a que foram submetidos durante os séculos XVI e XVII. As crônicas dos jesuítas contam que no porto de Laguna, em meados do século XVII, embarcavam, anualmente, cerca de 12.000 índios aprisionados pelos bandeirantes paulistas. Quando os açorianos chegaram, encontraram a Ilha de Santa Catarina quase deserta de gente. As carijós que aí viveram tinham sido mortos ou levados como escravos pelos bandeirantes paulistas. Os que conseguiram sobreviver, fugiram para o interior, procurando refúgio no mato.” (Flores, 2000: 36)

⁵⁰ Notadamente para o litoral catarinense e para o atual estado do Rio Grande do Sul. (Nota adicional)

⁵¹ Nome que recebeu o pequeno povoado que originou a cidade de Florianópolis, localizado onde é hoje o centro (histórico, comercial, administrativo) da cidade. Florianópolis foi chamada “Desterro” até 1894, com a instauração da república no Brasil, quando os federalistas, depois de um episódio sangrento (o fuzilamento de duzentos ilhéus), rebatizaram a cidade com um novo nome capaz de homenagear aquele que então representava o ideal republicano no país, Marechal Floriano Peixoto. “Mas essa questão ainda não está resolvida. [Recentemente], Foi organizado um movimento pela mudança do nome da cidade. [Ver Peixoto (1995), Florianópolis: homenagem ou humilhação]. Muitos moradores cientes do seu conteúdo histórico invertem [eu diria reinventam] seu significado ao dizer que Florianópolis vem de ‘flor’. Outros a chamam carinhosamente de ‘Floripa’, ou apenas de ‘Ilha’. Os mais saudosistas revivem o passado chamando-a de ‘Desterro’. (...) Interessante que o uso da palavra Desterro é comum tanto pelos porta-vozes dos ‘nativos’ como pelos ‘estrangeiros’ que querem dar uma conotação ‘poética’ ao nome.” (Fantin, 2000: 224.) (Nota adicional)

Assim diversas localidades na Ilha receberam assentamentos de famílias (ou “casais”⁵², como pretendeu a administração portuguesa), açorianas e madeirenses:

Em 1748, chega a primeira leva de migrantes com 461 pessoas, quase o número de habitantes da Ilha. Depois, no período 1748 a 1756, chegam à Ilha quatro mil migrantes vindos das ilhas de Açores e Madeira, que se distribuem nas localidades de Nossa Senhora das Necessidades e Santo Antônio, Nossa Senhora da Conceição da Lagoa, Nossa Senhora da Lapa do Ribeirão, São João Batista do Rio Vermelho, São Francisco de Paula de Canasvieiras e Trindade (Souza, 1984). Na área urbana os açorianos se fixaram nas vias: Livramento, quartéis novos, Paz, Vigário, Cadeia e na rua que é hoje a rua dos Ilhéus (extensão de uma das ruas da Praça XV). Coradini, 1995: 37)

Dadas as características geográficas da terra que encontraram – especialmente a má qualidade do solo -, mas também à falta de assistência e incentivos do governo português, esses colonos tiveram que abrir mão de tecnologias que conheciam para aprender tecnologias indígenas mais adequada àquele meio físico. De produtores de trigo, os açorianos no litoral catarinense passaram a plantadores mandioca, a qual beneficiavam em engenhos de farinha⁵³. Além disso, tornaram-se pescadores, adotando também tecnologia local de herança indígena – especialmente o uso da canoa talhada num tronco de árvore. Por dois séculos, esses camponeses pescadores mantiveram esse tipo de atividade baseado na pequena propriedade e no trabalho familiar:

“Plantavam para a subsistência, comercializando, eventualmente, parte da produção e desenvolviam atividades artesanais. Caracterizavam-se, desse modo, como camponeses e tinham na pesca seu trabalho acessório (Beck, 1979 e Lago, 1983).” (Lago, 1996:34)

⁵² Historiadoras indicam que o ideal de colonização via imigração de jovens casais em condições de trabalhar e procriar nas novas terras não se realizou plenamente. Documentos apontam para a constante presença de idosos e agregados entre as famílias imigrantes (Arend, 1999: 171-3). Além disso, quando o recrutamento de casais tornou-se difícil, “o soberano português admitiu o recrutamento forçado dos vadios e permitiu a transferência de pessoas sozinhas sem família” (Flores: 2000: 47).

⁵³ Assim sendo, ao contrário de outras regiões do Brasil, a colonização do litoral catarinense esteve baseada no assentamento desses imigrantes sob o regime de trabalho livre, o que não significa que a mão de obra escrava não tenha sido utilizada pelas elites locais, inclusive de forma ostentatória. Há registro do uso eventual de mão de obra escrava entre colonos açorianos, sendo que nesses casos, observa-se a peculiaridade de encontrarmos o escravo trabalhando lado a lado com o seu proprietário (Pedro, 1988).

Em alguns períodos, a farinha de mandioca chegou a representar um item de peso nas exportações da região, especialmente quando outras regiões fornecedoras preferenciais do produto à economia central do país ficavam impedidas de manter sua produção em função geralmente de fatores climáticos. (Pedro, 1994: 27) Entretanto, o que prevaleceu entre as pequenas comunidades de colonização açoriana que conservaram-se rurais até o século XX, foi a pequena propriedade familiar voltada para a subsistência.

“Os açorianos desenvolveram, na Ilha de Santa Catarina, um modo de viver característico, que perdurou em suas freguesias até meados do século XX. (Lago, 1996:34)⁵⁴”

Evidentemente isto vale para aqueles povoados fundados por açorianos em regiões mais distantes ou isoladas do núcleo urbano (tais como, Ribeirão da Ilha, Lagoa da Conceição ou mesmo Santo Antônio de Lisboa). Aqueles assentados em Desterro ou ainda Trindade, acompanharam e vivenciaram de forma mais imediata (e radical) as mudanças urbanas e naquele “viver característico”.

Se, em seus primórdios, Desterro se caracterizou como porto, sede do governo e defesa militar, aos poucos, foi se firmando como ponto comercial. No século XIX, o núcleo central de Desterro caracterizava-se pelo aspecto residencial e comercial. A atividade comercial estava vinculada à crucial importância do porto da Ilha, mas a urbanização, mesmo do núcleo central, se deu lenta, desordenada e precariamente. O processo de urbanização e saneamento vivido pela cidade (e o de higienização e disciplinarização vivido por sua população) já foi descrito e analisado por diversos autores⁵⁵. O importante aqui é destacar que esse processo, até meados do século XX, se restringiu quase exclusivamente ao núcleo central da antiga Desterro, ficando aqueles núcleos rurais de colonização dita açoriana à margem do mesmo – a organização espacial, e mesmo as mentalidades, naquelas localidades pouco foram afetadas pelas mudanças observadas na região central. É preciso ainda considerar os limites desse processo de urbanização e modernização de Florianópolis, ainda no século XX:

A capital do Estado, no início do século, era uma pequena cidade (...) [provinciana]; à margem do processo de industrialização e com incipiente urbanização. Em 1911, tinha 15.000 habitantes (APESC, SGNE, r. 1911, s/cx, 43-1)⁵⁶ e, ainda em 1940, tinha apenas 47.149 habitantes. Florianópolis assistiu, nas primeiras décadas deste século, à efetivação de um projeto de urbanização que incluiu a expulsão da população pobre do perímetro urbano para a periferia e a construção de obras públicas. Em 1908 temos as primeiras redes de água encanada. Dois anos mais tarde, é instalada a primeira rede de iluminação pública através de energia elétrica. Entre 1913 e 1917 se dá a construção da rede de esgoto. São da década de 20 as primeiras obras de transporte urbano de maior vulto: a ponte Hercílio Luz⁵⁷ e a Avenida do Saneamento (atualmente Hercílio Luz). (Motta, 1997: 12)⁵⁸

Na década de 30, o porto de Florianópolis perde importância, pois, abandonados os navios à vela, tornou-se inadequado aos novos navios devido ao aumento do calado das embarcações movidas a vapor e posteriormente a óleo (Lago, 1996). Paralelo ao crescimento populacional urbano e à estagnação do crescimento da população rural, ocorre uma queda na produção ilhoa (da terra e do mar) – especialmente a produção de farinha de mandioca⁵⁹. O abastecimento da Ilha passa a depender cada vez mais de importações (do Continente, de outras regiões de Santa Catarina e do Brasil).

A estagnação econômica se mantém ao longo da década de 40. As ligações com o mercado nacional passam a se dar basicamente graças ao crescimento do setor público. (...) A partir de 1950, se dá a reintegração da capital às demais atividades econômicas do Estado (interrompidas graças à decadência do porto de Florianópolis). Intensifica-se o fluxo migratório para a cidade. Verifica-se um crescimento acentuado do poder público e das atividades comerciais. A década de 50 inaugura uma nova fase de obras públicas, para as quais contou a importante injeção de recursos estaduais e federais. Florianópolis assiste à construção de grandes obras infra-estruturais e obras de urbanização. A população urbana de Florianópolis teve um crescimento acelerado devido a correntes migratórias de populações pobres e de classes média, estas últimas ligadas à ampliação do setor público – a implantação de empresas estatais, da Eletrosul e da Universidade Federal de Santa Catarina (1960) -, acompanhadas do aumento da demanda por serviços e profissões liberais. (Motta, 1997: 12)

⁵⁴ Especificamente sobre a permanência da produção de farinha de mandioca em engenhos tradicionais, ver Andermann (1996)

⁵⁵ Kupka (1993), Araújo (1989), Motta (1997), entre outros.

⁵⁶ APESC é a abreviatura de Arquivo Público do Estado de Santa Catarina. Seguem, nesse parêntese itens de identificação do documento.

⁵⁷ Ligando, pela primeira vez, a Ilha ao continente. Até então, a travessia era feita por via marítima.

⁵⁸ Para maiores detalhes, ver Araújo (1985), Lago (1996), Kupka (1993) e Franzone (1993)

⁵⁹ Ver CECA (1986: 58)

A instalação da Eletrosul (empresa de geração e distribuição de energia elétrica) e da Universidade Federal de Santa Catarina figuram na historiografia, nas pesquisas da área de geografia, em análises antropológicas e, principalmente, na memória da cidade de Florianópolis como um marco, a grande virada a partir da qual a cidade cresceu e mudou em todos os sentidos - ocupação do espaço, oportunidades de emprego, e mudanças referentes à população quanto à sua composição e costumes⁶⁰.

2.1.2.2 Os novos tempos

Antes a gente vendia farinha e comprava terra. Hoje nós temos de vender a terra para poder comer.⁶¹

A partir de 1960, intensificam-se as correntes migratórias para Florianópolis. A característica de maior visibilidade dessas correntes nos permite traçar um perfil desses imigrantes: são jovens de classe média urbana, a maior parte com qualificação profissional, em busca de emprego e com um projeto de vida, em geral, voltado à melhoria da qualidade de vida no que está subentendido a fuga dos problemas das grandes metrópoles (violência urbana, principalmente) e a busca do contato com a natureza e oportunidades de lazer a ela relacionadas. Estes novos cidadãos de Florianópolis estabeleceram moradia em localidades fora do perímetro originalmente urbano – as antigas freguesias, a maioria delas belos balneários que até então contavam apenas com esparsas casas de pescadores e casas de

⁶⁰ Sobre os impactos e “choque cultural” entre nativos e os novos habitantes ver, entre outros, Fantin 2000, Lago (1996) e, especialmente a respeito dos funcionários da Eletrosul (vindos “de fora”), Xavier (2000).

⁶¹ Palavras de Seu Chico (77 anos), antigo e conhecido morador do Campeche (praia localizada no sul da Ilha), publicadas em matéria de jornal a respeito do fechamento de seu famoso bar em função de sua localização irregular sobre as dunas. (Jornal da Lagoa, ano 7 – edição n 84, Florianópolis, agosto de 2001; pp.12)

veraneio⁶². Esse processo acabou dando a essas localidades – e à Ilha em geral –, uma feição curiosa:

Diferentemente de outras cidades em que há uma clara segregação espacial de classe social, na Ilha, embora exista uma série de loteamentos e condomínios fechados para classe média-alta de um lado e núcleos de favelas e bairros mais pobres de outro lado, prevalece um cenário de relativa “mistura” de classes no território urbano. (Fantin, 2000: 219. Nota 12)

Em Caderno Especial, comemorativo dos 275 anos de Florianópolis, um jornal local publicou uma matéria feita a partir de entrevista com a antropóloga Carmem Rial, em que é abordada esta “mistura” de classes nos bairros que tem origem nas antigas freguesias colonizadas por açorianos:

Ela [Carmem Rial] ressalta que Florianópolis é um dos poucos lugares onde há mistura de várias classes sociais no mesmo bairro. (...)

(...)

A mistura entre quem já vive e quem vem para cá está, por enquanto, sendo positiva para a cidade avalia Rial. Ela explica que o equilíbrio está sendo mantido porque os nativos tiram proveito do turismo sem mudar o seu modo de vida.⁶³ (...)

Sobre os aspectos socio-culturais dessa “mistura” a matéria ainda cita textualmente a antropóloga: “Aqui tem filho de nativo que namora com menina que veio de São Paulo e no entanto ele continua trabalhando no comércio e fazendo surfe. Hoje eles têm orgulho desses valores, de ser *mané*. Ainda não estamos em situação de *apartheid social* e há lugares onde essa situação de convívio pacífico, não existe mais.”⁶⁴ Uma mesma rua (ou

⁶² Embora o número de veranistas e casas de veraneio fosse inexpressivo considerados os números atuais. Desde o início do século o banho de mar vinha se instituindo entre a população urbana de Florianópolis como um hábito higiênico e saudável. (Ver Ferreira, 1996)

⁶³ Ver: “Florianópolis ainda é cidade utópica: antropóloga elogia entidades que defendem a manutenção das características do município”. Florianópolis: Jornal A Notícia. Caderno AN Especial. 23 de março de 2001. Pp 4.

⁶⁴ Certamente a visão de Rial sobre essa questão é mais sutilizada do que a matéria de jornal é capaz de reproduzir. Quis aqui demarcar um certo consenso, que a matéria quis sublinhar, em torno do convívio pacífico e integração harmoniosa, em Florianópolis, entre as classes sociais e entre nativos e “estrangeiros”.

“servidão”⁶⁵) freqüentemente reúne vizinhos *nativos* e *de fora* e, como veremos ao longo desta tese, embora não se possa falar em *apartheid social*, a idéia de um “convívio pacífico” (especialmente entre nativos empobrecidos e a classe média urbana *de fora*) talvez não seja tampouco a que faz jus a tônica dessas relações (mesmo onde o conflito aberto não se verifica, a falta de comunicação entre uns e outros é muitas vezes o que nos autoriza apensar na violência simbólica dessas relações). A “mistura” de classes, nesses **agora** bairros de moradia de classe média mas historicamente locais de colonização açoriana em Florianópolis, também é destacada por Mara Lago em sua análise do processo peculiar de urbanização de Florianópolis:

Nas praias ou bairros periféricos que se renovam, permanecem vizinhando com os novos moradores, as casas de antigos habitantes pertencentes às classes subalternas. Nos locais ocupados por moradias populares, na deflagração do processo de renovação, constroem-se algumas residências diferenciadas, pertencentes à população de renda mais elevada. No primeiro caso, as habitações populares ficam enquistadas entre as moradias burguesas, enquanto no segundo, estas moradias é que se constituem em quistos no bairro popular. Sabe-se, no entanto, que, enquanto os quistos burgueses tendem a se desenvolver, os populares tendem à extirpação, por força do poder econômico. (Lago, 1996: 61)

A pobreza existente em Florianópolis, envolve também tipo de imigrante diferente daquele de classe média. Se, por certo inclui nativos despossuídos, expulsos muitas vezes para a periferia da cidade, inclui também outros sujeitos típicos dos processos de favelização⁶⁶ de outros centros urbanos, aqueles que vêm do campo para a cidade em busca de emprego – o chamado êxodo rural. Em Florianópolis, esses imigrantes pobres vêm, em

⁶⁵ Ao lotearem as terras para vender terrenos para residências, os nativos reservam estreitas faixas que servem de acesso aos terrenos, formando ruelas chamadas “servidão”, as quais, normalmente, permitem a passagem de carros apenas num sentido por vez. Algumas servidões misturam *nativos* e moradores *de fora*, outras são exclusivamente de nativos (parentes entre si) ou só de “estrangeiros”. Não dirigi minha pesquisa para esse aspecto, mas vale registrar que as servidões nomeadas pelos nativos têm nomes de parentes (geralmente o nome completo) contrastando com as do pessoal “de fora”, em que se pressente o *ethos* ecológico. Nesse caso, os nomes das servidões evocam a natureza (Servidão Lua, Servidão Sol, Servidão das Flores, Servidão Lagoinha) ou eventualmente a identidade dos moradores (Beco dos Surfistas, Beco dos Poetas). Estes exemplos referem-se a nomes reais de servidões que existem em locais variados da Ilha.

⁶⁶ Um estudo feito por técnicos da Secretaria Municipal de Habitação, Caixa Econômica Federal e Companhia Habitacional de Santa Catarina concluiu que um em cada dez moradores da região metropolitana de Florianópolis vive em favelas. Segundo essa pesquisa, destes favelados, 47% vêm do interior do estado; 28% são originários de Florianópolis e Grande Florianópolis; 10%, de outros estados e 15 por cento dos pesquisados não forneceu esse dado. Ver *10% da população vive em favelas: estudo da Prefeitura. Cohab e CEF indica aumento de moradores sem infra-estrutura*. A Notícia. 19 de agosto de 2001. Pp 3.

geral, do planalto e oeste catarinense. Essas populações pobres - concentradas em pequenas comunidades, favelas, morros e bairros de periferia - adquire, freqüentemente, total invisibilidade aos olhos dos turistas e mesmo de habitantes da cidade de classe e locais de moradia mais privilegiados (ou com aquela característica de “mistura” salientada nas citações anteriores)⁶⁷. Tal invisibilidade não é de todo casual, como sugere o caso da transferência de moradores favelados junto à Via Expressa⁶⁸ (via que “recepção” a maior parte dos turistas, pois é ela que os leva à ponte que é o único acesso rodoviário à Ilha).⁶⁹

Evidentemente todo o processo de reordenamento da propriedade e da ocupação da terra – especialmente a especulação imobiliária, compra ou apossamento de terras de Marinha ou de terras outrora comunais⁷⁰, favorecimento de proprietários de imobiliárias – é pautado pelo jogo político-partidário. Vários empreendimentos foram levados a termo à revelia das populações nativas e de consequências ecológicamente negativas. Outros empreendimentos já têm estado sujeitos a vigilância atuante de grupos ecológicos e associações de moradores, o que resulta em embates que freqüentemente ocupam a mídia local.⁷¹

Os aspectos históricos, geográficos e antropológicos da urbanização em Florianópolis têm sido analisados por vários autores, muitos dos quais aqui referidos. Aqui

⁶⁷ Mesmo uma antropóloga especialista em grupos populares brasileiros, numa de suas passagens pela cidade, ao visitar-me em minha casa, comemorava extasiada a qualidade de vida que suas amigas antropólogas haviam conquistado ao fixarem moradia em Florianópolis e que, mesmo os nativos pobres, pareciam só prosperar. Encantava-se em observar que vizinhos de suas amigas, nativos humildes que conhecera há mais de dez anos reformavam suas casas e davam mostras evidentes de melhorias no padrão de vida. Foi com certo desânimo e resignação que ouviu minhas ponderações sobre a especificidade de bairros como o Paraíso, onde grupos populares nativos convivem com classes médias e muitos de seu membros conseguem prosperar efetivamente tirando inclusive proveito desse convívio – mas que muitos outros nativos das mesmas famílias em que certos elementos prosperam, muitos outros empobrecem, perdem as terras, a identidade e os meios de sobrevivência tradicionais, acabam sendo expulsos para bairros periféricos, quando não migram para outras cidades (como Santos). Informei-lhe também que a cidade também não desconhece o processo de favelização, embora este não seja tão evidente para os turistas.

⁶⁸ Sobre o processo de transferência de integrantes do movimento sem-teto e de uma comunidade localizada próxima à Via Expressa para um bairro de periferia, ver (Canella, 1992) e a respeito da situação da mesma dez anos depois, ver Canella (2000).

⁶⁹ Outro caso, ainda em litígio, diz respeito aos despejados da “Panáia” localidade próxima ao Aeroporto Internacional Hercílio Luz de Florianópolis. Vinte e cinco famílias, cerca de 150 pessoas, receberam ordem de despejo para deixar a área de litígio pertencente a União e que pertencera à extinta Panair do Brasil. Ver a matéria *Advogado de União recebe despejados*, *A Notícia*, 16/07/2001.

⁷⁰ Esta foi uma das características da colonização açoriana. Os assentamentos previam a reserva de terras para uso comunal (pastagens, extração de lenha, etc). Ver a respeito Campos (1989)

pretendo nada mais que fornecer ao leitor deste volume o contexto em que se insere a população que analiso adiante. Feita a ressalva de que os aspectos aqui apontados são com muito maior propriedade e profundidade tratados pelos referidos autores⁷², resta fazer ainda algumas considerações.

A partir da década de 60 e 70 a cidade teve suas funções político-administrativas dinamizadas, houve um desenvolvimento do chamado setor terciário, com o incremento dos serviços bancários, do comércio e do setor da construção civil. Esta última é, por excelência, a “indústria” da ilha. A ela está associada uma outra que os administradores - aliados ao capital -, especialmente a partir dos anos 80, vêm procurando incrementar: a indústria do turismo, ainda incipiente - considerado o potencial da ilha -, mas já predatória do ponto de vista ecológico, pois, considerada a falta de infra estrutura, representa um consumo de recursos (como água e energia) e uma produção de problemas (como os relacionados a lixo, esgoto doméstico - para não dizer “turístico” - e trânsito urbano) que a “indústria sem chaminé” não tem como solucionar - ao menos enquanto for também uma indústria sem projeto e sem comprometimento com a cidadania e com a ecologia.

A cidade de Florianópolis cresce na Ilha (à custa de desmatamentos e ocupação de áreas de preservação e de construções e edifícios nem sempre de acordo com o plano diretor - este mesmo muitas vezes questionado por ecologistas) e fora dela, espalhando-se pelo continente. Verifica-se o fenômeno de conurbação, isto é, há uma continuidade entre o município de Florianópolis e municípios vizinhos, sendo que grande parte da população destes se desloca para a capital, onde desenvolve atividade econômica.⁷³ Segundo dados do IBGE, no ano de 2000, o município de Florianópolis tinha 341.781 habitantes e a área conurbada (municípios de Biguaçu, Palhoça e São José) somava 665.701.⁷⁴ (Ver mapa: Figura 02)

⁷¹ Para maiores detalhes e exemplos concretos a respeito, ver Lago (1996), CECA (1996), Fantin (2000) e Campos (1989)

⁷² Além das autoras que venho citando mais diretamente, várias teses têm abordado aspectos relacionados às peculiaridades da urbanização de Florianópolis, entre as quais Faccio (1997), Marcon (2000) e Zanela (1998).

⁷³ E também lazer - circulando nos balneários de Florianópolis ou em engarrafamentos de fim de semana (na volta das praias ou sobre a ponte que liga a cidade ao continente), os carros com placas destes municípios são numerosos.

⁷⁴ Fonte *site* da Prefeitura Municipal de Florianópolis: (www.pmf.sc.gov.br)

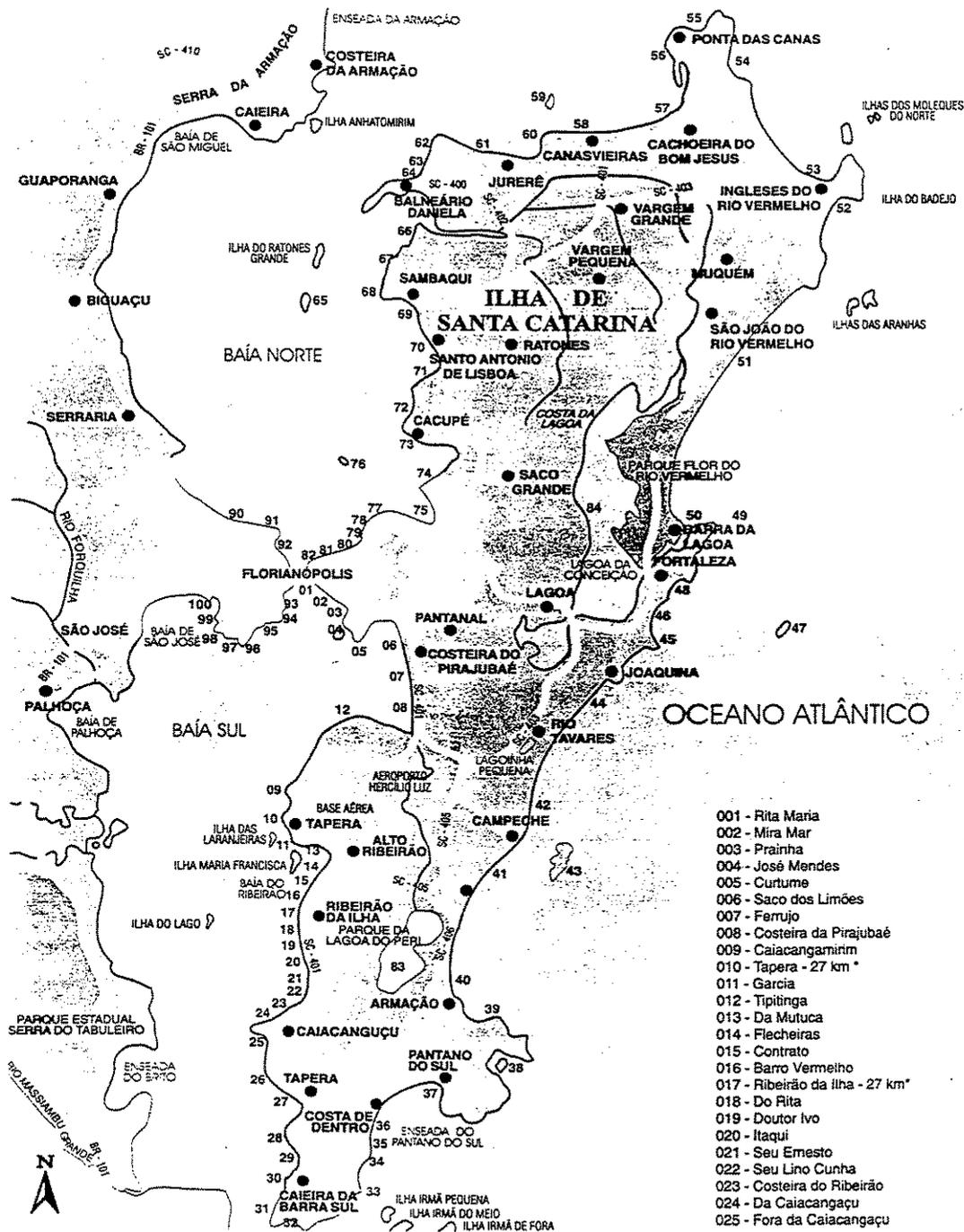


FIGURA 02. Mapa: Florianópolis/São José/Praias. Lista Telefônica Listel 2001/2002. (Reprodução parcial).

PARTE II

GÊNERO,

FAMÍLIA

E

RECIPROCIDADE

CAPÍTULO 3 - FAMÍLIA , CONJUGALIDADE E RECIPROCIDADE

*Cordeiro de Deus
que tirai os pecados do mundo
dai-nos a paz⁷⁵*

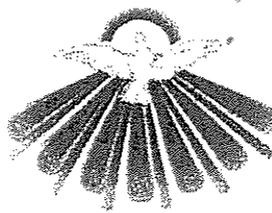
Ontem fui à festa do Divino Espírito Santo aqui da Lagoa - uma das tradições mais comemoradamente "açorianas" daqui. Na missa, o padre explicou que aquela era uma missa de graças, de agradecimento ao Espírito Santo por todas as dádivas divinas que ele derrama sobre nós - graças espirituais, materias, de saúde, etc. Explicou que 'dádiva' quer dizer presente. Fiquei muito emocionada porque acabara de receber mensagem da minha amiga que estava muito doente dizendo das suas melhoras. Em fevereiro, na missa da N^a S^a dos Navegantes, quando o padre pediu que fizéssemos silêncio para pedirmos contritamente graças desejadas, havia pensado nesta amiga. Nesta missa do Divino, o momento de silêncio e contrição era para agradecer. O canto final com violão dizia : 'tenho te esperado - como se fosse deus acolhendo cada um dos fiéis - ninguém te ama ... ninguém te ama como eu. Olhe prá Cruz...' foi muito envolvente e comovente. As luzes se apagaram. A comunhão se fez ao som dessa música e à luz de inúmeras velas, fazendo todos circularem dentro da igreja, indo pelo corredor central da igreja até a hóstia e voltando aos seus lugares pelos corredores laterais (paralelos ao central). Como em outras missas que assisti, ficamos eu e os homens (*ferrados*⁷⁶) no fundo da igreja. (Do diário de campo. Festa do Divino Espírito Santo - 08/07/2000)

A festa do Divino Espírito Santo é uma espécie de "atestado de açorianidade", para as comunidades que a realizam todo o ano conforme o calendário litúrgico católico: "Transformando o pássaro em Divindade, a coroa em Magestade e bandeira em Comunidade, o descendente do açoriano mantém viva a História da Fé, do Império e da Comunidade, em todo o litoral de Santa Catarina." (Sachet e Sachet, 1997). A história da festa é recontada a cada ano por ocasião do evento, nos jornais⁷⁷ e nas próprias missas.

⁷⁵ Frase integrante da liturgia da missa católica reproduzida numa mensagem impressa que recebi, acompanhando um "pãozinho do Espírito Santo", na saída da missa de encerramento da Festa do Divino Espírito Santo, no Paraíso. Ver reprodução com a íntegra da mensagem (Figura 03)

⁷⁶ *Ferrado*, na linguagem local, quer dizer alcoolizado, bêbado. Eu costumava ficar no fundo da igreja (1) para não ocupar o assento dos verdadeiros fiéis, (2) para ter uma visão mais global do ritual e (3), às vezes em missas mais importantes e concorridas como esta, não havia mesmo outro lugar. Mesmo quando havia, era comum alguns homens ficarem assistindo de pé no fundo da igreja, desempenhando uma participação limitada no ritual. Eu podia sentir o cheiro de cachaça que exalavam assim como a rudeza de suas mãos calejadas quando o padre pedia para os fiéis darem-se as mãos ou cumprimentarem uns aos outros.

⁷⁷ Ver "A Festa do Divino começa hoje no centro", *Jornal A Notícia*, Florianópolis, 7/6/2000.



Vinde Espírito Santo

Enchei os corações de vossos fiéis e
acendei neles o fogo do vosso amor! O
verbo divino se fez carne e veio habitar
entre nós. Cordeiro de Deus que tirais
os pecados do mundo dai-nos a paz

FIGURA 03. Mensagem que acompanha os “pãezinhos do Espírito Santo” distribuídos na Festa do Divino Espírito no Paraíso. Julho de 2000. (Tamanho original)

Consta que, em Florianópolis, ela é realizada desde 1776 no centro da cidade e atualmente acontece em mais de cinquenta municípios catarinenses – em geral litorâneos, colonizados pelos açorianos que para cá trouxeram a tradição. O culto ao Divino Espírito Santo, segundo a versão corrente, teria surgido em 1296 em Portugal, quando a rainha Isabel (“depois Santa Isabel”, como afirmou o padre que oficiou a missa que refiro em meu diário de campo) fez uma promessa para que tivessem fim as desavenças (pela coroa) entre seu filho e o rei. A rainha Isabel teria pago a promessa coroando anualmente (e por um dia) um homem do povo (em algumas versões, um mendigo). A partir daí, o culto se fortaleceu ao longo dos séculos e se propagou geograficamente até as ilhas dos Açores e Madeira.

Os símbolos centrais da festa são a bandeira e a coroa de prata lavrada⁷⁸. A Bandeira do Divino é vermelha com uma pomba branca bordada e seu mastro é encimado por uma pombinha de prata enfeitada com flores e fitas coloridas que as pessoas vão colocando em pagamento a promessas. Esta bandeira, no período que antecede a festa, é levada de casa em casa. O morador beija a bandeira e oferece uma prenda, dinheiro, em geral.

A festa em si é composta por cerimônias religiosas (missas, novenas, etc) e ritos sacro-profanos (procissão do séquito imperial e folguedos populares que variam conforme a localidade, tais como, apresentação de bandas, foguetório, barraquinhas de comida e jogos comuns em quermesses e demais festas de igreja). É característica da festa o pagamento de promessas com pães feitos na forma de partes do corpo humano (relacionadas às promessas – curas de doenças localizadas em partes do corpo representadas pelo formato desses pães.). Pães em formatos tradicionais ou na forma de pés, mãos, cabeças, pernas são então vendidos ou leiloados. Alguns fiéis, pagam promessa distribuindo pães – os chamados “pãezinhos do Espírito Santo”.

O primeiro procedimento para a organização de uma (“a próxima”) festa do Divino é a escolha do “casal festeiro” (pertencente à paróquia que a promove), o que é feito no último dia (Domingo) de uma Festa do Divino. Na missa aqui referida, o padre parecia preocupado com a escolha de um novo casal festeiro e tentava persuadir os fiéis a apresentarem candidaturas, a exemplo do João, festeiro da festa corrente. Ressalta então:

⁷⁸ Esta última representa a insígnia principal de um conjunto formado por cetro de prata (com uma pomba na extremidade superior) e salva de prata onde são depositados os dois primeiros (cetro e coroa).

“Não precisa ter dinheiro, o João não tem dinheiro (risos na igreja), não tem muito dinheiro: tem fé!”.

Cabe ao casal festeiro organizar a festa e muito especialmente organizar a corte (imperador e imperatriz) e o cortejo imperial. O imperador e a imperatriz são jovens ou crianças da comunidade assim como o cortejo, composto por pares (casais) de crianças e adolescentes da paróquia.⁷⁹ Os organizadores e participantes não poupam esforços no sentido de contemplar as expectativas gerais em torno do luxo, da beleza e riqueza da corte imperial.⁸⁰

Assisti toda aquela missa de pé no fundo da igrejinha secular – apinhada de gente como em raras ocasiões. O desconforto era compensado pela estratégica visão panorâmica que aquele ponto de observação proporcionava. Quando vi a igreja toda se movimentando, descrevendo, pelo movimento dos fiéis, dois círculos que convergiam no ponto em que se encontrava a hóstia – ou o próprio *Deus* a espera da consubstanciação – tive a impressão de estar finalmente presenciando aquele ritual privilegiado que, carregado de emoção, nos permite uma leitura da sociedade. Eu tinha vontade de virar para os homens nativos de pé ao meu lado – tornados também observadores periféricos talvez pela cachaça cujo cheiro exalavam e que os fazia indignos de integrarem-se mais plenamente ao ritual -: Vejam é o dom, a dádiva circulando! E, além da música que meus ouvidos ouviam em que um rapaz dava voz a Deus dizendo “tenho te esperado”, comecei a lembrar e ouvir internamente uma outra, o “Canto do Ofertório”, anotada em meu diário de campo quando observei a missa de Nossa Senhora dos Navegantes:

Senhor eterno pai
Os dons de vinho e pão
Agora transformai
Em vida e salvação

⁷⁹ Para uma descrição mais detalhada da estrutura da festa e dos papéis femininos e masculinos na Festa do Divino Espírito Santo, ver o Trabalho de Conclusão de Curso de Ciências Sociais de Rosana Maria Badalotti (1990), que estudou a Festa no Ribeirão da Ilha, uma das localidades consideradas mais tradicionais de colonização açoriana na Ilha.

⁸⁰ Não tenho elementos mais contundentes para sustentar, mas esse aspecto em particular sugere um certo traço agonístico do ritual, em que há, para além da “destruição suntuária de riquezas”, uma competição entre paróquias, cidades e mesmo festeiros que se alternam numa mesma paróquia.

Não é apenas aos fiéis na igreja que o Divino faz circular. Dons, sentimentos e símbolos, circulam desde o início da preparação da festa. A Festa do Divino Espírito Santo, componente de todo um ciclo de festas tradicionais no litoral catarinense, atualiza nesse contexto a “quarta obrigação”, que Godelier (1996), ao examinar “o legado de Mauss”, considera “esquecida”: trata-se da obrigação para com os deuses e aos homens que representam deuses.⁸¹ A festa é emblemática não somente da lógica do dom operante nestas localidades, mas de um certo modelo de família – evidente no próprio mito de origem da festa – a ênfase na conjugalidade, a proeminência do casal, o conflito, a autoridade reconhecida do pai, chefe e provedor, e o poder da mulher, do qual está investida especialmente pelo papel de mãe⁸².

O contato com uma cultura mais propriamente urbana e “moderna” a que estes grupos chamados “açorianos” têm estado sujeitos desde as últimas três décadas, especialmente em áreas mais urbanizadas e turísticas como o Paraíso, vem acarretando uma série de mudanças nas formas de organização familiar, nas relações de gênero, nos próprios modelos de masculino e feminino - o que não significa o abandono de práticas tradicionais nem o desaparecimento de certas características. Vejamos o casal Deca (32 anos) e Marlene (36)⁸³. Os dois moram no segmento residencial familiar⁸⁴ pertencente à família de Deca. Ela trabalha anos como doméstica⁸⁵ ou (eventualmente) faxineira. Deca é empregado de uma empresa da prefeitura ligada a obras urbanas. O trabalho pesado sob sol forte, ou mesmo a capacidade de manejar instrumentos como uma britadeira, são aludidos, nas conversas de ambos, como motivo de orgulho e representam uma espécie de atestado de masculinidade. Além disso, Deca ainda desenvolve um tipo de atividade cujo gosto herdou (*puxou*) do pai e

⁸¹ Para uma análise de festas (que compõem igualmente um ciclo de festas católicas) sob o prisma da dádiva, ver o livro *A dádiva divina* de Marcos Lana, especialmente o capítulo sobre a vida ritual em São Bento (Lana, 1995)

⁸² Quanto a esse aspecto, é instigante a análise de Badalotti em termos dos papéis masculinos e feminino na festa e especialmente sugestiva a abordagem sobre “O festeiro enquanto pai, a festeira enquanto mãe, os vizinhos e parentes enquanto filhos” (Badalotti, 1990: 53-5).

⁸³ Os nomes do casal acima referido não são os verdadeiros. Escolhi entretanto os nomes falsos (prenome e apelido) dentro do patrimônio onomástico ilhéu contemporâneo.

⁸⁴ Rial busca a noção de segmento residencial familiar em Novais (1983): “diversas casas são construídas dentro de um mesmo terreno, habitadas todas por uma família nuclear, ligadas entre si por laços de parentesco. (...) O mais comum é que o terreno e uma das casas pertença ao ‘pai’, e que as outras sejam construídas a medida que os ‘filhos’ vão se casando.” (Rial, 1988: 139).

⁸⁵ E foi assim que conheci Marlene: ela trabalhou dois anos em minha casa como empregada doméstica. Veio indicada por uma vizinha sua que era doméstica na casa de uma amiga minha *de fora* como eu.

que também “atestam” masculinidade: a criação de animais. Deca tem sempre uma ou duas vacas ou terneiros, um ou dois cavalos e alguns cabritos⁸⁶.

Entretanto, se pode representar a masculinidade hegemônica nesse contexto, Deca não chega a se enquadrar no modelo mediterrâneo de masculinidade, pretendido muitas vezes pela literatura antropológica como hegemônico (Vale de Almeida, 1995) e uma espécie de matriz da masculinidade ocidental (Bourdieu, 1995)⁸⁷. Deca é branco (*loiro de olhos azuis*) e Marlene se auto-define como *negra clara*. Juntos, criaram o casal de filhos dela, frutos de uma relação anterior. Segundo Marlene, embora desejando ter filhos com ela, Deca conforma-se, não só com a decisão desta em não tê-los mais, como em usar preservativos nos períodos em que ela, por indicação do médico do posto de saúde, suspende o uso da pílula anticoncepcional.

Em vários aspectos, a observação do projeto de vida do casal parece reproduzir o modelo moderno de casal igualitário (Salem, 1989), descaracterizando uma certa idéia de masculinidade calcada na dominação masculina. Em outros aspectos, o casal tende a reproduzir certos modelos de organização familiar (e mesmo econômicas) tradicionais naquele contexto, marcados pela reciprocidade e por uma relação instável de poder na qual homens e mulheres têm instâncias de poder diferenciadas, mas na qual é reconhecida a autoridade masculina. A família é gerida pelo casal, no qual homem e mulher têm poderes que estão remetidos a esferas peculiares ao masculino (força física) ou feminino (saberes) – ou a ambos (dinheiro) – e que são negociados em situações-limite e no dia-a-dia.

⁸⁶ Essa população animal é variável, visto que está sujeita a baixas, óbitos, trocas, compra, venda e reprodução.

⁸⁷ A crítica à idéia de “mediterrâneo” e cultura mediterrânea já tem sido feita por vários autores. A respeito ver, por exemplo, Pina Cabral (1991). Tais críticas tornam-se tanto mais pertinentes em contextos geograficamente não mediterrâneos, que certos autores consideram herdeiros de uma cultura mediterrânea. Sobre a crítica aos estudos de honra (mediterrânea) em países de tradição hispano-hibérica ver Fonseca (2000), que é também um exemplo do grande alcance das análises da honra (fora das amarras da “mediterraneidade”) nos estudos do gênero. Para outro exemplo igualmente instigante ver Santos (2001)

3.1 Família nas localidades ditas açorianas da Ilha

Antropólogas que estudaram localidades de colonização açoriana em Santa Catarina são unânimes em demonstrar a especificidade de uma organização familiar. O contexto das localidades de colonização açoriana tem sido largamente pesquisado e tem sido fonte para muitas teses e dissertações não só na Antropologia, mas também nas demais áreas das Ciências Humanas. Mas é principalmente a mídia e as elites locais quem tem se empenhado em sublinhar a especificidade de uma cultura local supostamente açoriana. Muito do que se vê descrito como tradicional pela literatura, pela mídia e pela própria memória dos informantes, pode ser típico de outras regiões brasileiras rurais, pesqueiras, etc (mesmo não “açorianas”). É necessário, portanto, proceder com cautela antes de ceder à tentação de atribuir padrões locais de comportamento à origem açoriana. A Festa do Divino, com que introduzi a discussão sobre família, é tida pelos cultuadores da “açorianidade” como emblemática dessa herança cultural no povo catarinense. Mas não é por isso (pela pretendida autenticidade “açoriana”) que a evoco aqui, é pelo que a festa tem de emblemática daquilo que me parece chave para entendermos esses grupos e que rege o parentesco e as relações de gênero nesse contexto: a reciprocidade. A partir daí podemos pensar que, se a “açorianidade” se mantém e conquista eficácia como identidade, é porque foi associada a valores que se mantêm relevantes na vida das pessoas, tais como aqueles que estão associados à noção de reciprocidade.

Depois do que foi dito até aqui, fica clara a existência de um antes e depois (da vinda do “pessoal de fora”) nessas comunidades, embora seja difícil precisar onde termina o antes e onde começa o depois. Na verdade, é um processo em que o antigo ou tradicional não se extingue ou se deixa substituir plenamente pelo novo. Com relação a organização familiar e parentesco, quando nos voltamos para o que é apontado pela bibliografia como tradicional (ou “dos antigos”, pelos informantes) é possível traçar paralelos com comunidades rurais brasileiras (ver Rial, 1988) e mesmo portuguesas (Pina Cabral, 1991).

Quando observamos a mudança no tocante à organização familiar nativa, é possível estabelecer aproximações com outros grupos populares urbanos.

Estudiosos desses grupos do litoral catarinense também enfatizam a importância do parentesco para a análise dos mesmos. Os próprios nativos enfatizam o fato de serem todos parentes entre si. A idéia de pertencimento das famílias ao lugar e do lugar à família foi observada por Sônia Maluf:

“Os moradores do Canto da Lagoa contam que a comunidade foi formada por apenas duas ou três famílias que se instalaram inicialmente no lugar. É forte a idéia de que os nativos dali são descendentes dessas famílias e de que todos têm algum grau de parentesco entre si. O mesmo acontece nas outras comunidades da Lagoa. (...)

Essa crença em um passado consanguíneo comum reforça o fato de que mesmo hoje, quando se acentuam as tendências de uma nuclearização maior do grupo familiar, os contornos entre a família, a parentela e os grupos de vizinhança são ainda difusos e muitas vezes se confundem.” (Maluf, 1993: 19)

Nos termos de Maneca: “Aqui no Paraíso era mais é parentesco mesmo”. Ao fazer as genealogias, escolhi aleatoriamente informantes de regiões diferentes do Paraíso. Ao cabo, as genealogias acabaram se entrelaçando. Ao menos para os informantes de meia idade, a memória genealógica que fixa esse parentesco se faz presente. As relações de parentesco muitas vezes se confundem com as de vizinhança e são orientadas por sentimentos de reciprocidade que orientam as trocas, as solidariedades, conflitos e rivalidades:

A tendência aos casamentos endogâmicos ganha importância na medida em que isso aponta para um maior embaraçamento da rede social: os vizinhos também podem ser parentes, o marido pode ser um primo, e assim por diante. Nessa medida, não só as trocas, mas também as tensões e os conflitos acontecem no interior desse emaranhado com que se dão as relações sociais e familiares, e onde o parentesco consanguíneo existe subjacente às demais relações. (Maluf, 1993: 31)

Mas creio que nesse ambiente endogâmico faz-se necessário uma distinção êmica entre família e parente ou *parentesco*. Às vezes são palavras equivalentes, mas em certos contextos, é necessária a distinção. Nesses casos, *parente*, ou *parentesco*, assume um

significado mais amplo. Ou seja, em última análise, até pode-se identificar e localizar genealogicamente uma relação de parentesco, mas a palavra *família* é reservada para laços mais próximos e inequívocos. Ocorre inclusive um uso muito peculiar dessa palavra, podendo a mesma significar, especialmente para os mais antigos ou em localidades mais isoladas, simplesmente “prole”. Nesse caso, a pergunta “tens família?” significa simplesmente “tens filhos?”.

Marineide Maria Silva, num instigante trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais, em que a autora, uma nativa de Ponta das Canas, que vive a experiência, até recentemente inédita entre os nativos, de cursar um curso superior e, ainda mais raro, estudar antropológicamente⁸⁸ sua própria comunidade, colheu entre suas informantes, uma sugestiva definição de família:

Família para mim é pai ,mãe, filho e todos os parentes. É gente do mesmo sangue.

Ao menos de parte dos mais idosos, é desejado que a exogamia “não vá tão longe”. Silva (1994) identifica, em Ponta das Canas a preferência de que as escolhas matrimoniais recaiam sobre famílias conhecidas, pois, como diz Dona Joana, sua informante de 80 anos:

É, gente desconhecida não se sabe quem é a família, se é boa ou não. Boi bom, da ponte do Estreito pra cá não passa... tem tanto moço pra namorar aqui. E do lugar a gente conhece, sabe de onde veio. Mas tem umas que se esfregam com pescador e querem casar com doutor.

O ideal é que as escolhas matrimoniais recaiam sobre gente que se conhece, um primo, um vizinho ou mesmo gente de comunidades próximas que, na prática já participam historicamente daquelas trocas matrimoniais. Segundo essa lógica que a informante ilustra com tanto sabor, para lá da ponte, isto é, fora da Ilha, existe um mundo estranho, que deve ter lá as suas trocas matrimoniais, e, se alguém vem para o lado de cá buscar um cônjuge,

certamente é por que não é “boi bom”, isto é, não conseguiu ser valorizado no seu próprio mercado matrimonial, ou está blefando - busca sexo e não casamento.

Silva interpreta a rejeição a escolhas matrimoniais que recaiam sobre “gente desconhecida” em função de dois aspectos. O primeiro está relacionado ao tipo de relação de parentesco e vizinhanças que se estabelece em Ponta das Canas, “um contexto de solidariedade e de parentesco com quase todos os membros da comunidade, [no qual] um membro estranho às regras [e eu diria que não coleciona os mesmos vínculos de reciprocidade] é sempre perigoso.” (Silva, 1994: 17) O segundo fator apontado por Silva relaciona-se a honra, a exemplo de grupos populares de Porto Alegre em que o fato de uma mulher encontrar parceiro fora do bairro é visto como desonra masculina (Fonseca, 2000), “Em Ponta das Canas, casar-se com alguém de fora significa dizer que na comunidade não há rapaz ou moça bom para casar. Pior, sugere que não há ninguém honrado suficiente para casar. Isto automaticamente rebaixa os futuros maridos e esposas. No entanto percebe-se que a desfeita é maior quando é a moça que se casa com alguém de fora.” (Silva, 1994: 17)

O que transparece disso tudo é que as escolhas matrimoniais, em termos ideais, devem ser pautadas pela reciprocidade. Buscar cônjuges no desconhecido é quebrar uma regra implícita na qual, ao receber um cônjuge de um grupo, o grupo que recebe fica devedor, quando uma jovem casa com alguém de fora, alguém “de dentro” deixou de casar com ela. Não obstante, conforme a própria autora admite para Ponta das Canas, a medida que essas localidades tendem a se integrar a vida urbana-moderna esses critérios vão mudando e o casamento com alguém de fora, longe de ser mal visto, passa a representar modernidade e positividade especialmente quando acarreta ascensão social e principalmente aos olhos dos mais jovens.

⁸⁸ E com o recorte de gênero e família, orientado por Miriam P. Grossi.

3.2 Conjugalidade: um contrato de reciprocidade

A reciprocidade rege as escolhas matrimoniais não apenas no tocante à regra de endogamia, mas está presente em outros critérios. A troca não deve ser desigual. O casamento ideal, deve unir pessoas em equilíbrio quanto a idade, raça, condições econômicas e sentimento (amor). O desequilíbrio num desses fatores pode eventualmente ser compensado por outro, mas pode ser razão para impedir a realização de uma união – depende do poder e da capacidade ou possibilidade de negociação dos personagens envolvidos.

Como já referi, Deca é “loiro de olhos azuis”, enquanto Marlene e seus consanguíneos tem evidentes (e assumidas) características raciais negras. Uma vez em que Marlene falava de conflitos com uma cunhada, perguntei-lhe se os parentes do seu marido nunca haviam implicado com ela com relação ao aspecto racial⁸⁹. Ela disse que “um pouco, no início”, mas logo argumentou que “eles” também têm um “puxado de negro”, para logo em seguida enumerar os irmãos de Deca que tinham certas características raciais negras, em especial o tom de pele moreno. Neste caso, o suposto “desequilíbrio” no casal é neutralizado pela atribuição de negritude ao “sangue” de Deca que, se não o manifesta em sua própria pele, cabelo ou olhos, o manifesta nos cabelos, olhos e pele de seus consanguíneos.

⁸⁹ As hierarquias e discriminações nas relações entre brancos e negros numa localidade de colonização açoriana já foi comentada por Rial (1988: 96-7). Durante o campo, o racismo apareceu em conversas com Maneca e principalmente na observação das brincadeiras das crianças. Sendo eu mesma portadora do que se considera características raciais brancas, algumas vezes tive oportunidade de perceber manifestações de preconceito racial nas atitudes e falas da própria Marlene (que se considera “negra clara”). No tempo em que trabalhou em minha casa, costumava dizer-lhe que ela tinha ciúme de minhas amigas, porque sempre achava algum defeito para imputar-lhes (a voz, o comportamento, etc). Quando havia características raciais negras identificáveis em alguma amiga ou colega, Marlene sempre apegava-se a esse suposto “defeito” de minhas amigas, como se quisesse revelar a meus olhos a negritude escondida dessas amigas que ela parecia considerar “branqueadas”. Depois dessa visitas, fazia comentários do tipo: Que negrinha nojenta! Ou: Ô nega besta! Várias vezes “brigamos”, em tom jocoso, em torno da “educação” racista que ela dava a meus filhos “ensinando-lhes” vários preconceitos.

Nem sempre supostos desequilíbrios entre um casal são ignorados ou contornados. Uma informante de 84 anos foi mãe solteira. Perguntei-lhe porque não casara, isto é, porque a gravidez não serviu de barganha para o casamento ou para a fuga, como em tantos outros casos conhecidos. Ela me respondeu sem titubear que o rapaz era menor de idade, bem mais moço que ela, então “eles” (isto é as famílias envolvidas) acharam que isso o desobrigava do casamento. Seu bebê morreu com cerca de um ano e ela acabou casando anos mais tarde com um homem muito mais velho, viúvo e com filhos.

Um outro caso sugestivo foi matéria de jornal. No início da década de 60, um rapaz foi obrigado a casar com a moça que o acusava de tê-la deflorado. “No dia do ‘casamento’, Davi compareceu com a roupa de serviço, inclusive botas”.⁹⁰ Casou-se para evitar a prisão, mas deixou claro que não ia morar com a moça. Neste caso, a moça obteve o casamento, mas não reciprocidade. O uso de botas de trabalho no casamento demonstrava o valor que o nubente dava àquela oficialização – ele casava, mas negava-se a participar efetivamente do ritual e demonstrava que tampouco estava disposto a participar daquilo que representa de fato a conjugalidade: a coabitação, a casa.

O cumprimento pleno ou satisfatório do papel de provedor por parte do homem é também parte do pacto de reciprocidade implicado na conjugalidade. Escondendo o aspecto ambíguo da coabitação com sua filha, Maneca⁹¹ assim respondeu-me quando ponderei que poderia casar de novo já que se sentia tão só depois que a filha partira:

Eu não penso em casar, por que quando eu casei, eu tinha uma profissão e nunca faltou dinheiro. Sabe, Flávia, eu cheguei a ter um cartaz, eu trabalhava nessa área de transportes e nunca faltou dinheiro, eu tinha a casa, a família e nunca deixei faltar nada. Agora que eu ando empurrando carrinho de mão, eu não vou ter uma casa. Se eu já tive, naquele tempo uma posição, eu não vou casar agora para andar empurrando carrinho de mão.

⁹⁰ “Casaram mas não viveram juntos” *Diário Catarinense*, 15 de maio de 1996 (Caderno especial Casamento, pp 3).

⁹¹ Maneca estava então com quase 50 anos e estava há 7 anos separado da mulher, a quem deixara em Santos com duas outras filhas. Após viver vinte anos em Santos, Maneca voltou a morar em Florianópolis no segmento residencial familiar de seus pais. Construiu uma pequena casa onde passou a morar com a filha (com 26 anos na época deste depoimento), também separada, e os dois filhos pequenos desta.

A casa aparece como sinônimo de conjugalidade. Maneca tem uma moradia própria, um teto onde morava com a filha e os dois netos até ela partir. Receber em casa a filha adulta e separada com seus dois filhos representa o cumprimento do pacto de reciprocidade entre pai e filha (que ela retribui trazendo a casa limpa, de uma forma que ele considera admirável, e fazendo comida). Mas fica subentendido que isso é um tipo de favor que o pai generoso concede à filha. Nesse caso, não há humilhação no fato de ele ser um provedor à frente de um carrinho de mão. Mas “casa”, está relacionada a um pacto de conjugalidade em que o homem honrado⁹² deve cumprir plenamente o papel de provedor e que Maneca já o fez plenamente em outra fase da vida – em que ele teve “cartaz” ou foi “campeão”. Mas Maneca passou da posição à frente de um caminhão ou ônibus para a retaguarda de um carrinho de mão: ter novamente “casa” cumprindo o papel de provedor de forma inferior ou aquém daquele “cartaz” acarretaria humilhação ou desonra.

A propósito, são sugestivas as atitudes e observações de Maneca a respeito de um casal que passou pelo Paraíso. Dona Cida, mãe de Maneca, aluga um apartamento (se é que se pode chamar assim⁹³) junto a sua casa. Já teve incontáveis inquilinos, sempre passageiros, provisórios, creio que devido às condições realmente inadequadas para moradia que o lugar oferece, incompatíveis inclusive com o valor do aluguel cobrado. São sempre famílias muito pobres que moram ali, para quem o salário mínimo que D. Cida cobra de aluguel deve pesar muito no orçamento. Durante um ou dois meses ela alugou para um casal recém chegado à cidade. Ele era um gaúcho de trinta anos, surfista, que se empregou na cozinha de um restaurante do Paraíso. Ela, Anita, paranaense, era uma garota de 19 anos que aparentava ter ainda menos idade, devido ao aspecto frágil e a conversa (e trejeitos) infantilizados, para quem D. Cida imediatamente arrumou um emprego de doméstica numa das casas da vizinhança. Maneca logo começou a me contar das brigas do

⁹² Embora faça referência aqui a um código de honra insinuado em vários aspectos das práticas e discursos nativos, não direcionei meu trabalho de campo e análises para esse aspecto da vida nativa. Como no contexto estudado por Fonseca (2000), meus informantes jamais usaram a palavra honra, não obstante, entre eles a preocupação com a imagem e reputação da pessoa e sua família era constante.

⁹³ Algo como uma garagem com uma divisória improvisada e um banheiro. Logo que conheci essa família, há quase dez anos. Dona Cida tinha ali uma lojinha onde vendia material escolar, roupas, presentes, guloseimas etc. Depois fechou a loja e alugou o espaço para outra senhora, Dona Dadá, uma paranaense que, prosperando e investindo mais no negócio, mudou-se para um ponto mais valorizado. Lembro de ter entrado ali algumas vezes, quando era loja. O calor no interior daquela construção, no verão, recebendo o sol de frente à tarde e mal ventilado, era insuportável – motivo de muitas queixas de Dona Dadá.

casal, especialmente uma que aconteceu quando a garota foi despedida depois de um mês no emprego que D. Cida havia lhe arrumado. A patroa alegou que ela era muito novinha para dar conta do serviço e que, de tão atrapalhada, Anita “quase botou fogo na casa”. A própria moça me contou que o marido chamou-a de incompetente quando ela contou que perdera o emprego. Maneca falava muito mal do marido de Anita, reprovando a incapacidade de preencher o papel de provedor. Contou-me que Anita disse que o marido teria dito que “ela é que tem que pagar o aluguel porque ele nem come em casa”. Ao que Maneca acrescenta, indignado: “ai eu disse para ela então **porque tu quer ser mulher dele? ... só prá ... ser mulher?** Ele tem que pagar a metade para dar prá mãe [D. Cida, a senhoria] , que é 150 o aluguel ... se ele diz que tá ganhando pouco.” Maneca, não sabia, mas Anita já havia me contado – abaixo de risada – que durante uma conversa entre ela e Maneca [sobre o marido dela] ele havia se oferecido: “porque tu não vens morar comigo?” Anita estava indignada, para ela aquele homem tão mais velho (quase 50 anos), “desdentado”, “bêbado”, era tão inadequado às suas expectativas de conjugalidade que a situação chegava a diverti-la: “Ele não se enxerga?” – Anita perguntava. Para Maneca, o que importava era o fato dele poder dar-lhe casa e provê-la (ao menos melhor do que o surfista). Demitida, e tendo brigado com o marido, Anita deixou um recado em casa e foi embora para o sul com amigos que tinham uma banda de rock. O marido andava choramingando pela vizinhança, indo inclusive bater na casa da ex-patroa da mulher indagando a respeito do paradeiro da mesma, o que muito divertiu Maneca.

Já sabemos dos ideais de Maneca a respeito de “casa” e conjugalidade. Vimos como ele recusa-se a ter “casa” ao menos enquanto conte, para sustentá-la, apenas com um carrinho de mão. Mas, diante de uma tal incapacidade de provedor como a demonstrada pelo marido de Anita, ele até se anima a oferecer-se para o papel (subentendido que ele também se vê capacitado a cumprir as outras funções do homem no pacto de reciprocidade conjugal, aquela que diz respeito a relações sexuais, e que faz a mulher **ser mulher**). Maneca questiona Anita: aceitar ter um mau provedor *só para ser mulher?* – referindo, obviamente, ao ato sexual, que transforma meninas ou mocinhas em mulheres.

Que o sexo faz parte do pacto de reciprocidade do casal é evidente também para as mulheres. Quando Tânia me contou que vinha tendo, durante um ano, fungos, inflamações

e vários tipos de vaginites, comentou que, se o marido “não fosse uma pessoa compreensiva, já tinha arrumado outra na rua”. Segundo ela, seu marido “não é burro”, tem “boa cabeça”, portanto, entende essas coisas, mas, em geral, os homens, quando não podem ter sexo em casa com as esposas, procuram na rua. Embora dizendo-se ciente da compreensão do marido, Tânia parecia ansiosa, preocupada, por estar em falta com este aspecto de seu pacto conjugal. O sexo faz parte e mantém a conjugalidade e faz a mulher “ser mulher” – é um aspecto importante da identidade feminina (e frequentemente é o foco das relações jocosas entre amigas, vizinhas, parentas). O início das atividades sexuais é uma passagem importante em que a “moça” se torna mulher.

A mãe de Marlene nos oferece um exemplo que nos dá a idéia, se não da obrigatoriedade, da noção de “ordem natural das coisas” relacionada a essa passagem no ciclo de vida da mulher. Marlene algumas vezes me falou sobre o fato curioso, inclusive para ela, da sua mãe ter casado antes de menstruar a primeira vez. Tinha 14 anos e fugiu com o rapaz que viria a ser o pai de Marlene. Não escondi meu espanto e a provoquei dizendo que aquela história “revirava” todas as minhas (e de outras culturas) noções de “ordem natural das coisas”, inclusive do que eu sabia sobre a cultura local: primeiro a garota fica “mocinha” e depois, ao ter a primeira relação sexual, torna-se “mulher”. Ao que Marlene retrucou – divertida, como sempre -: *É, a mãe casou e ainda não era moça! Ainda não era moça e já era mulher!*

Não tomaria essa história para dizer: Vejam como neste contexto as coisas até podem ser invertidas!, mas muito antes para demonstrar o quanto uma improvável exceção causa espanto, e a demarcação do caráter excepcional do caso legitima a verdadeira “ordem natural das coisas”. Frisaria ainda a importância da conjugalidade e da relação sexual na construção da identidade social de *mulher*.

3.3 Fugindo, casando ou juntando trapinhos:

A conjugalidade nas localidades rurais de colonização açoriana se estabelecia por meio dos casamento ou da fuga. Este aspecto da organização familiar já foi bem descrito por outras antropólogas (Rial (1988), Maluf (1993) e Silva(1994)) que estudaram estes grupos e é semelhante ao que acontece em outras comunidades rurais brasileiras descritas pela literatura antropológica (Woortmann e Woortmann, 1993). Resumidamente, o casamento na igreja seguido de uma festa com muita comida representava um ideal que podia ser atingido por muito poucas famílias. Algumas famílias até podiam proporcioná-lo à primeira filha a casar, mas não a todas⁹⁴. Àquelas que não podiam contar com o casamento restava a fuga – o que acabava sendo uma saída honrosa para a família que, sendo “surpreendida” pelo gesto “impensado” e “apressado”⁹⁵ de uma filha, tinha, com isso, mascarada sua impossibilidade de arcar com as despesas de um casamento. A fuga era planejada em comum acordo entre o jovem e a jovem enamorados e estava freqüentemente relacionada à gravidez da moça. Para ambos, a fuga representava um rito de passagem, marcando a entrada definitiva no mundo adulto. Esse rito estabelecia um pacto de reciprocidade entre o casal e entre ele e suas famílias, que a partir da fuga (tanto quanto a partir do casamento), passam a ajudar o casal especialmente a família extensa que o abriga (o casamento era tradicionalmente uxorilocal precedido de uma virilocalidade temporária) para cujo “pai” (patriarca) o jovem deve trabalhar (na pesca e na lavoura). Com o tempo, o casal acabava casando (desobrigados, pela fuga, dos gastos com festividades), até porque com a chegada do primeiro filho, o casamento na igreja se fazia necessário para que se

⁹⁴ E eram famílias extremamente prolíficas. Mulheres terem mais de 10 filhos era absolutamente normal. Uma de minhas informantes teve 17 filhos (os rapazes formavam, inclusive, um time de futebol organizado formado só pelos irmãos – pelo menos até o ano 2000 quando um deles morreu tragicamente aos 46 anos)

⁹⁵ As aspas usadas nessa frase pretendem marcar o aspecto meramente dramático das atitudes e sentimentos aí expressos. As autoras que fizeram a etnografia da fuga (Maluf e Silva) mostram que a surpresa e ressentimento da família da noiva (e muito especialmente do pai da jovem) é, na verdade, um papel ritual. Há uma dramatização da surpresa, quando a fuga é algo esperado por todos.

realizasse o batizado da criança (que deveria ocorrer antes de um ano para que, em caso de morte, ela pudesse “ir para o céu”).

Atualmente, pouco se usa a categoria “fuga”. Os mais velhos usam-na assim como o termo “roubar a moça”. Os jovens já usam o termo moderno “morar junto” e a prática não se reveste do mesmo segredo e das mesmas etapas rituais da fuga antiga. Na verdade, durante o trabalho de campo, registrei uma fuga que se fez revestida de grande segredo e planejamento, embora com algumas diferenças em relação à tradicional e envolvendo pessoas de origem também rural mas não nativas da ilha. Uma mulher de 35 anos, empregada doméstica e negra, contou-me como vinda a fuga de sua sobrinha, quem ela criara e com quem contava para cuidar seus filhos pequenos. Essa mulher não era nativa. Era da serra (no interior de Santa Catarina), mas seu marido é nativo (negro também) e trabalha numa serralheria. Casaram-se na igreja - com muitos gastos, vestido de noiva, fotos, festa e vídeo - e vieram morar no segmento residencial familiar da família dele. Ela estava muito ressentida com a sobrinha que trouxera da serra para morar com ela e a quem “dava tudo” (roupas, alimentação, material escolar) para que estudasse (à noite, pois de dia devia cuidar das duas crianças para que a tia pudesse trabalhar). Sentia-se traída em seu investimento (pois também aí se espera reciprocidade) e desqualificava o rapaz, que não “prestava”, ou seja não estava a altura da moça, quiçá de sua família. Falei com essa mulher na manhã seguinte à “fuga”, quando ela acabara de constatar-la. A moça disse que iria dormir na casa de uma colega após a aula. De manhã, deveria vir para casa para cuidar das crianças e a tia poder sair para trabalhar. Não apareceu, a tia ligou para as colegas, e estava entrando em desespero, pois nenhuma tinha informações sobre o paradeiro da moça, quando finalmente o rapaz ligou já da serra participando que haviam fugido à noite e que iriam ficar juntos.

Entre os nativos, a fuga, tal como era praticada no tempo “dos antigos” não tem mais lugar entre os jovens - a não ser, talvez em localidades mais isoladas e rurais que ainda existem na Ilha. Nas áreas mais urbanizadas, as pessoas atualmente ou casam ou passam a “morar junto”. Os casamentos ocorrem, especialmente quando as condições econômicas dos envolvidos o permitem, e o fervor religioso o recomenda. São celebrados parte na igreja católica tradicional da localidade e outros na igreja da denominação pentecostal que cresce a olhos vistos no Paraíso e na Ilha. Mas, para muitos - mais pobres,

“modernos” ou descrentes –, a opção tem sido o “morar junto” – muitas vezes com a ajuda (coagida por uma gravidez) das famílias dos jovens.

Mesmo que haja tolerância ou mesmo que seja encarado como normal um casal se “juntar”, isso não chega a ser considerado satisfatório pelos mais velhos (ou jovens adeptos do casamento que perseguem um projeto de vida mais de acordo com modelos burgueses ou ideais religiosos). Para as famílias daqueles que querem se juntar, nunca é o momento. Mesmo pessoas que em tese considerem legítimo um casal morar junto sem oficializar o vínculo, não vêem com bons olhos a decisão dos filhos em fazê-lo e dificilmente irão colaborar para isso a menos que a decisão esteja vinculada a uma gravidez. Nesse caso, a família do rapaz tende a ver a moça como aquela que premeditou tudo para justamente barganhar, se não o casamento, o ajuntamento – o que não significa que não se considere o rapaz na obrigação de “assumir”.

O caso do filho de Marlene é ilustrativo. Aos 15 anos, Jairo começou a namorar uma moça, Carla, de 18. Para mim, Marlene manifestava sua reprovação aludindo à diferença de idade. Não havia como aprovar ou mesmo entender o interesse de uma moça (branca) mais velha por um rapaz tão novo (e negro). O interesse do rapaz era considerado evidente: com moças de menos de quinze anos (que seriam as parceiras “normais” para um rapaz dessa idade) ele não teria o que era fácil conseguir com Carla - sexo. Marlene chegou a expressar para a moça seu desacordo como o namoro. Lisa, uma amiga de Carla, me conta que conheceu Marlene quando foi com Carla visitar Jairo em sua casa. Neste dia, Marlene disse para as duas jovens “[Ele] É meu filho, mas eu sei que não é boa coisa”⁹⁶. E, com isso, ela prevenia a futura nora (quase como uma previsão ou premonição) de que o melhor para ela seria afastar-se do rapaz. Por três vezes, Carla anunciou que estava grávida. Na primeira vez, foi “alarme falso”, na segunda, um cisto ovariano, que fez Marlene levar a moça às pressas para o hospital e aí constatar a inexistência de gravidez. A última era mesmo uma gravidez. A mãe de Carla disse que não a receberia em casa, Jairo tentou safar-se alegando que ela era maior de idade, mas foi Marlene quem teve uma atuação muito

⁹⁶ É bem verdade que Lisa só contou-me essa conversa após o estupro que Jairo veio a praticar tempos depois. Para mim, Marlene sempre se mostrou preocupada com o filho que abandonara os estudos pequeno, não parava em nenhum serviço e vivia “na rua”, mas nunca me disse que ele “não é boa coisa”.

decisiva no desenlace da questão. Afirmava que “se soube fazer, tem que assumir”. Era uma questão de honra para ela fazer o filho assumir a criança (além da paternidade de Jairo representar uma possibilidade do filho “sentar a cabeça” e tornar-se trabalhador). Inicialmente o casal esteve morando sob o mesmo teto com Marlene, seu marido Deca e a filha de Marlene, Lulu. Depois, Deca destinou um pedaço de seu lote para construir uma casinha para o casal e seu bebê. Depois que Jairo foi preso, Carla continuou morando lá. As três mulheres, Carla, Lulu e Marlene, revezam-se nos cuidados com o bebê, alternado os horários de trabalho (as 3 são empregadas domésticas) e de estudo (Lulu, 17 anos, cursa 7ª série do primeiro grau pela manhã). As três, mas especialmente sogra e nora, tornaram-se muito unidas a partir da prisão de Jairo, juntas passaram dias “caminhando” atrás de advogados e assumiram a dívida para pagar o profissional escolhido.

Nos casos que observei, o fato dos pais não favorecerem ou não incentivarem seus filhos quanto ao estabelecimento de uniões consensuais não se refere necessariamente a “preconceitos” ou uma moralidade conservadora ou religiosa. A própria Marlene, por exemplo, não é oficialmente casada, nem no civil nem no religioso (ela e Deca apenas “juntaram os trapinhos”), e jamais manifestou interesse em sê-lo nem a vi desqualificar ninguém ou a um casal por “viver junto”. A oposição a uniões informais diz respeito as desvantagens que ela oferece às famílias envolvidas. Claro que há apoio naquelas famílias onde, com ou sem noivado, haja um planejamento por parte dos noivos e mais particularmente um projeto de família mais individualista que possa ser bancado pelo casal. Refiro-me a casais que tem o projeto de casar ou morar junto e tem meios para bancar esse projeto – geralmente os dois trabalham, mas o homem desempenha muito claramente o papel do futuro provedor. No caso de Jairo e Carla, a mãe dela sabia que ele não tinha nada a oferecer à filha. Marlene sabia disso também e mais: sabia que o que ele poderia oferecer seria através dela e Deca. Na verdade, este foi o ponto de honra que botou definitivamente Marlene na história e de forma decisiva. Quando a gravidez de Carla finalmente se confirmou, Marlene mostrou-se (e a sua família) honrada e cumpridora de seus deveres – uma família que arca com suas responsabilidades e com as conseqüências dos atos de seus membros.

Sexo antes do casamento é visto como, senão normal, algo inexorável, mas, das moças, as famílias esperam que isso seja a ante-sala do casamento. Quando comentei com Tânia, então com 41 anos, a respeito da moda dos jovens “ficar”, ela logo completou minha frase: “ficar e transar”, para em seguida acrescentar que aconselha às suas filhas adolescentes manterem-se virgens porque “depois de soltar essa pinta, tu não pára mais de dar”. A mãe sabe que o transar faz parte das práticas de namoro, mas tem a expectativa que o sexo seja reservado ao namoro com aquele com quem o projeto de casamento seja viável e que isso seja postergado o mais possível para que um outro projeto dela em relação às filhas não seja abandonado: o estudo. Ao menos quando se trata das filhas, Tânia parece não confiar na contracepção: não quer que as filhas comecem a vida sexual, porque têm que estudar. Ela tem grande ressentimento com relação a sua mãe que, mesmo morando ao lado da escola, a fez parar de estudar na 5ª série, pois achava que, se os outros filhos mais velhos não tiveram tanto estudo (ainda não havia a escola), Tânia não deveria ter o privilégio. Casou aos 21 anos grávida de 4 meses e segue a profissão da mãe e das irmãs: costureira.

Lulu, filha de Marlene, é exemplo desse controle sobre a sexualidade das garotas. Inicialmente namorava escondido, pois seu padrasto, Deca, não admitia que ela namorasse achando-a “muito criança”. Embora já estivesse namorando, o rapaz não veio à grande festa de 15 anos que fizeram em casa para Lulu. Só mais tarde, Deca ficou sabendo do namoro e “deixou-os namorar em casa”. Contando já cerca de 3 anos de namoro, Marlene me conta aliviada que o rapaz “voltou” para a igreja (os pais são “crentes”), o que Lulu, consultada, não só “permitiu” como passou a compartilhar com o namorado, acompanhando-o e passando a frequentar a igreja (mesmo sem compartilhar a fé dos familiares do rapaz e vestindo-se como crente apenas para acompanhá-lo a igreja). Essa aproximação do futuro genro e da própria filha com a igreja pentecostal aliviou Marlene, pois assim ela “sabe que eles não ficam até tarde nesses bailes onde acontece tanta violência”. Embora Marlene não o tenha referido quando fez essa observação, creio que estava implícita um outro alívio que a opção pela igreja lhe proporciona: afasta a filha do sexo antes do casamento e de uma gravidez. Além disso, creio que o namoro “certinho” da garota com um rapaz crente afasta a desonra que ronda a família após o estupro praticado pelo irmão da moça.

3.4 Organização familiar nas localidades de colonização açoriana : Gênero e divisão de trabalho

Chego as 15:35hs. Encontro Deolinda na cozinha. Ela parece surpresa. Pergunto se esquecera da entrevista. Ela diz que não pois "estava marcado". Tiro os sapatos, ela "não acredita" que eu o esteja fazendo - "está tudo sujo", etc. Vejo (percebo, adivinho) a presença sorrateira de homens na casa. Um passa por trás de mim quando ainda estou na rua, outro sai por uma porta enquanto eu entro pela outra. Quando me volto tentando me dirigir à essas presenças apenas pressentidas para cumprimentá-los, não os encontro. Parece que todos os cômodos, assim como a casa, têm duas portas. A casa - de madeira - é inteiramente vazada e tudo é aberto: janelas, portas. Essas últimas só existem nas saídas para a rua, na cozinha (fundos, próximo à praia) e na sala (lateral/frente, próximo à estrada) as aberturas internas (o acesso aos cômodos) são "fechadas" apenas por cortininhas de pano (floreadas, leves, esvoaçantes).

Sentamos num ambiente junto ao que parece a sala principal, o ambiente mais nobre. Este em que me recebeu parece ser de uma nobreza intermediária apenas duas poltronas junto à sala principal (um terno com tv e mesa de centro coberta por toalha de renda e a profusão de bibelôs (e uma concha! Agora o belo não vem mais de longe?) descrita por Rial (1991).

Começamos uma conversa muito animada primeiro sobre as músicas antigas (cantou ciranda cirandinha). Teve toda uma conversa não gravada em que ela enfatizava ora as facilidades de criar os filhos antigamente: bastava servir um pirão de peixe no alguidar - vê se agora as crianças vão querer! Dá o exemplo do "refri" que a filha dá para os netos e eles ficam medindo os copos para ver se está igual (se não eles reclamam). Podia bater. Não batia muito. Mas agora dizem que revolta a criança. Pergunto e ela conta rindo que apanhou muito quando criança: era muito levada.

Ora enfatizava as facilidades de criar os filhos hoje referindo-se à maior oferta de bens de consumo e de trabalho pois, naquele tempo, as coisas eram mais difíceis não tinha o pessoal de fora, casas para trabalhar. Só tinha mesmo "a renda" para vestir a família. Ainda mais que às vezes o marido passava meses no Rio Grande.

Depois ela me conta que fez renda anos sem gostar. Começo a gravar. Transcrição:

- Quando eu era pequena, eu comecei a fazer renda com 7 anos, daí a minha irmã.. eu tinha a minha irmã e eu tinha a minha mãe, ela me botava perto da minha irmã para eu fazer renda, eu ia fazendo a renda, fazia a renda errada e ela [gesto] na minha cabeça.

- Dava um cascudo!

- Dava um cascudo , naquele tempo não se chamava cascudo era cóqui ... Daí aí ela me chama, aí eu não conseguia, chorava chorava chorava "é assim, faz assim" Aí eu de novo... [gesto do cóqui] não aprendeu. Aí um dia a minha mãe chegou: não é assim, com paciência, com calma ela aprende.

- Quem era essa que lhe dava cóqui?

- Era minha irmã.

- a irmã mais velha? [Deolinda assente com a cabeça]

- Aí outro dia minha mãe chegou e falou deixa que eu ensino ela a fazer renda: em 3 dias eu aprendi a renda com a minha mãe. Agora vai da pessoa ter a calma da mãe, minha mãe era bem calma. Minha mãe morreu com 74 anos. Então minha mãe tinha bastante paciência. Em 3 dias eu aprendi a renda... não todas! Ah, não. Aprendi a trocar os pares pregar os alfinetes onde que era pra pregar e tudo isso, né.

- Normalmente é mais difícil para a menina a aprender? Leva mais tempo?

- Não, tem pessoas que leva mais tempo prá aprender, leva mais tempo. Mas eu... eu não aprendia e ela me ensinava, mas ela não tinha paciência, né, ela era meia ... má, né? Aí eu pregava o alfinete errado e ela me batia.

- E ela era criança?

- Ela era uma adulta: ela fazia renda também! Ela dizia assim ela é burra, ela não aprende, olha aqui ó tem que apanhar. Aí um dia minha mãe sentou e em três dias eu aprendi... a trocar os pares a pregar os alfinetes. Aí eu aprendi, não todas rendas porque tem várias, né, mas o começo prá aprender, aí eu aprendi. Aí fiz até ... o quê? Deixa eu me lembrar: Eu me casei com 19 os, com 20 anos ... fiz até agora a pouco tempo de casada ...acho que faz um cinco ou seis anos, prá mais ... eu não fiz mais nenhuma...

- Não quis mais fazer?

- Não. Depois que foi pintando o pessoal aí, a gente foi trabalhando, fazendo faxina, lavar, que dava mais dinheiro, né? Porque levava muito tempo por causa que o pessoal também não tinha tanta venda como tem agora, porque agora, antigamente agente levava para uma rendeira vender e como se diz o pessoal aqui não tinha tanta gente de fora aí. E agora não, já tem bastante gente, não vê que (...) tem um monte de barraca de renda? A minha mãe saía daqui ia vender era lá no centro na.. na.. em Florianópolis

- E a senhora achou que fazer serviço assim [de doméstica] era melhor...

- É melhor, era melhor. (...) tá a melhor coisa. Eu acho pra mim que tá muito melhor prá gente ganhar dinheiro agora do que na época que eu me criei. Porque na época que eu me criei não tinha essas faxinas esses trabalhos para a gente. Doméstica quase não existia, entendesses? E agora não, agora já tem magi [mais] coisa pra gente ganhar dinheiro. A gente fazia renda, levava prá pessoa, prá uma rendeira. Ela coitada não conseguia pagar na hora, [por]que ela não tinha dinheiro, aí agente tinha que esperar uns dias. Elas pagavam, entendesse? Mas agente tinha que esperar uns dias, não sempre que ela podia na hora...

- e a senhora chegou a trabalhar em casa de família?

- Ah, trabalhei em algumas famílias...

- Que idade a senhora tinha?

- Foi depois de casada... faz uns tempo bom acho que faz mais de 5 anos. Foi depois de ter os filhos tudo crescido os filho tudo já casado. Foi agora de pouco tempo. [Mas parou por causa duma alergia de detergente na mão. Só faz o serviço da própria casa porque tem que fazer, mas usa luva.]

- Dizem que a menina tem que ter cabeça para aprender a renda?

- É porque é vários tipos de renda, não é só um não, eu só aprendi tudo graças a Deus, né? Faço... credo... só tem uma renda na vida que eu nunca aprendi e é muito bonita e é feita com bem pouquinhos par: é a tramóia, é só sete pares que agente faz e ela é toda cheia de curvinha. Essa eu nunca fiz, mas o mais as outras rendas eu faço tudo.

- Tem muitos tipos?

- Ah, tem bastante tipos de renda, né? Pra te revelar agora nem dá porque eu não tenho mais nem pique eu já dei meus piques todos. A minha renda eu já dei tudo, mas tem "o caminho da lagoa", tem a renda de coração, tem a boca de sino, tem a renda de arte, tem o baratão, eu tenho, aí o baratão ali ó... [aponta para uma toalhinha sobre um móvel]

- O baratão esse ali? Essa coisinha ali no meio que é o baratão?

- É o nome da renda toda que é o baratão. Isso [a coisinha] é perna cheia. Eu adoro renda [ressalvando] prá enfeite, mas eu tenho uma raiva de fazer, ah... eu detestava!

- Mas a senhora pegou a raiva agora ou já tinha...

- Não desde solteira ... não gostava de renda: Não gostava de estar sentada! Não tinha paciência! Não dava prá mim. Mas eu tinha que fazer porque a gente só se vestia daquilo ali, pra comprar roupa. Como se diz, para meu sustento a minha mãe dava, mas para me vestir, comprar roupa, tinha que ser da renda. E depois de

casada também, o marido trabalhava no Rio Grande do Sul de pescador e a gente ficava aqui trabalhando, eu com a minha sogra na época.

22 de março de 1999. Visita à D. Deolinda

A etnografia sobre os grupos descendentes dos açorianos do litoral catarinense aponta para uma divisão sexual (e etária) do trabalho na família em que trabalho do homem e trabalho feminino se complementam. Uma abordagem mais econômica está presente nos estudos (pode-se dizer pioneiros) de Anamaria Beck (1979 e 1984). Como Lacerda já destacou, “Beck ressalta a característica patriarcal das comunidades litorâneas, a espoliação e subordinação da mulher, a valorização da atividade masculina como trabalho que organiza a produção, sendo por isso produtivo e pensante enquanto a atividade feminina, aquela que organiza o consumo, sendo por isso trabalho improdutivo e acessório. (Beck, 1984: 130-4).” (Lacerda, 1994: 84)

Os estudos de Anamaria Beck trouxeram à luz o trabalho feminino, inclusive algumas “modalidades” de trabalho feminino invisibilizadas aos olhos de seus próprios informantes, como a renda⁹⁷, por exemplo, que é referida por suas entrevistadas como “um trabalhinho à toa”:

“Consideram ‘um trabalho limpo’, um trabalhinho à-toa ou ‘um trabalhinho bom’, comparado com o trabalho da roça. Estas expressões opõem a renda a alguns trabalhos considerados pesados, como nos engenhos de farinha, na roça, na lavação de roupas e na pescaria.” (Beck, 1983: 24)

Para as mulheres mais idosas que entrevistei, a renda ainda aparece nas histórias de vida (quando não se ocupam dela durante a própria entrevista) como algo intrínseco a uma

⁹⁷ Em seu estudo sobre *Rendas e rendeiras na Ilha de Santa Catarina*, O folclorista Doralécio Soares oferece informações detalhadas sobre o assunto, mas também alguns dados e definições gerais que aqui podem ser úteis: “Indústria tradicionalmente doméstica, a renda de bilro apareceu em fins do século XV ou começo do século XVI. (...) O material utilizado é o mesmo de quatro séculos e compõe-se de fios, bilros de madeira, almofada cilíndrica, alfinetes, cartões furados, “piques” com variantes. [Ver figura 04] Surgida do bordado, a renda de bilro ou renda de almofada trabalha com pontos no ar, sem tecido pré-existente. Obra de fios trançados ou enrolados sobre si mesmos, presos por uma extremidade a uma das pontas do bilro e outra fincada por alfinetes, num cartão em cima da almofada, engendra uma retícula ou desenho mais ou menos complexo. (...) A beleza das rendas de bilro depende da habilidade artística da rendeira, e, sobretudo, da destreza manual, na troca dos bilros. (...)” (Soares, 1987: 13)

identidade de mulher. Como sugerem alguns estudos, e mesmo a fala de D. Deolinda, o aprendizado da renda marcava uma passagem na vida da mulher⁹⁸:

“Aprender a fazer *renda* é um momento no processo de socialização da mulher.”⁹⁹ Considerado como uma atividade adequada a mulher é estimulada entre as meninas, motivando-as ao aprendizado. Na Lagoa da Conceição, por exemplo, ao ser perguntado sobre sua perspectiva do assunto, uma fazendeira¹⁰⁰ respondeu que ‘o serviço da *renda* faz as meninas mais amorosas e bem amiga das mães e forma as meninas caseiras’.

O aprendizado se inicia muito cedo, cerca de seis a sete anos e pode estender-se até aos 10 ou mesmo 12 anos. A menina é, em geral, iniciada pela mãe ou alguma pessoa próxima, na família, tia ou avó. (...)

O período em que dura a iniciação parece marcar, definitivamente, o fim da infância.¹⁰¹ (Beck, 1983)

Beck resgatou da invisibilidade o trabalho feminino e revelou sua importância para a economia e reprodução familiar – o que, no seu entender, não confere poder às mulheres dentro da família, sublinhando, ao contrário a “postura autoritária e paternalista” do marido, que, mesmo entre os casais mais jovens e tocados pela “rapidez com que as transformações vão atingindo estas pequenas localidades”, “deseja reproduzir o modelo tradicional de família”. (Beck, 1983: 24)

⁹⁸ Durante a entrevista com D. Deolinda, que reproduzi parcialmente acima, o trabalho de Anamaria Beck, que havia lido anos antes, ia aflorando em minha memória a medida que a informante falava. O depoimento de minha informante confirma plenamente o relatório de pesquisa de Beck, incluindo os castigos físicos (a autora não fala de *cóqui*, mas de batidas com régua nas articulações dos dedos) e o desgosto ou desinteresse das mulheres mais jovens pela atividade (Deolinda teria cerca de 40 anos quando da pesquisa de Anamaria Beck).

⁹⁹ O uso do itálico, nesta citação, é original e, do negrito, adicional.

¹⁰⁰ Uma *rendeira* tanto pode ser uma *vendedora* de renda (intermediária) como uma *fazendeira* (aquela que faz a renda). Atualmente há poucas *rendeiras* jovens na Ilha e as *barraquinhas* de *rendeiras* (muitas vezes *vendedoras-fazendeiras*) são obrigadas a diversificar a oferta de produtos integrando muitas vezes, em seu comércio, artesanato de outras regiões do Brasil e produtos industrializados. Ver a matéria “*Rendeiras da Lagoa buscam diversificação: toalhas de banho da Tiazinha e roupas de morim vendem mais que os produtos feitos com bilros*”. Florianópolis, *Jornal A Notícia*, 29 de março de 2000, pp 4. Matéria assinada por Celso Martins. (Figura 05)

¹⁰¹ Se marca definitivamente, não o faz com exclusividade. O final do aprendizado da renda, entre 10 e 12 anos parece coincidir com as alterações físicas, processos inscritos no corpo da menina. É só com a menarca que a *menina* se torna realmente *moça* – e só com a primeira relação sexual que ela se faz (ou é feita) *mulher*.

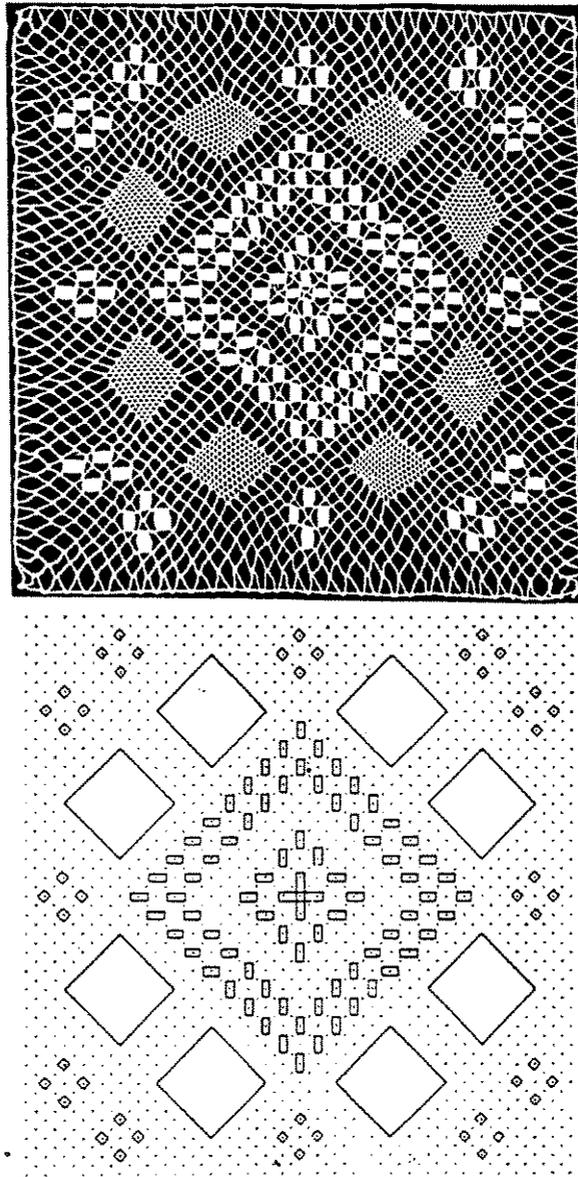


FIGURA 04. No alto, renda de bilro. Embaixo, o “pique”, modelo em papelão perfurado que é fixo sobre a almofada e indica os pontos onde devem ser fincados os alfinetes na execução da renda. Ilustração extraída do livro de Doralécio Soares (1987: 43)

Sônia Maluf, estudando os nativos do Canto da Lagoa da Conceição (localidade de colonização açoriana e de tradição pescueiro-rural), descreve as relações de gênero integrantes de uma organização familiar em que trabalho e espaço doméstico obedece a uma divisão sexual: “Praticamente todas as atividades econômicas eram e são ainda realizadas de acordo com uma divisão sexual do trabalho que define espaços masculinos e femininos.” (Maluf, 1993:34)

Assim, nessas localidades pescueiro-rurais ditas “açorianas”, a pesca era atividade essencialmente masculina (como também a confecção de instrumentos a ela relacionados (redes, a canoa talhada num único tronco de guapuruvu). Com as mudanças acarretadas pelo turismo e a vinda do pessoal de fora, o trabalho na construção civil passou a representar outra atividade essencialmente masculina.

Em seu intento de mapear a divisão sexual do trabalho, Maluf aponta a roça como ambígua. Em seus depoimentos, os homens referem-na como trabalho masculino, incluindo mulheres apenas eventualmente. Já as mulheres afirmam que trabalham ou trabalharam na roça de igual para igual com os homens. Também o engenho de farinha – que era central à economia tradicional nas localidades “açorianas” envolvia ambos os sexos: “é um espaço em que homens, mulheres e crianças participam, porém em tarefas diferenciadas.” (Maluf, 1993: 38). Ainda segundo esta autora, “as atividades exclusivamente femininas são circunscritas fundamentalmente à casa e ao quintal, ou seja, ao trabalho, ligado ao espaço doméstico¹⁰²” (Maluf, 1993: 38) e isto inclui limpeza, cozinha, lavagem de roupa, horta, criação de galinhas, a renda de bilro, o cuidado com as crianças.

Não gostaria de passar por cima de uma possível diversidade, pluralidade do feminino no Paraíso. Certamente houve e há cada vez mais diversidade entre as jovens do Paraíso (e demais localidades ditas açorianas). Mas o início da primeira entrevista com D. Deolinda (com sessenta anos em 1999, quando foi feita a entrevista) é um testemunho exemplar de um feminino – de uma geração – que podemos chamar típico das localidades de colonização açoriana e já devidamente descrito e analisado na literatura. Naquele início de conversa, que tem a característica de “apresentação”, isto é, é um preâmbulo a uma entrevista (que viria a ser mais especificamente o levantamento de sua genealogia), ela trata

de demarcar uma identidade. Nela a entrevistada se apresenta como uma mulher de seu tempo, que esteve sujeita às agruras dele, mas não hesitou em adaptar-se e tirar proveito de novas oportunidades que os novos tempos trouxeram.¹⁰³

As autoras que trabalharam com as comunidades chamadas “açorianas” demonstram que as mulheres tiveram que enfrentar a resistência dos maridos para poderem trabalhar fora – principalmente nas casas do *peessoal de fora* – e muitas vezes o fizeram levando como garantia moral um filho pequeno. (Beck, 1983; Maluf, 1993:42 e Silva, 1994) Para Beck (1983: 8) a integração da mulher ao mercado de trabalho assalariado se deu de forma mais lenta do que para os homens, pois são como que barradas pelas “representações sobre o seu papel na vida familiar”. (Beck, 1983: 8) Muitas são lavadeiras, costureiras, doceiras, salgadeiras ou trabalham com o marido ou pai à frente de um a venda ou restaurante. Uma informante de mais de sessenta anos me disse que trabalhou muito na roça, lembrou com vivacidade as colheitas de café – marcadas por cantigas e pela homosocialidade, ginossocialidade, no caso – mas foi o trabalho na venda do marido, atrás do balcão, que predominou em sua vida: “Passei mais de trinta anos atrás do *barcão!*”.

Foi principalmente o trabalho como empregada doméstica que passou a absorver, nas últimas décadas, a mão de obra dessas mulheres. Quanto à conquista do mundo urbano, Carmem Rial compara homens e mulheres, dizendo que antigamente os homens tinham um trânsito mais livre pelo espaço urbano, mas “Hoje, os homens e as mulheres se engajam mais igualitariamente nessas conquistas. Na ‘Cidade’, as mulheres até levam vantagem: são mais facilmente aproveitadas pelo mercado de trabalho – como balconistas, empregadas domésticas – do que os homens”. (Rial, 1988: 80)

Conforme o estudo de Maluf, as narrativas sobre bruxa falam a respeito do poder feminino na família e nas relações de gênero. Mesmo os informantes mais idosos e crentes

¹⁰² A exceção seria a colheita do café – feita por grupos de mulheres e longe da casa.

¹⁰³ Evidentemente, a identidade acionada nesta entrevista é bem mais complexa do que a frase acima poderia resumir. Há inclusive toda uma complexidade psicológica que eu não pretendia esmiuçar aqui. Ao longo da genealogia que se seguiu a esse preâmbulo, Deolinda acabou por revelar que aquela mãe e irmã que lhe ensinaram a fazer renda eram adotivas. Deolinda protagonizou aquela situação típica das famílias nativas, referida por Maluf, em que à morte da mãe segue-se a dissolução da família, pois o viúvo entrega os filhos para outras famílias criarem. Deolinda parece alimentar um sentimento de culpa em relação à morte da mãe, pois evitou relacionar seu nascimento ao óbito, mas disse que a mãe havia morrido por complicações de parto

em bruxaria afirmam que as bruxas acabaram, seja porque foram todas descobertas ou morreram, ou, como dizem algumas informantes, porque “vai ver que nem era mesmo embruxamento que as crianças tinham, era alguma doença mesmo”. Mas o poder feminino não morreu com as bruxas. Creio que o ingresso das mulheres no mercado de trabalho e no mundo urbano e o contato (via relações pessoais, de trabalho, e via mídia) com outro modelo de família e de casal (mais igualitário) em geral “empoderou” as mulheres em suas relações conjugais. Não só porque também sustentam a casa, mas pelo modelo de mulher moderna e família que passa a ser perseguido, ou pelo menos, que pode também ser acionado na negociação das relações de poder entre homens e mulheres, maridos e esposas. Não sem contradições nem sem exceções.

3.5 A Família centrada na mulher: Autoridade masculina X poder feminino

Onde Anamaria Beck vê paternalismo e autoritarismo masculinos na organização familiar, Sônia Maluf irá identificar uma relação de poder mais nuançada. Se há uma autoridade reconhecida do marido, apontado como “o pai” (Rial, 1988) e chefe da família, há também um inegável, mesmo que em geral apenas insinuado, poder das mulheres nas relações familiares e de gênero. Para Maluf, a família tradicional do Canto da Lagoa está “centrada na mulher”. A autora atribui esse poder e *status* da mulher a certas

e, em outro momento da entrevista, disse que não havia conhecido a sua mãe (“nem de foto”) pois era um bebê quando ela morreu.



ATRATIVO Eliane Vieira, rendeira da Lagoa, ajusta toalha com imagem da modelo Suzana Alves, a Tiazinha, vendida por R\$ 15,00

FIGURA 05 – Foto ilustrando a matéria “*Rendeiras da Lagoa buscam diversificação*”: Toalhas de banho da Tiazinha e roupas de murim vendem mais que os produtos feitos com bilros. Florianópolis, Jornal ANotícia. 29/03/2000, pp. 4 (Matéria assinada por Celso Martins. Foto de Jean Bastos)

peculiaridades. A primeira delas diz respeito ao fato de que homens ausentavam-se por longos períodos (quando ficavam embarcados dedicados à pesca em Santos, SP, ou Rio Grande, RS):

Enquanto o marido ficava muito tempo fora, convivendo quase que só com homens, as mulheres construíam em casa o seu mundo, através do trabalho e da relação com as crianças e com outras mulheres. Os filhos aprendiam a reconhecer a autoridade da mãe, apesar de muitas vezes ela falar em nome do pai. A mulher, mesmo aceitando o marido como chefe legítimo da família, já havia experimentado a possibilidade de viver e garantir a sobrevivência da família sem ele. (Maluf, 1983: 43-4)

Mesmo quando não estavam embarcados em Santos ou Rio Grande, as atividades masculinas (roça e pesca) mantinham os homens longe do espaço doméstico e familiar, o que continuou a acontecer “mais recentemente, no trabalho assalariado na cidade, ou mesmo na venda, à noite, quando se reúnem com outros homens” (Maluf, 1983: 44) Segundo a autora, ausência prolongada dos homens teria outra consequência negativa sobre a autoridade masculina – a exemplo do que ocorre com o pastor referido por Pitt Rivers (1983), aquelas ausências poriam em questão a fidelidade feminina, atingindo assim a honra masculina e conseqüentemente a autoridade masculina. O argumento é frágil e Maluf não insiste nele. Maior ênfase, entretanto, é dada ao argumento (a favor da fragilidade da autoridade masculina dentro desse esquema de organização familiar) de que a maioria das famílias se dispersavam na ausência da mãe. Como consequência da morte da mãe, os filhos eram distribuídos para serem criados em outras famílias (parentes próximos, vizinhos, padrinhos da criança) pelo menos até que o viúvo tornasse a casar-se. “A mulher aparece assim como um laço essencial na existência da unidade familiar.” (Maluf, 1983: 45) Se o viúvo não consegue sobreviver só (tendo a família dispersa e dependendo de outras mulheres – filha, nora, sobrinha – que assumam os cuidados com sua própria alimentação, roupas e moradia), a mulher viúva adquire um novo *status* de grande poder e autoridade, mantendo o grupo familiar em torno de si, incluindo filhos do sexo masculino casados.

Também relacionado à distribuição do poder na família (envolvendo gênero e gerações) está a questão da matrilocalidade. Vimos que havia uma prática de virilocalidade

que tendia a ser temporária, pois a tendência predominante, nos casamentos dos mais velhos, era a uxorilocalidade. É também Maluf quem coloca algumas questões esclarecedoras a respeito:

A primeira questão tem a ver com a autoridade do pai. O conflito da mulher com a autoridade masculina em casa, representada, quando a mulher ainda não casou, pela figura do pai e dos irmãos, tem uma resolução com o casamento (fuga). Nesse momento, com a mudança do *status* feminino de irmã e filha para esposa e, posteriormente, mãe, desloca-se a autoridade masculina à qual está submetida, do pai e dos irmãos para o marido. Para o homem, essa transição não é tão facilmente resolvida e nem tão transparente. Enquanto ele estiver convivendo no mesmo território com o pai, mesmo quando já se casou e formou sua própria família, permanece submetido à sua autoridade. Isso significa que deverá se submeter à palavra final do pai nas decisões importantes. Mas fundamentalmente significa que continuará trabalhando com o pai, na pesca, na roça ou, nos últimos tempos, na construção civil, submetido à sua chefia. (Maluf, 1983: 47)

Para suas informantes, “mulher morar na casa do sogro não dá certo porque tem muita briga entre o marido e o pai” (Maluf, 1983: 47). As relações mulher/sogra em situação de coabitação também é marcada por conflitos – especialmente relacionados à forma de gerir a casa, de preparar a comida e de criar os filhos. Assim a uxorilocalidade aparece como a solução para esses conflitos pois o homem do jovem casal, se não deixa de reconhecer a autoridade do sogro, obtém maior margem de negociação nesta relação. Já a jovem esposa, encontra na mãe uma aliada na gestão do lar – compartilhando receitas e saberes de mãe e dona de casa – o que não acontece em sua relação com a sogra.

Para Rial (1988), uma solução mais recente para os conflitos dos homens com seus sogros, quando têm de habitar o mesmo segmento residencial familiar, é o trabalho assalariado, referindo uma família em que um homem tem, morando em seu terreno, um filho casado e uma filha também casada. O filho se empregou num posto de gasolina, fora portanto da tutela do pai, enquanto que o genro trabalha com o sogro na construção civil.

Mas Maluf ainda relaciona a matrilocidade à centralidade da mulher na família:

A tendência à matrilocidade não pode ser explicada apenas a partir da incompatibilidade do homem com o pai. Ela precisa ser encarada também do ponto de vista da mulher, ou seja do papel que a mulher desempenha na família, que a meu ver se constitui em uma causa central para a escolha matrilocal. A análise do lugar e do papel centralizador e estruturante ocupado pelas mulheres no interior da família, já feita antes, dá uma dimensão da necessidade de a família de origem reter as suas mulheres, mesmo depois de casadas. (Maluf, 1983: 48)

A autora rejeita os estudos de família e sobre o trabalho feminino que viam no doméstico a origem da subordinação feminina. Longe de relacionar o doméstico e o feminino com a natureza, Maluf os relaciona à cultura. O doméstico é o locus da atividade feminina que transforma natureza em cultura – palco de saberes femininos que são fonte de poder:

É nesse lugar que as mulheres adquirem e exercem um saber que os homens desconhecem mas temem e respeitam. São as mulheres que dominam as transformações mais importantes para se fazer os alimentos e as roupas, são elas que conhecem as plantas curativas, que sabem os segredos do parto, e é a determinadas mulheres (as benzedeadas -que usam nos seus rituais objetos ligados ao espaço da casa) que os homens recorrem para se protegerem ou enfrentarem situações que fogem ao seu controle. (Maluf, 1983: 49)

As narrativas sobre bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição, que são o objeto do estudo de Maluf, falam simbolicamente a respeito das relações de gênero enquanto relações de poder. A bruxa e a benzedeadas aparecem como mulheres poderosas donas de poderes estranhos aos homens:

Desta maneira, são as narrativas [sobre bruxas] que falam mais densamente sobre o seu modo de viver e pensar os modelos mais visíveis. Através das narrativas, é simbolizada e revelada a ambigüidade de seu imaginário em relação às mulheres. Conflito e medo, esses dois lados sob os quais a bruxa se apresenta nas diferentes narrativas, são uma das formas expressivas do pouco visível mundo feminino, e reveladores das situações de poder feminino que existem subjacentes às relações formais e que não aparecem conscientemente elaboradas em seus discursos. Na medida em que esse poder não se materializa enquanto uma autoridade legitimada no interior da comunidade, é preciso que ele se manifeste de outras formas.

[...]Esse feminino é ambíguo, contraditório e plurissignificativo. (Maluf, 1983: 173)

3.6 Moderno X tradicional: plural

Vimos que o pacto conjugal inclui afeto, trabalho e sexo e que o cumprimento desses itens repercutem sobre identidade dos sujeito, mais que isso, podem ser vistos como efeitos de poder sobre os mesmos. A imagem de (boa) mulher está profundamente associada à execução de tarefas doméstico-familiares. Certa vez, Dona Cida e seu Édison abordaram-me para saber de uma mulher que ela havia me indicado como empregada doméstica (uma nativa moradora das redondezas) e que estava lhe devendo em sua lojinha. Disse-lhe que ela havia trabalhado um mês em minha casa, mas que a havia demitido porque ela havia dado um chute no meu filho (envolvendo-se numa briga entre o meu filho e o dela, ambos com cinco anos de idade). Tendo enfatizado o quanto não havia gostado daquela mulher, devo ter acionado a raiva que dona Cida e seu Édison estavam por não terem sido pagos pela mulher. Os dois então “soltaram a língua”. Passaram a falar genericamente sobre a má reputação das mulheres daquela família (são várias irmãs). Chamaram-nas de relaxadas e mandrionas¹⁰⁴ acusando-as de não cuidar direito nem dos filhos, além de desonestas, pois abrem conta no comércio e depois não pagam. Finalmente, seu Édison disse: “Não vê que elas estão sempre na rua? Mesmo que não esteja empregada, o que faz uma mulher todo o tempo na rua? Por que, mesmo que tenha uma empregada¹⁰⁵, **uma mulher sempre tem o que fazer dentro de casa!**”

Mas essa mentalidade não é exclusiva de homens idosos (ou credores) como seu Édison. É uma visão desse tipo a respeito de mulher e conjugalidade que, segundo Marlene, move seu cunhado (de quarenta e poucos anos) a bater freqüentemente em sua mulher (irmã de Deca). Marlene, que se vê como “mulher moderna”, ridiculariza o casal pois, se a esposa resolve dar uma passada no centro da cidade depois do serviço (de empregada doméstica) é certo que vai apanhar, pois o marido é muito ciumento e violento – se aceita que a mulher

¹⁰⁴ Este vocábulo é extremamente recorrente no léxico nativo, no feminino, cabe salientar.

¹⁰⁵ E, mediante esta ressalva, seu Édison passa a me incluir entre as mulheres que estão de acordo com o modelo honrado de mulher.

trabalhe fora, não vê, assim como seu Édison, razão que justifique a ausência da mulher em casa fora do horário do expediente de trabalho.

Evidentemente esse tipo de mentalidade convive com outras mais “modernas” baseadas em noções de relações de gênero mais igualitárias. Dada uma tal diversidade, em que encontramos mentalidades mais tradicionais lado a lado com modelos de família mais “modernos”, fica evidente que os sujeitos, não fazem apenas “reproduzir” padrões familiares. Não me parece inteiramente válida ou generalizável a idéia segundo a qual alguém que nasce e cresce dentro de certo padrão familiar deva necessariamente reproduzi-lo em sua vida adulta, quando estabelecer uma nova família. A história de vida de Marlene começa com uma infância e adolescência rica em episódios recorrentes de “violência de gênero” protagonizadas por um pai bêbado e espancador e a mãe vítima. Há um momento em sua história de vida extremamente simbólico de seu rompimento com este padrão familiar e de relações de gênero quando, numa narrativa típica da “mulher valente” descrita por Fonseca (2000), conta que, ainda garota, ela pára o pai, enfrentando-o com uma frigideira. Ela expulsa-o de casa, e, recorrendo “aos políticos” (os mesmos vereadores com quem seu pai mantinha relações clientelistas), consegue passagens para Porto Alegre, onde a mãe tinha parentes e para onde mudam-se, morando lá por algum tempo. Mesmo com esse “modelo” de relações de família e gênero em sua história de vida, Marlene consegue estabelecer com Deca um tipo de relação conjugal mais igualitária e sem violência física¹⁰⁶.

A possibilidade de casais como Deca e Marlene desenvolverem relações menos hierárquicas e mais igualitárias, não significa que não haja o reconhecimento da autoridade do marido, visto como provedor e a quem cabe com exclusividade certas decisões (não sem a mediação da mulher). Tanto Lisa quanto Marlene me contaram a negociação e desenvolvimento da experiência de coabitação da primeira com o casal Jairo/Carla¹⁰⁷, de

¹⁰⁶ A não verificação de violência física nessa relação conjugal não implica, entretanto, inexistência da chamada “violência doméstica”. O fato de que Deca batia muito em Jairo, filho de Marlene quando este era criança, parece ser “público e notório”. Este dado veio à tona quando da prisão de Jairo, provavelmente explorado pelo advogado que assumiu o caso. Quando policiais da delegacia perguntaram a respeito à Lulu, irmã de Jairo: ela respondeu, creio que temendo que isso pudesse comprometer o irmão ou o padrasto ou a imagem de sua família: “Mas isso é coisa do passado!”

¹⁰⁷ Lisa (21 anos) é amiga de Carla. Os três faziam parte de um mesmo grupo de amigos que trabalham, moram e/ou estudam (curso noturno de uma escola pública) no Paraíso. Lisa veio da Serra para trabalhar como empregada doméstica na Capital. Chegou a “retomar” os estudos na referida escola noturna, mas

forma que eu entendesse que Marlene é quem desempenhava o papel de senhoria (recebendo inclusive pagamento da moça), mas, quando referiram o momento em que Lisa passou a dormir separado do casal, deixaram claro que a decisão era de Deca. Foi ele quem “deixou” ou “mandou” dizerem para Lisa dormir no rancho (uma cozinha externa à casa). O mesmo observei nos dias tensos que se seguiram à prisão de Jairo. Foi Marlene (com Carla) quem correu atrás de advogados, mas foi Deca quem a tranquilizou sobre a viabilidade de pagar esse profissional, autorizando assim sua contratação: “O Deca arrumou o dinheiro, conseguiu o empréstimo no banco!” Empréstimo esse que Carla e Marlene “assumiram” e pretendem pagar com seus salários. (Uma primeira parte do pagamento ao advogado, a qual este exigia que fosse paga imediatamente, foi obtida através de empréstimo entre parentes.)

É Tânia novamente quem dá bons exemplos de como a noção de reciprocidade atua na cabeça de uma esposa evocando idéias bourdianas a respeito das formas incorporadas da dominação. Tânia parece ter sempre em mente a figura do marido – o dela, quando reflete sobre si, ou um marido genérico, nos mais miúdos detalhes do cotidiano. Vejamos mais alguns fragmentos de meu diário de campo:

Levo um vestido velho e um tecido para Tânia fazer-me um vestido igual ao velho, ela me manda comprar botões. Vou a pé até a D. Dadá para comprá-los e volto já passando das 11 horas. Chego gritando, adivinhando que, a essas horas, Tânia já deve estar cuidando do almoço. Cheiro da comida no fogo: predomina o cominho. Ela diz que carne de panela é chato porque tem que ficar cuidando da panela, mas que às vezes a gente tem que fazer porque “se faz sempre a mesma coisa, o marido reclama, né?”.

Dias depois, vou fazer a prova do vestido. Antes de chegar à casa da Tânia, já a avisto dentro do quintal da casa de sua mãe. Eu entro no terreno dela pelo portão dos carros e ela por um portãozinho lateral que liga os dois terrenos. Experimento o vestido por cima da roupa. Ela cava debaixo do braço depois vem acertar o decote. Tu gostas bem decotado (com um sorriso maroto)? Faço uma expressão de dúvida. Ela diz Aquele outro era bem aberto! Esboço um sorriso. Ela se explica: tem marido que não gosta... E eu: não,

abandonou-a quando cursava a sétima série. Após uma mudança de emprego, ficou sem ter onde morar, tendo

mas o meu é bem moderninho. Ela: é mas as vezes não gosta que os outros homens fiquem assim de butuca pra cima do peito das mulher deles. Rimos, indico a linha do decote que possa parecer razoável. Ela corta.

Neste dia, aliás o dia em que nos conhecemos, seguiu-se toda uma conversa, reproduzida em outras partes desta tese, sobre a virgindade de suas filhas, seu projeto de que as mesmas tenham o estudo que ela mesma não teve, embora “morando dentro do colégio”. Seguem as anotações de meu diário:

Tânia fala sobre seus desejos: “Às vezes eu quero voltar a estudar mas de que jeito: tenho as filhas, a casa, o marido e ainda as costuras!” Mas diz que para ela não tem problema se não voltar a estudar porque ela tem a casa dela, as filhas, o marido dela (“que eu espero que nunca me deixe, mas a gente nunca sabe”).

Cerca de um ano depois daquele dia em que conheci Tânia, procuro seus serviços de costureira. Fazia vários meses que não a via. Fico sabendo que o marido se aposentara. Agora é ele quem faz a comida. Ele é militar e vem de um outro bairro de Florianópolis, e, como “atestado de mané” tem um “coleirinha” numa gaiola pendurada na varanda de casa. Todas as vezes em que voltei à casa de Tânia no final da manhã, estranhando vê-la liberada do fogão ou tentado verificar a veracidade da informação sobre o marido cozinhar diariamente, usei com ela a mesma pergunta que me dirigiu no dia em que nos conhecemos: “Não tens que fazer o almoço?” Ou o marido estava na cozinha cozinhando, ou “ele já deixou pronto!”.

Diante disso, fica claro que os limites entre os chamados papéis femininos e masculinos não são tão rígidos assim como aquela “incorporação da dominação” que me parecera tão rígida quando conheci Tânia. Principalmente em nome da reciprocidade, é lícito transgredir aqueles limites. Se a mulher está ocupada com seu trabalho, que pode não ser a principal fonte de rendimentos de uma família, mas a que se reconhece importância na renda familiar, é perfeitamente razoável que o marido aposentado vá para a cozinha e

então sido convidada a morar com o casal de amigos pagando uma mensalidade modesta.

assuma certas tarefas que sempre foram da mulher (embora eu não saiba dizer se ele se sujeita a fazer “carne de panela”, só para não ouvir as reclamações da esposa).

Segundo Cardoso (1994), um vocábulo nativo para referir homossexualidade masculina é *paneleiro*¹⁰⁸, que é originalmente a forma de designar aquele que, entre os pescadores embarcados, ocupa-se das panelas, ou seja desempenha a função de cozinheiro. Ainda segundo este autor, este homem é feminizado nas relações com os demais pescadores desempenhando o papel “passivo” em relações homo-heróticas¹⁰⁹. No contexto que pesquisei, o manejo de panelas não feminiza o homem, embora ele só assuma as funções de cozinheiro por necessidade. Vimos o caso do marido de Tânia, mas também Maneca, depois que Patrícia foi embora, assumiu a cozinha e chegou a me dar algumas receitas e dicas culinárias – sem nenhum constrangimento ou brincadeira que pudesse revelar algum sentimento de inadequação quanto ao desempenho de tarefas desse tipo. Também Luís, primo de Maneca, ao ser “deixado” pela esposa (uma gaúcha quituteira), assumiu a cozinha, mantendo inclusive por algum tempo parte da clientela de salgados que tinham antes de se separarem – o próprio Luís comprava os ingredientes, fazia os salgados e a entrega dos mesmos.

¹⁰⁸ Mas devo dizer que nunca o ouvi em campo. Certa vez Maneca falou-me de um homem que era “bixa”, dizendo-me que foi o primeiro de que ouvira falar, porque antes “a gente nunca tinha ouvido falar disso”. Depois que me foram reveladas as atitudes incestuosas de Maneca, outras acusações envolvendo aspectos supostamente desviantes de sua sexualidade vieram à tona, inclusive o que diz respeito a relações homo-eróticas. Parece ser público e notório seu caso com “um bixa, o filho do seu Toninho”. Ao menos duas pessoas (que não se dão uma com a outra) me falaram a mesma coisa. Uma delas me relatou, rindo muito, uma circunstância em que, tendo os dois bebido muito num bar, retiraram-se para um engenho ali perto, abandonado, meio em ruínas – o que facilitava que os outros frequentadores do bar, tendo os seguido, pudessem espia-los. “O Maneca estava tão bêbado que, em vez dele comer o bixa, o bixa é que comeu ele!... Todo mundo sabe!”. A outra pessoa também contou-me a respeito do “namoro” do Maneca com o filho do seu Toninho, embora sem tantos detalhes. O interessante é que, como na pesquisa de Fernando Cardoso referida acima, o envolvimento de Maneca em relações homoeróticas não faz dele “um bixa”. *Bixa* é o filho do seu Toninho que supostamente, a não ser naquele excesso alcoólico de Maneca, exerce o papel passivo.

¹⁰⁹ Evidentemente práticas homoeróticas não são uma novidade tão espetacular na ilha como pretendeu Maneca na afirmação que inicia a nota anterior. Não direcionei, como faz Cardoso (1994), meu trabalho de campo para esse aspecto da vida dos nativos. A julgar pela pesquisa de Cardoso numa localidade de colonização açoriana, as relações homo-eróticas fazem (ou faziam) parte da iniciação sexual masculina. Mas, mesmo uma prática para mim tão exótica como a “penca”, descrita por Cardoso, é, se não “popular”, extremamente conhecida na ilha, sendo famosa a chamada “Penca do Ribeirão”, quando um grande número de homens foram presos em local público do Ribeirão da Ilha fazendo sexo anal simultaneamente, isto é, um com o outro, formando uma “penca”. Eu fiquei conhecendo a categoria “penca” através da dissertação de Cardoso e logo perguntei a Marlene se ela sabia o que aquela palavra queria dizer. Ela riu muito de mim e da coisa em si, perguntando-me a seguir: “nunca ouviste falar da Penca do Ribeirão?”

É difícil contestar a idéia de Sônia Maluf quanto à “centralidade da mulher na família”. De fato as mulheres são fundamentais na reprodução social da família. Seu trabalho na casa e sua contribuição na renda familiar é indispensável – além de ser uma espécie de “ pilar emocional na família”. O argumento de Maluf segundo o qual, com a morte da “mãe”, a família se dispersava, comprovando a centralidade da mulher na família, merece reparos ou mais exatamente uma atualização, pois cada vez é mais raro aquela situação em que a mulher morria de parto deixando uma prole que deveria ser distribuída entre outras famílias relacionadas por laços de parentesco ou compadrio. Talvez o equivalente contemporâneo deste argumento pudesse ser as situações de separação de casais. Nos casos que observei, as mulheres seguiram com seus filhos e parecem se dar muito bem na nova condição, chegando, em alguns casos a reconstruir suas vidas com outro parceiro. Já os homens parecem “perdidos”. É difícil fazer essa avaliação sem cair num tom moralista e é arriscado fazer generalizações. Mas o fato é que essas mulheres separadas pareciam felizes, saudáveis, e angariavam simpatia e reconhecimento social de sua honra e dignidade. Quanto aos homens, tornavam-se “pobres-diabos”, fisicamente decadentes, dependentes de drogas (principalmente o álcool, que muitas vezes aparece em comentários como a própria causa de seu fracasso como marido e profissional¹¹⁰). Os comentários a respeito desses homens oscilam entre o anedótico e a compaixão (ou benevolência).

Tudo isso parece confirmar a idéia acerca de uma centralidade da mulher nestas famílias. Entretanto, se não a descarto, proponho que, a não ser em casos de viuvez, separação ou de “mães solteiras”, o que vale é uma centralidade do casal que distribui entre homem e mulher – de forma não necessariamente rígida, freqüentemente fluida – poderes e atribuições. A figura do casal é central na vida familiar e traz a marca da reciprocidade e da complementariedade (o que não significa ausência de conflito). Se há uma relativa circularidade nas atribuições e tarefas masculinas e femininas, ocorre também uma certa circularidade do poder do homem e da mulher na relação conjugal e com os filhos. Se ocorrem violências nas relações de gênero, não deixa de ser grande a margem de negociação dos conflitos nessas relações (variando, como é evidente em cada casal e família). Em geral, assim como há distribuição de tarefas e papéis femininos e masculinos,

¹¹⁰ Que fique claro que não estou dizendo que o alcoolismo é um problema de homens separados do Paraíso.

há também instâncias de poder diferenciadas de acordo com o sexo do cônjuge. Mas nem isso parece estar cristalizado. Como sugeriu Eugênio Pacle Lacerda acerca das relações de gênero na localidade “açoriano-brasileira” que estudou, a relação homem/mulher entre os nativos do litoral catarinense se apresenta de forma fluida, “dentro de uma certa circularidade complementar” (Lacerda, 1983: 83) que eu diria marcada pela reciprocidade.

Ao contrário, estou convencida que é um problema de saúde pública e de gênero em Florianópolis.

CAPÍTULO 4 - EM NOME DO PAI E EM NOME DA MÃE: ONOMÁSTICA, PESSOA E GÊNERO

4.1 As moléculas do morango

(...)uma química total nos deveria explicar não somente a fórmula e a distribuição das moléculas do morango, mas também como um sabor único resulta desse arranjo. Claude Lévi-Strauss (1974:16)

No segundo semestre do ano de 1998, fiz o curso “A Antropologia dos nomes pessoais: indivíduo, pessoa, identidades” oferecido pelo Doutorado e ministrado pela professora Aracy Lopes da Silva. Apresentei, ao concluir o curso, um trabalho sobre onomástica dos chamados açorianos da Ilha de Santa Catarina. Embora não possa aqui revelar os nomes dos informantes que dão base a presente pesquisa, apresento aqui minhas interpretações a respeito do sistema de nominação que predominou no litoral catarinense no último século. Mesmo sem poder apresentar os nomes verdadeiros dos informantes, acredito ser possível descrever o sistema de nominação e suas mudanças nas últimas décadas, dando assim indicações importantes quanto à organização social e a lógica simbólica que norteia a vida social desses grupos.

Falar de onomástica omitindo os nomes é como incorrer numa “química parcial” que explica a fórmula e a distribuição das moléculas do morango sem dar a conhecer o seu sabor, mas essa era a maneira de tentar preservar as identidades dos informantes e poder tratar de assuntos delicados e cuja importância o trabalho de campo continuado, de observação participante e de convívio com o informante trouxe à tona. Além disso, quando eu fazia o levantamento das genealogias, os informantes me davam dezenas de nomes. Ao fazê-lo, cada um deles estava ciente de que eu usaria aqueles nomes num “trabalho”. Entretanto, grande parte daquelas dezenas de nomes/pessoas organizadas na genealogia de um *ego*, ignorava que estava sendo incluída numa pesquisa. Com grande pesar, optei por omitir os nomes verdadeiros (e de sabor único), embora tenha feito o esforço de tentar encontrar nomes¹¹¹ substitutos dentro do próprio patrimônio onomástico local (utilizando nomes que ouvi em outras regiões da ilha ou li em matérias de jornal)

4.2 Patronímicos – o sobrenome

Os ascendentes genealógicos mais remotos lembrados pelos informantes nasceram ou no início do século XX ou no final do século XIX. Examinei os arquivos da Cúria Metropolitana de Florianópolis referentes aos açorianos que foram instalados no século XVIII no Paraíso.¹¹² Reforçando a suposição em torno da ascendência açoriana de meus informantes, lá estavam, entre os moradores do Paraíso do século XVIII que deixaram registros de casamento óbito e nascimento, todos os sobrenomes dos meus informantes. Além do sobrenome, a origem das pessoas: Ilha Terceira, Ilha do Faial, Ilha do Pico, Ilha San George, Ilha Graciosa, Madeira, etc.

¹¹¹ Refiro-me aos prenomes. Quanto aos sobrenomes, simplesmente os omiti fazendo referência simplesmente à forma como são usados.

¹¹² Estes dados encontram-se devidamente fichados e arquivados no Laboratório de História Demográfica da Universidade Federal de Santa Catarina.

Entre os nativos da Ilha de Santa Catarina, em geral, cada pessoa possui no mínimo 3 nomes: um sobrenome, um nome (prenome) e um apelido - de forma semelhante ao que ocorre em Minot, conforme o artigo clássico de Zonabend (1981) sobre identidade e nomenclatura. O uso de cada um dos nomes varia conforme a circunstância.

Toda pessoa tem um sobrenome e - ao menos idealmente - ele é conhecido por todos. O caráter amplamente público desse patronímico reforça a idéia de pertencimento - nessa medida, aparece aqui também como “classificador de linhagem” conforme Lévi-Strauss¹¹³ - não só a uma família/linhagem, mas também como sinal diacrítico do pertencimento a um lugar.

Como em Minot, “para um homem a relação com o patronímico é imutável para toda a vida”. (Zonabend, 1981: 290) O registro civil faz com que as mulheres adotem o sobrenome do marido ao casarem: o direito de manter o sobrenome de solteira parece não gozar de grande prestígio entre as nativas casadas e, em geral, é desconhecido pelos informantes. Casadas ou não, ao terem um filho, havendo um pai que assumia a criança, ele dava seu sobrenome ao filho podendo ou não constar, no nome da criança, o sobrenome da mãe. Dentre as proles extensas de que tenho conhecimento, é comum alguns filhos receberem, além do sobrenome do pai, o sobrenome de solteira da mãe, enquanto outros irmãos recebem apenas o do pai.

4.3 Os prenomes: *puxando*, classificando e individualizando

Se permanece imutável pela vida toda, o prenome é, por vezes, desconhecido na comunidade em que a pessoa vive, sendo usado apenas em situações como compras na cidade (crediário), matrícula em escolas, negócios, hospitalização, registro civil de nascimento, casamento ou óbito. Às vezes, esse nome cai no esquecimento exatamente pelo

¹¹³ Ver Lévi-Strauss (1997).

desuso. Alguns nomes só saem do esquecimento para serem lembrados como bizarros, anedóticos ou humorísticos.

Nas genealogias que obtive, observa-se que o prenome é, via de regra, composto de dois nomes (ressalvadas as exceções), o que se presta especialmente à prática segundo a qual se “cita” (ou se *puxa*, para usar o termo nativo) o nome do progenitor de mesmo sexo de ego ao mesmo tempo que se “inova” acrescentando um outro nome diferente dos dois nomes do mesmo progenitor. Em geral, este outro nome diferente do nome do progenitor costumava “citar” outro parente de uma geração anterior a de ego, isto é repetia um dos nomes de um avô/avó ou tio/tia (conforme o sexo de ego). Verifiquei que a prática de repetir, ou *puxar*, um dos nomes do progenitor de mesmo sexo se verifica tanto entre os homens como entre as mulheres. Entretanto, as mulheres só transmitem seu nome às filhas e os homens, aos filhos do sexo masculino. Em termos êmicos: as meninas *puxam* um dos prenomes da mães e os meninos *puxam* um dos prenomes pais. A esse prenome *puxado* do pai ou da mãe é acrescentado um outro (que pode ser *puxado* de outro parente). Este outro prenome, diferente daquele *puxado* do pai o da mãe (e diferente portanto dos demais irmãos de mesmo sexo que também *puxam* o mesmo prenome do pai ou, no caso das meninas, da mãe), é o que a pessoa irá transmitir a seus próprios filhos. Exemplificando com nomes fictícios: Tânia se chama Tânia Maria. *Maria* ela *puxou* da mãe, como todas as suas irmãs. Suas filhas se chamam Luiza Tânia e Fátima Tânia.

Entre irmãos nascidos a partir da década de cinquenta, é comum observarmos uma variação desse sistema. Em vez de um nome ser *puxado*, o que se repete são as iniciais¹¹⁴ do nome dos pais. Por exemplo, alguém chamado Waldir teria filhos chamados Walmor e Waldinei. Entre os mais jovens, é possível encontrar famílias onde vários irmãos (de ambos os sexos) compartilham a mesma inicial, desaparecendo, por tanto o princípio classificador por sexo associado a um nome ou inicial *puxado* do progenitor de mesmo sexo. Embora não tenha registrado nenhum caso entre meus informantes, encontrei - por acaso, conversando com um cabeleireiro nativo que cortou o cabelo de meu filho - uma família

¹¹⁴ Na verdade, o que importa é o som inicial e não exatamente a letra, pois boa parte desses nominadores eram analfabetos. Neste caso, o pai pode ter o nome grafado com “W” e os filhos com “V” ou uma mãe, cujo nome começa com “Ce”, pode ter as filhas com nomes começando com “S”.

onde vários irmãos compartilham a mesma inicial sem que a mesma tenha sido *puxada* de nenhum dos genitores.

Na geração mais jovem (adolescentes e crianças, nascidos na décadas de 80 e 90), tendem a desaparecer tanto os nomes constantes no patrimônio onomástico antigo da comunidade quanto os sistemas de nomenclatura em que o nome dos filhos *puxa* um dos nomes do progenitor de mesmo sexo (seja pela repetição integral de um dos prenomes ou pela repetição de um som, letra ou partícula do nome). Talvez considerados coisa de “mané”, dão lugar a nomes como Fernanda, Renato, Lúcio, nomes que são recentes no patrimônio onomástico local, ou ainda nomes, à vezes difíceis para os mais idosos lembrar: Michelle, Maicon, Wellington, Allyson (ou as variantes Alison e Alisson¹¹⁵). Estes são nomes que uma informante idosa chamou de “nome arrevesso”. Uma outra informante, igualmente idosa, elabora o quão obscura lhe parece a origem desses nomes: “É, esse nome é bem diferente. Não sei onde a minha filha achou esse nome!” Mas ainda é possível, e mesmo freqüente, verificarmos em gerações mais jovens a opção por práticas onomásticas semelhantes às mais antigas ou que, como outras práticas desses grupos, aliam o tradicional ao moderno. É possível encontrar crianças que têm um nome *puxado* da mãe (ou pai) acrescido de um nome *arrevesso* (algo como Francieli Deolinda ou Suelen Deolinda).

4.4 Apelidos

O uso de apelidos é generalizado entre os nativos. Folcloristas já assinalaram este “gosto” dos ilhéus (e do “catarinense” em geral) (Boiteaux, 1957). Ao contrário de Minot, no contexto ilhéu tradicional, as crianças não são “poupadas” dos apelidos. O apelido é dado na tenra infância, como se o nome não bastasse para marcar a identidade individual da

¹¹⁵ Certa vez vi num posto de saúde do Paraíso um quadro na parede com o nome das crianças que estavam com o “esquema vacinal atrasado”. Entre 82 nomes, quatro crianças tinham esse nome grafado das três maneiras acima.

pessoa, que - é minha hipótese - já é reconhecida na criança pequena. Ao contrário de várias outras culturas, tampouco o apelido varia de acordo com idade ou status social.

As pessoas que têm apelidos (quase todas) “sempre” foram chamadas assim, desde pequenos. A maioria dos apelidos tem essa marca infantil, que sugere afetividade e evoca a intimidade da vida familiar, sendo simplificações (adaptações fonéticas ou morfológicas) do nome. Há ainda apelidos que, semelhantes aos descritos por Zonabend, marcam a identidade fazendo referência a um comportamento ou traço físico, de forma, às vezes, perversa.

Em geral, as pessoas tinham um apelido que era dado na infância, durava por toda a vida e era usado por toda a comunidade. Parece que, assim como os nomes de adulto não “pesavam” sobre as crianças, tampouco os apelidos dados na infância pareciam infantilizar o adulto - antes o individualizavam.

O que é inquietante, neste tópico apelido, é que as marcadas diferenciações relativas a gênero, evidentes nos mais diferentes aspectos das representações desses grupos, não se verifica aqui tão claramente. Se é certo que, em geral, as mulheres são poupadas dos perversos, não deixa de ser surpreendente a permanência, ao longo da vida adulta dos sujeitos (independente do sexo dos mesmos¹¹⁶), de apelidos infantis, afetivos e que não marcam tão claramente o sexo do portador (ao menos não tanto quanto os prenomes). Este é o caso de Deca, um apelido que escolhi para substituir o apelido real de meu informante por ser extremamente comum no litoral catarinense. Como o apelido real, é um apelido que não é claramente masculino, mas, dado na infância, não parece afetar negativamente os homens que os mantêm - não é considerado nem infantilizador nem feminizante.

4.5 Ligando o nome à pessoa: nome e significado

A análise dos sistema onomástico aqui descrito sugere várias possibilidades de leituras quanto à construção identitária da pessoa no contexto nativo ilhéu. A ausência de mudanças radicais na nomenclatura ao longo da vida pode estar associada a uma certa noção de pessoa diferente de outras culturas em que a mesma é concebida como sendo lentamente formada e elaborada ao longo de fases muito bem marcadas da vida. Na forma nativa tradicional, a pessoa passava de “rapaz pequeno” a rapaz, de rapaz à maturidade (a rapariga, se casasse, mudava o sobrenome) e de maturidade à velhice sem maiores mudanças na nomenclatura. Ao que parece, a velhice era marcada apenas pela adoção de um *Dona* ou *Seu*.

Em certos aspectos, o sistema classifica; ao passo que, em outros, individualiza¹¹⁷. Mesmo com aspectos individualizantes, o sistema tradicional está longe do modelo individualista moderno que só recentemente começou a ser conhecido e absorvido pelos nativos. Como vimos, o patronímico funciona como um classificador de linhagem. Os prenomes, ao mesmo tempo que classificam, individualizam. Compartilhados por progenitores e um ou mais filhos, classificam e sugerem uma identidade de substância e, nessa medida, talvez remetam ao princípio holista. Entretanto, a prática de acrescentar um nome novo àquele repetido introduz a individualização. É como se o nome dissesse: temos aqui a mesma substância ligeiramente modificada, conformando uma *outra* pessoa, uma variação daquela pessoa que deu origem e nome a esta. Não é como em outras culturas em que a pessoa simplesmente “entra” no nome e no personagem: no contexto aqui descrito, cada vez que se nomina, o nome e a pessoa são “ligeiramente outros”.

¹¹⁶ O que inclusive contrasta com outros contextos etnográficos, como o que foi descrito por Klerk e Bosch (1996).

¹¹⁷ Ver, a respeito, Lévi-Straus (1997) e Gonçalves (1992).

Nesse sentido, o apelido segue também o princípio da individuação, no qual concorre, entretanto, uma noção de pessoa que está longe de ser assimilável à pessoa-indivíduo tal como é elaborada na ideologia individualista moderna. Em outra parte (Motta, 1997), já apontei os indícios de uma outra concepção de infância na cultura ilhoa tradicional. Essa concepção nativa de criança contrasta radicalmente com as noções psicologizadas e pedagógicas com que lida a família urbana moderna de classe média. A idéia da criança como ser emocionalmente frágil, cuja estrutura moral e psicológica precisa ser *formada*, é inteiramente nova para os nativos.¹¹⁸ O termo nativo usado correntemente ainda hoje para designar “criança é “rapaz pequeno”, que me parece revelador da concepção nativa de infância:

No Dicionário da Ilha (Alexandre, 1994), a expressão “Rapagi pequeno” (o autor grafa-a conforme é pronunciada) tem como sinônimo “Menino, garoto, moleque”. (...) Já ouvi “rapaz pequeno” com o significado de menino, como o autor, mas também como “crianças”, incluindo meninos e meninas. (...) A idéia de criança como um “rapaz” pequeno não me parece um caso de pobreza de vocabulário mas sugere a hipótese de que seja indicativa, no plano discursivo, de uma representação de infância em que a criança, longe daquela especificidade subjetiva e orgânica do modelo “moderno”, é percebida como uma espécie de adulto pequeno¹¹⁹. (Motta, 1997)

Considero plausível a hipótese de que, se a criança é um adulto pequeno, cuja pessoa talvez permaneça quase inalterada ao longo da vida, não haja razões para mudanças radicais na nomenclatura durante o ciclo da vida. O problema de adequar nomes à criança ou ao adulto só aparece no discurso dos adultos mais jovens. Não há dúvida que o ingresso recente no mercado de trabalho capitalista e urbano, tem alterado aquela relação de perenidade com os apelidos. Alguns casos ilustram uma tendência ao abandono do uso de apelidos no contexto do trabalho, especialmente aqueles cujo aspecto afetivo ou jocoso é muito acentuado, dois aspectos freqüentemente refratários ao mundo do trabalho individualista.

¹¹⁸ Rial (1991) demonstra como, nas casas das gerações mais jovens, a adoção dessas novas concepções de infância e puericultura está representada pelo surgimento do quarto das crianças, cujo mobiliário e decoração busca adequar-se às especificidades de seus habitantes.

¹¹⁹ Ver a respeito Ariés (1981).

No contexto pesquisado, as representações de gênero são fortemente marcadas pela imagética da diferença sexual, estendendo-se aos mais diferentes aspectos da *praxis* simbólica, da onomástica à cosmologia. Aquela primeira grande classificação relacionada às diferenças entre masculino e feminino está bem representada na onomástica nativa¹²⁰. Assim uma informante de 60 anos me explica que não podiam ter nomes dois filhos que não nasceram “do tempo” (abortos): “ (...)os outros todos tinham nome, mas os outros dois que eu perdi, não porque não deu prá ... ver o sexo. Era, foi isso.”

Não apenas os nomes são claramente masculinos ou femininos, como a própria transmissão de nomes dentro da família respeita as diferenças de sexo. O nome dos pais só passam para os filhos (sexo masculino) e o da mãe, só para as filhas.

Com já ficou claro até aqui, é central em meu argumento a hipótese segundo a qual a predominância da lógica do dom e da reciprocidade na cultura nativa tradicional e que contemporaneamente esta lógica não desapareceu - ao contrário, convive com a lógica da mercadoria. As relações de gênero, neste contexto, são tributárias da lógica do dom. Mesmo sendo relações de poder e incluindo relações de dominação, estruturam-se enquanto relações de reciprocidade. O sistema de nominação, enquanto prática de conhecimento nativo, reflete as representações de gênero nativas.

O estudo desse sistema onomástico (e suas transformações) é esclarecedor sobre as relações de gênero nativas (e suas transformações). É certo que, ao casarem, as mulheres trocam o sobrenome e isso explicita o reconhecimento social da autoridade do marido. Não obstante, a prática das mulheres, tanto quanto os homens, colocarem seus próprios nomes nas filhas é extremamente sugestiva a respeito do *status* que a mulher detém no âmbito das relações de gênero e familiares¹²¹. Isto parece estar relacionado aos poderes femininos, os quais, de acordo com Maluf (1993), se contrapõem à autoridade masculina no âmbito da família e relações de gênero. Os nomes femininos passando de mãe para filha falam-nos de

¹²⁰ O alto rendimento da abordagem do aspecto gênero em estudos de onomástica já tem sido sugerido em algumas etnografias. Ver, por exemplo: Lopes da Silva (1986) e Watson (1996).

¹¹⁷ Tanto mais quando comparamos com outras etnografias, como, por exemplo, aquela sobre as mulheres sem nome na China (Watson, 1996)

relações de gênero em que a mulher assume um poder peculiar. Falam de uma organização familiar em que a mãe assume papel central.

É possível levantar hipóteses relacionando essa teia de nomes entrelaçados (que por sua vez representam “substâncias” que se relacionam, pois existe um idéia de consangüinidade e endogamia) com o sistema de trocas que tradicionalmente embasa organização social nativa. Ao fazer as genealogias, acabava vindo, junto com os nomes, um pouco das relações econômicas entre as pessoas envolvidas. Assim, um primo-vizinho dizia para o outro: “Meu pai vendia peixe para o teu, o teu vendia peixe para o meu... Teu pai vendia farinha para o meu, o meu vendia farinha para o teu... [e, voltando-se para mim, em tom humorístico] Aqui era tudo na base do troca-troca!” Há uma relação simbólica entre o sistema de trocas concretas que articula o social e uma certa circulação de nomes na família onde um nome se articula a outro. No sistema onomástico nativo tradicional, uma geração repete (recebe, *puxa*) um nome já usado na anterior combinado agora com um outro nome. O nome “novo” se relaciona ao já existente mantendo-o como entre parênteses ou numa citação. A repetição de nomes sugere, a exemplo de estudos de onomástica da etnologia, a existência da noção de identidade de substância (*carne, sangue?*) entre pais/ filhos e mães/filhas. O aparecimento, na geração mais jovem, de nomes estranhos e de outras práticas onomásticas, revela o contato intenso com outro patrimônio onomástico e com outro modelo de organização familiar.

4.6 Tramóia

Em dado momento da entrevista, ela olha para a grande folha de papel quadriculado com a genealogia que estou fazendo com os dados que ela me fornece e comenta “depois tu entendes mesmo isso?”. Eu olho a renda dela, cujos bilros ela acabara de soltar e digo “acho que o seu é mais complicado que o meu”. Rimos e nos olhamos nos olhos, subitamente antropóloga uma da outra, subitamente

*informante uma para a outra - cada uma com a sua tramóia*¹²².

Do diário de campo (21 de setembro de 1999)

Dominó.

31 de maio de 1999

Noitinha. Parei no mercado da praça para comprar o pão-leite-e-frutas de cada dia. Para um lado, o pão; para o outro, as frutas. E, no meio, só depois das compras, quando pus a chave na ignição, é que me dei conta: o dominó, o local, onde se desenrola diariamente a cena - masculina e lúdica - talvez mais típica da ilha - o jogo do dominó. Um grupo de uns 15 homens - uns velhos, outros mais jovens - assistem ou jogam dominó, sentados ou em pé ao redor de duas mesinhas. Encolhidos: é frio nesse já quase-junho/quase-noite à beira mar. Meu vidro dianteiro, de repente, se transforma numa tela, numa lente, enquadrando privilegiadamente aquela cena tão cotidiana, tão masculina e tão "mané". Fico olhando. Um cara percebe, disfarço. Olho de novo, ele me encara. Se olhar mais uma vez, viro "fema". Vou embora, com a sensação de que alguns espaços e significados me serão eternamente refratários.

03 de junho

Retomo Mauss: o ensaio sobre a dádiva. E, de repente, em meio a leitura - não sei por que (é ele e Lévi-Strauss que sabem das relações do pensamento com o inconsciente), o insight (ou talvez o equívoco): o dominó, funciona como a transmissão de nomes na família. O dominó também é troca/articulação. Como os nomes (formados por dois prenomes), também funciona com pares em que uma das partes do último par "puxa" o próximo (que virá acompanhada de uma outra parte que puxará a próxima). Será que o dominó é bom para pensar? Será que funciona como Darnton¹²³ diz que os contos de fada funcionavam para os camponeses: falavam da vida deles, retratam uma visão de mundo? Será que o dominó fala de troca, de reciprocidade, de parentesco? Será que os "pares" da renda de bilro que

¹²² Tramóia é o nome de um dos tipos de renda de bilro, considerado dos mais complicados.

¹²³ Ver Darnton (1986-a)

elas falam também "puxam"¹²⁴ um próximo par ligeiramente diferente?

Como procurei demonstrar na primeira parte deste, a construção das diferenças de gênero são fortemente elaboradas na cultura nativa estendendo-se às práticas, à cosmologia e marcam particularmente o sistema onomástico. A exemplo de outras etnografias (Lopes e Silva, 1986, Klerk & Bosch, 1996 e Watson, 1986), as genealogias que obtive revelam que práticas onomásticas nativas fazem juz à essa marcada elaboração das diferenças de gênero. Não apenas os nomes são claramente masculinos ou femininos, como a própria transmissão de nomes dentro da família respeita a diferenças sexual: mulheres *puxam* o nome das mães e homens *puxam* o nome dos pais. Procedendo ao levantamento das genealogias, descobri que há um sistema onomástico tradicional (ou *dos antigos*)¹²⁵ que padroniza as práticas onomásticas e é hegemônico (o que não impede a ocorrência de pequenas variações) até a década de 50 e que é adotado integral ou parcialmente por muitos ainda nos dias de hoje. O estudo desse sistema onomástico (e suas transformações) lança luzes sobre as noções de pessoa, sobre a organização familiar e mais particularmente sobre as relações de gênero nativas e suas transformações.

É importante dizer que essas transformações aproximam o grupo estudado de outros grupos populares brasileiros. A opção por nomes exóticos, estrangeiros, especialmente os norte-americanos¹²⁶ divulgados muito especialmente na mídia através dos chamados "enlatados" ou astros da música pop não é exclusiva dos "nativos" do litoral catarinense.

¹²⁴ Não cheguei a direcionar meu trabalho de campo para a renda e sua exegese, mas a respeito do questionamento acima, são sugestivos os nomes de certos "pontos" da renda de bilro referidos por Doralécio Soares (1987: 54): "ponto puxado" e "ponto repuxo". Também é sugestivo pensar que a renda é tecida pela troca dos bilros.

¹²⁵ Que eu diria que é típico do litoral catarinense, mas não ousaria chamar "açoriano". Os registros da cúria não me autorizam a fazer essa afirmação. Além disso, o professor João Leal, um especialista em "açorianidade", ouviu com estranheza a descrição que fiz oralmente desse sistema onomástico. Pesquisando o tema "açorianidade" nos Açores, no Brasil e nos EUA, país que recebeu um importante contingente populacional açoriano, Leal observou o mesmo sistema de transmissão de patronímicos, mas nada como a transmissão de prenomes aqui verificada (que é o que dá especificidade ao sistema onomástico aqui descrito. Semelhante ao processo de mudança catarinense, Leal mencionou a adoção, por parte das gerações mais jovens, de nomes americanos e nomes saídos de telenovelas brasileiras.

¹²⁶ É importante sublinhar o apelo desse modelo e a força da cultura de massa. É de chamar atenção que, malgrado o prolongado contato com os *estrangeiros* "bicho-grilos" do paraíso, incluindo esse contato

Essa nova prática onomástica aproxima esses “açorianos” dos demais grupos populares brasileiros, assim como a prática de nominar vários filhos com a mesma inicial, independente do sexo e da inicial do nome dos genitores. Estudando família e infância em grupos populares porto-alegrenses, Fonseca registrou a mesma prática onomástica: “(...) podemos citar os filhos de Claudionor que se chamam Cláudia, Claudiana e Claudeci, ou os quatro irmãos denominados Francisco, Francisca, Francesco e Francesca.” (Fonseca, 1993: 126) O patrimônio onomástico e as práticas onomásticas observadas hoje entre os nativos das localidades de colonização açoriana, parecem testemunhar mudanças culturais que, mesmo que não signifiquem o abandono completo de práticas ou costumes “dos antigos”, revelam pontos em comum com outros grupos populares urbanos do Brasil contemporâneo.

relações de poder e dominação, os nativos parecem pouco seduzidos pelo “patrimônio onomástico bicho-grilo”. Raros são, nas genealogias nativas, nomes como Luan ou Tainara.



VIDA BOA

O dominó está no sangue dos ilhéus, que não perdem nenhuma oportunidade para um joguinho no Centro da Capital. O registro é do repórter fotográfico Koldeway A.C.

FIGURA 06. Jogo de Dominó: masculinidade e “sangue ilhéu”. Foto de Koldeway A.C. publicada no Jornal ANotícia. 17/Abril/2000, pp. 02.

CAPÍTULO 5 - UMA CADEIA DE RELAÇÕES SOCIAIS MEDIADAS PELO DIVINO E PELO SOBRENATURAL E MARCADAS PELA DÁDIVA

As capelinhas (...) reúnem em torno de si redes de vizinhança da qual participam 30 famílias. Todos os dias, ao entardecer, um adulto da família onde a capelinha passou a noite transporta-a até a casa seguinte segundo uma ordem estabelecida. Ela é recebida e colocada na sala. A família reza para uma imagem de N. S. da Conceição que está no interior de uma pequena caixa de madeira e, no dia seguinte, encaminha-a para uma outra casa. (Rial, 1988: 324)

5.1 Família e vizinhança: da solidariedade ao conflito

Etnografias sobre a Lagoa da Conceição (Maluf, 1993 e Rial, 1988) demonstraram como, na história recente desses grupos, sendo a mandioca o principal produto na economia local, o engenho de farinha ocupava lugar central não só no trabalho familiar como no sistema de trocas. O produto obtido no engenho era alimento para a família e, quando excedente, possibilitava a execução de trocas monetárias que ofereciam à família o acesso a bens não produzidos localmente, tais como querosene. As famílias mais pobres que não possuíam engenho, trocavam o beneficiamento de sua mandioca no engenho de outrem por uma parcela do produto final.

De forma semelhante, benzedeiças e parteiras não esperavam pagamento por seus serviços, mas a necessidade de retribuição, sempre em espécie, estava implícita. O processo de embruxamento e cura (Maluf, 1993), têm implícitas a troca e a reciprocidade envolvidas nas solidariedades e rivalidades locais e familiares. O passado marcado pela economia familiar baseada nas trocas está presente na memória dos informantes menos jovens. “Aqui era tudo na base do troca-troca”, afirmou Luís, numa conversa com Maneca (ambos nascidos na década de 50), já referida no capítulo anterior.

Ainda hoje esse troca-troca envolve os parentes e vizinhos (que freqüentemente são parentes-vizinhos). Durante entrevistas, era comum, por exemplo, entrar alguém na casa (ou aparecer na janela), pedindo alguma coisa emprestada. Uma vez, ao ouvir-me chamar junto ao portão de sua casa, Tânia veio correndo da casa de uma das irmãs, onde tinha ido pedir um botijão de gás e ficara conversando, enquanto sua filha, já com o gás em casa, providenciava o almoço. Outra vez (mais de um ano depois), estava com Tânia na salinha de costura onde trabalha (nos fundos de sua casa), passava das duas da tarde, Rafa, seu sobrinho botou a carinha na janela, interrompendo nossa conversa: “tem um botijão de gás?”. Ela respondeu: “Não, vê lá na Mari [outra irmã], talvez ela tenha!”.

É comum, no Paraíso, vermos pessoas, saindo de uma casa e entrando em outra logo a diante, transportando, a pé pela rua, coisas como, por exemplo, um liquidificador, mas também ferramentas dos homens como um serrote, uma escada, furadeira. Também objetos sagrados circulam, como a Bandeira do Divino à época que antecede a Festa do Divino e a “capelinha” – uma espécie de oratório que circula de casa em casa (ver epigrafe deste capítulo). Na verdade, esse era um dos meus estranhamentos de estrangeira, logo que cheguei aqui. Assim como me perguntava porque e para onde iam os homens que circulavam com gaiolas pela cidade, perguntava-me, o que significava aquelas mulheres carregando um oratório pela rua.¹²⁷

A parentes, vizinhos e pessoas “mais pobres” (sendo que freqüentemente essas categorias coincidem numa só pessoa) são doadas coisas que não se usam mais, por questão

¹²⁷ Acabei achando a resposta sobre a capelinha no trabalho de Rial (1988), acredito complementá-la relacionando-a a lógica do Dom que faz com que dádivas circulem nesse contexto. Sobre os pássaros, tratarei adiante.

de mudança no gosto, por serem consideradas velhas ou por morte de seu proprietário ou usuário – amiúde por exigência de um novo padrão de consumo de classe média a que essas famílias vão se aproximando, especialmente (mas não exclusivamente) quando há ascensão social. Quando sua irmã morreu, Tânia selecionou suas roupas e deu algumas para vizinhas consideradas mais pobres, uma delas, Lúcia, a lavadeira que mora na casa ao lado de Maneca, duas ruas (servidões) depois da de Tânia. Por ironia (e para seu sofrimento), as roupas voltaram à sua casa na forma de “encomenda”. Lúcia precisou fazer ajustes nas roupas. A costureira era Tânia.

Também circulam ingredientes culinários passados, muitas vezes por cima do muro, chás, remédios, quitutes – às vezes uma provinha de algo especial que se fez em casa - com que eventualmente as mulheres agraciam uma vizinha, os pais ou uma irmã ou sobrinhos. Às vezes a dádiva pode ser simplesmente uma habilidade que alguém tem e que concede a outro que faça parte desse fluxo, do seu circuito de reciprocidades. Naquele dia, em que Rafa veio pedir gás de cozinha à sua tia, antes de eu chegar e ser recebida na salinha de costura, Tânia estava na cozinha montando dois bolos (uma “Torta Prestígio” e uma “Nega Maluca”) para o aniversário da sobrinha aniversariante, cuja mãe não sabe fazer tortas e pedira então a Tânia, sua cunhada, para fazê-las. Tânia não só concordou em fazer as tortas como arcou com a despesa com as mesmas, sendo que, nesses casos, pedir os ingredientes, não é incomum.¹²⁸ Nesse mesmo dia, Tânia, numa espécie de desabafo, ou queixa, contou-me que foi muito bom ela ter decidido fazer as massas das tortas na véspera, pois, naquela manhã, teve a incumbência de levar a mãe ao centro para comprar uma blusa e um sapato (pois “ninguém mais” assume esse tipo de tarefa na família: “Prá levar a mãe para fazer uma compra, levar no médico, tudo tem que ser eu. É eu e aquela minha irmã ali” [aponta na direção da casa]). A partir daí desfiou um longo rosário de queixas enumerando as incontáveis lojas onde teve de levar a mãe, que encontrava defeitos em tudo que via, o que deixou-a tão cansada que não teria energia para preparar as massas das tortas à tarde. Estava satisfeita porque restava apenas o trabalho de recheá-las, finalizando com uma bela cobertura. Esse dia de Tânia ilustra sua inserção no circuito familiar da dádiva: os cuidados com a mãe, o bolo para a

¹²⁸ Uma outra mulher, contou-me que uma vizinha tinha muita vontade de (como ela) saber fazer pão. E que ela disse: “não tem problema, tu compra os ingredientes que eu vou na tua casa e faço para tí. Aí tu olhas eu fazendo e aprende como é”. E assim fizeram.

sobrinha, o gás de cozinha, com que seus vizinhos-parentes podem contar caso ela tenha disponível. Dias depois estive novamente em sua casa e perguntei se as tortas tinham agradado, ao que ela respondeu indignada: Tu acreditas que ela não me deu nem uma fatia para eu trazer para casa?

Há dádivas entre mulheres, entre homens, entre grupos de parentes (famílias nucleares implicadas na troca) e há as trocas entre gerações: terrenos que o pai dá em vida, cuidados que as mulheres (algumas delas) dão para ascendentes idosos, móveis usados que as filhas (mais sensíveis à moda e padrões de consumo modernos) passam para as mães (ver Rial, 1988: 278).

Vê-se que família e vizinhança representam uma estrutura de ajuda mútua (embora nem sempre equilibrada). Durante a doença da irmã, Tânia desvelou-se em cuidados, não só com a saúde, mas com a casa e família da irmã. Ainda no dia de seu falecimento levou ao hospital aparelho de gilete e depilou sua irmã – levando ao extremo de eficiência e ternura o significado da noção de cuidado, tão cara aos especialistas da área de enfermagem. Não apenas consangüíneas cuidam de idosos e doentes. Várias vezes Marlene faltou ao trabalho porque se revezava com outras irmãs de Deca (mas não todas) como acompanhantes no hospital, quando aí estiveram internados, em épocas diferentes, o pai e a mãe de Deca. Em cada família, uma ou mais mulheres desempenham essa papel de cuidadoras – levando ao posto de saúde, acompanhando internações, ou até mesmo, como Marlene e a nora tiveram que fazer, procurar advogados para um parente (filho, marido) preso. Ambas, Marlene e Tânia, cada uma delas na sua rede de parentesco, assumem o papel de cuidadoras, sacrificando para isso seu próprio conforto físico, não exatamente com estoicismo. Ambas reclamam de quem não “assume”, “dá desculpa” e não divide as tarefas relativas aos cuidados com doentes da família. Com Tânia, que não é uma informante tão importante e cumpre esse papel com relação a seus consanguíneos, não poderia afirmar com certeza, mas com Marlene creio que, para além das relações de afeto, está em jogo poder. Marlene conta suas peripécias e sacrifícios como acompanhante de hospital como um misto de “mulher-valente” (Fonseca) e parente dedicada/sacrificada, o que a promove e a “empodera” numa relação com pessoas com quem coabita (senão na mesma casa, no mesmo segmento residencial familiar), sem ser consangüínea, um convívio em que impõe também seus filhos

(consangüíneos dela, mas não de Deca, com quem não teve filhos) numa relação que deve anular também a diferença (e hierarquia) racial.

Se essas relações entre parentes e vizinhos dão vazão a expressões de solidariedade, dão lugar também aos conflitos e rancores - às vezes latentes no cotidiano, embora nem por isso menos violentos. Solidariedade e conflito são, por sua vez, expressão da reciprocidade (Brites, 2001) e seguem a lógica do dom. Mágoas, ofensas e desfeitas, são tão retribuíveis quanto gentilezas, graças e presentes.

Maluf mostrou em seu estudo já tão referido aqui, que as narrativas sobre bruxas falam também sobre essas solidariedades e conflitos:

Mas, além das relações de reciprocidade e solidariedade intergrupais já tão estudadas por vários autores, a importância dessas relações exteriores ao grupo familiar - e essa é uma questão que nos interessa aqui - revela-se também no trato com as dificuldades da vida cotidiana. Se os vizinhos e parentes são, de uma maneira, formas de apoio à família, tornam-se em alguns momentos ameaças e fontes geradoras de malefícios. Estes malefícios podem vir através de bruxaria, da prática de feitiçaria ou mau olhado, causadores de doenças, mortes e outros infortúnios. Esses conflitos, que em geral envolvem questões de propriedade de terra, honra familiar, ciúmes ou mesmo disputas de poder no interior da família, bastam para que se criem as condições propícias a que esses danos sejam lançados pelos outros. (Maluf, 1993: 22)

Vejamos o exemplo dado por Maluf - a história contada por uma informante de 82 anos:

Nós morávamos lá na Ponta das Almas quando casamos, mas depois de uns três anos o José (marido) começou a adoecer, sempre no mês de março. Ele ficava com febre, assim, para morrer. Morre, não morre. E pensava que era mal feito de vizinho para ele porque eles tinham brigado. O vizinho botou fogo na terra dele e pegou fogo na roça de cana do José, só salvaram umas poucas. O José queria que ele pagasse o prejuízo, mas ele não quis. Ele era um homem culto, sabia ler; aí fez voto de que ia pagar e não pagou. O José adoecia, ficava mal, e sempre tinha uma criança doente também. Aí nós viemos morar aqui no canto, perto do papai. Depois que nós viemos, ele não adoeceu mais. (Maluf, 1993: 22)

Mau olhado, quebranto e embruxamento têm origem nesses conflitos que advêm da quebra da reciprocidade. A bruxa, que faz uma criança definhar até a morte é sempre uma mulher da vizinhança com quem a mãe tem conflitos, brigou ou em quem provoca ciúme (uma ex-namorada do pai da criança, p. ex.). Hoje em dia é difícil para alguém “de fora” como eu colher relatos como esse da informante de Maluf ou sobre embruxamento¹²⁹. Numa conversa que tentei conduzir para o tema embruxamento, Maneca contou-me uma história de um homem chamado “Seca-Pau”. Explicou-me sobre as canoas feitas com um único tronco de Guapuruvu. Disse que o pessoal de uma praia ali perto, onde não tem guapuruvu, vinha para o Paraíso e escolhia uma árvore ainda pequena e retornava anos mais tarde para pagar e levar o tronco a fim de entalhar uma canoa. Assim fez aquele sujeito. Veio, escolheu a árvore e disse: “Daqui a cinco anos eu venho buscar!”. Cinco anos depois ele voltou. A árvore estava grande, perfeita para o corte, mas o dono mudara de idéia, desistira de vender. O sujeito ficou tão furioso que disse que ele não levava a árvore, mas que ela iria secar. E assim aconteceu, a árvore secou. O cara ficou sendo conhecido como “Seca-Pau”.

5.2 Reciprocidade: uma coisa *puxa* a outra

A reciprocidade neste contexto se traduz muito pela troca, mas o que a expressaria melhor seria a idéia de circulação, fluxo ou, o termo nativo *puxar*. Impera, no pensamento nativo, a idéia de que as coisas vão e vêm, fluem, circulam e esse fluxo é movido pela

¹²⁹ Só obtive um único relato sobre embruxamento durante o trabalho de campo e durante os dez anos em que moro em Florianópolis. Em geral, as pessoas desconversam quando se chega a esse assunto ou riem dizendo que é coisa dos antigos, creio que mais por pressuporem a descrença da interlocutora gaúcha do que por desconhecerem histórias a respeito. Houve entretanto uma referência a coisas desse tipo anterior a meu interesse antropológico pela cultura nativa: em 1994, minha filha Helena era um bebê doentinho, que vomitava, gritava e chorava dia e noite, por meses a fio. O diagnóstico era refluxo gastro-esofágico e o tratamento consistia basicamente em antiácidos, colo e dar tempo ao tempo até seu aparelho digestivo amadurecer, o que aconteceria e de fato aconteceu por volta de um ano de idade. Uma mulher de trinta e poucos anos que, na época, fazia faxinas semanais em minha casa, duvidando dos médicos, aconselhou-me a procurar uma benzadeira, dizendo que poderia ser “arca caida” ou “qualquer outra coisa que os médicos não sabem”, possivelmente bruxaria.

relação entre as coisas e pessoas que (ambas) atraem ou *puxam* umas às outras. Assim podemos ter mais elementos para compreender, por exemplo, um hábito popular na cidade que chegou a preocupar o poder público. Anos atrás, antes de eu começar a presente pesquisa, uma gaúcha de quarenta e cinco¹³⁰ anos, que se poderia considerar uma típica “bicho-grilo” morando a quase 20 anos no Paraíso, contou-me, morrendo de rir, que agora ela sabe por que os nativos colocam em suas casas potes de água junto ao relógio contador do consumo de energia elétrica. Como inicialmente não sabia do que ela estava falando, ela me explicou que nunca entendia porque sempre via vasilhas plásticas cheias d’água em cima dos “relógios de luz” de seus vizinhos nativos. Então perguntou para D. Maria (por sinal uma idosa que consta numa das genealogias que levantei e com quem cheguei a fazer uma entrevista) o porquê daquilo. A vizinha teria então explicado: a energia que a empresa manda e passa pelo relógio, vem da água, é **hidroelétrica**, então, se botarmos potes d’água junto ao relógio, a rede elétrica da casa, vai *puxar* a energia daquela água do pote e não da rede pública. O consumo da energia *puxada* da água dos potes não será registrado pelo relógio, pois este só registra a entrada da energia fornecida pela empresa. Assim a conta irá diminuir.

Depois desse comentário, prestei atenção e comecei a ver, de fato, as garrafas sobre relógios em várias casas do Paraíso e no restante da Ilha, embora nenhum de meus informantes principais tenham esse costume. Alguns deles chegaram a me dizer que “isso não tem nada a ver” (Maneca) mas inquiridos sobre as razões por que tantas pessoas o fazem, me deram explicações que seguia a lógica apresentada por aquela senhora. Algum tempo depois do comentário daquela gaúcha, e antes de eu ter começado esta pesquisa, os jornais publicaram um “a pedido” da empresa estadual responsável pelo fornecimento de energia elétrica (CELESC), esclarecendo a população a respeito da inutilidade do costume e pedindo aos usuários que o abandonassem, pois os potes d’água (geralmente embalagens *pet* de

¹³⁰ O escárnio a respeito do que poderíamos chamar de pensamento nativo ilhéu por parte de gaúchos (e outros “estrangeiros”) em Florianópolis é recorrente. Uma outra ética do trabalho é vista como indolência. Um outro universo de conhecimentos é visto como “burrice”. Esse é um assunto que diverte especialmente a gaúcha acima referida, com quem tenho relações pessoais estreitas, e no qual ela insiste comigo exatamente porque sabe que eu pesquisei “os manezinhos”. Certa vez, ela me presenteou com uma explicação que lhe parecia definitiva sobre “porque os açorianos são burros”. Uma sua amiga astróloga, muito entendida em assuntos esotéricos e conhecimentos orientais explicou-lhe que esse fato inquestionável deve-se à alimentação típica deles (e exclusiva por séculos): o peixe e a farinha de mandioca – coisas muito *yin* ou *yang* (não lembro qual dos dois, mas creio que a exegese desse universo simbólico não é o que interessa aqui). Por isso a burrice!

refrigerantes) freqüentemente viravam, quebravam, ou vazavam, danificando o relógio. Mesmo depois disso, continuei vendo os vasilhames de água sobre os relógios. A bem da verdade, vi também em Porto Alegre e o assunto foi matéria de tele-jornais em rede nacional. As matérias referiam-se a grandes cidades brasileiras onde o hábito também parece ser popular. Diante disso, pode-se argumentar que tal hábito, mais do que manifestação do “pensamento mané”, seja algo peculiar a grupos populares brasileiros. Entretanto, creio que, ainda assim, podemos refletir sobre o sentido que essa prática popular faz num universo simbólico em que a circulação e o *puxar* tem um sentido particularizado. Não se trata portanto de “burrice”: no contexto ilhéu, onde raça, males, virtudes, doenças, nomes e bênçãos são *puxadas*, esperar que a rede elétrica da casa *puxe* energia diretamente da água faz sentido¹³¹.

5.3 Dádivas nas relações de trabalho

Relações estabelecidas no mundo do trabalho, muitas vezes imiscuídas nas de vizinhança e até mesmo de parentesco também são perpassadas pela lógica do dom e favorecem a troca de presentes e doações. Grande parte das mulheres nativas empregam-se como domésticas, freqüentemente nas casas de suas vizinhas (vindas de fora na maioria das vezes). A transmissão de patrimônio entre patroas e empregadas domésticas analisadas por Brites (2001), é aqui pertinente.

Quando o pai de Deca morreu, Marlene avisou-me por telefone (dizendo que ia faltar ao trabalho em minha casa). Fui fazer-lhe uma visita de pêsames. Antes desse dia, havia estado em sua casa com minha família, quando fomos convidados para a festa de 15 anos¹³²,

¹³¹ Há ainda que considerar a hipótese de que grupos populares de grande cidades brasileiras operem também com a “lógica do dom”, e que essa idéia de fluxo, circulação e *puxar* também não lhe seja estranha.

¹³² Marlene empenhou-se em deixar claro que nunca convidara nem convidaria uma patroa e que estava nos convidando, não porque eu era sua patroa, mas porque era eu. Quando chegamos - eu, meu marido e nossos três filhos - Deca manifestou seu espanto e Marlene afirmou, dramatizando sua segurança inabalável: “Eu

que ocorreu na parte externa da casa, junto à “cozinha dos fundos”, ou *rancho*¹³³. Logo que sentei à mesa para o cafezinho que me ofereceu, cheguei a levar um choque. Já havia entrado lá rapidamente outras vezes, mas, quando pela primeira vez olhei mais atentamente à volta, saltaram a meus olhos uma infinidade de objetos “meus” recontextualizados ali em sua casa – ímãs de geladeira, cujo enfeite havia se descolado do ímã propriamente dito e que ela havia colado, enfeitavam agora a sua geladeira; ursinhos de pelúcia e até um palhaço de pano e cabeça de borracha, tornaram-se ali objetos decorativos justificados provavelmente, naquele contexto, pelo gosto adolescente da filha de 15 anos; e, quando Marlene acendeu um cigarro, pôs em cima da mesa um cinzeiro (lascado) do Café de la Paix, que alguém de minhas próprias redes de reciprocidades roubou do famoso café e me trouxe como *souvenir* de Paris – tudo coisas que eu fora lhe dando ou pondo no lixo durante aqueles dois anos.¹³⁴

Embora tenhamos tipos físicos diferentes, Marlene eventualmente “aproveitou” também roupas minhas. Certa vez escrevi em meu diário de campo:

disse que eles vinham!” E me contou que seus parentes ficavam dizendo que não compareceríamos ao que ela retrucava que éramos *simples*, que ainda não estava na hora que ela havia marcado e que eu viria. Nos dias seguintes, à festa repetia-me os comentários de seus parentes: Não acredito que teus padrões são simples assim! Embora aquela festa tenha sido definitiva nas mudanças de tema e objeto de pesquisa, na época Marlene ainda não era minha “informante”. Não fui à festa “fazer campo”, fui porque gosto e gostava, já naquela época, muito dela. Estávamos e estamos envolvidas em relações de reciprocidade. Não pretendo mascarar, nem me iludo quanto aos componentes práticos, econômicos e hierárquicos desses laços concomitantes ou intrínsecos aos emocionais. Devo a ela a possibilidade de fazer os créditos de um doutorado numa outra cidade e poder me ausentar semanalmente de minha casa por dois dias deixando com ela, em horários que meu marido tampouco podia estar presente, três filhos (dois ainda bem pequenos). Ela sabia disso, tanto que pediu um aumento de salário de 50% logo que tive confirmação de que teria uma bolsa de CNPq no primeiro mês de curso (que eu concedi sem discutir). É certo que, à época dos 15 anos de Lulu (1998), não tinha certeza sobre os códigos de reciprocidade com que Marlene operava, nem muito menos das expectativas dela e de seu grupo familiar com relação à dívida que deveria oferecer na ocasião (além de minha presença). Mesmo sendo “simples”, achei que deveria dar uma jóia (conforme meus próprios referenciais acerca de “15 anos” e tentando adivinhar as expectativas em relação à patroa excepcionalmente convidada). Comprei um anel - nada caro, tornado acessível a uma bolsista graças a um crediário - talvez “simples”, mas de ouro que foi recebido por Lulu com satisfação (mas sem exageros). Foi a única jóia que ela ganhou pelos 15 anos - talvez a primeira. Quanto a mim, ganhei um tema de tese, pois o contato e os dados obtidos no convívio com Marlene, e muito especialmente naquele aniversário, (juntamente com subsídios teóricos obtidos durante os créditos no curso) foram decisivos para determinar uma guinada em meu Doutorado, levando-me a reformular completamente o projeto original.

¹³³ Ver a respeito Rial (1991: 38).

¹³⁴ Foi nesse dia que ela me disse que deixaria de trabalhar para cuidar da sogra. E foi a partir daí que ela se transformou definitivamente em informante, além de outras tantas coisas que ela já vinha sendo, inclusive amiga. Deve ter sido também a partir desse dia que eu comecei a me transformar de patroa em *irmã*, como ela me chamou meses mais tarde.

Chego no meio da tarde e grito por Marlene junto ao muro. Ela vem me receber no portão toda sorridente e desarrumada. A blusa está toda pingada de comida e o cabelo despenteado. Brinco com ela, perguntando se agora ela virou madame para andar bagunçada, referindo-me ao fato dela ter parado de trabalhar, pois ela sempre se arrumava para sair para trabalhar. Rimos e conversamos rapidamente sobre como não nos arrumamos quando não temos a motivação de "sair para trabalhar". Mais tarde, voltando para casa, me dou conta de que a blusa que ela usava fora minha e penso na ampliação das redes de trocas em que "os nativos" se inserem - que agora incluem os patrões - e me dou conta de que aquela camiseta é americana. E mais ainda: na verdade, era de uma amiga minha, cuja mãe mandara dos EUA para Porto Alegre, ela não gostou, perguntou se eu queria, eu trouxe para Florianópolis usei um tempo e acabei dando para Marlene. Pensávamos que aqueles braceletes trobriandeses iam longe? (Diário de campo. Maio de 1999)

De minha casa, no tempo em que trabalhou conosco, Marlene levou também animais. Quis levar gatos para a sogra, D. Laurinda, que estava preocupada com ratos. Levou também três periquitos, com que, num dia da criança, eu havia tido a infeliz idéia de presentear meus filhos. As crianças adoraram, mas não dedicavam-lhes os cuidados necessários. Como Marlene ainda estivesse trabalhando em minha casa nessa época, perguntei a ela se o Deca não gostava também de periquitos (além dos outros animais que criava). Entusiasmada, ela disse que sim, e inclusive já tinha um ou dois. E lá se foi Marlene, de ônibus, com as gaiolas envolvidas em sacolas plásticas, levando os três periquitos, inclusive a famosa "Pelada" de que falaremos a diante.

Como as empregadas domésticas de Vitória (Brites, 2001), as do Paraíso contam com as patroas para vestir seus filhos, montar a casa, renovar ou "reforçar" seu próprio guarda-roupa. Mas não é só isso, as relações de trabalho, como as de patrões/empregadas domésticas, implicando relações pessoais, talvez clientelistas (Brites, 2001), se permitem à empregada o acesso a bens com valor de uso imediato, também podem implicar "dádivas" de valor à primeira vista duvidoso para o doador, mas que, no contexto do receptor pode vir a ter valor de troca. Coisas inúteis para a patroa, e mesmo para a empregada, podem significar

“moedas” que esta última põe em circulação em seu próprio circuito de trocas – tanto na base do “toma-lá-dá-cá” como na forma de “dadivas” generosas e aparentemente desinteressadas -, tornando assim outras pessoas suas próprias devedoras (Mauss, 1974).

Inúmeras vezes, durante os dois anos em que Márlene trabalhou em minha casa, ela fez questão de levar coisas que eu separava para dar (para os guaranis empobrecidos que circulam pela cidade ou deixar em uma igreja). Mesmo não tendo crianças, Marlene levava sacolas e mais sacolas das coisas que eu tirava periodicamente dos armários de meus filhos: roupas de bebê ou de criança, brinquedos e muitos bichinhos de pelúcia. Marlene redistribuía essas coisas e eu percebia, no seu empenho em aproveitar tudo e nos comentários sobre a forma entusiasmada e grata com que as pessoas as recebiam, que ela se deliciava com uma certa sensação de poder que o papel de doadora lhe conferia na sua rede de relações de vizinhança e família extensa. Referia principalmente uma vizinha que tinha dificuldade em sustentar os bebês gêmeos a quem “nós”, por dois anos, “vestimos” com as roupas que haviam sido de meus filhos (fora os brinquedos que também receberam¹³⁵).

Mas essa aceitação e recebimento de coisas tanto para uso próprio quanto para dar a outro, não é exclusiva das domésticas. Maneca arrecadava todo o tipo de trastes desprezados por seus vizinhos que eram também aqueles que contratavam seus serviços (jardinagem, consertos, etc). Em frente à sua casa (às vezes do outro lado da rua), acumulavam-se coisas como fogões, *freezer*, geladeira, janelas, materiais de construção e, principalmente, de demolição.

Um dos vizinhos que empregava seus serviços fornecia salgados para bares e cantinas da cidade. Até a prosperidade evidente daquele negócio permitir¹³⁶, os salgados eram produzidos ali mesmo, numa cozinha industrial construída nos fundos de sua casa. Certa vez, Maneca ganhou deste vizinho dois fogões industriais velhos, mas, segundo ele, em bom estado. Ficaram lá ao relento encostados no muro em frente à sua casa. Ele andava oferecendo-os aos amigos, tentando vendê-los. Acabei sem saber que destino deu aos

¹³⁵ Em geral, ponho brinquedos quebrados no lixo, preocupada em não “frustrar” crianças carentes com brinquedos muito danificados. Mesmo estes, Marlene fazia questão de levar. Depois contava rindo (de mim ou da criança) o sucesso que uma Barbie sem braço ou um carrinho sem rodas havia feito com um(a) novo (a) dono (a).

fogões. Quero chamar a atenção é para o interesse em receber algo a que não se tem um destino predeterminado¹³⁷, mas que pode vir a representar algum ganho se bem usado.

Maneca não é apenas receptor, é também doador. Quando meu marido falou-lhe que pretendíamos, um dia, fechar uma parte (ociosa) de nossa garagem e construir ali um escritório para mim, mas que tínhamos que esperar ter dinheiro para isso, Maneca não descansou enquanto não conseguiu convencer meu marido de que aquilo poderia ser feito com muito poucos gastos, pois ele tinha “muito material”, oferecendo em seguida uma tábuas de assoalho “de uma madeira muito boa” que outro vizinho lhe dera ao reformar sua casa. Meu marido ficou muito sensibilizado com a “vontade de ajudar” de Maneca. Maneca deu-nos as tábuas e quando vimos trouxe também uma porta (que seu primo comprara e não usara, então lhe oferecera e que ele aceitara e trouxera para casa sem ter um uso planejado deixando-a encostada como tantas outras coisas). Resolvemos “pará-lo” quando começou a insistir em trazer também a louça sanitária, pois aquele outro vizinho também reformara o banheiro! É evidente que Maneca com isso “garantia o serviço”, pois lhe pagávamos a mão-de-obra. É possível também indicar o aspecto ligado a poder: as doações e “boa vontade” de Maneca criavam obrigação, mas não tenho porque duvidar das razões sentimentais e afetivas dessas doações. Aqui abro um parêntese para notar que essas eram trocas entre homens: envolviam Maneca (madeiras) e meu marido (pagamento da mão-de-obra). Os presentes que ganhei diretamente das mãos de Maneca eram outros: mudas de chá (novalgina) para minha enxaqueca, folhas de um outro para minha garganta e, certa vez, peixes, precisamente no dia seguinte ao que chorou falando em Patrícia, quando lhe ofereci ajuda e amizade lhe propus tentar mudar, melhorar a vida.

¹³⁶ Depois de anos acabaram se mudando para um local maior, onde o acesso dos caminhões fornecedores fosse mais viável do que naquela estreita servidão.

¹³⁷ Prática que contrasta inclusive com certas noções com que lidam seus vizinhos. Uma delas diz respeito à estética que serve à distinção social (Bourdieu, 1979). Aqueles trastes acumulados na frente de casa, bem na entrada da servidão (assim como roupas e fraldas que as inquilinas de D. Cida estendiam em varais também em frente de casa) desagradavam a esses mesmos vizinhos mais abastados: “Isso aqui está virando uma favela!”. Paralelo ao pensamento pragmático que orienta a crítica ao acúmulo de objetos inúteis, há que considerar também, o que poderíamos chamar “pensamento mágico” – refiro-me a noções a respeito do fluxo de energias positivas, sistematizadas especialmente na filosofia e oriental consumida largamente pelos moradores pertencentes ao *ethos* ecológico do Paraíso na forma de noções de decoração de ambientes, o *feng shui*).

No período em que fez serviços para a fábrica de salgados, Maneca era pago em dinheiro mensalmente (ignoro a quantia) para levar, duas vezes por semana, daquele estabelecimento, restos de peito de galinha (ossos e pele, principalmente). Maneca redistribuía esse espólio pela vizinhança, de certa forma, “agregando-lhe valor”, pois, com ele, alimentava cães e gatos dos vizinhos, ganhando com isso a simpatia e alguma gratidão dos vizinhos (e certamente dos animais)¹³⁸.

É claro que essas dádivas entre patrões e empregados tem efeitos de poder mais ou menos eficazes quanto à subordinação dos empregados sobre os patrões: lembro-me o caso relatado por uma patroa “de fora” que, quando uma ex-empregada, orientada por colegas sindicalizadas, ameaçou-a recorrer à justiça para exigir direitos que ela supunha ter, a patroa lembrou à empregada tudo o que havia feito por ela e sua família, sugerindo-lhe que pensasse bem em quem ela estava querendo ter como inimiga. A ex-empregada não levou adiante o caso. Devo dizer que as “dádivas” listadas pela patroa não eram nada desprezíveis nem se resumiam a roupas usadas ou brinquedos quebrados. Incluíam afetos e oferecimento de efetivas oportunidades de estudo ao filho da empregada e melhoria concreta da qualidade de vida da família desta. Como Brites (2001) sublinhou, as relações entre empregadas domésticas e patroas no Brasil, em geral, envolvem um intrincado jogo de interesses e contra-interesses, onde não apenas a dominação dos superiores se estabelece. Nos sistemas de opções com que os subalternos contam, as trocas clientelistas podem parecer mais vantajosas para os subalterno do que outras opções que partam de modelos mais igualitários. Além disso, a subordinação, como efeito da dádiva não é consequência exclusiva da relação patroa/empregada. Todas as dádivas que circulam no âmbito da família, vizinhança e relações de gênero significam laços que, constituindo a reciprocidade,

¹³⁸ A maior parte dos vizinhos “de fora” e de classe média, em geral possuidora de grandes cães de raça e de guarda (rotweillers e pastores alemães) rejeitava essas doações, pois faz uma opção rígida pela ração industrializada. Como eu não me importava e até agradecia, Maneca trazia freqüentemente esses restos para meu cachorro e gatos (todos vira-latas). O gato dos netos de Maneca, o “Negrão”, filho de minha gata, não consumia os restos de frango, pois Patrícia fazia questão de alimentá-lo com ração, “porque deixa o pêlo bonito”. Os cães “fregueses” dos restos de galinha eram então o meu, o da lavadeira, o dos artesãos (um tipo de morador “sazonal” em minha rua e no Paraíso, em geral vindos “de fora”, que os nativos chamam de *hippies*) e outros moradores da redondeza, principalmente os mais pobres e menos identificados com um projeto de vida burguês. O próprio pai de Maneca levava uns cinco quilos para os cães do Morro do Paraíso onde vai diariamente, pois é lá que estão os seus terrenos e onde mantém uma casa. (O segmento residencial familiar onde vive foi herdado por sua esposa. Seus parentes consanguíneos e sua própria terra pertencem à região a que dei o nome fictício “Morro do Paraíso”.)

amarram, costuram, as relações sociais – mesmo que construindo hierarquias, explorações ou dominações.

Mesmo a inserção no mercado de trabalho, tal como é elaborada nas histórias de vida, se apresenta como resultado de trocas – o emprego aparece como contra-dádiva. Marlene várias vezes me contara como a sogra conseguira emprego para os filhos agraciando as pessoas certas com produtos do *sítio*. Quando entrevistei D. Laurinda, abordei o assunto:

-D. Laurinda, a Marlene me contou uma história, que a senhora conseguiu os empregos para o seus filhos, seu marido ... que a senhora dava umas galinhas... Como que é essa história?

- Era o meu filho [Alípio], começou como primeiro sargento (...) Esteve no exército. Ele foi servir. Quando fez um ano, veio o sargento aqui buscar ele para inscrição no exército[....] A vida dele, ele queria ser polícia, ele e o Antônio [outro filho de D. Laurinda]. Aí eu fui no Sargento Silva que morava lá no *Pantanali*¹³⁹. Aí eu falei com ele. Levei um peru, levei uma galinha, levei ovos para botar no choco. E peguei um saco de farinha nova que ele pedia. [Levou também o retrato do filho para o Sargento saber quem era o Alípio.] Aí ele pegou para a entrevista. Aí o Alípio foi fazer. Aí chegou o dia que ele marcou, aí ele foi lá, aí o Alípio fez o teste [...] Alípio fez o teste aí ele passou[...]: 'Mamãe, passei!' 'Passasse!'

Aí eu fui lá no sargento e ele disse 'passou'. O sargento disse: 'aí ele me procura no quartel (que eu não vou deixar ele ficar soldado raso, [vou] fazer ele passar para alguma coisa). Que eu já conhecia ele. [...] Aí que ele passou para bombeiro.

[D Laurinda fala sem parar sobre o tempo de antigamente. Mas é um tal de gente falado, televisão ligada, gente dando 'oi' na janela... Impossível ouvi-la na gravação, mas eu lembro que ela falou que 'aqui era tudo *sítio*' e que ela se deu conta de que 'aquela vida' para os filhos dela não teria futuro.] "E não tinham estudo, [por]que naquele tempo era tudo roça, né... aí peguei fui lá... aí eu me atirava né? Por mãe. Me atirava assim, atrás de serviço para eles, [por]que eu queria ver eles tudo ganhando seu dinheirinho para eles. Que eles casavam, tinham mulhé. Como agora os filhos, tenho todos casados, os homens. As mulhé também todas casaram. Ele [o marido falecido] arrumou o terreno e já dividiu, todos eles ganharam, elas também. Todos eles ganharam. Fizeram a sua casa, tiveram seus filhos...

-E o seu Pedro [o marido]era aposentado da CASAN também? [resposta afirmativa, com a cabeça] E para ele a senhora arrumou também?

-Foi enjoado pra ele...

-Como é que foi?

- Eu falei com o Dr. Gonçalves. Aí ele mandou chamar ele, aí ele foi, ele fez um testinho.

- E aí a sra levou uns perus e umas galinhas também?

-Não [rindo]!

¹³⁹ Refere-se, com seu jeito de falar típico das populações "açoriano-brasileiras" do litoral catarinense, ao bairro Pantanal.

Embora haja aqueles que sempre moraram e trabalharam no mesmo lugar, as famílias e as pessoas frequentemente parecem “fluidas” em relação à moradia e emprego - circulam. Desde que comecei a pesquisa, Marlene já morou na casa dela; da sogra, alugando a própria casa; no rancho (cozinha dos fundos), pois quando se desentendeu com a sogra, a sua casa já estava alugada. Nesse período, o ranchinho abrigava também a nora, que já estava morando com Jairo. Dormiam todos no mesmo cômodo¹⁴⁰. Depois, Marlene voltou à sua casa e Deca construiu dentro de seu lote uma casinha de madeira para o filho dela morar com a mulher e o bebê¹⁴¹. Enquanto escrevia versões preliminares desta tese, várias vezes tive que mudar a ocupação profissional de Marlene, que desde que a conheço variou (nessa ordem): empregada doméstica, serviços gerais (limpeza) num clube, “crecheira” (naquele período em que saiu da casa da sogra e esteve desempregada passou a cuidar de 3 bebês cujas mães pagavam cinquenta reais por mês. O local: o ranchinho onde moravam enquanto a casa estava alugada. Por sinal, um dos bebês era filho de sua inquilina), faxineira e, finalmente, empregada doméstica de novo. Em sua história de vida, aparecem outras ocupações: “no tempo em que eu trabalhava no correio (limpeza)” e “quando eu e o Deca tínhamos uma carrocinha de cachorro-quente”.

Às vezes, a própria casa parece assumir o aspecto fluido: ora se espalha, ora se retrai. A casa de Maneca me dava essa impressão. Surgiu, ou melhor, foi construída de uma hora para outra, num local improvável, entre a casa de sua mãe, D. Cida, e a de Lúcia, a lavadeira (comprada de D. Cida) - uma faixa de terreno tão estreita que ninguém podia prever que aquela construção viria a ser uma casa. A fossa teve que ser construída já na rua (servidão, de

¹⁴⁰ Uma espécie de varanda junto à “cozinha de fora” - antes utilizadas para refeições (e comemorações: ali fora montada a mesa da festa de 15 anos de Lulu) - foi fechada com tábuas por Deca, transformada, assim num dormitório familiar onde praticamente só cabiam as camas.

¹⁴¹ Mas também uma amiga do casal, Lisa, que, sendo da Serra e estando com dificuldades de encontrar moradia, foi acolhida na casinha do casal (pagando aluguel à Marlene). Depois de algum tempo, Deca, mandou que dissessem à Lisa para dormir no ranchinho “para Carla e Jairinho poderem “fazer as coisas” (sexo) sossegados. Marlene também “arrumou serviço” para Lisa - em minha casa. Foi Lisa quem primeiro me contou do estupro que Jairo praticou, tornando-se, assim, ela também, minha informante (além de testemunha no processo). Depois da prisão de Jairo e da publicização do seu crime, tomada por uma espécie de medo retroativo (“Às vezes, de noite, parece que eu vou enxergar ele!”) e temendo pela vergonha e desonra que, em seu entendimento, atingia a todos naquela casa, Lisa arrumou outro lugar para morar (um quarto na casa de uma ex-patroa).

terra), pois nem no terreno de D. Cida havia mais espaço. Ali se instalaram Maneca com a filha Patrícia e seus dois filhos pequenos, quando vieram de Santos. Ali permaneceram por cerca de quatro anos. A casa “encolheu” quando Patrícia resolveu montar uma lojinha (minúscula) na parte da frente, mas voltou a crescer quando Maneca fez uma “laje”¹⁴² e construiu um piso superior com dois quartos (igualmente minúsculos, totalmente fora dos padrões recomendados pela arquitetura). Finalmente, a casa transformou-se em duas, quando, com a decisão de Patrícia em ir embora com os filhos, Maneca fez mais uma cozinha e banheiro naquele segundo piso, que ficara com um espaço ocioso, passando a morar nessa parte e alugar a de baixo para as várias famílias (pobres) que passaram a se suceder naquela moradia.

5.4 De “um pequeno *kula* familiar” às relações com o divino: a dádiva

Suspeitando que também os animais que criam fossem objetos de trocas, perguntei a Marlene como Deca obtivera um certo periquito de que estivera me falando:

- Ele ganhou do tio, que tira cria. Porque o Deca não saía de lá fazendo as coisas para ele.

- Que coisas o Deca faz para o tio?

- Abriu a fossa, fez o muro, desmanchou a casa velha. Ele não tinha onde botar a madeira, eu trouxe para mim, mas aí minha mãe estava precisando e nós demos para ela, por isso que nós fomos naquele sábado para lá de manhã e só voltamos às 10 horas da noite, porque tinha que refazer toda aquela parte em volta da casa.

¹⁴² Estrutura de concreto que permite a construção de um andar superior em casas de alvenaria. Carmem Rial (1988) fez um estudo sobre a evolução do espaço doméstico na Ilha examinando, em três gerações de ilhéus, o tipo de moradia correspondente a cada uma delas. A casa da primeira geração (com idades entre 60 e 90 anos, no final da década de 80, quando foi feita a pesquisa) é a chamada (por arquitetos) “casa açoriana”, muito semelhante a dos colonizadores, construída com barro, bambu, palha. A da segunda geração já utiliza madeira; e a da terceira, alvenaria. Ver, a respeito, Rial (1988) Um estudo que desse continuidade ao registro, feito por Rial, “da evolução da planta baixa” das moradias dos nativos da ilha teria que registrar o advento da “laje” – tão “popular” entre outros grupos populares urbanos brasileiros – que passa a ser muito difundida a partir da década de 90 (juntamente com as “esquadrias de alumínio”).

- E o Deca faz tudo sozinho?

- Não, tem meus dois irmãos que ajudam, daí já vira farra, né? Só não entra aquele meu outro irmão, que aquele outro não dá nem uma agulha. Até cobrou o frete da mãe! Mas, quando foi prá trocar as telhas, até eu ajudei carregando telha!

Esse “pequeno *Kula*”¹⁴³ familiar ultrapassa os limites do Paraíso. As madeiras da casa desmanchada no Paraíso fazem parte agora da casa reformada no bairro popular distante cerca de 12 km, onde moram os consangüíneos de Marlene. Talvez neste contexto não seja tão rigorosa a observação do intervalo entre a dádiva e sua devolução como entre os cabilas (Bourdieu, 1996) e os melanésios (Strathern, 1988), mas fica claro que não se trata de uma troca nos termos “toma lá dá cá”. Como na Cabília ou na Melanésia, quem participa desse circuito, tem consciência tanto da dádiva que concede (que seja sob a forma de trabalho) quanto do que tem em haver. Quem não consegue se adequar minimamente a essas regras é mal visto - como o irmão que não dá nem uma agulha¹⁴⁴.

Diante do exposto, a gaiola, assim como a força de trabalho, podem significar, para os homens, fontes de “moedas” de fato valorizadas nesse circuito. Ter uma gaiola habitada, significa a chance de “tirar cria” e - a própria expressão indica - isso requer alguma habilidade - do dono da gaiola, não dos pássaros. Os pássaros reproduzem-se mas é o dono quem *tira a cria*.

No diálogo acima reproduzido, já ficou enunciada a presença de práticas de trocas não monetárias. Ao longo da história, mesmo recente, essa economia de trocas - em suas dimensões concreta e simbólica - foi central nessa cultura. Minha hipótese é de que ainda prevalecem nos dias de hoje, convivendo com a monetarização que acompanhou a modernidade e a urbanização experimentada por essa população em tempos recentes, especialmente a partir da década de 70. Faz parte dessa hipótese não encará-las como “sobrevivências” como alguns historiadores costumam fazer quando dedicam-se à história oral ou pesquisam “memória”: se existem hoje é porque fazem sentido hoje.

¹⁴³ Aqui faço uma comparação, excessivamente permissiva, como é evidente, com o extenso sistema de trocas intertribal que Malinowski descreveu em seu estudo sobre os trobriandeses (Malinowski, 1978).

¹⁴⁴ Ou a irmã de Tânia que lhe encomenda duas tortas e nem ao menos lhe retribui dando-lhe uma fatia para levar para casa.

Embora a realidade aqui estudada não se curve a um esquema perfeitamente arquetizado do tipo bens femininos circulando numa direção (consangüíneos, vamos supor) contra bens masculinos em outra (a afinidade, para fechar o esquema), é possível identificar algumas regularidades mínimas. Em geral, as mulheres trocam, ou “doam espontaneamente, sem cálculo de retorno”, pequenos animais domésticos (cães e gatos), empregos (indicando uma “colega” ou parente para trabalhar em casas de conhecidos de seus próprios patrões), mudas de plantas (ornamentais ou medicinais), roupas de criança, receitas e quitutes (ou a mão de obra especializada para executá-los), móveis usados, dicas de beleza, de saúde ou relativas a educação dos filhos. As dádivas mais propriamente masculinas seriam ferramentas e instrumentos de trabalho, geralmente emprestados ou compartilhados (enxadas, rede de pesca), trabalho (mão de obra, na forma de ajuda ou “uma mãozinha”), emprego (indicação de conhecidos ou parentes para algum trabalho especializado (eletricista, pedreiro, “faz tudo”), os mais diversos tipos de trastes e utensílios de segunda mão (de bicicletas e instrumentos de trabalho a objetos de demolição) e bebidas alcoólicas consumidas em grupo nos bares. Mas, como afirmei acima, a realidade não é assim tão esquemática e essas trocas ocorrem de forma mais nuançada.

Aquele diálogo suscita toda uma outra leitura relacionando dom e relações familiares (afinidade e consangüinidade) e também representações de gênero presentes nas relações familiares (que subentendem reciprocidade). O trabalho de Deca para o tio paterno é retribuído em espécie (o pássaro e a madeira reaproveitável). A relação de conjugalidade entre Deca e Marlene transforma a madeira dada pelos consangüíneos do homem em bem da mulher (ela diz: eu trouxe para mim), ou seja, torna-se disponível para o casal (ela diz: e nós demos para ela) e é transmitido aos consangüíneos da mulher. Interessante: *mim* e *nós* aqui se confundem (evocando o casal) e se contrapõem a um ele/ela consangüíneo, dando pistas não apenas sobre as relações de gênero, mas também sobre a nuclearização da família em contraste com outras características concomitantes marcadamente englobadoras, holistas, presentes em outros aspectos do discurso e das próprias práticas.

Se há um engajamento evidentemente familiar nessas trocas, pode-se ler também uma modalidade de engajamento que segue critérios de gênero. Para além de uma expectativa em relação a um natural engajamento dos consangüíneos (de um filho se espera bem mais do que

uma agulha) e mesmo dos afins (não parece haver grande surpresa no fato de Deca repassar as madeiras para a sogra¹⁴⁵, nem no fato de “gastar” seu sábado na obra), parece haver expectativa equivalente com relação ao engajamento dos homens (sexo masculino) no trabalho braçal (e aí aparece a surpresa com relação ao engajamento da mulher, a própria Marlene, nesse tipo de trabalho: “até eu ajudei carregando telha!”). Na verdade, há um outro envolvimento feminino nesse “pequeno Kula” não referido no trecho do diálogo aqui transcrito: trata-se do cozinhar e servir (e consumir) bebidas e refeições.¹⁴⁶

A circulação de bens descortinada a partir daquela pergunta a respeito da origem do periquito de Deca evidencia (1) o lugar das trocas e da reciprocidade nesse grupo, malgrado o alto grau de inserção em relações capitalistas; (2) o alto rendimento que a etnografia da troca e das reciprocidades podem significar para os estudos de família e relações de gênero, (3) o quanto a importância das trocas envolvendo animais ultrapassa o econômico e adentra no terreno simbólico e (4) aponta para determinado aspecto do dom: conforme a sugestão de Marilyn Strathern, o dom é perpassado por gênero (*gendred*).

Vimos que dádivas circulam entre mulheres e outras são transmitidas de homem para homem – incluindo aí bens, saberes, sentimentos, animais, nomes. Não obstante, a própria relação homem/mulher, especialmente a conjugalidade abordada mais detidamente no Capítulo III, pode ser vista como marcada pela lógica da reciprocidade. A relação de complementaridade entre homem e mulher na família nos grupos populares brasileiros já foi objeto de outros autores. Cynthia Andersen Sarti analisou a moral da reciprocidade no universo de moradores (“pobres”) da periferia de São Paulo (Sarti 1985 e 1996). Naquele contexto, a reciprocidade – como no contexto que estudei – ultrapassa o âmbito das

¹⁴⁵ Ainda que o faça enquanto “nós”: não é “ele” que repassa as madeiras, mas “nós” (o casal).

¹⁴⁶ Com relação às bebidas, a cachaça aparece sendo consumida e servida pelos homens enquanto a cerveja em geral é consumida por homens e mulheres e, quando consumida familiarmente, é trazida da geladeira pela mulher (eventualmente também pelo homem) e passada ao homem que “assume” a garrafa e serve aos demais – homens e mulheres. Eventualmente crianças (e até mesmo um cachorro) podem ser iniciadas jocosamente no consumo de bebidas alcoólicas. Em geral, os refrigerantes fazem parte do consumo festivo das crianças (embora também sejam consumidos por adultos de ambos os sexos). A reação entusiasmada das crianças ao oferecimento de refrigerantes (bem como todo o tipo de doces: balas, chicletes, chocolates, biscoitos) e a satisfação dos adultos que os oferecem (ritual e controladamente) reforçam a percepção dos alimentos como dádiva e a alocação da predação ao terreno (heurístico) da lógica do dom. Mesmo *potlatch*, usado freqüentemente como sinônimo de troca, quer dizer originariamente “alimentar”, “consumir” ou “lugar onde se é saciado”. Ver Mauss (1974: 46)

relações de gênero, envolvendo também as relações de vizinhança, o plano religioso e as relações com o sobrenatural:

Este universo moral é constituído por uma cadeia de relações sociais intermediadas pela ordem da natureza e do sobrenatural, fazendo com que a reciprocidade que o ordena, tal como a definiu Mauss (1974), como um sistema constituído por três obrigações fundamentais – dar, receber e retribuir – não seja imediata. O dar e o receber, no universo simbólico dos pobres, envolvem a vida dos indivíduos em sua totalidade, constituindo o que Mauss chamou sistema de prestações totais. Deus aparece como a entidade moral que comanda o mundo, restaurando a justiça numa ordem injusta (*Deus provè e Deus castiga*) e a igualdade num mundo desigual (*Somos todos filhos de Deus*), seja através dos padres católicos, dos pastores pentecostais, dos guias espíritas ou da umbanda ou dos orixás nos terreiros de candomblé... (Sartí, 1996: 111)

Entre os nativos da Ilha, isso se verifica nas opções religiosas (significando adesão mais integral para alguns mais convictos ou mais eventual para outros), que tanto podem incluir os cultos na igreja católica secular (cuja descrição abre o capítulo III) ou a Igreja Universal do Reino de Deus - ou mesmo centros espíritas como um que funcionou por alguns meses em minha rua, no qual um médium dava consultas. Entre meus informantes vizinhos desse centro, apenas Patricia e suas amigas paulistas freqüentaram o local. Patricia levava os filhos para tomar passe e, uma vez, a mim mesma: depois de vários convites, fiz uma consulta. Patricia saía muito abalada dessas consultas e, no dia que a acompanhei, chorava copiosamente após a sessão, mas se mostrava confiante quanto ao atendimento, tanto que fez vir sua mãe, de Santos (SP), para tratar um problema no braço. Maneca, sua mãe e as irmãs de sua mãe manifestavam, em várias conversas, sua descrença com relação ao espiritismo - assim como Patricia, em relação às histórias de seu pai sobre bruxarias e lobisomem. Não só a cosmologia do grupo está em ebulição, mas há também uma procura e uma avaliação criteriosa de alternativas religiosas. Relações de gênero, de família, de vizinhança e de trabalho representam uma cadeia de relações sociais mediadas pelo divino e pelo sobrenatural e marcadas pela dádiva.

PARTE III

PRÁTICAS DE CONHECIMENTO NATIVAS:

OS ANIMAIS

E O PENSAMENTO DA DIFERENÇA

CAPÍTULO 6 - O SEXO DOS ANJOS: ANIMAIS E REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO

6.1 Gênero, animais e cosmologia

Morando em Florianópolis desde 1991, sempre que, ao circular pela cidade, cruzava com um “manezinho” carregando uma gaiola — a pé ou andando de bicicleta (uma mão segurando a direção e a outra, a gaiola), ou, quando lembrava do *boi* — os homens e os gritos invadindo o silêncio da noite e o terreno de minha própria casa — nestas¹⁴⁷ e em outras ocasiões de estranhamento, eu pensava que estava diante de práticas que sinalizavam um outro universo simbólico. Mais que isso: sugeriam vias de acesso a essa alteridade.

Assim como as narrativas sobre bruxas na Lagoa da Conceição que Sônia Maluf estudou, cosmologias envolvendo representações sobre os animais¹⁴⁸ podem ser reveladoras

¹⁴⁸ Muito já se tem escrito a respeito da relação homem/animal enquanto produção simbólica. Escritos como os de Lévi-Strauss (1975 e 1997), de Geertz (1978) e o de Sahlins (1979) são clássicos. Os estudos sobre indígenas latino-americanos também têm dado importantes contribuições a respeito, especialmente sob a rubrica do “perspectivismo ameríndio” e da “predação”. Ver a respeito Descola (1998) e Viveiro de Castro (1996). Também sobre “as representações simbólicas existentes entre natureza e sociedade” e mais particularmente sobre os significados da classificação das aves pelos Xikrin, ver (Giannini, 1998).

não só do caráter cultural e histórico das construções de gênero, mas do grau de impregnação da imagética sexual nas práticas e representações em dada cultura:

A diferenciação masculino/feminino refere-se às diferenças entre homens e mulheres. Mas não se trata apenas disso. Essa diferenciação atinge o todo do universo. Nos grupos tribais, o sol, a lua, as estrelas, os animais, os espíritos, tudo é classificado como se pertencesse a um domínio masculino ou feminino.” (Piscitelli, 1996)

O mote da discussão deste capítulo é que essas classificações (ou categorizações¹⁴⁹) - marcadas pela imagética sexual - a respeito do universo, dos seres vivos e das práticas humanas não são exclusivas dos grupos tribais¹⁵⁰ - talvez sejam ali apenas mais evidentes. Assim como a troca, uma relação muito particular com os animais pode revelar aspectos sugestivos de uma cosmovisão perpassada por classificações ou categorizações baseadas no que Strathern chamou *imagética sexual* (sexual imagery) relativa à construção simbólica em torno da diferenciação macho/fêmea.

A etnologia indígena brasileira demonstra que em dada cosmologia certos animais tendem a possuir carga simbólica privilegiada se comparados a outros. No contexto de Florianópolis, como, em geral, no litoral catarinense de colonização açoriana, o boi assume posição de destaque e está associado simbolicamente à masculinidade. Retornaremos a essa “metáfora de masculinidade” adiante, abordado-a em separado, dada a sua importância (ver a próxima seção: *O boi*). Por ora, pretendo pontuar a presença de animais no cotidiano e no discurso dos nativos - sempre impregnada de significados quanto a gênero.

O fato de Deca ter periquitos não se trata de uma idiosincrasia: é tipicamente masculino, no contexto “açoriano” ou “mané”, possuir - na verdade, “tratar”, cultivar e quase cultivar - pássaros¹⁵¹. Deca tem uma periquita sem penas, a Pelada. Contou-me, todo feliz, que agora, talvez venha a plumagem, pois ela botou ovos. Seguindo a orientação “da

¹⁴⁹ Piscitelli, na citação acima, escreve “classificações”. Strathern, em sua definição de “gênero”, utiliza a palavra “categorizações” (*categorizations*), evitando assim a idéia de classificação, que certamente não seria adequada ao contexto que estudou, pois, conforme exposto em sua obra, o pensamento melanésio, não classifica - justapõe.

¹⁵⁰ O que fica demonstrado no referido artigo de Adriana Piscitelli.

¹⁵¹ É preciso considerar também a hipótese de que essa não seja característica exclusiva de Florianópolis, mas compartilhada por cidades pequenas, provincianas ou com características rurais marcantes.

mulher da loja da agropecuária”, ele trocou o macho da periquita. Explicou-me que o periquito “escolhe” o/a parceiro/a. Se há incompatibilidade, não adianta deixarmos um casal numa gaiola, que ele não irá procriar. “Agora vamos ver se vêm as penas. Por que, se ela não põe ovo, aquele sangue não desce.” Semanas após a postura do ovo, perguntei a Marlene como ia a Pelada. “Agora tá vindo uma pluminha bem azulzinha. Vamo vê se é mesmo que se ela troca o macho, volta as penas. Porque vamos dizer, se fosse um irmão, ela só pode cruzar com ele duas vezes. Vamos dizer que se esse agora não é... vamos supor, se não for ‘parente’ [risos], depois que pegar cria, começa a vir as penas de novo.”

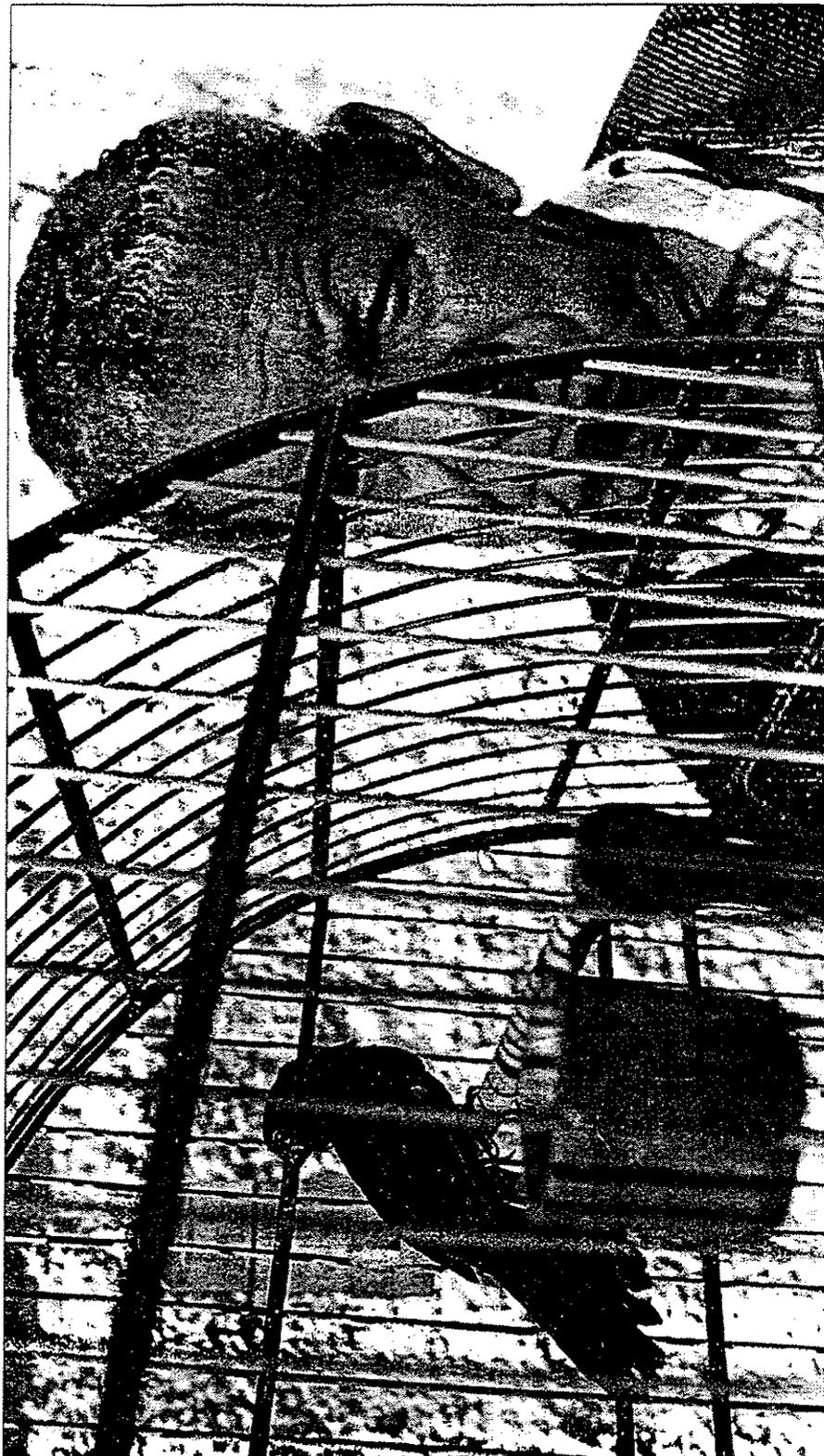
Em certos aspectos, tais relatos parecem promover uma “humanização” da periquita (apesar dela não ter um nome humano). No mínimo, a periquita parece metaforizar o humano, evocando a necessidade de afinidade e o inconveniente do parentesco (incesto) nas relações conjugais, além da idéia de existência de um sangue que, semelhante à menstruação, deve descer: o sangue que não desce promove desordens. O aspecto incomum da Pelada foi sempre um tópico a parte em minhas entrevistas, não só pelo meu interesse pelo assunto pássaros/animais, além do fato de eu ter sido a “doadora”, mas pela grande motivação dos informantes em falar sobre as peculiaridades da Pelada —revelando-se não apenas “boa para pensar” mas para rir. Deca e sua enteada não pouparam esforços para ajudar (sem sucesso) Pelada a chocar o ovo que finalmente botou. Como Deca explicou-me, sem penas, ela “não tem calor no corpo” para aquecer o ovo —não obstante, Pelada retira do ninho tudo o que Deca coloca (algodão) para tentar aquecê-lo. O aspecto trágico da Pelada aparece mesclado ao cômico e as conversas são pontuadas por piadas com conotação sexual, como na situação em que a matriarca da família, mãe de Deca, sugere, séria e solidária, que se tricote uma camisinha (para aquecê-la), ao que Marlene replica dizendo: “Camisinha? Ela é muito grande para essas camisinhas de agora!”. Ou ainda o comentário de Jairo, filho de Marlene (então com 18 anos): “Mas ela quer viver assim pelada, ela quer ser nua....” [Risos]

Em sua rica etnografia sobre a Lagoa da Conceição, Carmem Rial já registrara, em nota de pé de página, a relação entre os homens e os pássaros. Suas observações reforçam a hipótese sobre o aspecto metafórico das representações nativas sobre os animais, aqui particularmente acerca da masculinidade:

Praticamente todas as casas da Lagoa possuíam, e muitas ainda possuem, gaiolas de passarinhos, colocadas nas paredes externas da casa, que são 'brinquedos' dos homens em todas as idades. São levados a passear nos dias de folga e, em alguns bares da ilha, existem pregos especialmente colocados para que os fregueses depositem ali suas gaiolas e realizem competições entre pássaros. O que permanecer cantando por mais tempo, e o canto, segundo eles serve para atrair a fêmea, é considerado vencedor. É provável que o jogo sirva aqui para medir a virilidade dos homens através da virilidade dos pássaros. (Rial, 1988: 226)

A paixão do “manezinho da ilha” pelo curió é pública e notória. Florianópolis tem uma Sociedade de Amigos do Curió (segundo se fala aos quatro ventos na cidade, a única no Brasil), cuja sede recentemente reformada tem um “curiódromo”. Entre abril e maio de 1999, uma exposição fotográfica apresentava, no Centro Integrado de Cultura de Florianópolis, os trabalhos escolhidos num concurso promovido pela Fundação Franklinn Cascaes (V Maratona Fotográfica de Florianópolis). Cada autor expunha um conjunto de fotos dentro de categorias (títulos) propostos pela organização: entre outros, *Cena urbana*, *Esporte radical*, *Meu time do coração* e *Meu querido curió*. Esta última categoria homogeneizou as fotos malgrado a autoria diversa. Invariavelmente os trabalhos retrataram uma gaiola em primeiro plano habitada por um pássaro e observada(o) por um homem (sexo masculino).

As metáforas de masculinidade que ligam o homem ao boi/touro são evidentes e já bem conhecidas (ver, por exemplo, Vale de Almeida, 1995). Mas o que essa relação com os pássaros (especialmente os que cantam) pode nos dizer dessa(s) outra(s) masculinidade(s)? As competições de pássaros, para além de representarem experiências de homossexualidade, podem ser lidas, assim como as touradas, como “teatro masculino” (Vale de Almeida, 1995: 200) em que são dramatizadas as relações entre masculinidades (e entre masculino/feminino). Voltarei a essa questão quando tratar das competições de pássaros (ver Capítulo 8 *Uma arte absorvente: notas sobre as competições de pássaros no litoral catarinense*) e após termos visto já *O boi* (seção 6.1.1), cujo entendimento lança luz também sobre as práticas relacionadas aos “pássaros que cantam”. Nesta seção, atendo-me a meus propósitos, acima enunciados, de pontuar as representações de gênero projetadas sobre animais variados pelo pensamento nativo. Cabe ressaltar a relação entre os nativos e vários outros animais — além de passarinhos e bovinos — e o quanto discursos e práticas que os implicam estão perpassadas por representações de gênero.



José Rodrigues Luciano, da Associação de Criadores de Florianópolis e o curió Faceiro, um dos melhores do Sul do País

FIGURA 07. Meu querido curió: curió e curiozeiro. Foto ilustrativa da matéria “Florestas serão repovoadas com curiós”. Jornal ANotícia, 13/Maio/2001, pp. 5. Textos de Celso Martins. Foto de Osvaldo Nocetti.

Se os pequenos pássaros (especialmente os que cantam) pertencem aos homens, aves maiores e “utilitárias” como patos, perus e galinhas são das mulheres. Seria necessário investigar com mais cuidado o lugar das representações sobre esses animais no contexto ilhéu atual. Dentro da organização do trabalho familiar tradicional, o cuidado com as galinhas estava ao encargo das mulheres e tinha grande importância para a economia doméstica e alimentação familiar. Aves e ovos eram (e em alguns casos ainda são) peças fundamentais do sistema de trocas familiar, mas também mágico-terapêutico (canja de pombinha para puérperas, garrafadas de ovos de pata). E são bens femininos. Uma senhora moradora do Canto da Lagoa, ao separar-se temporariamente do marido após uma briga, disse que pegou as suas coisas e foi embora. Que coisas? “Minhas roupas, minhas panelas e minhas galinhas”, responde prontamente a mulher¹⁵². Uma informante de 65 anos contou-me que, na sua vida de mulher casada e jovem, algumas vezes amargou o sumiço de seu marido (muitas vezes associado a farras do boi), imediatamente ela confirmava o concomitante desfalque em suas galinhas: eu precisei de explicações, mas, para ela, era sabido que o marido estava com as *femas* (prostitutas, “vagabundas”), a quem ele agradava com as galinhas da esposa.¹⁵³

Ainda quanto a esse tópico “galinhas” e representações de gênero, a fala de uma mulher nativa da ilha colhida por Tornquist (1998: 52) é sugestiva da associação simbólica entre esses animais e o feminino (humano). Segundo esta informante, as parteiras assim recomendavam o resguardo (interdição ao intercursos sexual) às puérperas: “Olha, vou dar uma lição prá vocês (...) um mês o gambá não pode ir no puleiro, tem que ser um mês de resguardo, durante isso, não pode ir pro puleiro.” O gambá não pode comer galinha, ou seja, o homem não pode fazer sexo com sua mulher.

¹⁵² Dado obtido em conversa informal com Sônia Maluf, a quem agradeço a forma prestimosa e interessada com que sempre recebeu minhas indagações.

¹⁵³ É tentador associar prostituta com “galinha”, entretanto devo frisar que não sei se “galinha” é uma categoria nativa para designar prostituição ou mulheres de conduta moralmente reprovável. Evidentemente tal conotação da palavra galinha não é desconhecida pelos informantes, o termo é muito conhecido no Brasil e amplamente usado na mídia à qual têm acesso. Simplesmente, não registrei seu uso desde que comecei o campo e não me lembro de tê-lo observado especialmente antes disso. *Fema*, ao contrário, aparece nos dados de campo como termo nativo para designar comportamento sexual feminino inadequado, o que, naturalizando-o, tende a colocá-lo no terreno animal. Sobre categorias animais e insulto verbal, ver Leach (1983).

O cavalo, neste contexto, semelhante à relação entre o galo e seu dono em Bali (Geertz, 1978)¹⁵⁴, é capaz de sugerir metáforas de masculinidade, metonimizando o humano: “eu sou o meu cavalo”, parece ser a idéia por traz de algumas falas relacionando cavalos e seus donos (sempre do sexo masculino). Certa vez, ouvi dois homens conversando numa venda. Falavam sobre cavalos. Em certo momento, um deles disse, aumentando a altura da voz (tive a impressão de que propositalmente, para impressionar a mulher, talvez a “estrangeira”, e o menino curioso que haviam entrado na venda): “quem faz o cavalo é o ginete”. Deca deu bambus a um surfista em troca de um cavalo magro. Hoje o cavalo é forte e bonito, engordou graças à ração que Deca compra com o dinheiro da venda do esterco dos animais. A antiga magreza do cavalo - sublinhada nos relatos - parece representar a fragilidade do surfista (que faz papel de otário na história). O atual vigor do cavalo, igualmente enfatizado nas conversas a respeito, parece representar (reforçando) a própria masculinidade de Deca.

Cães e gatos também são constantes no ambiente doméstico e familiar, e certamente desempenham funções de guarda (contra ratos, gambás, cobras, lagartos e virtualmente ladrões) e de brinquedos infantis (mas creio que também de adultos). Também não explorei com maior profundidade representações sobre os gatos, mas ouvi coisas sobre a preferência pelas fêmeas, por serem mais caçadoras, e o fato de não gostarem de gatos pretos. A identificação do sexo, no caso dos gatos assume certa relevância – embora nem sempre isso possa ser feito de forma eficaz. Mesmo afirmando que as fêmeas são mais caçadoras e querendo dois de meus gatinhos, para com eles livrar-se dos ratos em sua casa, D. Laurinda, sogra de Marlene, queria dois machos, para não ficar futuramente com a casa cheia de gatos. Como me confundo na identificação do sexo de gatos, pedi a Marlene que o fizesse, o que motivou chacotas e tornou-me motivo de riso: “Tola! Não sabes ver o sexo é?” Do alto de sua sapiência, Marlene deu o veredicto: “são todos machos!” Escolheu dois e levou. Fiquei com um, que batizei de Tamati Ranaipiri, em homenagem ao famoso informante maori a respeito do *hau* (imortalizado por Mauss). Cerca de um ano depois, Tamati era um gato extremamente gordo e insaciável, sempre faminto. Aquela barriga não era gordura: Tamati acabou me presenteando com uma linda ninhada (“o hau não é o vento que sopra ...”). Telefonei para Marlene (que já havia parado

¹⁵⁴ Ou mesmo nas rinhas de galos descritas por Teixeira (1993) em região mais ao sul do Brasil.

de trabalhar em minha casa): Teus gatinhos não apresentaram novidades? Ela deu risada – tinha duas belas ninhadas em casa!

Certa moradora do Paraíso ofereceu-me certa vez um gatinho preto, que ela salvara de um pequeno massacre: garotos jogavam-no contra um muro. Segundo essa mulher, professora de artes orientais e que parece mais identificada com o ethos ecológico do que com o nativo, faziam-no porque “aqui eles não gostam de gatos pretos”. Embora o ensaio de Darnton (1986-b) sugira algumas pistas instigantes quanto aos significados que estes felinos podem vir a ter em dado contexto - especialmente aqueles que os relacionam à bruxaria, poderes e sexualidade femininos -, resisto à tentação de atribuir universalidade ou “ocidentalidade” a tais significados. No trabalho de Maluf já referido, não há qualquer referência à associação entre bruxaria e gatos¹⁵⁵. A cor preta, entretanto, aparece referida nos animais cujas formas a bruxa pode assumir para penetrar na casa e atacar crianças: a mosca e a borboleta pretas. Quando Marlene levou filhotes de minha gata(o) Tamati, escolheu dois gatinhos(as) tigrados em detrimento do mais bonito (maior, mais saudável, gordo e peludo) mas de cor predominante preta. O fato de Marlene levar gatinhos de minha casa não tem nada de incomum. Se é normal o abandono de ninhadas - o que é objeto de campanhas de associações protetoras de animais na cidade - mais comum ainda é a doação de filhotes de gatos (e cães) entre vizinhas, parentes e amigas (e crianças).

Numa conversa dirigida para o tema embruxamento, ouvi um relato sobre Lobisomem. Maneca me contou sobre um sujeito que ele conhece “ali da Ponta”¹⁵⁶ que se transformava em Lobisomem e saía para assustar as pessoas até ser pego por um grupo de homens que o tocaram munidos de facões, com o que ele voltou ao normal. Como também não havia nada a respeito na bibliografia - poucos folcloristas registraram alguma coisa concernente a outras localidades em Santa Catarina, a exemplo de Piazza (1952) -, procurei Sônia Maluf que me disse que, embora não o tenha registrado em seu livro, obteve alguns relatos a respeito. O curioso é que a fonte e a natureza dos relatos eram bem outras. Disse-me que os relatos que teve eram feitos por mulheres ou crianças e eram

¹⁵⁵ Não obstante, a favor da associação entre gatos e algum tipo de “pensamento mágico”, ocorre-me uma história que me foi contada por Maneca: uma certa mulher tinha o hábito (público e notório) de afogar ninhadas de gatinhos no Paraíso – um dia a própria mulher foi encontrada afogada!

¹⁵⁶ Ponta do Paraíso: região do bairro Paraíso, que fica a 20 ou 30 minutos de caminhada da casa do informante.

versões da seguinte narrativa¹⁵⁷: O marido de certa mulher diz que vai sair à noite e insiste com a esposa que ela deve deitar-se. A mulher espera o marido sair e sai também. Na estrada, um cachorro a ataca, ferindo-a. Ela volta para casa, deita-se e adormece. No meio da noite, ela acorda e vê que o marido voltou e dorme ao seu lado, entretanto, verifica, nas roupas dele, vestígios de sangue e fragmentos do vestido que usara e fora roto pelo cachorro.

Também as narrativas sobre bruxas são diferentes conforme o narrador seja homem ou mulher (Maluf, 1989: 66-95), o que nos estimula a seguir essa linha de análise. O rendimento que tais relatos podem ter numa análise de representações sobre gênero é evidente: o conflito entre masculino e feminino, a relação de poder, as dominações e violências na relação conjugal - tudo está aí dramatizado.

Ainda sobre caninos, vale registrar que Maneca contou-me, satisfeito, que costuma alimentar o meu cachorro quando este aparece em sua casa e - ele mesmo um adepto assumido do consumo da bebida: "Eu gosto de pinga, gosto mesmo e daí?" - também já deu "pinga" para o cachorro. Talvez o cachorro seja "bom para pensar" a masculinidade nativa.¹⁵⁸

Segundo um de meus informantes, um homem de meia idade, os peixes não guardam maiores diferenciações quanto a sexo, a não ser quando os abrimos e encontramos ovos, como costuma acontecer com as tainhas. Mas há um peixe cuja sexagem¹⁵⁹ assume uma importância vital para humanos e mais especificamente para as mulheres: a arraia. Por sua particularidade, retorno a esse assunto adiante (ver *Dádiva X predação: gênero e sexualidade nas representações sobre animais e humanos*). Por enquanto, abordarei apenas o que diz respeito à atribuição de sexo (e classificação quanto a espécie) deste peixe. Vejamos o diálogo entre mim (F) e o informante (I):

¹⁵⁷ Versões recorrentes em outras partes do Brasil e da ilha de Florianópolis. O folclorista catarinense Lucas Alexandre Boiteaux, em seu estudo sobre a "poranduba" (maneira "mais à brasileira" por que ele preferia referir *folclore*) catarinense, colheu em Canasvieiras relato idêntico ao colhido por Sônia Maluf no Canto da Lagoa. (Boiteaux, 1957:26).

¹⁵⁸ A exemplo do boi, há uma série de expressões na linguagem nativa em que o cão aparece metaforizando o humano (ver Alexandre, 1994): *cachorro papa-ovo* ou *cu-de-cachorro* (pessoa que não presta), *cara de cachorro mijando na chuva* (quando uma pessoa está envergonhada) - além do sentido pejorativo da palavra *cadela*, que também entre os nativos significa prostituta.

¹⁵⁹ Utilizo aqui "sexagem" no sentido dos biólogos - "identificação do sexo" -, mas de certa forma desconstruindo e ampliando essa acepção para "atribuição de sexo".

- (I) Não sabe...Tem o cação e tem a arraia. A arraia é *mulher do cação*. Da mesma *familia*, né? A arraia a única diferença que tem é uma ziga (sic) aqui do lado, assim, diferente.

- (F) A arraia é mulher do cação?

- (I) A arraia é mulher do cação...A gente fala mulher do cação porque assim chama o macho e a fêmea.

A idéia de *familia* evoca parentesco e conjugalidade, sendo que esse segundo sentido é reforçado pela idéia de *mulher do*, que em certa acepção é o mesmo que dizer “esposa”. Mas a idéia de *familia*, tal como aparece na fala do informante, aponta também para uma *classificação* de um determinado grupo de peixes diferenciado dos demais. *Familia* parece equivaler à noção de espécie ou, mais propriamente ainda, *specieme*, uma unidade natural reconhecida popularmente (Bulmer e Tyler, 1968: 335, citado por Whitehead, 1995: 151), ou seja, uma classificação nativa de espécie. Uma *familia*, ou categoria, de animais precisa ter uma diferenciação sexual: um macho e uma fêmea (a “mulher”). Neste caso, duas espécies diferentes (segundo o conhecimento científico) são vistas como representando o dimorfismo sexual de uma mesma espécie.¹⁶⁰ Mas voltarei a tratar da arraia e sua feminização (ou “mulherização”) adiante.

Sempre ouvi usarem a palavra “macho” como elogio às qualidades masculinas. Assim Deca elogiava um menino de 7 anos, identificando um suposto interesse pelo sexo oposto: “Esse é o tarado, o pervertido, macho mesmo! O cara que não pode ver uma bunda! Esse é macho até debaixo d’água!”. A palavra *fema*, aparece em contexto semelhante, ou seja sublinhando a manifestação de sexualidade, embora com sentido pejorativo. Uma matrona de mais de 60 anos conta que, desde que soube da existência da amante do marido, não lhe dá mais sossego. Se ele demora para chegar em casa, ela logo

¹⁶⁰ Se consideramos o saber científico sobre esses animais, a classificação promovida pelo informante está totalmente errada. Arraia e cação pertencem a espécies diferentes, o que significa, entre outras coisas, que não pode haver cruzamento entre os mesmos. Até pertencem a uma mesma classe, a dos peixes cartilagosos, mas pertencem a ordens diferentes. Fora este caso gritantemente “exótico”, não encontrei maiores discrepâncias entre o conhecimento nativo sobre a natureza e os científicos, pelo menos não quanto à sexagem de animais. Conforme Whitehead (1995: 151), a noção de espécie é praticamente universal, em geral, uma “*specieme*” coincide com a especiação científica, mas não é incomum a ocorrência de “erros”, como os que dizem respeito a metamorfoses que relacionam espécies diferentes (borboletas que se transformam em morcegos, roedores que se tornam marsupiais). Erros com relação a atribuição de sexo também não são frequentes, mas podem acontecer, como a inversão do gênero dos pássaros do paraíso pelos nativos de certa cultura (Montain Ok) da Nova Guiné, que, ao contrário dos ornitólogos, consideram o pássaro mais ricamente emplumado como sendo a fêmea da espécie. (Whitehead, 1995)

adivinha: “Já sei, é a fêmea!”. Quando pergunto por que *fema*, a informante me explica que, assim como alguns usam “vagabunda”, outros dizem *fema*. A mulher casada é mulher; a vagabunda é fêmea. É como se a transgressão, o sexo fora do casamento, naturalizasse e animalizasse a mulher. Um outro uso das palavras macho e fêmea também reforça a associação das mesmas ao mundo animal, aplicando-se a bebês, ou seja, humanos mais próximos à natureza, não (ou pouco) tocados pela cultura. Ao levantar a genealogia de um homem de meia idade, ele informou-me o nome de uma criança que ainda não nascera, pois os pais “já escolheram o nome porque já sabem que é fêmea”. Este informante não vê problemas em referir um bebê ou feto como fêmea, mas sua jovem sobrinha, presente na entrevista corrigiu-o imediatamente: “Fêmea é para bicho!”.¹⁶¹ Para a mulher, parece que a aproximação com a animalidade, operada por certa conotação da palavra *fema*, é negativa. No caso do homem, se *macho* o aproxima da animalidade (instinto sexual, postura sexual agressiva), tal tem conotação positiva, o que sugere uma naturalização do poder masculino (legitimando-o assim).

Portanto, se os animais são humanizados, também os humanos são animalizados em certas situações. Qualidades como a esperteza e a galhardia aproximam os homens dos animais¹⁶². Marlene comentando, em momentos diferentes, primeiro uma novela e depois uma mini-série da Globo, entusiasma-se justamente com os personagens que têm em comum essas características e refere-se à eles não pelos nomes, mas como “o bicho”. Da “novela das 6”, apreciava o personagem que usava nome e identidade falsos para se relacionar em pé de igualdade com os ricos da zona sul do Rio de Janeiro, enrolando-os e tirando vantagens. Da mini-série *Auto da Compadecida*, apreciou especialmente o personagem safo e esperto João Grilo. Contava e recontava as façanhas de ambos personagens: “O bicho é fogo!”.

¹⁶¹ Essa discussão quanto à adequação ou não do termo fêmea a um bebê aproxima-se da discussão, cara a antropólogos e biólogos, a respeito do limite entre animalidade e humanidade. A respeito desse tema, ver Ingold (1995).

¹⁶² Casos extremos de violência também subtraem humanidade aos sujeitos. Quando Jairo estuprou violentamente uma turista, alguns comentários comparavam sua atuação a de um animal, ou de um monstro ou atribuíam insanidade ao jovem.

Não foi minha intenção, nesta pesquisa, investigar o quanto informações sobre uns e outros animais presentes nas falas e práticas de certos informantes eram compartilhadas por outros nativos ou verificar se determinada informação era “hegemônica”. Este capítulo não pretende sistematizar o saber popular ou “nativo” sobre os animais. Não procurei checar as contradições - sabemos que representações sociais se constroem a partir de ambigüidades e contradições de vozes dissonantes¹⁶³. Tenho certeza de que qualquer um desses animais que foram abordados segundo os interesses de meus informantes, despertados por minhas provocações ou mero acaso do campo, se eleitos individualmente como tópico exclusivo de uma pesquisa, (por exemplo: a arraia), tenho certeza que revelaria um amplo terreno de saberes e práticas, repleto de contradições e versões diversas. Minha intenção foi simplesmente pontuar referências sobre animais nas entrevistas e observação participante no sentido de demonstrar certa tendência do discurso nativo a elaborá-lo de forma necessariamente perpassada por gênero. Os *nativos* (homens e mulheres) têm uma relação deveras peculiar com a natureza e com os animais¹⁶⁴ e a exegese dessa relação pode nos fornecer boas pistas sobre representações de gênero. Mas, se há um animal emblemático dessa cultura e sua alteridade, esse animal é o boi. O boi é visto como emblemático, acima de tudo, da “açorianidade” - senão da decantada mediterraneidade - da mesma.

6.1.1 O boi

A taurimaquia que se pratica no litoral catarinense, conhecida nacionalmente como “farra do boi”, tem origem histórica nos Açores, mais necessariamente na taurimaquia praticada na Ilha Terceira (ver Lacerda, 1994). O “boi catarinense” adquiriu visibilidade na década de oitenta quando foi esconjurado pela mídia nacional. O ethos ecológico supostamente hegemônico se indignava com a descoberta, em território nacional, de uma

¹⁶³ Entre os clássicos, ver Malinowski (1983), retomado em Magnani (1986).

prática que desconhecia (e fantasiava) e considerava bárbara, desumana, incivilizada e reveladora de uma sexualidade mal resolvida.¹⁶⁵ A partir daí, iniciou-se um esforço intelectual e político (incluindo governo estadual, intelectuais e pesquisadores) de compreensão da farra - tanto para sua defesa quanto para seu controle e disciplinarização - o que produziu uma importante bibliografia sobre *o boi*¹⁶⁶ que devo referir aqui mesmo que rapidamente.

Rafael Menezes Bastos (1993) descreve a taurimaquia catarinense procurando desvendar sua lógica interna. Ao examinar suas origens na antigüidade clássica, *o boi* aparece como ritual dionisiaco emblemático de uma alteridade e ecológico: o boi precisa do verde, precisa da mata. Bernadete Ramos Flores oferece-nos um belo trabalho de história etnográfica sobre a farra do boi - enquanto prática e enquanto "problema" - fazendo uma etnografia do passado e historicizando o presente. Flores desvela uma certa lógica que dá sentido a "farra" - a das festas populares - e principalmente esmiúça a lógica que dá suporte à perseguição e às críticas que recaem sobre ela. Entretanto, escapa às análises de Menezes Bastos e de Flores a dimensão de gênero. Esta tampouco é a discussão central de Eugênio Pascele Lacerda (1994)¹⁶⁷, embora este autor assinala o engajamento diversificado dos nativos na farra segundo critérios de idade e de gênero (sobre este último aspecto, voltaremos a este autor adiante). Como Flores, Lacerda analisa a polêmica em torno da Farra e, diferente desta autora, propõe-se a "entender a natureza da Farra enquanto rito que constitui e discute a violência". (Lacerda, 1994:136)

No intuito de contribuir nesse processo de compreensão da lógica da *farra*, pretendo aqui ressaltar a centralidade do boi numa cosmologia, numa maneira de pensar a realidade, a vida social através dos animais. O boi está presente, não só na difamada farra

¹⁶⁴ Inclusive os conhecimentos sobre saúde e anatomia humanas têm relação direta com os conhecimentos veterinários nativos e da anatomia dos animais conhecida através da culinária. (ver a respeito Flores e Silva, 1991)

¹⁶⁵ Para uma história etnográfica (de alta qualidade) deste processo, ver Flores (1998).

¹⁶⁶ *O boi* é a categoria êmica, o termo nativo tradicional e ordinário para referir a "farra".

¹⁶⁷ No trabalho referido, sua dissertação de mestrado, o autor dedica uma seção ao tópico "gênero" (*O boi das mulheres*), integrando nesta um artigo anterior intitulado *Farras femininas: brincadeiras de gênero* (Lacerda, 1983). Mesmo não sendo o central da pesquisa de Lacerda e ainda que suscite o desejo de que os argumentos (exatamente pela pertinência) fossem mais demoradamente explicitados, sua análise de gênero representa uma contribuição qualitativa não apenas na compreensão da farra do boi, como do "gênero" nesses grupos do litoral catarinense.

do boi como no “boi de mamão”¹⁶⁸, folias profanas associadas ao sagrado. Os bovinos aparecem em expressões do linguajar nativo: *estar de boi* (menstruada)¹⁶⁹, *boi pintado* (pessoa passeadeira, que conhece todo mundo), (triste como uma) *vaca laçada*.

Talvez, para entendermos melhor a “farra do boi”, seja igualmente útil, empreender uma etnografia do boi cotidiano dos nativos, isto é, fora da farra, na evocação mais prosaica (e insistente) da figura do boi nos discursos e práticas (as representações) do nativo. Por exemplo, Deca, que, nos horários de seu expediente, pode ser encontrado trabalhando nas ruas da cidade, em outros horários dedica, como vimos, boa parte do seu tempo ao trato dos animais, bovinos inclusive. Em alguns relatos dos informantes sobre bovinos, sentimentos humanos relativos a parentesco são evocados, especialmente quando se fala de partos e dos cuidados com a mãe e seu filhote. Deca conta com comoção a morte de uma vaca e seu filhote durante o parto. Depois do óbito, ele tirou o filhote das entranhas da vaca e enterrou-os em lágrimas, mãe e filho entrelaçados como que num abraço ou num colo - uma *pietá* bovina: “Tinhas que ver: a coisa mais linda!”. Deca, conta que chorou o tempo todo da execução do enterro, tanto que “o pessoal nem acreditava” e que tiraram até foto!

Envolvido numa relação assim humanizada com seus bovinos, Deca é incapaz de matá-los. Mesmo comer a carne bovina - muito apreciada - reveste-se de alguns cuidados. A carne bovina que se consome ordinariamente em sua casa é aquela comprada em supermercados na forma de “cortes”. Deca explica-me que, quando é necessário matar algum animal naquela região, chamam um homem que tem um revólver: “se a gente vai matar um boi de faca, ele olha para a gente e junta uma lágrima aqui no canto do olho, igual uma pessoa, e a gente fica com pena do bicho e a pena não deixa ele morrer e ele demora para morrer e a carne fica ruim”. Deca não cria bovinos para o abate. Em geral, sua criação restringe-se a uma ou duas vacas e seus terneiros - interessando-lhe o leite (para consumo familiar) e os terneiros (pelo valor de troca). Na economia tradicional destes locais de colonização açoriana, os bovinos eram extremamente valorizados especialmente pelo seu uso no trabalho. Era um desses animais que movia o engenho de farinha de mandioca.

¹⁶⁸ Versão catarinense do “bumba-meu-boi” ou “boi-bumbá” do norte e nordeste do Brasil. (Ver Soares, 1978)

¹⁶⁹ Há uma variedade de vocábulos e expressões para referir a menstruação (alívio, comadre, costumado, saúde) e a mulher menstruada (assistida).

Em relatos envolvendo bovinos, a humanização destes animais é freqüente. Mesmo a crítica à farra é ressemantizada em termos nativos: humanizando o boi e traduzindo o argumento humanitário-ecológico da mídia ou de Brigitte Bardot¹⁷⁰ para o sagrado. Recentemente ouvi nativos (talvez acionados pela minha presença) reprovando a Farra. O argumento definitivo era uma história que teria acontecido recentemente “ali na Trindade”, quando o boi acuado invadiu a igreja para então morrer “do coração” e “de joelhos em frente ao altar”¹⁷¹. “Vê se isso não é coisa de Deus!”, dizia um informante inesperado numa roda de homens em um boteco em que entrei ocasionalmente (no mesmo “Riachão”, bairro que serviu à etnografia de Rafael Bastos). Encurtando a história e a interpretação da mesma, tem-se aqui, mais uma vez, a humanização do boi (a humanidade é incorporada pelo boi via genuflexão e contrição católica).

A taurimaquia catarinense está devidamente descrita por vários autores, entre os quais, Eugênio Pascele Lacerda, que o faz vivamente:

A Farra consiste em sucessivas correrias e brincadeiras de pegar, tourear e fugir com o animal e começa com a rodada de uma lista de sócios para compra de um boi bravo, arisco e corredor; depois da compra que se dá em locais de criação de gado (...), o boi é levado para a comunidade e solto em clima de muita euforia e galhofa. A partir daí cria-se uma atmosfera imprevisível pois a expectativa dos farristas é brincar com a fúria do boi. Atravessa-se a noite toda atrás do animal quando este não se perde mato a dentro. Espera-se horas a fio até que alguém desentoque o bicho. Se o boi cansa, troca-se por outro, já previamente acertado. No dia seguinte, segue-se a procura do boi, pelo rastro para laçá-lo e vigiá-lo até que chegue o outro. Durante a festa, bebe-se muito, come-se pouco. O riso, o alarido se tornam extravagantes e a mentira corre solta: grita-se: OLHA O BOI! OLHA O BOI! (...) é quando menos se espera que se vê um par enorme de aspas vindo em sua direção; e então: pernas prá que te quero! Durante toda a Semana Santa (e hoje em dia por toda a Quaresma) brinca-se de e com o boi. O final da festa é sinalizado pela “matação” ou “carneação” quando o animal é sacrificado na comunidade, normalmente por um especialista e sua carne é dividida entre os sócios, recebendo cada qual o seu quinhão conforme o valor da contribuição. No entanto, a matação pode significar o começo de outra festa, desta vez a da comilança. (Lacerda, 1993: 3-4)¹⁷²

¹⁷⁰ “Brigitte Bardot escreveu ao ministro da Justiça [em 1988] que ‘O Brasil não pode se considerar um país civilizado permitindo este ritual macabro’.” (Flores, 1998: 73)

¹⁷¹ Um relato menos fatal e menos religioso do mesmo episódio pode ser encontrado no livro de Márcia Fantin: “Era páscoa de 1995. O padre e seus fiéis rezavam a missa quando, de repente, o boi assustado, perseguido por cachorros, crianças e homens que corriam atrás dele, entra na igreja, interrompendo a cantoria. Tumulto, correria e pânico. Os ‘farristas’ não sabiam o que fazer. Meio sem jeito, entraram na igreja atrás do boi que já estava no altar enquanto alguns fiéis gritavam, subiam nos bancos e outros saíam correndo porta a fora. O boi foi finalmente capturado, deixando todos os presentes e transeuntes boquiabertos. (...) Após muita confusão, pegaram o boi e foram brincar em outro lugar.” Fantin (2000: 105)

¹⁷² A cada semana santa (época tradicional de realização do folguedo) a mídia catarinense (e nacional) é novamente tomada pela polêmica entre tradicionalistas e ecólogo-humanistas. As farra continuam a ocorrer no litoral catarinense, com menor vigor na maioria dos locais, e, em muitos deles, devidamente

Como as touradas e garraizadas a que se refere Vale de Almeida, o *boi* catarinense também acompanha o ciclo sagrado¹⁷³ e o rito mescla o profano e o sagrado. O *boi* combina simbolicamente profano e sagrado, animalidade e humanidade¹⁷⁴. Também são adequadas à taurimaquia catarinense as considerações de Pitt-Rivers sobre as touradas espanholas:

O touro combina, como símbolo, as virtudes morais masculinas mas também, o que é essencial para um rito de fertilidade, a virtude animal necessária para garantir a fertilidade. É a combinação de virtudes morais humanas e a capacidade física dos animais, ambas colocadas sob a égide da Virgem, de Cristo ou dos Santos, o que dá a corrida o seu significado mais profundo.¹⁷⁵ (Pitt-Rivers, 1993:12)

Se o *boi* simboliza o humano, é principalmente a masculinidade a grande metáfora deste animal, especialmente nas diversas práticas chamadas “taurimaquias”. Não vou me deter longamente neste aspecto por acreditar que isto já foi feito suficiente e adequadamente na literatura a respeito. Basta reter alguns pontos da análise de Vale de Almeida, em grande parte inspirada em Pitt-Rivers, que vê a tourada como “teatro masculino” e o touro como aquele que encarna as virtudes masculinas ideais: “agressão, coragem, frontalidade, nobreza”. (Vale de Almeida, 1995:203) Se seus cornos são símbolos fálicos, agarrar o *boi* pelos cornos significa (também para os *farristas* catarinenses) subjugar-lo, afirmar a masculinidade e a supremacia do humano sobre o animal.

“domesticada” —restrita a mangueirões (locais cercados). No ano de 2001, a farra durante a semana santa, proibida por lei mesmo em mangueirões, foi intensamente reprimida pelo poder público, o que ocasionou inúmeros conflitos envolvendo, muitas vezes, farristas, de um lado, e policiais e imprensa de outro, em Florianópolis e ao longo de todo o litoral catarinense. (Ver “mapa da Farra” Figura 08). Em algumas localidades, farristas organizaram-se secretamente para manter a tradição. No Domingo de Páscoa, turistas que enfrentavam o trânsito lento na Avenida das Rendeiras podiam ler um enorme cartaz improvisado às margens da Lagoa da Conceição: “Farra não é crime é tradição!”.

¹⁷³ Ao menos esta era a tradição. Atualmente, qualquer feriado ou situação festiva é potencialmente própria para a organização de uma farra. Já assisti uma farra no Paraíso no feriado do dia do trabalho e pessoas que acompanhei na farra que presenciei no ano 2000, me disseram que me avisariam sobre o próximo *boi*, provavelmente “no dia dos pais ou no dia das mães”. Segundo me informei, não houve *boi* nessas datas naquela localidade.

¹⁷⁴ E creio que também masculino e feminino, como veremos adiante.

¹⁷⁵ No original: The bull combines, as symbol, both the male moral virtues, but also, essential to a fertility rite, the animal virtue necessary to ensure fertility. It is the combination of moral human virtues and the physical capacity of animals, placing both under the aegis of the Virgin, Christ or the Saints, that gives the corrida its profound meaning.



MAPA DA FARRA Locais que mantêm a prática

O praticante da farra-do-boi, se processado, julgado e condenado, pode ir para a cadeia. A Lei de Crimes Ambientais (9.605, de 1998) determina de três meses a um ano de detenção, além de multa, àqueles que cometem atos de abuso, maus tratos e mutilação a animais domésticos, silvestres e domesticados.

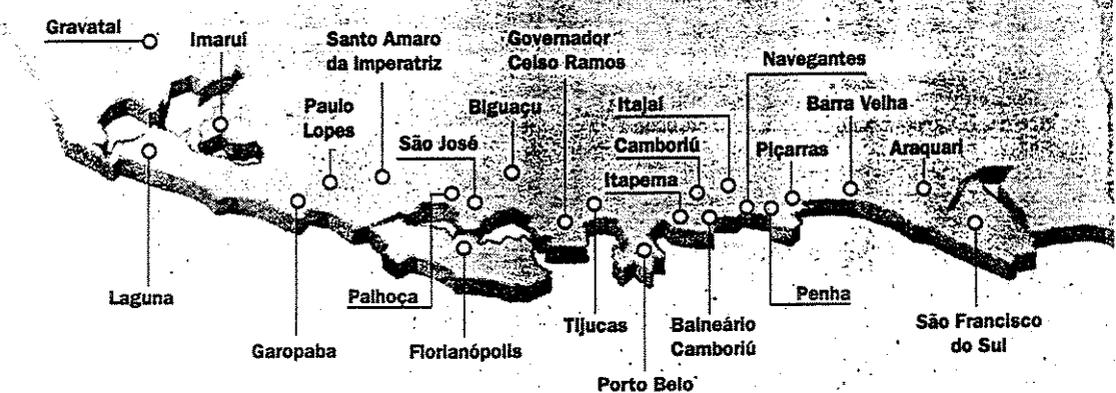


FIGURA 08. A foto e o mapa: ilustrações da matéria “Farrista burla lei para manter tradição”, Jornal ANotícia, 18/Março/2001, pp. A10. Foto de Silvio Reinert.

Masculinidade e feminilidade estão entrelaçadas nas diversas taurimaquias. Proponho que, mais que “teatro masculino”, se possa pensar as taurimaquias como “teatros de gênero”. Como tampouco *o boi* catarinense, a tourada não fala apenas de masculinidade - o feminino está presente no masculino:

A análise simbólica de Pitt-Rivers da tourada espanhola mostra que o matador está presente no primeiro *tercio*, ao passo que no terceiro *tercio* (o da morte) atinge uma incorporação hipermasculina, apropriando-se dos valores fâlicos do touro (...). (...) À medida que a corrida avança, o matador vai se despojando dos símbolos femininos. A sua ambiguidade sexual está ligada a seu papel de sacrificador: primeiro é sacerdote, com o seu capote, depois uma mulher bonita na primeira sorte, e no fim acaba varão, homem transformado em touro; quando, através do sangue feminiza o touro. (Vale de Almeida, 1995: 203-4)

Menezes Bastos explora certo aspecto orgiástico da *farra*, a taurimaquia catarinense, caracterizando-o como “libações alcóolicas”. Entretanto, *o boi* apresenta outro traço orgiástico: o que se relaciona a sexo. O relato, mencionado atrás, sobre o marido que tomava as galinhas da esposa e ficava dias fora envolvido com *o boi* e as *femas*, é sugestivo de que o aspecto dionisiaco e orgiástico da *farra* não se resume a libações alcoólicas, mas também sexuais. Tal é reforçado também pela pesquisa de Fernando Cardoso sobre práticas homo-eróticas entre pescadores numa localidade (fora da ilha, mas também de colonização açoriana) em que a *farra* é reconhecidamente arraigada. O autor registra vários relatos relacionando práticas sexuais e a *farra*. Há ainda o aspecto sexual metafórico envolvido na perseguição (e feminização) do boi e seu abate final (metáfora de penetração) e sua ingestão (*comer* é o verbo que designa a participação masculina no ato sexual em oposição a *dar*, que caracteriza o envolvimento feminino ou homossexual).

A *farra* do boi não nos fala apenas de “masculinidades”, mas de relações de gênero. Não apenas uma pluralidade de masculinidades (da hegemônica às subalternas¹⁷⁶), mas também o feminino está presente na *farra*. A feminização do boi, apontada acima, e a feminização de masculinidades não hegemônicas já seriam suficientes para marcar

¹⁷⁶ E aqui tenho em mente tanto o farrista corajoso - tão bravo quanto o touro, capaz de pegar seus cornos - como o rapaz que é alvo de chacota dada a covardia ou mesmo os relatos sobre práticas homoeróticas - protegidas pela mata, pela escuridão da noite e pela ausência de censura promovida pelo álcool - registrados por Cardoso.



FIGURA 09. Desenho do cineasta Sergei Eisenstein interpreta a relação masculino/feminino dramatizada na tourada.

presença do feminino na Farra, mas não é só isso, o feminino está presente também na presença física (senão mesmo na ausência: a exclusão de uma das partes evoca a relação entre elas¹⁷⁷) das mulheres e papéis que lhe são reservados na farra. Neste ponto, retomo a idéia que é central ao meu argumento neste artigo: *o boi* está eivado de representações de gênero.

Há que registrar a existência de *bois de mulheres* no litoral catarinense¹⁷⁸. O estudo de Eugênio Pascele Lacerda sobre *As farras do boi no litoral de Santa Catarina* teve como *locus* os municípios de Porto Belo e Bombinhas (50 km ao norte de Florianópolis), onde ocorrem *bois de mulheres*. Segundo este autor apurou, esta prática é recente e estranha aos olhos de informantes mais idosos. Conforme este estudo, não há grandes diferenças entre esse *boi* e o dos homens, a não ser pela pegada nos chifres: apenas “uma mulher (única na região) (...) também o faz, sendo por isso respeitada pelos homens e pelas mulheres” (Lacerda, 1994: 83). O “boi das mulheres” não é o objeto central da pesquisa de Lacerda, não obstante, o autor enseja uma análise deveras instigante, segundo a qual, as falas dos informantes a respeito da oposição “boi dos homens”/“boi das mulheres” revelam a inexistência de, nos termos do autor, uma separação fixa entre as identidades masculina e feminina - o que lhe parece coerente com a posição que as mulheres ocupam nesses grupos:

A observação do modo de vida nativo tem me apontado não para uma rígida divisão de papéis entre homens e mulheres, mas para **algo mais fluido**, dentro de **uma certa circularidade complementar** em que homens e mulheres detendo espaços específicos de domínio se reconhecem, se valorizam e se trocam na diferença. O que quero dizer é que talvez a ambigüidade explique melhor do que uma tipologização explícita do gênero: homens autoritários/mulheres submissas. (Lacerda, 1994: 83) (Ênfase adicional)

¹⁷⁷ M. Strathern, a propósito de grupos melanésios, oferece um exemplo complexo disso e uma análise sofisticada a respeito: “A coletivização é efetuada via associação daqueles do mesmo sexo. Mas, a cada momento, seja pela afirmação enfática ou pela negação, a dependência do sexo oposto é posta em questão. O sexo excluído está assim ‘presente’. A presença construída via ausência deliberada foi observada por vários etnógrafos.” (Strathern, 1988: 120) (No original: “Collectivization is effected through single-sex association. But at every turn, through emphatic assertion or denial, dependency on the opposite sex is at issue. The excluded sex is thus ‘present’ Present constructed through deliberate absence has been noted by a number of ethnographers.”)

¹⁷⁸ Sobre mulheres toureiras na Espanha, ver Pink (1997).

A fluidez do gênero, na farra do boi, pode ser percebida mesmo onde não há *boi de mulheres*. Em geral, nos relatos de pessoas idosas sobre *o boi*, esta prática aparece como uma coisa de homens. Aí o homem aparece como aquele que se entrega aos prazeres da farra, alheio a horários e responsabilidades. A mulher aparece como aquela que não tem nada a ver com a farra, que mantém a rotina de suas tarefas. Ela é quem fez a comida (pronta sobre o fogão) que os homens contam que comem quando resolvem aparecer - famintos, desistindo temporariamente de encontrar o boi que se perdeu no mato. E é ela quem dá a bronca (que tem caráter quase estrutural nos relatos: o homem aparece fugazmente em casa, só para comer, leva a bronca e já é hora de correr atrás do boi que, alguém noticia, reapareceu). Nesses relatos, mulher não pertence à farra; as relações de gênero, sim.

Não digo que hoje não haja mulheres que, em tempo de farra, fiquem em casa esperando os maridos com a bronca e a comida pronta nas panelas sobre o fogão, mas, nas farras que observei¹⁷⁹, a presença das mulheres era marcante mesmo que periférica. Embora contagiadas ali pelo espírito de diversão, hilariedade e gozo, as mulheres fazem, em geral, o papel das “medrosas” e das protetoras (pois têm de cuidar das crianças)¹⁸⁰. Mas há gradações: há as mais medrosas e as mais protetoras - e, portanto, as mais corajosas. Arrisco supor que essas menos medrosas, mais protetoras e mais corajosas protagonizem, na periferia da farra (e em relação a outras mulheres presentes), uma sub-dramatização da masculinidade. Mesmo permanecendo distantes do boi, fora do circuito mais agressivo e propriamente masculino, essas mulheres tendem a ficar relativamente mais próximas deste (ainda que protegidas por um muro ou uma árvore). Numa farra que observei em certa localidade do Paraíso, uma dessas mulheres impediu que eu ficasse junto com ela (sobre um muro) dizendo-me que ali onde ela estava era muito perigoso. As informantes que me acompanhavam, vindas como eu de outra região do Paraíso, me puxaram para um lugar

¹⁷⁹ Entre os anos de 1990 e 2000 em várias localidades do Paraíso.

¹⁸⁰ Papel este que aceitei, quando não de bom grado, com resignação. Talvez por minha total incapacidade de fazê-lo, não pretendi ultrapassar os “limites de gênero” (ver a respeito, o artigo de Heloisa Buarque de Almeida (no prelo), a quem agradeço a instigante discussão e reflexão que seu texto suscitou). Acredito que limites de gênero, numa dada cultura, não são tão rígidos —diversas situações autorizam-nos a falar em uma certa fluidez. E, se em dadas outras situações, limites são mais firmemente estabelecidos, não só duvido das possibilidades reais do antropólogo lograr fazê-lo como acredito que os resultados obtidos pelo/a antropólogo/a dentro de tais limites sejam igualmente válidos e extremamente ricos do ponto de vista etnográfico. Ver também Grossi (1993)

mais distante onde carros estavam estacionados e de onde mal se podia ver os movimentos do boi e dos farristas. Elas legitimavam a autoridade daquela mulher: “ela sabe, ela é daqui, ela fica lá porque está bem acostumada com farras”. Rapidamente se estabeleceu uma relação em que essa mulher encarnava o enfrentamento do perigo - a que nós outras estávamos incapacitadas. A nós coube o papel um tanto hilário do pavor¹⁸¹. Ela nos protegia, nos indicava as áreas seguras, tomava conta de algumas de nossas crianças: as que ela julgava capazes de permanecer em segurança na área de perigo. As menores ficaram conosco e, em dado momento, nos trouxe um menino que estava se arriscando muito (portanto, tinha tamanho, coragem, talvez masculinidade, mas não maturidade para ficar na “sua” área). Além disso, gabava-se da sua coragem e experiência, pregava-nos sustos e ria muito de nós.

Diante desse exemplo, podemos pensar na pluralidade do feminino, mas também é possível propor que o mesmo sugira a presença do masculino (dos atributos simbólicos da masculinidade) no feminino - além da presença do feminino na periferia do rito de masculinidade que a farra do boi representa. Mais que isso, *o boi*, como “teatro de gênero”, evidencia uma certa fluidez e circularidade do gênero neste contexto, notada por Lacerda (ver citação anterior), a qual, como sugere Corrêa, está longe de ser inusitada.

Ainda é do masculino e do feminino, como princípios estruturais estruturantes, do que se trata, mas tais princípios não estão mais (ou não estão ainda) inteiramente corporificados em homens e mulheres: eles circulam, como se fosse pela sociedade Cabila, assim como M. Strathern sugere que tais princípios circulam na sociedade melanésia e, desconfio eu, em muitas outras sociedades, inclusive a nossa... (Corrêa, 1999: 53)

Mas, se é certo que gênero circula, também envolve poder e conflito. Se a farra é “teatro de gênero” e se, como propõe Lacerda, trata-se de um “rito que constitui e discute a violência” (Lacerda, 1994:136), sugiro que também possa ser pensada como rito que discute a violência nas relações de gênero.

¹⁸¹ No qual me sai muito bem, especialmente, quando, numa das disparadas do boi, entramos todas correndo num carro e eu fui parar praticamente no colo da motorista a quem acabara de conhecer. Logo após o susto, já estávamos comentando e rindo de nós mesmas, especialmente de mim e do meu pavor.

6.2 Dádiva x predação¹⁸²: gênero e sexualidade nas representações sobre animais e humanos

O mesmo grupo que brinca com o boi, sempre teve, tradicionalmente, no peixe ou frutos do mar, a base de sua alimentação. O boi que é comido depois da farra, numa festa, pode significar uma abundância que a alimentação à base de peixe nem sempre representa neste contexto simbólico. O peixe era (e em muitas famílias ainda continua sendo) a comida do dia a dia - e, como o boi, também está atravessado por significados de gênero.

Se certos animais são alimentos, a percepção que os nativos têm de alguns deles - notadamente uma percepção sexuada - interfere na comestibilidade dos mesmos. Este é o caso da arraia, referido anteriormente. Sigamos a formulação daquele informante:

A arraia é uma coisa que... não sei se tu vais querer gravar isso [consinto, com um gesto, em avançarmos num assunto delicado]. Tá, a arraia para a mulher é o maior perigo. A arraia, ela tem a menstruação mesma coisa que a mulher. É, mesma coisa, mesma coisa, mesmo dentro d'água nadando, ela solta a mesma coisa (o velho, que tem que soltar aquele sangue¹⁸³). Se a mulher, se vocês mulheres, no caso, se tiver menstruada naquela situação, se comer uma arraia: ... é morte fatal.

Em seguida, ele explica que é por isso que é raro encontrar-se arraia para vender: seria um perigo, pois as pessoas não conhecem. Depois de limpo e cortado o peixe, sua carne é igual a do cação, pois é o mesmo peixe. Seria um perigo alguém levar para casa e uma mulher menstruada comê-lo sem saber que tratava-se de uma arraia pescada durante o seu (da arraia) período menstrual. Ele “já cansou” de trazer arraia para casa, “mas quem comia era eu. (...) o único problema que tem é da mulher, que ela não pode comer”

¹⁸² Na Antropologia, “a economia simbólica da predação” tem sido um tópico de análise privilegiado pela etnologia indígena. Conforme Cecilia MacCallum, “Acompanhando a lógica indígena, Viveiro de Castro fez do ato de comer – mais precisamente dos atos de caçar, matar, cozinhar e comer – o fato central da análise sociológica. Posteriormente, o esse quadro analítico veio a ser conhecido como “a economia simbólica de predação” (Viveiro de Castro, 1992; Rivière, 1993).” (MacCallum, 1996: 50). Sobre gênero, socialidade e predação, ver MacCallum (1998)

¹⁸³ Leia-se: “aquele sangue velho que tem que soltar”.

- (F) Mas só naqueles dias?

- (I) Quem, o homem?

- (F) Não, a mulher

- (I) Só naqueles dias, passou aquele problema, ela pode comer que não tem problema. Só que às vezes o pescador traz uma arraia, a mulher tá com aquele problema, ele não tá sabendo, ela comeu, aí ele periga vai matar a mulher e... (...) O peixe mais perigoso, mais venenoso que tem no mar é a arraia. Prá mulher, né? (...) Ela tem uma rachadura assim uma vagina assim, seria assim, ela abre, ela abre certinha e ela solta que nem uma pessoa, que nem uma mulher. (...) é um troço meio fenômeno, mas é verdade.

Ainda segundo este homem (48 anos), antigamente as pessoas eram, ao contrário dele próprio, muito “tapadas, tolas”, tinham preconceitos para falar de temas que envolvam sexo. Assim essa informação não circulava.

- (I) Tinha mulher que morria por causa disso aí e não sabia o que que era. Aí foi descoberto pela medicina porque que a mulher morria quando comia a arraia: ela tava menstruada, comeu a arraia menstruada. Daí é ... *conjugou* o negócio. Aí, eu só sei te dizer porque, eu, já cheguei a pescar com os cara por aí, né? A arraia ela quando tá é a mesma coisa, ela abre a mesma coisa, é idêntica, é idêntica. Ela abre a mesma coisa, ela abre aquele negócio embaixo na barriga dela, perto do umbigo assim, ela abre, fica uma vagina assim, ela abre e ela solta tudo aquilo que ela tem que soltar... e é três, quatro dias soltando.

- (F) A arraia? Ah então é que nem mulher, não é todo o dia?

- (I) Não, a arraia tem o tempo dela soltar. Não! Tem o tempo, não é todo o dia. Não. Ela tem o tempo, por isso é que quando pega uma arraia que tá nesse problema e a mulher também tá, dá esse problema. (...) Se ela estiver menstruada e a mulher tiver menstruada em casa, é fatal. Sabia isso aí?¹⁸⁴

A arraia - de ambos os sexos se seguirmos o conhecimento científico - aparece feminizada, humanizada, quando não “mulherizada”, com uma fisiologia ginecológica “idêntica” à da mulher. A fala de meu informante nos remete a todas as sugestões de Mary Douglas (1976) sobre menstruação e perigo e ainda às de Héritier (1989) em seu artigo clássico sobre incesto, particularmente sobre incesto de segundo tipo, que inclui o “acúmulo de idênticos” em que estão presentes as noções durkheimnianas de *curto circuito*

¹⁸⁴ Como já foi dito atrás, esse caso da arraia é totalmente “exótico” do ponto de vista científico: a descrição anatômica não procede, não há sequer a expulsão de qualquer líquido ou substância semelhante ao descrito pelo informante.

e de *contágio* (Héritier, 1989: 120). O perigo da arraia se verifica quando acumula, nos termos do informante, *conjuga* (o “curto circuito”), via predação, dois idênticos perigosos: a mulher e o peixe fêmea, ambas menstruadas. Outro aspecto que a análise simbólica desse relato aponta são as ambigüidades e as relações de conflito e poder inerentes às relações de gênero: o que potencializa, ou aciona o perigo da arraia para a mulher é a ignorância ou o descuido do marido que traz o peixe para casa e assim mata a mulher.¹⁸⁵

Também a identificação do sexo de mariscos é tematizada pelos nativos. Diante de uma porção de mariscos, é comum apontarem as fêmeas e os machos¹⁸⁶: a fêmea tem uma parte vermelha (na verdade, um par, daí a homologia que estabelecem com lábios vaginais) envolvendo a carne mais interna, que tem partes brancas e partes pretas. Marlene me explica que “é igual à marisca de uma negra!... É! Aquelas negras bem pretas, não tem? Eu também não sabia, minha mãe é que me falou. Aquelas negras bem pretas têm a xota bem vermelha igual uma marisca! ... por isso meu pai não come marisco! Ele diz: parece pomba de mulher ... aquela coisa arreganhada!”¹⁸⁷

¹⁸⁵ Uma associação um tanto indireta entre peixes, predação e sexualidade é feita pelo mesmo informante a respeito do peixe “caraveva”, um peixe que, se comido à noite, “faz sonhar”. As pessoas sonham com coisas que aconteceram, fatos passados, pessoas que já morreram. No caso, o informante havia sonhado com o seu tio, já falecido, que o levava para “uma folia, assim de farra de mulher”. O sonho que meu informante relatou acontecia na “zona”, com mulheres, mais especificamente com uma mulher — “Roseli”. Era um sonho erótico, provocado pela ingestão do peixe. Perguntei a respeito desse peixe à Tânia. Ela disse que sua irmã não pode comê-lo porque o mesmo provoca-lhe tonturas e não confirmou a informação segundo a qual “a Caraveva faz sonhar”.

¹⁸⁶ Danilo Wilhelm Filho, biólogo autor de uma pesquisa sobre sexagem de mariscos, explicou-me que o saber científico confirma o saber popular a cerca do sexo dos moluscos: as fêmeas têm partes mais pigmentadas. É de se observar que, em vários países de língua espanhola, a genitália feminina é popularmente referida como concha (*concha*). É possível que, numa cultura de tradição pesqueira, estes moluscos tenham uma carga simbólica destacada, especialmente no que se refere a representações de gênero, corpo e sexualidade. Diante disso, é sugestiva a informação fornecida por Bernadette Grossi (que pesquisa *gênero no garimpo*) segundo a qual, a genitália feminina é referida, no garimpo, como “xibiu” (um pequeno diamante). Agradeço a Danilo e Bernadette por estas (e outras) dicas.

¹⁸⁷ Neste ponto, cabe evocar Vale de Almeida: “(...) julgo desnecessário desculpar-me pelo uso de obscenidades neste trabalho. Como palavras que são, contém significados culturalmente específicos, e o antropólogo não os deve torner com eufemismos.” (Vale de Almeida, 1995: 208, nota 24) Essa nota sugere que talvez haja sim, na academia, a necessidade de “desculpas” e justificativas. Se o antropólogo quiser abordar temáticas relacionadas a sexualidade ou quaisquer outras relacionadas ao pensamento humano sobre diferença sexual, deve estar disposto a ouvir e reproduzir em seu texto linguagens consideradas obscenas, verbal ou gestual, tal qual aparecem no discurso do informante. Mesmo que sejam consideradas obscenas ou de mau gosto (ou até mesmo politicamente incorretas, racistas e misóginas, como a frase acima): se é do significado que o antropólogo se ocupa, não lhe cabe censurar o significante, mesmo que para isso tenha que pedir licença, desculpar-se ou dizer que não é necessário desculpar-se, o que é a mesma coisa que desculpar-se.

Também aqui está presente o aspecto conflituoso das relações de gênero, representado pelo caráter ameaçador da genitália feminina - quiçá potencializado pela referência ao aspecto raça. Quando pergunto porque ela diz *marisca* e não *marisco*, ela explica que não está falando do marisco, e sim da *marisca*, “a mulher do marisco”. Pergunto se é comum referirem-se à genitália feminina usando a palavra *marisca*, ela diz que só o pai dela chama (de *marisca*), quase todo mundo fala *pomba*. “Por isso que a gente se apavorava quando os *gauchos* diziam Pomba! Pomba! Depois é que a gente entendeu que queria dizer Poxa! Prá nós pomba era xota!”

Questiono porque não dizer *pomba* (a mãe as proibia de adotarem essa expressão), se existe um bicho com esse nome, que era criado localmente e até comido terapeuticamente - ao menos (a famosa canja das puérperas era preferencialmente de pomba). “Mas aí não era pomba era pombinha ou pombo! Pomba era xexeca!”. Por isso quando falo em comer pomba ela morre de rir¹⁸⁸ —é quase uma obscenidade.¹⁸⁹ Esse tópico “pomba” também se revela um manancial sobre representações de gênero: Marlene explica-me que o pombo indicado “para a canja de mulher de resguardo é a *fema*”.

Nesse contexto, se é válida também aqui a assertiva segundo a qual “a comestibilidade está inversamente relacionada com a humanidade” (Sahlins, 1979:195)¹⁹⁰, parece que a “incomestibilidade” aumenta com a possibilidade de analogias fisiológicas ou morfológicas (a *marisca*) e semânticas (a *pomba*) do animal com a genitália feminina.

Na festa de 15 anos da enteada, ignorando nosso vegetarianismo e tentando adivinhar nosso “gauchismo”, Deca falava-nos de churrasco e apostava que gostávamos de

¹⁸⁸ Sobre o humor como uma linguagem por excelência no tratamento de temas relativos à sexualidade na cultura popular brasileira ver Motta (1998), especialmente no item *Jocosidade: privilégio dos velhos?* e nota 11 da página 110. Ver também Fonseca (2000).

¹⁸⁹ Cabe ponderar que a insistência da informante nesse ponto, está em grande parte reforçada pela sua verve humorística e o empenho em radicalizar, além da graça inerente ao tema, o seu papel de *expert* e o meu de estrangeira que tem tudo a aprender com ela. Com toda a certeza, a palavra *pomba* designa coloquialmente a genitália feminina —sendo uma linguagem mais infantil que obscena— mas, sem dúvida, designa também a ave. Tive certeza disso quando acompanhei a Festa do Divino Espírito Santo, cujo símbolo é a *pomba* branca.

¹⁹⁰ Analisando *A preferência de comida e o tabu nos animais domésticos americanos*, Marshal Sahlins procura uma explicação para o fato dos americanos consumirem a carne de certos animais (bovinos e suínos) e não de outros (caninos e equinos). Resumindo o argumento de Sahlins, ocorre que, ao contrário de bois e porcos, “cachorros e cavalos participam da sociedade americana na condição de sujeitos. Têm nomes próprios e realmente temos o hábito de conversar com eles, assim como não conversamos com porcos e bois.” (Sahlins, 1979:194) Portanto, em se tratando de animais, “a comestibilidade está inversamente relacionada com a humanidade” (Sahlins, 1979:195), ou seja, quanto mais humanizados eles se nos afiguram, menos nos parecem comestíveis.

carne mal passada, tomando meu marido como interlocutor preferencial. Em outro momento da festa, a presença de uma mulher negra de formas opulentas e esculturais perturbava Deca, que, alcoolizado, “cochichava” para meu marido em alto e bom som: “Gostas de carne morena? (...) Eu nessa carne me lambuzava todo e ia a pé até o nordeste!”. Na primeira oportunidade, Deca tocou aquelas curvas: a pretexto de uma foto, pôs a mão na cintura da mulher, mas antes que a foto fosse feita, Marlene já havia, com o senso de humor que a caracteriza, mudado a posição da mão da cintura para o ombro. (Região eroticamente menos valorizada, isto é, menos *carne*.)

Diante de dados desse tipo, temos que o sexo também pode ser percebido sob o ângulo da predação. “O gambá não pode ir no poleiro”, dizia a parteira referida atrás. O animal que representa o homem é o predador; a mulher, a presa. O ato sexual é referido sob a metáfora da predação. Parece que, no plano das relações sexuais, a comestibilidade metafórica (sexual) é diretamente relacionada com a (ou potencializada pela) possibilidade de analogia entre corpo feminino e a carne que se come. Por outro lado, sexo também aparece sob o signo da troca e como dádiva.

Se o homem “come”, a mulher “dá”. O uso do verbo “dar” para designar a participação feminina (e homossexual) na cópula é corriqueiro neste contexto. E, não tem, segundo pude avaliar, caráter de grosseria ou obscenidade. Uma criança pode dizer à mãe que reclama da maternidade, por passar trabalho com o filho: “quem mandou *dar*?”. Como já referi anteriormente, Tânia preocupa-se com a filha adolescente em função da “moda” de *ficar e transar*: “(...) no dia que tu soltar essa *pinta* tu não pára mais de *dar* - tu não achas?”

A participação feminina no ato sexual se expressa em uma palavra, um verbo que encerra uma ação: *dar*. Enquanto para os homens, a ação, o verbo é outro: *comer*. O uso de tais palavras para designar a participação feminina e a masculina no sexo, não é exclusiva desse grupo - já havia adiantado o quanto esses grupos têm em comum com a cultura abrangente. Para Roberto DaMatta, no Brasil, “O fato é que as comidas se associam à sexualidade, de tal modo que o ato sexual pode ser traduzido como um ato de ‘comer’, abarcar, englobar, ingerir ou circunscrever aquilo que é (ou foi) comido.” DaMatta (1989: 60). Tampouco estou sugerindo que encarar o sexo do ponto de vista da predação ou da

dádiva seja exclusivo de grupos populares brasileiros. Vanessa Lea (1994: 102) nos revela que, para os Mebengokre, o sexo pode estar associado à idéia de generosidade: “Uma mulher que se recusa sistematicamente a ter relações sexuais é rotulada de *mesquinha*”. O caráter de dádiva é reforçado pela existência do costume feminino de trocar sexo por manufaturados ou mesmo dinheiro (sem que isso tenha qualquer conotação de prostituição). Antigamente, as mulheres trocavam sexo por proteínas (carne e peixe). Para os Kuikúro, “a vagina é cara” (Franchetto, 1994).

Em várias línguas, a palavra *comer* tem conotação sexual¹⁹¹. Para Lévi-Strauss (1997: 149), “Todas as sociedades estabelecem uma analogia entre as relações sexuais e a alimentação, mas, conforme os casos e os níveis de pensamento, tanto o homem quanto a mulher ocupam a posição do que come ou do que é comido”.¹⁹² Em mitos e cosmologias indígenas do Brasil a relação sexo e predação aparece de forma complexificada:

Em muitas cosmologias, as relações entre os humanos e os demais seres são pensados através da idéia da predação, numa metáfora que simbólica e logicamente aproxima caça, guerra, sexo e comensalidade. (Lopes da Silva, 1998: 78)

Mesmo que a dádiva e a predação sejam conotações associadas a sexualidade em inúmeros outros contextos etnográficos¹⁹³, é necessário considerar que, no contexto aqui analisado, estes significados podem estar particularizados por uma cosmologia reveladora de uma especial relação com o mundo animal (perpassada por representações de gênero), em que troca e predação adquirem sentidos muito peculiares.

¹⁹¹ Ver, a respeito, Rodrigues (1979: 77-8).

¹⁹² Lévi-Strauss analisa a relação entre a troca de mulheres e troca de alimentos no capítulo 4 (Totem e tabu) de *O pensamento selvagem* (Lévi-Strauss, 1997).

¹⁹³ A importância das discussões sobre sexo e comida nos povos indígenas da amazônia é analisada por Peter Gow. Baseado em etnografia sobre um grupo indígena da amazônia peruana, Gow analisa o lugar do desejo sexual e do desejo de comida naquela economia de subsistência, argumentando que sexualidade e comida tornam-se análogas no que se refere a desejo. Ver Gow (1989).

6.3 Trocando em miúdos: um mundo simbólico perpassado por gênero

A etnologia tem demonstrado o destacado lugar que os animais ocupam na cosmologia de diferentes sociedades. O mundo social é representado, muitas vezes, dentro de sistemas classificatórios nos quais os animais ocupam o papel de signos. Lévi-Strauss (1975) demonstrou que os animais, nos sistemas totêmicos, longe de representarem simplesmente “espécies comestíveis”, representam relações e classificações “boas para pensar”. Em sociedades complexas, animais, se não são “totêmicos”, não deixam de ter significados e se prestam a uma praxis simbólica na qual o mundo social, ou aspectos dele, é representado¹⁹⁴. Assim, no contexto nativo ilhéu - é minha hipótese -, gênero e relações de gênero (a própria “diferença”) são pensados, representados e reproduzidos no entendimento nativo do mundo animal.

Lévi-Strauss (1997) acerca-se de um farto material etnográfico para, na intenção de ‘rastrear’ o pensamento selvagem na sua suposta oposição ao pensamento domesticado, entender como o “homem” pensa o universal e o particular, o abstrato e o concreto, o todo social e o indivíduo. Nos conhecimentos veterinários nativos e em explicações que tenho ouvido sobre o comportamento animal, é possível identificar metonímias e metáforas sobre a vida humana - através das quais masculino e feminino são pensados.

Os significados mais profundos das relações simbólicas entre os nativos e os animais ainda estão por ser revelados. Pretendi aqui demonstrar que essas relações se fundam numa epistemologia, uma forma de entender o mundo, a vida humana e, o que interessa aqui particularmente, as relações de gênero. Não se trata de “pensamento totêmico”, nem um “perspectivismo ilhéu” ou “açoriano-brasileiro”, as peculiaridades dessa epistemologia ainda estão por se traçar. Semelhante ao perspectivismo ameríndio

¹⁹⁴ Para uma análise do totemismo presente na sociedade brasileira (jogo do bicho) e norte-americana, ver DaMatta e Soárez (1999).

(Viveiro de Castro, 1996), algumas espécies animais têm um peso simbólico maior: lá, os predadores e as presas dos homens; aqui, o boi ou os bovinos, (que, mais que fonte de carne, sempre foram centrais na economia familiar, fornecendo leite e trabalho, usados especialmente como animais de tração¹⁹⁵).

A expressão “discutir o sexo dos anjos” designa uma discussão estéril cuja conclusão é impossível levar a termo. Por outro lado, denuncia o que de impensável há num ser sem sexo ou de quem é impossível determinar o sexo - indo mais longe, evoca o esforço intelectual (humano) de submeter o universo a categorizações de gênero. Tudo precisa ter um sexo determinado. Uma vez “sexado”, as representações acerca de dado animal (ou artefato, pessoas, eventos) estão sujeitas às representações de gênero - categorizações nativas de feminino e masculino. A partir desta “sexagem” do universo, se estabelece uma operação de atribuição de gênero, ou seja a atribuição de feminilidade e masculinidade conforme o sexo identificado. Essas categorizações baseadas na imagética sexual tendem a reproduzir a forma como se dão as relações de gênero na vida social, em toda a sua diversidade, circularidade e fluidez - evidenciando as relações de complementaridade e reciprocidade bem como o equilíbrio instável de poder. É nos quadros dessa especificidade que é possível destacar relações e representações de gênero peculiares informadas por uma visão de mundo, uma cosmologia, uma praxis simbólica peculiar. A investigação sobre as representações nativas acerca dos animais evidencia a peculiaridade de uma forma de pensamento na estruturação de uma presença no mundo que é necessariamente perpassada por gênero (*gendred*) e numa percepção de todas as presenças no mundo como sendo também necessariamente portadoras das diferenças de gênero.

O material aqui apresentado sugere uma riqueza etnográfica de que não se pretendeu dar conta em toda a sua profundidade. Pretendi apenas propor um tipo de abordagem em que *gênero* aparecesse descolado de homens e mulheres, demonstrando como categorizações em termos de feminino e masculino podem estar associadas a representações sobre animais. Não se pretendeu “discutir o sexo dos anjos”, mas discutir,

¹⁹⁵ Embora deva ressaltar que duvido de uma explicação funcionalista ou utilitarista para o lugar destacado de certos animais: no caso do boi, isso pode parecer uma explicação suficiente, mas tal cai por terra quando pensamos nos “pássaros que cantam”.

através de dados etnográficos, as formas como um grupo social em particular - e o pensamento humano em geral - gosta de fazê-lo: não importa se anjos, animais ou diamantes, aquilo que é tocado pelo pensamento humano é perpassado por gênero.

CAPÍTULO 7 - UMA ARTE ABSORVENTE: NOTAS SOBRE AS COMPETIÇÕES DE PÁSSAROS NO LITORAL CATARINENSE

Muita gente não entende, mas eu prefiro um curió a um pit-bull: o risco é menor e o prazer, muito maior. (Áureo)¹⁹⁶

7.1 Hercílio: um manezinho fora da Ilha ou uma dádiva de antropólogo para antropóloga

Como já mencionei páginas atrás, quando cheguei ao Curiódromo pela primeira vez, já havia escrito a maior parte do capítulo anterior, já com o formato de artigo encaminhado para publicação numa coletânea, no qual apenas fazia menção ao curió - deixado para abordar em outro artigo. Além daquelas perguntas de “estrangeira” sobre a razão pela qual homens circulavam pela cidade com uma gaiola, contava já então com hipóteses melhor embasadas teoricamente sobre os significados de gênero aí implicados. Na minha primeira visita ao Curiódromo, tinha, a respeito do Curio, algumas informações

¹⁹⁶ Ver *Curio, Canto que encanta*: apaixonados pelo canto do pássaro criaram uma sociedade em Florianópolis, hoje a maior do gênero na América do Sul. *Diário Catarinense*, Florianópolis, 7 de Janeiro de 2001. (Matéria assinada por Glauco Silvestre)

obtidas um pouco por acaso, quando aluguei junto com amigos, uma casa numa praia perto de Florianópolis. O dono da casa, Hercílio, era um “passarinheiro”, possuidor de numerosos pássaros, curiosos a maioria, e dono de diversos troféus expostos na sala de refeições de sua casa. Este homem adorava falar sobre pássaros (mas não comigo). Escolheu como interlocutor meu amigo e compadre, o antropólogo Francisco Pereira Neto, a quem inclusive levou a uma competição. Foi Francisco quem me apresentou a lógica que embasa o passeio com a gaiola e a dinâmica dos torneios. Eram essas informações - ínfimas (ainda que valiosas) diante do vasto terreno de conhecimentos que se descortinou a seguir - com que eu contava quando fui pela primeira vez ao Curiódromo.

Um dos elementos que compõem o fio condutor deste trabalho é a dádiva - a dádiva “nativa”. mas se o leitor esteve atento, foi minha intenção insinuar o quanto este trabalho (ou, generalizando, o trabalho antropológico) se nutre de dádivas acadêmicas (que também são afetivas). Dentre os muitos dons de que esse trabalho se beneficia e, de certa forma, dilui, um me foi especialmente caro e não pretendo deixá-lo diluir-se no corpo do texto, por uma razão afetiva, por certo, mas também porque evidencia uma questão teórica-metodológica. Trata-se de um registro etnográfico feito pelo meu amigo Francisco, um antropólogo que, por sua condição sexual ou de gênero (a masculinidade) e seu talento etnográfico, passando férias em Santa Catarina¹⁹⁷ conseguiu um precioso *rapport* com aquele dono de passarinhos. Francisco Pereira Neto, meu querido Kico, gaúcho morando na época em Porto Alegre, foi o escolhido por Hercílio para acompanhá-lo num torneio de pássaros. Hercílio ignorava todas as minhas perguntas, todas as minhas indiretas para ir torcer por ele. Era como se minha voz fosse inaudível, minha presença, invisível. Não importa o que eu perguntasse ele não ouvia ou respondia rápida e desinteressadamente, para logo acrescentar, “mas visse, Chico” e entusiasmava-se explicando e mostrando coisas relativas ao cuidado com os pássaros. No relato de Francisco, estão registrados

¹⁹⁷ Uma praia que, localizada no continente, a aproximadamente 70 Km da capital, era até 15 anos atrás uma localidade rural e pesqueira, igualmente colonizada no século XVIII por açorianos. Há inúmeras comunidades semelhantes ao longo do litoral catarinense onde identifica-se a constância desse padrão “açoriano” (linguagem, atividade econômica, organização familiar, práticas matrimoniais, etc).

elementos da sociabilidade masculina que dificilmente transcorreriam inalterados caso eu impusesse minha presença. Bem, melhor deixar que o “Chico” conte¹⁹⁸.

Caieira (SC), 13/02/2000

Na manhã de domingo, um convite de Hercílio para assistir a uma competição de pássaros, ou melhor, a uma competição em que os pássaros devem demonstrar seu potencial através do número de cantos que são capazes de produzir em um período de tempo determinado, de certa forma concretizou a série de anúncios, de recados, que nosso “senhorio” fazia sobre a importância daqueles animais em sua vida.

Em meu período de férias, resolvemos, minha família e eu, passar algum tempo em Santa Catarina. Através de meu cunhado, conhecemos Hercílio e Ieda, um casal de moradores de Caieira que alugava casas no período de férias. Trata-se de um grande terreno onde estão construídas três casas, duas de alvenaria e uma de madeira, e um galpão de madeira. Normalmente Hercílio e Ieda alugam duas dessas casas e moram em outra. Porém, quando existe muita demanda, eles alugam a terceira casa e vão habitar o galpão de madeira. O aluguel das casas é uma renda importante para este casal de “nativos” de Caieira, mas seu sustento não provém somente desta atividade. Hercílio é construtor de casas (trabalha mais com a parte de madeira) e também pescador, especialmente de camarão, o qual é capturado na Lagoa da Caieira que fica aos fundos de seu terreno. Originariamente Hercílio pertence a uma família de pescadores, mantendo essa atividade como principal até que o lugar onde moram passou a ser muito procurado para o turismo. Seus pais (já falecidos) deixaram para ele (o caçula, que hoje deve ter entre 35 e 40 anos) e os irmãos um bom pedaço de terra às margens da lagoa. Uma boa parte já foi vendida antes que eles se dessem conta dos recursos que o turismo poderia produzir. Com a procura dos turistas, cresceu a atividade de construção na região, assim como surgiu a possibilidade dos aluguéis.

¹⁹⁸ Algumas semanas após retornarmos daquela praia, onde Hercílio mora, recebi pelo correio o relato que segue.

O turismo também influenciou na rotina de trabalho de Ieda (a Dadá) que, além de suas atividades domésticas e os cuidados com as casas e o jardim do local de aluguel, trabalha como cozinheira das pousadas mais “chiques” da região. Das 18 h às 24 h, ela trabalha por um salário bastante razoável para seus padrões (R\$ 600,00). Quando iniciou a onda de pousadas e bons restaurantes, Dadá tratou de fazer cursos de culinária, que, somados aos conhecimentos da cozinha local, fez dela uma profissional requisitada pelos empresários da região.

Hercílio fala diversas vezes sobre o sucesso que tiveram em construir um bom patrimônio. Certa vez, passamos de carro (o automóvel de Hercílio e Dadá, um Gol 1993, que se junta a uma moto 1998 para completar a “frota” do casal) por uma estrada asfaltada, que dá acesso à região próxima ao mar onde estávamos, e ele me mostra o lugar onde Dadá morava com a família. Segundo Hercílio, era uma família pobre, quando ele decidiu “roubar” Dadá (forma de casamento comum na região) e levá-la para a casa de seus pais, para logo depois construir uma casa própria.

O casal é muito simpático com as pessoas que procuram suas casas de aluguel, e um dos pontos fortes para produzir uma sensação agradável em seus clientes, para deixá-los à vontade, é o pátio que circunda as casas, todo gramado, com árvores, flores e, é claro, pássaros. Seu Hercílio tem uma quantidade enorme de pássaros, guardados em gaiolas ou viveiros (espaços maiores em que convivem uma grande variedade de pássaros). A paixão pelos animais é explicitada por Hercílio logo nos primeiros contatos com esse homem. Ele mostra com orgulho dezenas de trofêus e medalhas conquistados por seus pássaros nas competições de canto tanto na região como nas cidades da redondeza. Num lugar especial da casa estão “Touro”¹⁹⁹, um “curió” (não tenho certeza sobre como chamam o tipo de pássaro) responsável pela maioria dos prêmios, e sua fêmea, os dois em gaiolas separadas. Ao fundo do terreno, Hercílio planta uma roça de alpiste para seus pássaros. Ele fala que seria mais fácil comprar a ração no comércio, pois o custo é quase o mesmo, mas plantando ele tem a certeza da qualidade da comida.

¹⁹⁹ E aqui ponho em prática minha própria criatividade onomástica usando o que me parece adequado aos critérios de escolha do nome verdadeiro do curió de Hercílio. Os nomes de pessoas e locais presentes neste relato são fictícios. (Nota é adicional ao registro original de Francisco Pereira Neto.)

Nos dias em que passamos na Caieira, era evidente o envolvimento de Hercílio com seus pássaros, até que no meio da semana ele anunciou o evento que, de certa forma, justifica a intensidade da relação. No domingo, haveria uma competição ali por perto e ele deixou claro que gostaria de apresentar o evento aos visitantes, em especial para os homens.

No sábado, Hercílio recebe a visita de um amigo seu de "Floripa", um homem com alguns recursos financeiros se levarmos em conta o carro que dirigia. Porém, fisicamente o homem se assemelha muito ao pessoal da região, com um rosto vincado, próprio das marcas deixadas pela exposição constante ao sol. O homem vinha trazendo um "curió" para ser preparado para a competição do dia seguinte. Antes de sua chegada já era possível perceber uma movimentação diferente de Hercílio. Ele transportava a gaiola de seu "curió" para vários lugares diferentes em seu terreno, até que a posiciona numa das árvores que compõem seu pequeno pomar aos fundos do terreno. Depois fui entender que essa movimentação de gaiolas é um processo importante na preparação do pássaro competidor. Pareceu-me uma estratégia para que se rompa a situação de pássaro cativo, sua condição de repouso, procurando reproduzir situações que a vida selvagem, fora do cativeiro, proporcionaria ao animal. A importância dessa movimentação torna menos surpreendente a figura de um homem, parado no meio da "servidão" (pequeno caminho de acesso às casas) sob uma olheira de sol e com uma gaiola de pássaro elevada sobre a cabeça, como eu havia visto uns dias antes, ao ir comprar pão pela manhã.

Como parte do processo de preparação para a competição, Hercílio e o amigo preparavam-se para levar seus "curiós" para o mato, local da vida selvagem, onde eles experimentaríamos as sensações da vida fora do cativeiro, mesmo que dentro da gaiola. Lá, como me explicaram, eles estariam em contato com os pássaros selvagens, com as fêmeas sobrevoando as gaiolas e toda a sorte de estímulos que não tenho condições de descrever aqui, é um discurso de especialista.

Na manhã de domingo, Hercílio sai cedo para levar seu pássaro até o lugar da competição. Combinou comigo que mais tarde viria me buscar, uma vez que nesta primeira ida ao local da competição só iria deixar a gaiola com o pássaro e logo teria que dirigir-se ao seu local de trabalho, pois havia marcado um encontro com o engenheiro e o

proprietário da obra. Hercílio estava contrariado com o fato de ter que deixar seu pássaro aos cuidados de outra pessoa. Também achei curioso que ele aceitasse o encontro em seu trabalho num dia de competição, vista a importância que ele conferia ao evento.

Na volta do encontro na obra, creio que uma hora depois, Hercílio vem me buscar com seu carro. Quando percebe que saio de chapéu, ele pede que eu não leve, já que não é permitido no local da competição. Segundo Hercílio, o chapéu e, em alguns casos, até mesmo os óculos podem afetar o desempenho dos pássaros na competição.

Quando chegamos ao local da competição, foi possível perceber algum evento diferente pelo número de automóveis estacionados em um descampado que fica ao lado do galpão onde ocorre a competição. Para chegar ao local, seguimos em uma estrada de chão batido que liga a praia da Barra (onde estávamos) ao povoado de Caieira. Na metade do caminho (creio que a uns 5 km da casa de Hercílio), ao lado de uma casa noturna de grande porte, uma espécie de Danceteria, fica o galpão onde ocorrem as disputas entre os pássaros. É um lugar sem muitas casas nas redondezas, com uma ocupação esparsa. À frente do galpão da competição está uma velha casa de madeira e aos fundos uma plantação de cana-de-açúcar. O galpão é aberto em três dos seus lados, sendo que existe uma parede de madeira no lado que dá para a danceteria. O galpão é alto, deve ter de 4 a 5 metros de altura e uns 200 m². É coberto com telhas de barro.

Quando chegamos, havia cerca de 50 homens no galpão, todos dispostos em bancos improvisados, mesas de madeira, tocos ou tijolos que serviam de banco. Os homens conversavam, riam, brincavam, regados a cerveja e cachaça com butiá, comendo sardinha frita, um camarão ao bafo, umas rosquinhas (fritas com cebola), ou seja, um clima da maior descontração. Esse pessoal estava disposto ao redor do círculo que fazia as gaiolas colocadas ao centro do galpão.

Ao chegarmos, Hercílio foi logo sendo cumprimentado pelas pessoas que estavam no local. Eu cheguei junto, mas não fui apresentado por Hercílio a ninguém. Parece que a coisa é do tipo "vai chegando", só que, evidentemente, os outros homens estavam "me sacando". Logo perceberam que eu era novo por ali e um sujeito um pouco diferente dos que normalmente freqüentavam o lugar. Creio que ali todos se conheciam como freqüentadores regulares das competições. Muitos eram parentes e amigos mais íntimos.

Na entrada, deixei Hercílio de lado para ele fazer a sua "social" e fiquei junto com seu amigo que eu havia conhecido no dia anterior e um senhor muito negro ("quase azul"), com quem compartilhei uma cerveja e um peixinho frito. Ali comecei a perceber que enquanto conversavam descontraidamente, não deixavam de observar o desempenho dos pássaros, procuravam perceber quem era quem na roda, ou seja, a quem pertenciam os pássaros. Curiosamente as gaiolas, todas colocadas sobre um pedestal (construído com uma base feita com lata de tinta cheia de cimento, de onde sai um pau de madeira em que está pregado o prego que sustenta a gaiola), não indicavam o nome dos pássaros. Somente um estava com o nome. Era o "pezinho", um curió vindo do Rio Grande do Sul que levava este nome por ter uma falha no pé. Os outros eram conhecidos através do nome de seu dono, o "curió" do Hercílio (estes os mais famosos), ou por características físicas que as pessoas dali percebiam, mas que para mim, um neófito, era difícil perceber.

Enquanto circulava pelo galpão, percebi que Hercílio procurava saber das pessoas o desempenho de seu pássaro e dos outros, para identificar os possíveis concorrentes. Este é um momento interessante da competição. As gaiolas ficam dispostas no círculo, mas neste momento não estão sendo contados pontos. É o momento do aquecimento, quando os passarinhos, colocados lado a lado, entram em disputa uns com os outros, ameaçando briga, se movimentando na gaiola, cantando frequentemente, ficam muito excitados. Durante o "aquecimento" alguns pássaros se inibem, não cantam, se sentem constrangidos pelos outros. Neste caso, o proprietário retira o pássaro antes mesmo do período classificatório. É interessante que quando o proprietário entra no círculo para pegar a gaiola, rola a maior gozação do lado de fora. Uns oferecem "R\$ 1,99" pelo pássaro, outros comentam que o bicho está com o "bico prá baixo e o cu prá cima". Devido à forte relação de identificação do proprietário com seu animal, evidentemente a gozação é toda voltada para o primeiro. O sujeito sai com um sorriso amarelo, mas agüenta bem a brincadeira, já que mais tarde ele terá oportunidade de fazê-la com outro. Dos 24 pássaros que começaram o círculo, 6 saíram nestas condições.

Os pássaros que permanecem irão participar da classificatória. Esta etapa consiste na exigência de que o pássaro dê, no mínimo, cinco cantos durante cinco minutos. Neste momento, a descontração das pessoas que cercam o círculo transforma-se em silêncio, ou quase silêncio, para que nada atrapalhe o desempenho dos pássaros. Pode ocorrer que um

pássaro tenha um desempenho razoável durante o “aquecimento”, mas que no período da classificatória não tenha a mesma sorte. Neste momento, os organizadores do evento (um senhor de uns 65 anos e mais um rapaz, de uns 35 anos) escolhem entre os presentes aqueles que servirão de controladores, de fiscais, do desempenho dos competidores. É fornecida uma prancheta e um lápis para cada um. Há um fiscal para cada pássaro, os quais, como falei antes, são arrecadados entre a platéia. Dos 24 competidores, 6 haviam saído no “aquecimento” e, para a final, só restaram 5 pássaros. Os classificados ficaram muito contentes, até porque havia 4 troféus e somente um ficaria sem premiação. No momento da definição dos finalistas, aqueles que conseguiram alcançar a condição com seus pássaros ficam nervosos, especulando sobre as possibilidades de seu animal na competição, discutindo com os outros sobre as vantagens e desvantagens de um e outro animal; os desclassificados ficam discutindo sobre os problemas que levaram seu animal a não produzir o esperado: “falta um outro brigador do lado do meu, o que estava do lado era muito parado e o do outro lado, o dono retirou antes da classificatória”, dizia um conhecido de Hercílio.

Confirmado o seu pássaro para a final, Hercílio fica muito inquieto, conversa com muita gente, comenta sobre as qualidades de seu “bichinho”. Neste momento, já estou mais integrado no local, recebo ofertas de camarão, de cerveja; “Noca”, um sobrinho de Hercílio que mora na casa vizinha me oferece uma cachaça com butiá: “é melhor que cerveja”. Uns outros conversam sobre problemas locais como a pesca do camarão, combinam pescarias, decidem reunir-se com um parceiro de pesca que não está seguindo as regras da captura do camarão: falavam que o sujeito “não estava cuidando do lado dele da lagoa”.

Para a final, são escolhidos cinco fiscais para cuidar das gaiolas. São colocados bancos baixos em frente às gaiolas, dentro do círculo. Agora estes fiscais deverão ter o maior cuidado e atenção na marcação. Neste momento, o silêncio aumenta no local e os quinze minutos começam a ser contados. Hercílio fica agitado e começa a “falar” com seu pássaro, os outros protestam, existe muita atenção dos proprietários nos seus pássaros. Noca oferece um “butiazinho” para Serginho, o fiscal que cuidava de Touro, o curió de Hercílio. Este protesta: “Serginho, não vá perder cantos, Serginho”. E a coisa vai até que o curió favorito, cujo o dono havia pago R\$ 600,00 por sua aquisição, vence com 90

cantos. O de Hercílio ficam em segundo com 54 cantos. Ele fica muito feliz e oferece cerveja para Serginho, o fiscal de seu pássaro. O vencedor é muito cumprimentado e, juntamente com Hercílio, oferece uma rodada de cerveja para o pessoal todo. Assim como o dono do pássaro vencedor, foi possível perceber entre os participantes do evento alguns com "mais posses", vindos de outras cidades, inclusive da capital "Floripa".

Nos momentos de confraternização final, aproximou-se de mim um senhor que já havia chamado minha atenção antes. Aparentava ter mais de 65 anos, com a pele bronzeada e um bom número de correntes e pulseiras douradas ornamentando seu pescoço e seus pulsos. A princípio ele veio comentar o desempenho do pássaro de um amigo, ou sobrinho seu, que na primeira competição já havia tirado o quarto lugar. O senhor comentava que esse seu parente ou amigo era o melhor preparador de pássaros que ele conhecia. Para este fulano os curiosos vinham antes da própria esposa. Contou que o rapaz (de uns 30 anos) levava os pássaros até para o trabalho (alguém depois me falou que ele era pedreiro).

O senhor me contou que não tinha trazido nenhum pássaro porque os seus ele tinha perdido. Disse que, na verdade, tinha alguns em casa, mas não tão bons como os que havia perdido. De repente, ele começa a narrar a forma como perdeu seus pássaros, na verdade tinham sido soltos por sua esposa. Ocorre que ele trabalha ou trabalhava para o IBAMA e, no seu serviço, ele viajava muito. Nessas idas e vindas, ele acabou se "entendendo" com uma moça em Itajaí. Era uma moça de uns 26 anos, segundo me conta Gamboa (que é como as pessoas o chamavam), a quem ele se afeioou muito e viveu 4 anos com ela. Acontece que a moça morreu ao fazer um aborto, deixando um menino e uma menina. Gamboa disse que sofreu muito, "chorei muito, eu gostava dela", e que resolveu sustentar seus filhos. Conta que logo após a morte da mulher ele precisou ir para o mar durante um mês e, por estar sofrendo muito, resolveu contar para sua mulher a história. Quando estava em Angra dos Reis, telefonou para a mulher, sua esposa, e esta comunicou que havia quebrado todas as suas gaiolas. Segundo Gamboa, ele não sabe como, a mulher descobriu o endereço da mulher que ele tinha e foi até Itajaí. Lá ela encontrou as crianças e descobriu toda a história. De raiva, ela soltou todos os seus pássaros. Segundo Gamboa, uma sobrinha sua conseguiu capturar um dos pássaros, mas não quis lhe entregar. Desta forma, ele ficou sem nenhum animal para competir e também

se desiludiu com o que havia acontecido, perdendo a vontade de continuar preparando novos pássaros.

No encerramento do evento, além da comercialização dos pássaros, trocas e outras transações, tivemos um discurso emocionado do vencedor (o cheio da grana) dizendo que o que valia a pena não era os pássaros nem os troféus, mas o convívio com os amigos, a relação de amizade entre eles.”

É isso Flávia Motta.

Foi feito com carinho, como um canto de passarinho.

Beijos, Kiko.

7.2 Meu querido curió (alma mané)

Da mesma forma que a América se revela num campo de heisebol, num campo de golfe, numa pista de corridas ou em torno de uma mesa de pôquer, grande parte de Bali se revela numa rinha de galos. É apenas na aparência que os galos brigam ali – na verdade, são os homens que se defrontam. Clifford Geertz, Notas sobre a briga de galos balinesa.

Converso com um outro senhor e explico que estou fazendo um trabalho para a universidade, que meu interesse não é tanto pelo passarinho, mas, por esse costume (e aponto para a roda de gaiolas à nossa frente): “não é tanto o passarinho, mas ...” Faço um gesto indicando a cena que nos rodeia e de que fazemos parte. Ele então complementa: “... o ser humano”. Concorro e ele sacode a cabeça afirmativo, sorrindo: “o ser humano”. (do diário de campo)

Referi anteriormente a Maratona Fotográfica que vem se realizando em Florianópolis nos últimos anos. Ao contrário da V edição, que sugeria aos fotógrafos o tema *Meu querido curió*, entre outros, a VII edição do concurso não tinha nenhum tema evocando a paixão do ilhéu pelos pássaros. Entretanto a foto premiada na categoria *Alma*

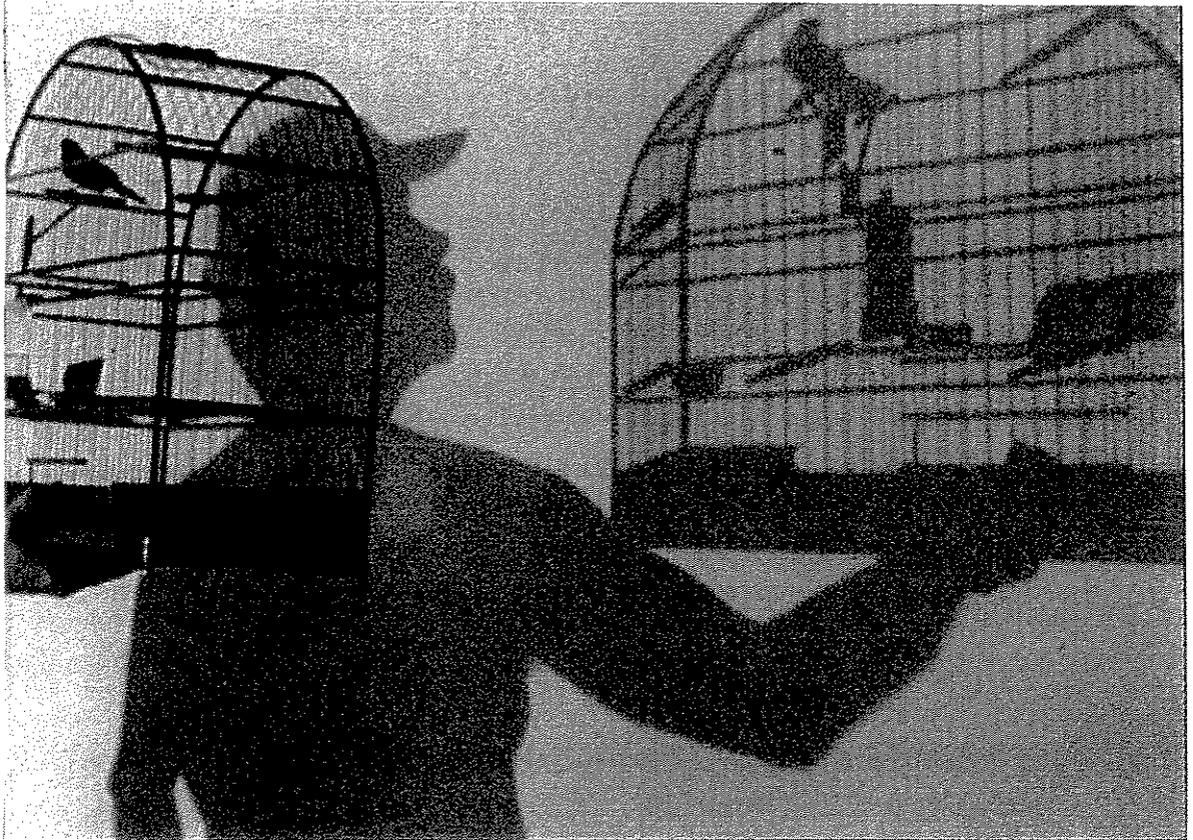


FIGURA 10. Alma de manezinho. Foto de Suzete Sandin, reproduzida no Jornal ANotícia, 29/Abril/2001, pp. 8.

de manezinho não deixou de honrar a tradição *passarinheira* da ilha (Figura 10): a luz incidindo sobre um homem segurando uma gaiola com seu curió, projeta esta silhueta sobre um fundo neutro como se projetasse a própria “alma” mané: o homem, a gaiola, o pássaro. Durante vários anos morando em Florianópolis, a explicação segundo a qual os homens circulam com gaiolas pelas ruas e estradas de Florianópolis, não para levar seus pássaros de um lugar para outro, mas “por que o manezinho gosta de passear com o seu curió” me parecia insuficiente. Ao longo dos anos de moradia nessa cidade, fui assistindo ou ouvindo outras coisas relacionadas ao curió que reforçavam o estranhamento e apontavam para uma alteridade. Por exemplo: um colega de trabalho de meu marido (funcionário da Caixa Econômica Federal) vendeu uma caminhonete F1000 para comprar um passarinho. Os colegas fizeram chacota, mas foi o “manezinho” quem riu por último quando seu pássaro campeão teve filhotes e os vendeu. Em 1998, foi inaugurado, junto à SAC (Sociedade dos Amigos do Curió), o “Curiódromo”²⁰⁰ – um ginásio com um enorme letreiro com o nome “CURIÓDROMO DA ILHA” (Figura 11) de frente para a Avenida Beiramar Norte (via urbana de grande fluxo de carros). Foi muito comentado na época (e a partir de então, cada vez que se fala no assunto) na mídia e em diversas rodas (quero dizer, tornou-se uma espécie de senso comum na cidade) que era o único Curiódromo do Brasil. Todas essas coisas entravam por meus olhos e ouvidos de estrangeira e antropóloga e me faziam pensar “Aí tem! Se eu quiser entender essa cidade e sua gente, vou ter que olhar isso de perto”. O jeito foi ir ao Curiódromo e às competições de pássaros.

Antes disso, porém, é necessário apresentar a “estrela” desses eventos: o curió.

²⁰⁰ A única explicação que obtive sobre a escolha do nome me foi dada acompanhada de uma sacudida de ombros: “Assim, tem autódromo, tem hipódromo, aí ...curiódromo.” (Um informante ocasional entrevistado na S.A.C.)

¹⁸⁸ *Curiozeiros*. é como são chamados os proprietários, criadores e aficionados pelo “curió”.



FIGURA 11. Sociedade Amigos do Curió: Curiódromo em dia de Torneio. 21/Setembro/2001. Foto da autora

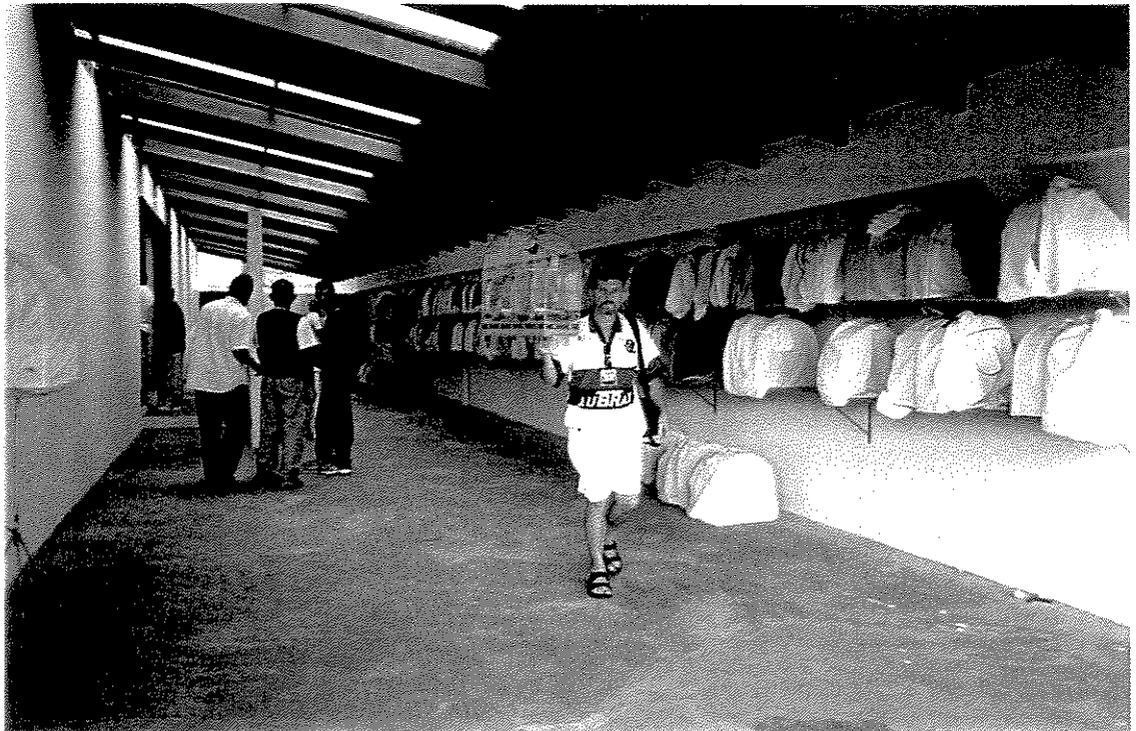


FIGURA 12. Guarda fêmea: Local em que são deixadas as fêmeas durante a prova “Fibra de Curió”, no Curiódromo. Nas prateleiras, ficam as gaiolas com as fêmeas dentro das “capas-motel” – enquanto os machos participam da prova. 2/Setembro/2001. Foto da autora

7.2.1 Curió - O amigo do homem, maravilha cantora da natureza

“Curió” (*Oryzoborus angolensis*) segundo é corrente entre os *curiozeiros*²⁰¹, é uma palavra tupi guarani que significa “amigo do homem”..

Curió, o “amigo do homem” em língua tupi guarani, é nome dado pelos índios porque, segundo eles, [esse pássaro] gostava de viver perto de suas aldeias. É conhecido também como avinhado por causa da coloração vinácea em seu abdomen. Uma grande impropriedade é a de se adotar a expressão *angolensis* para compor o nome científico do curió, com certeza foi um engano, pois ele é originário da América, do norte da Argentina até o sul dos Estados Unidos, nunca existiu em Angola, muito menos na África. (...) (Tostes, sd)

Em Santa Catarina, conforme a mídia, ornitólogos e curiozeiros, o curió não existe mais em seu habitat natural - apontam os defensivos agrícolas usados na lavoura de arroz como principal causa do extermínio da espécie (fora do cativeiro)²⁰². Em vista disso, criadores enfatizam o aspecto ecológico da criação do curió em cativeiro. O slogan da SAC (Sociedade Amigos do Curió) é “criar para preservar”. Alguns criadores afirmam a intenção de reintroduzir gradualmente o curió em regiões mais preservadas do estado. Mas algumas regiões do Brasil ainda têm curiós livres: “O curió procria pouco (dois/três ovos por vez), mas tem a população ainda bem numerosa na Amazônia”. (Tostes, sd)

De porte delicado (de 13 a 14 centímetros) e movimentos ágeis e graciosos, é principalmente pelo canto que é apreciado.

“O canto do curió se assemelha ao som extraído de um violino ou de uma flauta. Cada localidade possui um dialeto diferente. Atualmente são cultivados no Brasil variados cantos, com o auxílio de gravações específicas. Em tese teríamos uma infinidade de estilos espalhados entre as regiões do Brasil e

²⁰² Ver *Florestas serão repovoadas com curiós*. Florianópolis, Jornal A Notícia, 13 de maio de 2001, pp.5.

América do Sul. São os cantos regionais relativos a cada ecossistema. (Tostes, sd)

Um informante, ao fazer uma comparação entre demais pássaros canoros apreciados em Santa Catarina, sentenciou: “Dos pássaros da fauna brasileira, [o curió] é o pássaro que nasceu para cantar.” (Carlos). O interessante, ao menos aos olhos do leigo, é que o canto não é de todo “natural” – precisa ser aprendido pelo pássaro.

Apesar de ainda ser possível encontrar populações de curiós selvagens, especialmente na Amazônia, o canto desses pássaros não é considerado de boa qualidade. É preciso criá-lo em ambiente doméstico, ensinando-lhe o canto desde filhote, com um mestre, ou através de gravações. Assim os curiozeiros aprimoram o canto do pássaro: criando gerações de curiós e treinando-os.

Uma vez que o estilo de canto é aprendido, podemos dizer que seu canto não é “universal” - há “dialetos” ou “escolas” regionais. Em Santa Catarina, os curiós “repetidores” executam o chamado “Canto Florianópolis” – variação regional do canto do curió. Curiozeiros locais afirmam que é dos cantos mais bonitos entre os mais belos do Brasil. O entusiasmo pelo curió, no entanto, não é exclusividade de Santa Catarina:

Enfim, hoje o curió é um pássaro canoro de destaque entre outros e desperta verdadeira paixão em muitos amantes de pássaros, há uma verdadeira legião de aficionados. Os torneios de cantos espalhados pelo Brasil são eventos que atestam e evidenciam, pela qualidade dos pássaros apresentados, a grande ação que está se fazendo em termos de procriação e de preservação do curió, essa maravilha cantora da natureza, existente em toda a América”. (Tostes, sd)

7.2.2 O Curiódromo da Ilha e a organização dos torneios de pássaros canoros

Segundo apurei em entrevistas feitas no Curiódromo e matérias de jornais, a Sociedade dos Amigos do Curio, SAC, foi fundada em 1980 e em 1998 construiu, com recursos angariados pela Sociedade, em terreno cedido pela prefeitura municipal, um

galpão adequado às necessidades dos torneios cada vez mais “fortes” por ela promovidos. Até então as provas tinham que ser realizadas em galpões e espaços cedidos (como o ginásio da polícia) ou alugados de outras sociedades (clubes). Ainda hoje, a Sociedade lança mão desse expediente quando há necessidade, como no “Torneião” (o torneio final da temporada, chamado Torneio de Campeões): enquanto o curiódromo sediava a prova de Fibra de Curió, o Ginásio da Polícia, localizado nas redondezas, sediava as provas de coleirinha.

Um informante (Sr. Carlos²⁰³) que teve oportunidade de entrevistar mais tranquilamente, isto é, fora do ambiente tumultuado e às vezes tenso dos torneios explicou-me que quem participa dos torneios são “Normalmente os associados da sociedade e todos os associados das demais associações que existem no estado do Paraná, no Rio Grande do Sul e Santa Catarina, e que formam a Federação Sul Brasileira. ... E de vez em quando aparecem uns colegas nossos de São Paulo, de Brasília, do Rio ... que também vem participar do torneio.” (Carlos)²⁰⁴ A sociedade que começou com 60 criadores contava, em 2001, com 600 sócios.²⁰⁵

Segundo este informante, eventualmente ocorrem torneios nacionais. Neste caso, um grupo de federações se organizam com esse objetivo: “Eu já participei no Rio de ... Quatro federações se reuniram e fizeram um torneio nacional.” Nessa entrevista, o mesmo informante forneceu-me uma descrição detalhada da organização a estrutura do torneio (ver Figura 13 com Calendário Oficial do Torneio de 2001) e do confronto propriamente dito entre dois curiós.

²⁰³ Ao contrário do resto desta tese, todos os nomes que aparecem daqui para a frente neste capítulo são os nomes reais, uma vez que essa parte do campo não envolve a vida privada das pessoas. Em alguns casos, me pareceu haver o interesse da pessoa em ser nominada diretamente no trabalho. Declarações que colhi e que pudessem ser consideradas, mesmo que vagamente, comprometedoras para o informante, não são acompanhadas da identificação nominal do mesmo.

²⁰⁴ Pergunto-lhe então se existe uma federação nacional: “Existem Federações que congregam determinado número de Associações. Por exemplo a Federação Brasileira ela atua nos três estados do sul. Tem a Federação Paulista tem a do Rio (tem a de Brasília, tem a de Goiás, de Belo Horizonte, Minas, né?”

²⁰⁵ Ver *Curió, Canto que encanta*: apaixonados pelo canto do pássaro criaram uma sociedade em Florianópolis, hoje a maior do gênero na América do Sul. *Diário Catarinense*, Florianópolis, 7 de Janeiro de 2001. (Matéria assinada por Glauco Silvestre)

OBSERVAÇÕES

- Início das provas: Fibra - 08hs
- Somente poderão participar pássaros de anilhas fechadas, conforme portaria do IBAMA.
- No ato da inscrição será obrigatória a apresentação dos seguintes documentos:
 - Carteira de sócio do Clube;
 - Carteira do IBAMA;
 - Relação de pássaro atualizada.

NOTAS

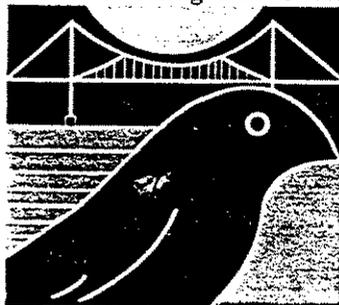
- O pássaro para competir deverá ter afixada na gaiola plaqueta contendo os seguintes itens:
 - Nome do pássaro;
 - Identificação completa da anilha;
 - Nome do proprietário;
 - Cidade;
 - Clube.
- Pássaros desclassificados mesmo dentre os trinta finalistas não pontuarão.



Sociedade Amigos do Curio - SAC
Travessa Simão José Hess, 101 - Trindade
Florianópolis - SC - CEP: 88036-580
Fone/Fax: (48) 234-4624

SAC

Sociedade Amigos do Curio



FLORIANÓPOLIS - SC

Criar é Preservar

Temporada 2001

Calendário Oficial de Torneio 2001

SETEMBRO

02	SAC - FPOLIS	FC - CF - CLC
09	UCCT - TUBARÃO	FC
09	SAC - FPOLIS	FTF
16	SOB - SÃO JOÃO BATISTA	FC
23	ABCC - BLUMENAU	FC - CF - CLC
23	SAC - FPOLIS	FCO - CLO
30	CBCC - BRUSQUE	FC

OUTUBRO

07	SOJ - SÃO JOSÉ	FC - CF - CLC - CLB
14	SAC - FPOLIS	FC - CF - CLC - CLB
21	ACLP - PARANAGUÁ	FC
28	SOB - SÃO JOÃO BATISTA	FC
28	SAC - FPOLIS	FCO - CLC

NOVEMBRO

04	SOJ - SÃO JOSÉ	FC - CF - CLC - CLB
11	ACLP - PARANAGUÁ	FC
18	ACPL - LAGUNA	FC

DEZEMBRO

02	SOB - SÃO JOÃO BATISTA	FC
09	SAC - FPOLIS	FC - CF - CLC - CLB
16	TORNEIO - FPOLIS (C/ APOIO: SAC - ASBE - CAC - SOJ)	

LEGENDA

FC	FIBRA DE CURIO
CF	CANTO FPOLIS
CLC	CANTO LIVRE CURIO
CLB	CANTO LIVRE DE BICUDO
FCO	FIBRA COLEIRA
CLCO	CANTO LIVRE COLEIRA
FTF	FIBRA TRINCA-FERRO

FIGURA 13. Folheto da S.A.C. com calendário oficial do Torneio de 2001. (Frente e verso)

7.2.2.1 A prova de Fibra de Curió

(É um barulho infernal, não dá para acreditar que eles consigam distinguir quem canta o quê!) - Um parêntesis entre as primeiras anotações feitas no meu diário de campo durante o primeiro torneio que assisti. (9 de setembro de 2001)

O Sr. Carlos, um aposentado²⁰⁶ de 62 anos, *passarinheiro*²⁰⁷, que frequenta diariamente a SAC, explicou-me, em entrevista gravada, a organização da prova de “fibra de curió”. Tão rica em detalhes e tão vivaz foi sua descrição, que opto por transcrever aqui a parte referente à prova. Reproduzo abaixo o diálogo entre mim e o informante:

- (F) E a história do canto, como é que avalia ?
- (I) Por exemplo, se v. vier domingo aqui, eu acredito que vai dar de 130... gaiolas, {Figura 14} prá mais. Então elas são colocadas praticamente aqui, até lá do outro lado, se vierem mais pássaros do que o número de estacas previsto²⁰⁸, nós colocamos no meio, lá no centro, assim, outra roda. Então o torneio, por nós, ele devia começar 8 horas. Tem muita pessoa que vem de longe, já chegam em cima da hora prá inscrever o pássaro, a gente dá uma tolerância de meia hora. Então 8 e meia o chefe de roda marca no relógio: “Tempo!” Ai ninguém mais mexe em gaiola, ninguém mais pode andar por ali e os passarinhos se espantar. Até 10 horas, aproximadamente. Ai 10 horas, os juizes, existem os juizes, que vão marcar. Então nós temos aqui uma bateria de 20 juizes. Então é sorteado: “Qual é o pássaro que vai começar a marcar?” “Ah, é a estaca numero... 50.” “Prá esquerda ou prá direita?” Também é sorteado. Então o primeiro juiz fica, vamos supor que seja da 50 prá frente. Então o primeiro juiz fica na estaca 50, outro na 51, 52, os vinte juizes.
 - (F) Cada passarinho tem um juiz observando?
 - (I) Um juiz. Então ele tem uma ficha toda quadriculada que ele vai marcando. Cada canto que o passarinho der, ele vai fazendo um traço. Ai terminou os 10 min.: “Tempo !” Ai o primeiro juiz passa prá estaca 71 e o último vai lá prá 90. Mais dez minutos. Até fechar a roda de novo, no 49. [por]que... começou no 50. Dez minutos cada. Ai essas fichas são ... são botadas em ordem pelo número **de cantos**²⁰⁹. Então tem um que dá 130, outro dá 129, outro 120. E às vezes até ... o mais baixo, com 70, 80 cantos passa, porque são escolhidos apenas 40...
- (F) Um canto seria *piiu* ?

²⁰⁶ “Fui bancário e trabalhei o resto da minha vida como vendedor.”

²⁰⁷ Como são chamados os proprietários ou criadores, aficionados por passarinhos.

²⁰⁸ Cada pássaro fica em uma gaiola individual pendurada numa estaca (tripé metálico) contendo um cartão de identificação com o nome do animal, o nome do dono e a procedência (cidade).

²⁰⁹ O uso de negrito nas falas corresponde a ênfases dadas pelo próprio informante via entonação e projeção da voz.

- (I) É... *tiu tiu tiu tiu, tiu tiu tiu tiu, tiu tiu tiu tiu*, mais ou menos assim. Então tem passarinho que chega aqui e bota 3, 4, 5, 6 cantos, cada vez que abre o bico. E tem outro que só faz *tiu tiu... tiu tiu*. Então já viu que ele vai perdendo prá esse que bota mais canto de cada vez. Aí quando fechou a roda, se tiver 150 curiós, só sobram 40. Os 40 que cantaram mais, que tem mais números de cantos, ficam. O resto sai tudo, pode ir embora. Aí esses 40, eles fecham a roda de 40, aí ficam até 11 hs, 11:15 de novo.

- (F) Mas esses que podem ir embora não vão embora, né ?

- (I) Não, tira o passarinho, fica ali, vão lá ... tomar cerveja e ... bater papo...

- (F) Mas tem que ficar em silêncio, o pessoal faz barulho?

- (I) Ah, pode conversar, mas não pode ficar jogando latinha de cerveja, gritando, batendo palma. (...) Aí quando é onze e quinze, até onze e meia da ... começa a segunda marcação, aí são 15 minutos. 15 minutos em três de cinco. Então os vinte juizes marcam de novo. Os vinte marcam cinco minutos; os outros vinte, cinco. Cinco, cinco, cinco. Terminou aqui, começa de novo: mais cinco, cinco, cinco. [Isto é, dos 40 pássaros que restaram na roda final, para a última marcação, metade será marcada por vinte juizes durante três contagens ou "marcações" de cinco minutos, o mesmo acontecendo com a outra metade.] Aí dos 40 pássaros, os trinta que cantarem mais são premiados com troféus. Aí dão a pontuação...

- (F) Sai um primeiro lugar? Tem que sair, né?

- (I) Do trigésimo até o primeiro ... Então o primeiro lugar faz 30 pontos; o segundo, 29; o outro, 28, vai até o trigésimo que faz um ponto só. Isso vai sendo computado. Aí, quando é domingo seguinte, tem torneio por exemplo em Blumenau. Aí vai todo mundo para Blumenau ... é feito da mesma maneira...

- (F) Vai os trinta ou...

- (I) Não, vai os 150 de novo. Aí lá é feito o mesmo trabalho, a mesma coisa. Então se eu ganhei, o primeiro lugar, se eu fiz trinta pontos e eu ganhar lá de novo, eu já fico com 60. Mas pode ocorrer de eu chegar lá o meu tirar trigésimo. E o que tirou trigésimo, pode tirar o primeiro, aí já fica...

- (F) Mas o passarinho no dia não se... pode ser um passarinho bom, mas não se sair bem...

- (I) Claro! Então são 13, 12, 13 a 14 torneios, o pessoal vai computando a pontuação que cada um tem a cada torneio, e no final do ano, o que fez mais pontos, é o primeiro colocado. Daí eles fazem o Torneio de Campeões.

Evidentemente, todo esse processo de pontuação e marcação dos cantos é cercado de grande expectativa. Os donos dos curiós ficam atrás dos juizes observando (Figura 15), nervosos, atentos. Alguns acompanham os cantos contando-os também. Outros, parecem não "agüentar" ficar olhando o tempo todo. Numa ocasião, um rapaz acompanhava de perto a marcação desabafou: "Como demora! O coração já tá saindo pela boca!". Especialmente a última marcação, aquela composta pelos quarenta melhores, é cercada de grande suspense e expectativa.



FIGURA 14. Roda inicial: 120 gaiolas no torneio de Fibrá de Curió. 02/Setembro/2001. Foto da autora.



FIGURA 15. Marcação: juizes *marcam* o número de cantos. À suas costas, os donos dos pássaros acompanham. Torneião, 16/Novembro/2001. Foto da autora.

7.2.2.2 O embate: o enfrentamento entre dois valentes

Em minhas observações no Curiódromo, dei preferência às competições de *fibra* envolvendo curiós. Há torneios também de coleirinha e de um outro pássaro canoro chamado trinca-ferro ou tia Chica. Dentro dos torneios de Curió, optei por seguir a modalidade “Fibra de Curió” em detrimento das de “Canto Livre” (ou “Peito de Aço”) e “Canto Florianópolis”, por ser a primeira aquela que mais enseja teorizações (nativas) de gênero (além de ser a prova mais importante e mais prestigiada). Nas provas de Canto livre e Canto Florianópolis, estão em jogo o virtuosismo dos pássaros. O pássaro canta sozinho mostrando sua habilidade de executar o canto livre ou a modalidade local chamada “Canto Florianópolis” (segundo informantes, uma das mais belas do Brasil), em que o pássaro demonstra muito especialmente a capacidade de repetição.

Seu Carlos fornece, além da estrutura da prova de fibra reproduzida acima, algumas informações sobre o que acontece entre os passarinhos na prova Fibra de Curió e como os homens a entendem:

- (F) E essa prova aqui o nome é...
- (I) Fibra de curió. É a modalidade mais concorrida hoje, aqui no estado, no Rio Grande, no Paraná, no Rio, São Paulo. Fibra de Curió, é o Curió Valente. As gaiolas você pode olhar ali, se você botar a gaiola ... então fica com menos de trinta [centímetros] uma da outra, então ele fica cantando na cara do outro.
- (F) E por que é *valente*? Ele fica disputando com o outro?
- (I) Ele disputa com o outro **no canto**. Não é feito briga de abrir gaiola²¹⁰ e brigar ... faz o outro correr **na voz, no canto**. Então volta e meia tem um ali que *chac chac* – correu -, enquanto o outro massacrar ele no canto.²¹¹

²¹⁰ Um informante falou-me sobre rinhas feitas “antigamente” com um pequeno pássaro canoro, o canário da terra. Ao falar dessa prática, o informante usou o tempo passado. Explicou-me como “faziam” as rinhas e que agora são feitas provas onde os canários se enfrentam “no canto” de forma parecida com as de fibra de curió diferindo apenas “na marcação”. A julgar por um programa de televisão sobre ecologia apresentado por uma emissora de televisão local (RBS), as rinhas de canário, embora proibidas, não pertencem de todo ao passado. A matéria mostrava vários canários apreendidos pelo Ibama, salvos de rinhas praticadas em Santa Catarina.

²¹¹ Negrito aqui indica ênfase vocal do informante. Sublinhados representam ênfases adicionais da pesquisadora destacando palavras e expressões que, conforme será discutido adiante, revelam a dimensão agonística e metáforas de poder envolvidas nas representações a cerca do curió.

- (F) Ah! Então não é só que ele está aquecido por causa da fêmea, ele também está disputando com os outros?

- (I) Claro, ele quer cantar mais que o outro, entendeu?

- (F) Então ele é incentivado pela fêmea, com quem ele esteve antes, mas prá ser melhor que o outro?

- (I) Provar que é melhor que o outro, porque, na própria mata, o curió, ele manda num raio muito grande de área. Ele e a fêmea estão naquele território ali. O curió escuta... a dez km de distância ele escuta um outro cantar, então se vier outro curió novo para a área dele, ai eles vão para a briga. E se ele correr, ele sai do terreno e o outro fica com a fêmea dele. Normalmente é assim. É a lei da selva, né?

- (F) Então, na mata, ele disputa também no canto?

- (I) Disputa! E tem **um ouvido!**...

- (F) Ele tá avisando: “esse pedaço aqui é meu!”?

- (I) É ele sabe, e se o outro vai querer enfrentar, ele parte prá... prá briga...

Na modalidade fibra, também chamada “Curió Valente”, menos que o virtuosismo, importa a valentia do pássaro. Segundo um informante ocasional no Curiódromo (um homem de cerca de 45 anos), o pássaro repetidor (que participa sozinho das outras provas) “Não pode vir para a roda. Ele não é valente!... Porque esse aqui [apontando para os pássaros da roda], ele é lutador.” Nessas provas, o pássaro compete lado a lado com os outros. As gaiolas são penduradas em tripés dispostos em círculo. (conforme a descrição feita pelo Sr. Carlos). (Figura 14) A preparação do pássaro é fundamental. Antes de aprofundarmos a discussão a respeito do caráter agonístico do curió, é útil entendermos como se prepara um valente (e como isso é entendido pelos curiozeiros).

7.2.3 Forjando fibra: a preparação do pássaro

... o passarinho tem que ser treinado. Às vezes ele é bom, mas chega na hora e não canta. Tem que ser acostumado com gente. (Informante ocasional. Curiódromo)

Não há campeão sem muito trabalho e cuidado da parte do dono ou tratador do passarinho. Mesmo que se conte com a melhor base genética e com um histórico de

vitórias, preparação é a chave do sucesso do pássaro²¹². Primeiro ele precisa estar acostumado com gente, movimentação e barulho, para não se intimidar com o torneio em si. Neste caso, as estratégias que incluem o “passeio” são fundamentais. Quando perguntava a respeito, todos enfatizavam a importância do passarinho familiarizar-se com movimento e que esse treino é muito bom para o animal, porque assim ele não se assusta. Um informante me conta o exemplo extremo de um conhecido que mora numa localidade muito distante na ilha e vem para o centro de ônibus com a gaiola e leva o passarinho para os bancos para fazer pagamentos. “O passarinho acostuma. O que assusta o passarinho é quando a gente não acostuma ele”. Pergunto para o Sr. Carlos se o passeio serve para acostumar o passarinho: “Acostumar, para ele perder o medo do... de coisa assim, de carro, de guarda-chuva, gente de chapéu (...) E ele perde o medo de tudo!”

No Curiódromo, conheci Áureo, um homem de 30 anos que me foi apresentado como *jóquei*²¹³. Diante do meu espanto, ele explicou-me que era isso mesmo, *jóquei de passarinho*. Um sócio da SAC, paga-lhe para que trate de 3 dos seus curiós. Todos os dias, Áureo leva, de ônibus de linha, uma gaiola com um dos pássaros para a escola onde trabalha (serviços de manutenção). Áureo explica-me como é o serviço de jóquei: “passeia com o passarinho, muda a alimentação, vê como ele agiu na roda, e o que ele precisa.” Em seguida, pergunta-me se eu sei quais os “fundamentos do curió” e passa a enumerá-los, contando nos dedos: “banho, banho de sol, alimentação e passeio - esses quatro fundamentos ele não pode deixar de ter.” Grande teorizador, Áureo destaca o papel de adestrador do jóquei, cujo esforço aprimora a valentia do pássaro: “A valentia vem do pai e da mãe²¹⁴ [do pássaro], mas o jóquei que não dá sangue, não dá valentia.” E logo dá um exemplo que explica que genética não é tudo (na formação de um campeão): “o Pelé é um campeão, mas o filho dele...”.

²¹² Cabe observar que nunca ouvi nenhuma alusão ao fator “sorte”. Uma única ocasião em que esse fator foi aludido (indiretamente) ocorreu quando alguém comentou que um certo passarinho não estava ido muito bem. Berenice mencionou uma planta que é popularmente conhecida por trazer sorte: “tem que dar arruda para ele”. (Ao que um senhor replicou: tem que dar maconha! Diante de minha expressão de surpresa, logo me informaram a respeito da ração que inclui semente de linho cânhamo.)

²¹³ E só depois de encerrado o trabalho de campo no curiódromo percebi que era o mesmo passarinho entrevistado numa matéria de jornal que arquivara e que refiro na epígrafe a este capítulo.

²¹⁴ Mas essa bilinearidade não é equilibrada. Áureo complementa: “A fêmea impõe 70% da genética do pássaro”.

Outro aspecto importante na preparação do pássaro é aquele que diz respeito mais diretamente a gênero enquanto relação. Para se defrontar com outros machos, mostrando valentia, o pássaro precisa estar *quente*²¹⁵. Esse aquecimento é sazonal e relacional. É sazonal porque, logo após o inverno, após a muda de penas, ele ainda está muito *frio*, mas à medida que vai entrando a primavera e ele vai participando dos torneios ele vai se aquecendo. É relacional porque quem aquece o pássaro, é a fêmea, ou melhor, a relação entre macho e fêmea (administrada pelo tratador do passarinho, seja ele o seu dono, a mulher do dono, ou um *jóquei*).

Após a muda, o tratador começa a preocupar-se em *aquecer* seu pássaro, “fica trabalhando o passarinho” (Berenice) aproximando-o da fêmea. O momento e o tempo certo dessa aproximação é considerado fundamental para o desempenho posterior do pássaro nos torneios. Berenice, esposa de um curiozeiro (que tornou-se uma “informante privilegiada” na SAC), assim explicou-me o mau desempenho do curió de seu marido na primeira prova da temporada: “ele botou muito cedo a fêmea!” Uma outra senhora (Rosinha), que me foi apresentada como uma “passarinheira” (e não simplesmente esposa de passarinho) parecia desconsolada com o mau desempenho de seu curió: “não sei se é muita fêmea ou pouca fêmea”. As provas acontecem sempre aos domingos. A semana que antecede a prova é revestida de cuidados, rituais e procedimentos calculados (envolvendo a relação macho/fêmea), conforme narrou-me um competidor de cerca de 45 anos: “Na quarta-feira, põe a fêmea do lado [do macho, em gaiolas separadas]. Depois separa. Sábado, vai puxando a fêmea para perto. Aos pouquinhos... para não dar aquele choque térmico”. Pergunto espantada sobre o “choque térmico” e ele conta de um passarinho que ele teve quase morto em suas mãos por causa de um choque térmico. Desavisadamente juntou, sem o devido cuidado, o macho e a fêmea. Só muito lentamente o pássaro se recuperou. Ele conclui: “Você tem que entender o passarinho!”

No dia da prova, evitado o “choque térmico”, macho e fêmea vão juntos para o local do torneio, numa capa, chamada “capa-motel”, que junta as duas gaiolas (impedindo

²¹⁵ A associação entre a idéia de aquecimento e potencialização da masculinidade é recorrente em diversos contextos etnográficos e está frequentemente associada a uma outra noção, que relaciona ativo/masculino e passivo/feminino. Françoise Héritier (1996) analisa a questão em Aristóteles (mostrando inclusive como o modelo aristotélico se verifica na cultura ocidental contemporânea) contrastando com o modelo Sambia de construção de gênero.

entretanto que um pássaro passe para a outra gaiola, isto é, evitando a cópula). Assim, o pássaro, ao menos idealmente, chega ao curiódromo devidamente “aquecido”. “Eles deixam do lado da fêmea aí ele *trava* e ele fica *quente*, tirou dali ele vai cantar o que sabe. Aí fica ...fera mesmo.” Na hora da prova, o curió é introduzido na roda enquanto a fêmea fica num recinto externo ao da prova, chamado “guarda-fêmea”. (Figura 12).

O que define, entretanto, o desempenho do pássaro na prova não é apenas a relação deste com a fêmea, mas a relação entre os machos. Como explicou-me o Sr. Carlos, na vida selvagem, o curió canta para demarcar território e ele ouve um outro macho a quilômetros, então ele canta para mostrar que aquele território tem dono e que esse dono é valente. Por isso é que aquele outro informante disse que o curió fibra é “lutador”: ele submete o outro macho pela força do canto. Através do canto, o curió amedronta aquele que disputa seu território, adversário esse que, em tese, pode estar na mata, mas, nos torneios, está na gaiola ao lado. Aquecidos anteriormente e estimulados pela presença de outro macho, o curió fibra canta - e como canta: “tem passarinho que faz 100 cantos em cinco minutos!”, disse-me um informante ocasional durante uma prova. Mas o animal tem lá suas idiossincrasias, mesmo bem trabalhado, às vezes ele não canta, ou canta menos do que tem capacidade.

7.2.4 A dimensão agonística do “curió”

Demorei muito para entender essa valentia/covardia na relação entre os curiós. Não conseguia entender a dimensão agonística do torneio, muito menos as categorias nativas que designavam a derrota. O “perigo” da prova, segundo os informantes indicavam, é que se o pássaro não tiver fibra, ele *corre* ou *pia*. Foram as mulheres que referi acima quem mais paciência (ou menos constrangimento) tiveram para me explicar essas categorias e situações que as mesmas designam. Especialmente Berenice me ouviu sempre com muita simpatia e paciência, achando graça de minhas perguntas burras e meus foras e esforçando-se em me fazer entender, por meio de exemplos, as explicações vagas ou insuficientes que outros me davam. Durante uma prova, diante de sua preocupação, eu pergunto se seu

pássaro não está cantando, ao que ela responde: “Tá cantando, mas tá piando, acho que é muita fêmea. É que alguns precisam de mais fêmea, mas aí é ruim para o torneio porque se acostuma a estar com a fêmea em cima e fica chamando ela, fica piando.”

Há um controle por parte dos passarinhos mas principalmente da própria organização do torneio sobre esse aspecto do comportamento dos pássaros competidores. Se o pássaro pia, deve ser retirado da roda: “Tem que tirar antes que ele pie. Senão ele desasa, fica corrido.” E, se ele *desasa*, ‘acabou o passarinho’. “Ele fica nervoso, aí ele *desasa e corre. Trava* ele.” (Berenice)²¹⁶

Um informante forneceu-me, de forma muito expressiva, explicações sobre as categorias *correr e desasar*:

- (I) Ele corre do canto do outro. Corre e grita: *chac chac chac*, desasa mesmo, que não sabe onde enfia a cabeça. [Imita com o próprio corpo o curió desasado.]

- (F) Assim fisicamente, ele fica assim?

- (I) *Chac chac chac*, grita mesmo de medo ... sem o outro pegar... só no canto do outro.

- (F) Nunca imaginei...

- (I) Deixa vir domingo. A senhora vai vir aqui, vai ver, vai ficar de olho, vai ficar aqui, daqui a pouco o chefe da roda: ó, o curió tal piou, brochou coitado: *chac chac* aí o dono vem e tira. E se deixar ali mais meia hora, ele vai pro fundo da gaiola e grita mesmo!

Aquele outro informante que me disse que o curió valente é lutador, explicou-me porque o curió que pia deve ser retirado da roda: “o curió fibra, ele canta e luta. Ele humilha o outro. Quando o curió pia, ele pia como fêmea. O do lado [da gaiola ao lado] *ganjeia* ele. Aí trava, porque ele passa a *ganjeiar* aquele.”²¹⁷

Traduzindo: o Curió que pia na roda é um curió que foi vencido, humilhado pelo habitante da gaiola vizinha, cuja fibra, valentia, ou seja, masculinidade, submete a do outro

²¹⁶ As categorias nativas em itálico neste parágrafo aparecem em algumas falas como equivalentes ou sinônimas. Outras falas revelam significados mais precisos para cada uma delas.

²¹⁷ O verbo *ganjeiar* é êmico, uma espécie de termo técnico que designa a corte, uma exibição feita pelo macho à fêmea. Acredito que seja uma derivação do substantivo *ganja* (no Dicionário Aurélio: vaidade, presunção) assim como o adjetivo *ganjento* (vaidoso, presumido, *engangento*). Procurei, sem sucesso, o termo *ganjeiar* em vários dicionários, inclusive o “Dicionário da Ilha” (Alexandre, 1994), o qual só traz o adjetivo *gangento* (grafado com “g”) – pessoa convencida, gabola. O cruzamento, a cópula propriamente dita é designada pelo termo *gala* (substantivo feminino), que, no Dicionário Aurélio, aparece com o sentido de “fecundação do ovo” ou, como um termo chulo, do nordeste brasileiro, que designa sêmen, esperma.

e a subverte em feminilidade. O curió que pia, pia como fêmea. Uma vez feminizado, se não for retirado da roda, passa a ser “ganjeado” pelo seu vizinho (que está aquecido - pleno de fibra e masculinidade)²¹⁸. Não só ele pára de cantar e portanto de competir, como pára de estimular um terceiro curió que está na gaiola do lado oposto ao que estava o que “piou”.

O curió que fica ao lado do que piou, isto é, que foi feminizado, fica travado, isto é, não canta mais, porque não precisa mais intimidar o macho que invade seu território, precisa, isto sim (se é agora uma fêmea que tem ao seu lado), ganjear a fêmea, isto é, dar início ao ritual de acasalamento. O curió derrotado – feito fêmea – precisa se retirado da roda.

O caráter agonístico dos torneios de pássaros canoros é expresso muito claramente nas expressões usadas pelos informante ao decreverem a “disputas” – tanto na mata como nos torneios. Retornemos às expressões usadas pelo Sr. Carlos: “Ele disputa com o outro no canto. (...) enquanto o outro massacrar ele no canto.” Ou: “Provar que é melhor que o outro, (...) ele manda num raio muito grande de área. (...) aí eles vão para a briga.” E ainda: “(...) e se o outro vai querer enfrentar, ele parte... prá briga...”. Nessa briga – que não inclui o enfrentamento físico, mas apenas canoro –, um adversário não só *massacra* o outro, intimidando-o (vai para o fundo da gaiola), o que se verifica no seu físico (ele “desasa”), como ainda lhe tira a masculinidade, transforma-o em fêmea a ponto de passar a ganjeá-lo (voltaremos a essa questão em 7.2.6 *De pássaros e homens*).

7.2.5 Nome de campeão: Onomástica canora

Popó
Não canta
Com melodia
Mas canta
*Com valentia*²¹⁹

²¹⁸ Este é o sentido da chacota registrada por Francisco Pereira Neto, quando alguém, ao ver um pássaro derrotado ser retirado da roda, grita que o passarinho está “com o bico para baixo e o cu para cima”.

²¹⁹ Por ocasião de minha primeira ida a um torneio, anotei esse versinho que vi estampado, com uma pequena foto do passarinho, no lado esquerdo do peito nas camisetas de dois homens presentes. Depois vim a saber

Por maior que seja a identificação do dono com o pássaro, e por mais que, em certas falas sobre os pássaros os proprietários os tratem de modo que pareçam humanizados, inclusive conversando com eles, os pássaros não tem nomes humanos. Podemos dizer que há uma “onomástica canora”. Alguns nomes até são humanos mas, nesse caso, são usados por evocarem não humanidade, mas alguma qualidade que importa nos torneios. Vejamos alguns exemplos: o campeão “Popó” – um pássaro que costuma ficar entre os três primeiros lugares, é homônimo do campeão brasileiro de Boxe, “invicto” e premiado internacionalmente. Neste caso, está em jogo a qualidade de campeão, mas também a de lutador. Outros nomes de “campeão” que apareceram nos torneios que acompanhei: Pelé, Guga, Ronaldinho, Garrincha. Neste último exemplo, além da adequação do nome à suposta qualidade do animal, o nome faz menção à peculiar característica física do pássaro: as pernas tortas.

Alguns nomes contemplam características físicas (Manco, Pintado, Negrito), morais ou de temperamento (Faceiro, Louquinho, Teimoso, Fofão, Pulga, Caprichoso, Sapeca), ou da “história de vida” (Rejeitado) do pássaro. O nome pode indicar a função do pássaro, como é o caso do Professor, curió utilizado por um criador para ensinar o canto aos demais. Outros nomes evocam a relação com o dono – as expectativas e os sentimentos envolvidos nessa relação (Xodó, Pérola, Divina Luz, Desafio, Talismã, Coisa Querida). Outros nomes humanos ressaltam o pendor para a liderança (Dominante, Dalai Lama), para o sucesso (Picasso), ou mais particularmente o sucesso na música (Netinho), ou o virtuosismo (Pavarote, Betovem).

Alguns nomes são meramente humorísticos: Mocotó, Mussum, Travessão, Comissário, Paçoca, Chulapa, Só o Milho (que enseja o trocadilho “só humilho”), Etilico (evocando uma certa qualidade “masculina”) ou Baseado (que pode significar “folgado”, mas também cigarro de maconha – brincando provavelmente com o linho cânhamo, cuja semente faz parte de um composto alimentar usado no trato com esses animais²²⁰).

que se tratava de um dos curiós favoritos, campeão de vários torneios. Popó pertence ao presidente da Federação Sul Brasileira de Criadores de Pássaros.

²²⁰ Embora este uso não seja tão banal quanto meus informantes fizeram parecer a princípio. Em 28 de Janeiro de 2002, o Ministério da Agricultura incinerou 16 toneladas de sementes de linho cânhamo importadas da Holanda por uma empresa de São José (região metropolitana de Florianópolis), que há cinco

A paixão do dono por certo time de futebol também orienta a escolha de nomes (que não deixam de implicar qualidades como garra, capacidade de enfrentamento e pendor para a vitória): Leão da Ilha (como é conhecido o Clube Avai), Avaiano, Flamengo.

Vendaval, Trovão, Tempestade, Tormenta, são nomes que dizem respeito a fenômenos naturais que amedrontam, podem ser avassaladores, evocam força, poder – qualidades importantes numa prova de fibra e valentia. As mesmas qualidades parecem estar evocadas em nomes como Sadam ou Metralha. Força, capacidade de intimidação, valentia e enfrentamento também estão implicados em nomes como Pitbull e Redbull (marca de bebida energética cujo logotipo apresenta dois touros vermelhos se enfrentando). O nome “Carrasquinho”, além de falar sobre a suposta capacidade de intimidação ou de dominação do pássaro (sobre outro), ainda contempla, via sufixo “inho”, o aspecto afetivo da relação homem/pássaro. Estes nomes são deveras eloqüentes quanto aos ideais de masculinidade em jogo nas provas de fibra, mas talvez poucos sejam tão eloqüentes quanto o nome escolhido pelo Sr. Carlos: Dom Ruan – nome que sugere o quanto noções de *fibra*, *valentia* e potência sexual estão relacionadas, com se fossem faces da mesma moeda da virilidade.²²¹

Em geral, são os donos dos pássaros que os nominam e, em geral, são homens. Mas Berenice me indica que, às vezes, os nomes podem ser escolhidas pela esposa do passarinho (e possivelmente filhos): foi ela quem escolheu o nome Guimel para um curió de seu marido, explicando-me que é um nome bíblico. Já Rosinha deu para seu premiado curió o nome “Soró”, inspirado num personagem de novela. Há os casos de curiós que fazem fama e nome: conta-se e reconta-se a história do famoso “Trovoada”, que mudou de dono num negócio milionário (mas não mudou de nome).

anos produzia o composto que incluía o cânhamo. (Ver *Ministério queima sementes de Cânhamo*. *Diário Catarinense*, 17 de Janeiro de 2002::28) O fato foi notícia em telejornais local e nacional (Jornal Nacional, Rede Globo de Televisão). Neste último, era fornecido o esclarecimento que a ração composta incluindo sementes de cânhamo era destinada a pássaros e que o cânhamo despertava a libido e os fazia cantar. A matéria terminava com uma charge em que um pássaro triste, feio e depenado, como que “despertava” ao comer a ração passando a cantar, com olhos arregalados e farta plumagem colorida.

²²¹ É digno de nota que a figura de Don Juan também aparece no texto de Geertz, quando o autor procura demonstrar como a imagem do galo está associada a masculinidade: “*Sabung*, a palavra correspondente a galo (...) é usada de forma metafísica com o significado de ‘herói’, ‘guerreiro’, ‘campeão’, ‘homem de valor’, ‘candidato político’, ‘solteiro’, ‘dandi’, ‘Don Juan’ ou ‘cara durão’.” (Geertz, 1878: 84)(Ênfase adicional)

Entretanto, a troca de dono pode implicar a troca de nome – indicando a nomeação como um ato de legitimação da “posse” do dono sobre o pássaro e a profunda identificação entre os dois (mesmo que o nome tenha sido sugerido por outrem). Um senhor comentava comigo e outras senhoras a respeito do negócio que havia feito – havia vendido seu pássaro The Best que estava participando do torneio daquele dia com o nome “Tela-Quente”. Quando ele disse o nome do passarinho, mostrei interesse sobre a origem daquela escolha. Ele então explicou: “Comprei o melhor passarinho, botei ‘The Best’, que em inglês quer dizer ‘o melhor’.” Neste dia, no final do torneio, Berenice me perguntou “Já viste como ele [o curió] fica quando leva ele de volta para junto da fêmea?”. Então acompanhamos o pássaro de Rosinha até o guarda-fêmea, mas ele não ganjeia muito bem, isto é, não ilustra a descrição que havia me feito e que elas achavam que eu deveria fotografar. Então Berenice vê outro pássaro chegando: “Olha ali, vem cá!” Consigo realmente ver o que elas queriam me mostrar. Enquanto o dono manipula a “capa-motel” para envolver as duas gaiolas, o macho “ganjeia” a fêmea: está com as penas todas eriçadas, “arrepriadas”, as asas abertas. Tiro fotos e pergunto qual é o passarinho. –“Tela Quente!” Replico: “O ex-The Best?” O homem responde (lidando com as gaiolas): “É, mudei o nome.” Insisto em saber o porque da mudança. “Ah, isso foi um cara do Rio de Janeiro muito gozador que tava aí. Eu comprei o passarinho e ele disse: Mas não vai ser The Best, vai ser Tela Quente”. Insisto em saber porque e ele apenas responde: “Ah, Tela Quente...”. Insistindo no assunto, exponho então minha hipótese, dizendo que “Deve ser Tela **Quente** porque é o nome do programa de TV. Mas por causa do **Quente**: o curió precisa estar *quente* para sair-se bem no torneio!”. Todos parecem concordar (embora já totalmente desinteressados no assunto).

Vale lembrar as considerações de Lévis Strauss (1997) a respeito do nome como sistema de classificação. Ao nominar, mais do que classificar ao nominado, o nominador classifica-se a si mesmo. O ato de nominar pode ser assim entendido como um ato de inteligência, uma manifestação de inteligência, sutileza, humor, ironia, conhecimento. Os nomes dos pássaros repercutem sobre a identidade do dono – senão pela suposta qualidade do pássaro destacada pelo nome – freqüentemente reforçando atributos morais entendidos como masculinos -, ao menos pelo aspecto evocado por Lévi-Strauss: a inteligência do dono ao encontrar um nome original e adequado. Assim, vi alguém dirigir-se ao dono do curió Guga: “Ah! Botasse nome de campeão?!” – com o que o rapaz, de gaiola em punho,

concordou sorridente e orgulhoso. O comentário daquele homem era um elogio à perspicácia do rapaz e uma manifestação de sagacidade daquele que fez o elogio: entendeu a mensagem.

7.2.6 De pássaros e homens

(...) o fato de que eles [os galos] são símbolos masculinos *par excellence* é tão indubitável e tão evidente para os balineses como o fato de que a água desce pela montanha. (Geertz, 1978: 284)

É muito difícil a gente chegar ... explicar tudo detalhadamente para a pessoa, às vezes, que não tem noção do ...do todo, né, mas é uma arte ... precisa entender o passarinho, precisa conhecer o pássaro. 'As vezes com essa fêmea ele não, não se adapta, daqui a pouco com outra ele vai dar certo (...) Tem passarinho que se travar cedo no sábado, no domingo ele fica amojado, como a gente diz, ele não canta. O cara foi descobrindo que tinha que só travar às duas da tarde, às três da tarde, o outro já tem que botar na sexta, e assim vai, uma série de ... (...) Então tem uma série de coisas que acontece com o passarinho. Até o dono descobrir... leva tempo! (Sr. Carlos)

A identidade entre homem e curió é inequívoca . O curió, especialmente o “curió-valente”, preparado para torneios de fibra, incorpora atributos de masculinidade extremamente valorizados nesse contexto: valentia, fibra, poder e capacidade de enfrentamento e intimidação. Embora comparável com a identificação entre homens e galos em Bali observada por Geertz, essa identificação entre homem/curió – mesmo que “inequívoca” aos olhos da pesquisadora – não atinge as proporções balinesas²²². Não há, no contexto que estudei – nem naquele do Curiódromo nem no folclore “mané” ou “açoriano-brasileiro” -, o duplo sentido deliberado referido por Geertz (segundo ele encontrado tanto na língua inglesa quanto na balinesa) – trocadilhos, piadas e obscenidades assimilam homens e galos. Não encontrei expressões locais, como as que envolvem bovinos e cachorros referidas atrás, relacionando homens e curiós. Mesmo assim, embora

²²² Referindo sugestão de Bateson e Mead, Geertz afirma que os galos eram vistos como “pênis, auto funcionáveis, órgãos genitais ambulantes”. (Geertz, 1978: 283-4)

não tão direta nem tão facilmente identificável na linguagem cotidiana do homem nativo, a relação metafórica entre curió e homem, evocando simbolicamente masculinidade, é inequívoca.

Voltemos aos exemplos dados anteriormente através dos quais entendemos o que é o “embate” entre curiós. Vimos que o risco envolvido na prova de fibra é o curió *piar* e *correr*. São significativas as falas de dois informantes reproduzidas anteriormente. O primeiro traduz a categoria *correu* usando, como sinônimo, a palavra *brochou*, que, acredito que em todo o Brasil, no português popular, significa a perda de uma ereção. O segundo afirma que o pássaro não pode continuar na roda depois de *piar*, porque, feminizado, passará a ser *ganjeado* pelo curió valente que o submeteu. Em ambas as falas – mais que simples falas, exegeses –, aparece aquilo que se insinua de forma muito sutil em toda a questão do curió-valente: seu aspecto fático, a metáfora fática nele implicada.

É nesse sentido que se revela extremamente simbólica a história colhida por Francisco Pereira Neto, aqui reproduzida, na qual, uma mulher liberta os melhores pássaros do marido, ao descobrir sua infidelidade sexual (e por certo também afetiva e relativa ao papel de provedor), que inclusive resultara em filhos. A mulher subtrai, assim, ao marido, aquilo que fazia dele um “campeão” e, se pensarmos o curió como metáfora fática, promove uma castração simbólica.

Como as rinhas de galos – brasileiras e francesas (Teixeira, 1993) ou balinesas -, os torneios de curió são tradicionalmente “uma atividade pública de apenas um sexo, sendo o outro excluído total e expressamente”. (Geertz, 1978: 84) Até recentemente, as disputas de pássaros em Santa Catarina eram experiências de homosocialidade (androssocialidade, para ser mais precisa). Em localidades menos urbanizadas, ainda são exclusivamente masculinas.

Em geral, o gosto pelos pássaros canoros é despertado na infância. Alguns homens, como o marido de Berenice, nascido na praia da Armação em Florianópolis, tem a “doença” do curió desde pequeno, aprendida com o pai, também passarinho (embora Berenice ressalve que é o único filho a herdar o gosto do pai – nenhum de seus irmãos se interessam pelo assunto). Esse talvez seja o caminho mais tradicional para a adesão à prática. Seu Carlos, nascido em Criciúma, também é passarinho de longa data: “desde

criança, 7,8 anos, eu crio pássaros em gaiola”. Um garoto de 19 anos, do Pantanal, bairro próximo ao centro de Florianópolis, que conheci ao acaso quando fui tirar cópias de fotos relativas ao curió também revelou-se um passarinho fervoroso e perguntei-lhe de onde vinha esse interesse, se aprendera com o pai. Ele disse que foi com um amigo de infância que era um aficionado. Alguns homens, ao falarem sobre a origem de seu interesse pela atividade, fazem menção aos efeitos terapêuticos do curió (relativos à doenças respiratórias, especialmente bronquite), como é o caso do atual presidente da SAC, Joselito Soares, que adquiriu o primeiro curió para curar a bronquite da filha. Joselito afirma que é uma “simpatia”, pode não ter base científica, mas funcionou no caso de sua menina.

Se um homem é “passarinheiro”, há uma profunda identificação psicológica entre ele e seu pássaro (que pode ser um curió, um coleirinha ou um trinca-ferro). Assim como as glórias do passarinho cobrem seu dono de glória, o mesmo acontece com o fracasso. No primeiro torneio que assisti, vendo, em certo momento, a roda desfalcada, isto é, faltando gaiolas que ali estavam inicialmente, perguntei a um grupo de homens que estavam sentados próximos à roda o que aquilo significava, o que havia acontecido com aqueles participantes. Eles me explicaram, divertidos: “Correram! ... Não sei se é os donos ou o passarinho [quem *correu*]. É que o passarinho corre e o dono fica com vergonha... Tem que ter um mínimo de noventa cantos...”

Quando o pássaro é campeão, seu dono também o é.²²³ Se o pássaro demonstra que tem fibra, isso repercute na própria imagem e identidade de seu dono. Nos torneios de pássaros, ao menos em certos momentos cruciais, a identidade entre o proprietário e o pássaro chega a ser incorporada pelo primeiro – parece inscrita, ou dramatizada, no próprio corpo do homem, nas atitudes corporais. Quando o pássaro “pia”, o dono – cabisbaixo, ombros caídos - retira a gaiola quase escondendo-a com o corpo, carregando-a perto do chão – “Sai com ela no dedinho assim pendurado ... sai prá ninguém ver!”, como me disse um entrevistado [imita o gesto de quem estaria carregando uma gaiola pendurada no dedo

²²³ Vimos como a categoria “campeão” “é recorrente” na linguagem dos passarinhos, determinando inclusive toda uma categoria, digamos, “onomástica”. O interessante é que essa categoria também aparece recorrentemente “no resto” do campo desta pesquisa isto é, fora do âmbito dos torneios de pássaros, utilizada correntemente para designar homens bem sucedidos. Maneca usa essa palavra quando refere-se ao tempo em que se considerava um bom provedor, exercendo profissões prestigiadas socialmente como motorista de ônibus e caminhoneiro: “eu já fui campeão” (ou “eu já tive um cartaz”). Quando fiz sua genealogia disse o mesmo do seu pai, afirmando “ele já foi campeão, tinha padaria, negócio próprio, mas deu para beber...”.

mínimo, quase como que evitando ‘contágio’]”²²⁴ Quando o pássaro se sai bem, o dono o retira levando a gaiola, freqüentemente acima da cabeça, (Figura 16) com a postura altiva, o peito inflado como que ciente de sua própria “fibra”. Quando o pássaro é vencedor, o próprio homem o é. Como disse um outro associado comentando o orgulho que sente tendo um campeão: “É o ego da pessoa: enche o ego!”

Durante os torneios e nas falas a respeito do curió, observei uma constante comparação entre o pássaro e seu dono de forma a promover uma assimilação das qualidades de um pelo outro. É sintomático que a premiação seja dada para o dono e para o passarinho – ambos são nomeados no momento em que é dado o troféu. Até esse momento, o competidor sabe quantos *cantos* seu curió *deu* em cada rodada, mas não sabe o dos outros competidores. É só no momento da premiação que é revelada colocação de cada competidor. Os trinta primeiros lugares recebem troféus²²⁵ a colocação dos mesmos é revelada à medida que são chamados pela ordem inversa, isto é, do trigésimo ao primeiro lugar. Os organizadores do evento anunciam cada premiado, fazendo, antes, uma apresentação do mesmo – falando às vezes do passarinho (“é um passarinho novo” ou “é defeituoso, mas eu acho o melhor, tem nome de craque de futebol”), às vezes do dono (“é alguém muito querido”, “é um novato”). Outras vezes, a entrega da premiação enseja uma comparação aberta entre o pássaro e seu dono: “É **muito** canto! [Esse pássaro] É **muito** bom! ...E o proprietário do pássaro é melhor ainda!” Ou então: “É o melhor pássaro, tem muita fibra e o dono tem mais fibra ainda: é o Mussum!”

Às vezes a comparação entre homem e o pássaro se dá de forma mais genérica, menos personificada na figura de um dono. No dia em que Berenice explicou-me sobre *ganjear* a fêmea, perguntei-lhe se deixavam que ele cruzasse com ela depois da prova. Ela

²²⁴ No Curiódromo não acontece, mas a gozação pode ser grande em torneios alternativo como o observado por meu amigo antropólogo e, segundo um informante, também “no Rio de Janeiro”)

²²⁵ No Torneio dos Campeões, o último da temporada, foram dados, para os primeiros colocados, também aparelhos de som e uma televisão para o primeiro lugar. A supervalorização do curió na SAC ficou evidenciada pela maior distribuição de prêmios nas provas de curió do que para as de outros pássaros (coleira e trinca-ferro), o que gerou certa manifestação de protestos entre participantes dessas outras provas. O dono de um coleirinha premiado manifestou seu desagrado denunciando a distribuição de mais prêmios para os criadores de curiós ponderando, quase aos gritos, “mas o coleirinha e o trinca-ferro é os passarinhos que dá mais dinheiro!”. Esta frase revela uma situação semelhante à descrita por Santos (2001) envolvendo “cobus” e “broas” (ou seja, lavradores e garimpeiros), em que uns e outros consideram a sua atividade econômica mais vantajosa que a do outro: a vantagem alegada (por exemplo, diamantes não “enchem barriga” como feijão) repercute positivamente sobre a masculinidade.

disse que não, por que isso inutilizaria o passarinho para outras provas na temporada, pois “ele fica choco, fica femeado”. Espanto-me e ela conclui: “É que nem guri, quando quer uma gurial! Depois que conseguiu...”

Os homens falam ordinariamente com seus pássaros. Num dos torneios que assisti, ao terminar a última marcação, um homem retira da roda a sua gaiola orgulhoso, olhando e falando embevecido com o seu curió. Deposita-a sobre a arquibancada num espaço vago entre mim um grupo de amigos seus (que já estão conversando animadamente compartilhando uma garrafa de cerveja). Escuto-o dizer ao passarinho: “Valeu! Obrigado por hoje!” Uma senhora me conta de um passarinho que o marido teve “que era ótimo, foi campeão em oitenta e nove, mas em 2000 ele [o marido] não trabalhou bem, então não tava bom. Não se saiu bem. Fez negócio com um cara que queria porque sabia que o passarinho era bom. Aí o passarinho foi campeão de novo. Ele diz, ele tem uma foto de torneio que ele ganhou [ela imita o gesto do marido segurando com as duas mãos uma foto imaginária]: ‘Esse me deu alegria!’.” Ela me conta também: “Ontem ele sentou na frente do passarinho e ficou assim ó [sentado, as mãos apoiando o queixo, olhando para a gaiola]: amanhã tu vais me dar uma alegria né?” Num domingo, no início da temporada, esse passarinho não estava se saindo muito bem. Ela dizia então: “Hoje ele já chega [em casa] chutando a gaiola. Já chega xingando!”. A esse respeito, torna-se muito sugestivo uma espécie de ato falho cometido por um informante. Este homem explicava-me como é importante entender o passarinho: “É, o próprio nome do curió em tupi-guarani quer dizer amigo do homem, então o passarinho se adapta com a pessoa.” E começa a falar como é importante conversar com o passarinho e como isso pode estimular o canto, pois “todo o animal quer carinho”. Eu concordo argumentando que dizem que até as plantas se beneficiam com esse tipo de tratamento. Ao ouvir isso, meu interlocutor acrescenta, encerrando o assunto: “Até as plantas, que não falam, né? É verdade!”.

Mais uma vez citando e parafrazeando Geertz, a relação entre esses homens e seus pássaros é mais do que metafórica. Como vimos, os homens dispensam muitos cuidados e dedicam muito tempo e trabalho a seu pássaro. A cena descrita por Francisco Pereira Neto, em que Hercílio, tendo acordado cedo, se põe imóvel erguendo a gaiola em direção ao primeiro sol da manhã é comum em Florianópolis. Resta ainda o banho (que consiste em

introduzir diariamente no interior da gaiola, preferivelmente no mesmo horário, uma cumbuca com água, a qual o passarinho utiliza para se banhar) a alimentação (bem equilibrada e dosada) e o passeio – além de toda a preparação para os torneios envolvendo a relação com a fêmea. “Tem que entender o passarinho.” Quando me esforçava por compreender essa relação de “afinação” entre o dono e o passarinho, Seu Carlos concluiu: “É, é uma arte” – a *arte* não se refere ao canto do passarinho, mas à capacidade do dono (ou tratador) de entender o passarinho e propiciar as coisas certas – banho, passeio, alimentação adequadamente balanceada e “fêmea” (na duração, momento e frequência certos).

Geertz chama a rinha de galo de “jogo”²²⁶ e usa o adjetivo “absorvente”. O adjetivo também cabe no caso dos torneios envolvendo pássaros canoros. Os participantes não usam o mesmo adjetivo, mas abusam do substantivo “paixão”. Nos depoimentos que obtive, havia um empenho em transmitir-me o quão **absorvente** era aquela prática, caracterizando-a como “um vício”, “uma doença”, “uma cachaca”, “um tóxico (...) Você vicia com o passarinho!”. Em certas situações, pareciam querer prevenir-me, como se dissessem “isso pega”. Num torneio em que me vi cercada de “informantes voluntários”, um homem a quem já entrevistara anteriormente, passou apressadamente e gritou de longe: “Olha que ela vai virar passarinho!”. Ao que um rapaz que acabara de conhecer responde, também em tom jocoso: “Pelo menos curiosa ela é!” (Às vezes, talvez iludida, tive a sensação de encontrar, em Florianópolis, impressões de Geertz quanto aos Balinenses: “Em Bali, ser caçado é ser aceito”). (Geertz, 1978: 282)

²²⁶ Creio que poderíamos apontar vários aspectos relativos aos torneios de pássaros canoros que nos permitiriam falar também em “jogo”. Não creio entretanto ser esse o caminho mais fértil para a discussão. Em todo o caso, vale esclarecer, caso o leitor tenha a mesma curiosidade que eu tive ao iniciar o campo, não há apostas durante as provas (e, segundo me informei, nada semelhante a um bookmaker).

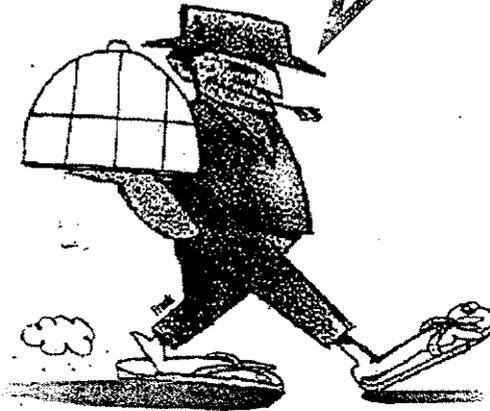


FIGURA 16. Gaiola no alto: atitude de campeão. Torneião, 16/Dezembro/2001. Foto da autora.



FIGURA 17. Sociabilidade masculina: no final da prova, grupos de homens – bate-papo e cerveja. Torneião, 16/Dezembro/2001. Foto da autora.

**SER MANÉ É UM
ESTADO DE ESPÍRITO.**



Troféu Manezinho da Ilha 2002.

Mais do que caneco de futebol, este é um troféu que todo mundo quer ganhar. Sapucadiquê? Porque ser mané, em Florianópolis, significa amar esta terra, conviver em paz e harmonia com sua gente, admirar sua cultura e suas tradições, respeitar seus costumes.

Nesta sexta, 22, o mané-mor, Aldirio Simões, homenageia 22 novos manezinhos e 03 entidades, em jantar que acontece durante a gravação do Bar Fala Mané, programa que vai ao ar domingo, 24, às 9h40min., pelo SBT. Não tem? Troféu Manezinho da Ilha 2002: vai tê povança feliz.

Veja, na lista abaixo, quem alcançou este estado elevado de ser.

Constantino Kosmos Kosmalos (Costinha) - Confraria do Padre Roma
Edenaldo Lisboa da Cunha (Feijão) - Santo Antônio de Lisboa
Érico Valério (Marroco) - Casaça do Ribeirão
Fernando Moech Malky (Moequit) - Trindade
Glauc Manoel Bittencourt (Dolegado) - Fortaleza da Barra de Lagoa
Heraldo Elias S. Thiago - Empresário
Hugo Sacotana Fernandes - Confraria da Marconina Spinoza
João Carlos Mendonça dos Santos - Assessor de Imprensa
João Batista Nunes - Vendedor - Cônego Grande
João Henrique Elias - Deputado
Jorge Humberto Barbosa - ACIF
Lucília Lebarbeschos Palli - Casa de Alifodoga

Mari Fernanda Madra - Armação do Platano do Sul
Márcio Vieira Filho (Macinho) - Confraria da Toca do Urno
Milton Pereira - Artista Plástico e Carnavalesco
Murilo Devi Rosalino Damasceno Costa - Canto dos Araçás
Ney Cláudia Franzoni Viegas - Professor
Osmarina de Souza - Poeta
Roberto Sakam - Apresentador de TV
Romão Eral de Souza - Representante da Antiga Confraria Boêmia
Saulo Silva - Publicitário
Sérgio Roberto Sofka - Coqueiros
Eloco Seu + Ela
Cresce de Duasco
Grupo Engenho

Realização



Apoio

o manezinho
comida regional



REDE SANTA CATARINA
DE COMUNICAÇÃO
100% regional

ANotícia
Cairiminas de verdade

FIGURA 18. Peça publicitária divulga o “Troféu Manezinho da Ilha 2002”, explicitando os significados de “ser mané” e incorporando a gaiola na representação visual do manezinho. Florianópolis, Jornal ANotícia, 22/Março/2002, pp. 04

7.2.7 De homens e homens

Após a prova, durante a apuração, é uma barulheira! Além dos pássaros que permanecem no ginásio, são os homens que “soltam cantos”. A conversa é animada. O tom de voz é alto, a cerveja começa a correr. Formam-se grupos de homens que comentam o desempenho de seus pássaros e assuntos gerais. (Do diário de campo. Torneião. 16 de dezembro de 2001) (Figura 17)

Mesmo nos torneios do Curiódromo onde vemos algumas poucas mulheres acompanhando maridos e namorados e mesmo uma ou outra participando com seu próprio curió, mesmo aí, há um reconhecimento de que aquela é uma atividade masculina, na qual a presença feminina é uma novidade ou uma excentricidade. Quando discuti esse assunto com Berenice, questionando sobre o interesse das mulheres pelo curió, ela me disse que muitas mulheres gostavam, “mas nos homens é doença”. Mesmo comportando presenças femininas, prevalecem, no curiódromo, semelhante ao que Francisco Pereira Neto observou naquele torneio em Ibiraquera, espaços de franca sociabilidade²²⁷ masculina – formam-se rodinhas de bate-papo descontraído, jocoso muitas vezes regadas a cerveja, especialmente no final das provas ou à medida que o final se aproxima, às vezes incluindo um “churrasquinho” ou almoço na lanchonete da SAC. A relação entre os homens no curiódromo inclui amizade, emoção²²⁸, afeto e rivalidade. É sutil, mas é possível perceber uma certa atitude corporal e “vocal” característica dessas “rodinhas” só de homens. Anotei em meu diário vários fragmentos de conversas ouvidas involuntariamente ao circular pelo curiódromo. Não imagine o leitor que eu tenha ficado “pelos cantos”, sorrateira, escutando conversas: há uma forma de conversar nessas rodas em que os homens parecem querer ser ouvidos fora da “rodinha” – os assuntos muitas vezes envolvem conhecimentos, valores

²²⁷ No sentido de Simmel (1983: 169): “a forma lúdica da sociação”.

éticos ou morais, expõem vantagens pessoais ou denigrem adversários e, em alguns casos, acionam linguagens que não vi usarem na minha presença (e que, creio não estar errada, performam masculinidade). São fragmentos de conversa do tipo: “...Eu não dou bola, né? Passou o passarinho, mas o dono é burro...” ou “Recebi uma proposta boa prá caralho!” ou ainda o seguinte diálogo:

- ...se botou a fazer pega com o passarinho!
- Fazer pega, isso não se faz!
- Passear é uma coisa, mas fazer pega!...

Como nas rinhas de galo, também nos torneios de curió são os homens que se defrontam. No Torneião, um homem exultava num pequeno círculo de pessoas de que eu perticipava: “Os nossos estão cantando mais do que o Teimoso e o Popó²²⁹. Hoje vai ter surpresa ... vai inverter os poderosos!” Creio que “poderosos” nessa fala refere-se aos homens e não aos pássaros. Mas essa foi a única fala em que vi expressa mais claramente a disputa entre os homens. Em geral, o clima cordial, lúdico e de confraternização, prevalece sobre a rivalidade dissimulada que envolve os homens e é inerente à disputa protagonizada por seus curiós.

É muito especialmente nos “negócios” que “os homens se defontam”. Há uma questão subjacente à “paixão” pelo curió e que permeia os torneios: a econômica. O valor de troca dos pássaros, condicionado ao seu desempenho, excita desde os aficionados mais miúdos, participantes de pequenas provas não oficiais, até os que poderíamos, por contraste, chamar de “mais graúdos”, donos de grandes campeões de torneios oficiais. Nestes últimos, os valores são comentados sob certo sigilo, como se o interesse econômico maculasse o mais autêntico sentimento dos participantes: a paixão pelo canto. Não obstante, freqüentemente à boca pequena, os homens se vangloriam em contar que seu curió recebeu uma boa oferta. Os “miúdos” falam em negócios envolvendo cerca de 300 reais, os graúdos, 20, 40 ou 70 mil reais. É o desempenho do pássaro nos torneios que

²²⁸ Durante a premiação no Torneio dos Campeões, alguns homens foram às lágrimas quando foi feita uma homenagem especial a um sócio falecido durante a temporada, dono de vários campeões, e pai de um jovem curiozeiro, que, também em lágrimas, recebeu o troféu.

determina a “cotação” de cada um no mercado de campeões. Há histórias fantásticas como a de um grande campeão muito conhecido no Curiódromo trocado por uma casa em algumas versões e, em outras, “por um carro e dois apartamentos na praia”.

No curiódromo, o falar sobre dinheiro e valores dos pássaros é considerado inadequado. O assunto, ao menos quando introduzido por pessoas de fora (jornalistas, antropóloga), parece de mau gosto, não cai bem. Mas ele é constante. Quando perguntei diretamente ou assisti lideranças do curiódromo falarem á imprensa diretamente sobre os valores envolvidos em transações com pássaros, ouvi respostas do tipo “nós não gostamos de falar sobre isso” ou o que um famoso criador de pássaros disse num documentário de televisão (SBT) sobre o curió: “A importância não é o super-valor do pássaro, não vai ficar super-valorizado... É o ego da pessoa: enche o ego!”. Mesmo assim, constantemente os próprios informantes introduzem o assunto (valor do pássaro) – faz parte da conversa sobre pássaros canoros. Mas, no curiódromo, freqüentemente ao demonstrar meu interesse em desenvolver mais detidamente o assunto, a conversa era evitada. Um informante desenvolvia entusiasticamente o tema, em dado momento, empenhando-se em me fazer entender o valor que aqueles pequenos pássaros podiam atingir, revelou-me, quase segredando, neste ponto da conversa, um negócio, divulgado “no Fantástico”²³⁰ que teria se realizado recentemente envolvendo associados da SAC, em que um curió teria sido vendido por vinte e nove mil dólares – o que conferia à sociedade a imagem de “clube de elite”, onde “só tem magnatas”.

É preciso frisar que negócios com passarinhos não precisam envolver cifras milionárias para serem considerados bons – para atingirem positivamente “o ego da pessoa” ou serem usados para “contar vantagens” – ou simplesmente lucrativos. O relato de meu amigo sobre a prova a que foi levado por Hercílio fala em negócios envolvendo seiscentos reais (o que já nos impressionou muito na época!). O garoto que conheci quando fui fazer cópias, tendo então revelado-se passarinho, contou-me que vendeu seu curió por trezentos reais - com o mesmo orgulho que aquele outro homem dizia que recebera uma proposta, digamos, para não repetir o palavrão, “extremamente vantajosa”. Foi com

²²⁹ O que acabou não se confirmando na pontuação final.

alegria divertida e não menos orgulho que Berenice referiu os negócios do marido: “Entra tudo nesses rolos com passarinho! É carro, é vídeo, câmera de vídeo”. E mostra-me a câmera de vídeo com que estivera gravando a participação do curió de seu marido.

A questão econômica permeia as práticas relativas aos pássaros canoros e, com toda a certeza, concorre para torná-la ainda mais absorvente – e masculina. A minha hipótese é que “saber lidar com o dinheiro”, saber negociar e tirar vantagem num negócio, é também percebido como atributo moral masculino – tanto quanto fibra e valentia. É possível que isso esteja simbolicamente ligado à associação entre masculinidade e o papel de provedor da família.

Nos negócios envolvendo pássaros canoros e através das histórias relativas a esses negócios, os homens estabelecem alianças e se defrontam. Egos e masculinidades se confrontam – algumas se reforçam, enquanto outras saem fragilizadas do confronto.

7.2.8 De mulheres e pássaros

Talvez o leitor tenha sido iludido pelas várias referências que faço aqui a mulheres que conheci no Curiódromo. Na realidade, a presença feminina nos torneios é ínfima.²³⁰ Se, no torneio observado por Francisco Pereira Neto, essa presença revelou-se indesejada, no curiódromo, ela está longe de ser massiva - raramente vi mais do que três ou quatro mulheres no ginásio onde ocorrem as provas. Em geral, havia uma ou duas apenas e muito frequentemente não havia nenhuma além de mim. Algumas vão acompanhar maridos e namorados, mas acabam ficando na lanchonete no prédio ao lado.

²³⁰ Programa de televisão líder de audiência que vai ao ar pela maior emissora brasileira todos os domingos, no horário nobre.

²³¹ A “presença” recorrente de mulheres neste capítulo sobre curió deve-se antes de tudo ao sexo e mais particularmente à identidade de gênero da própria pesquisadora. Sendo aquele um espaço consagrado de androssocialidade, a conversa com uma mulher estranha e leiga no assunto pareceu-me frequentemente desconfortável aos informantes do sexo masculino. Além disso, a exegese de certos aspectos da prática, desembocam em temas relativos à sexualidade, o que também gera desconforto. Com as mulheres, esse tipo de assunto fluiu com mais tranquilidade.

No primeiro torneio que assisti, estava fazendo perguntas a um informante ocasional e perguntei-lhe alguma coisa sobre o interesse exclusivamente masculino por aquela prática. Ele me disse então que “Tem mulher sócia! Aqui tem uma passarineira que tava com dor no coração! Olha ali ela. O marido é sócio e o passarinho é dela. Ela tava numa agonia! Fala com ela que ela vai te dizer.” E me apresentou Rosinha. Em outro torneio, conheci uma outra mulher, vinda do Paraná especialmente para o torneio, que, ao enviivar, ficou com os pássaros do marido e resolveu continuar a prepará-los e competir com eles. Berenice não é considerada “passarinheira”, mas participa ativamente do cuidado com os passarinhos do marido (“Eu é que cuido: dou banho, boto no sol... [E passeia?] Ô se passeio, tem que passear!). Naquele documentário da rede de televisão SBT referido atrás, um criador de curiós assim respondeu á jornalista que lhe perguntava sobre a colaboração de sua esposa em seu empreendimento: “Todo o passarineiro, toda a pessoa que gosta de passarinho, tem que ter a mulher do lado. Se ela não ajudar... Não adianta!” A jornalista então dirige-se à mulher do passarineiro perguntando-lhe se a atividade dá mais prazer ou trabalho, ao que a moça responde: “Mais prazer do que trabalho, com certeza.” Ouvi passarineiros dizerem que “a mulher”, no sentido de esposa, tem que gostar de passarinhos, mas um senhor foi muito veemente em dizer que muitas não gostam nada de terem seus maridos envolvidos com essa atividade. Berenice concordou enfaticamente.

Apenas no Torneião havia um número mais expressivo de mulheres. Neste dia, ao anunciar o primeiro lugar, o presidente da SAC, Joselito Soares, sublinhou que o passarinho pertencia a uma mulher (embora a mesma não estivesse presente). E esta não foi a única mulher vitoriosa naquele Domingo: Soró, o curió de Rosinha, também ficou entre os primeiros colocados. Mais receptivo à participação feminina (se comparado com o formato original desses torneios aqui ilustrado pelo relato sobre o torneio de que Hercílio participou na companhia de meu amigo Francisco Pereira Neto), o Curiódromo parece refletir as mudanças sociais observada em locais mais urbanizados e “modernizados” onde a mulher passa a ocupar espaços antes considerados masculinos – talvez mostrando, no plano simbólico, o que a mulher já vem mostrando na sociedade: que fibra e valentia não é atributo exclusivo da masculinidade. Quando vi e fotografei Rosinha recebendo o troféu, depois de tanto “sofrimento”, não pode deixar de pensar nela como uma “mulher de fibra”.

Em Santa Catarina, o interesse e a presença de mulheres nesses torneios são novidade. Se alguns contextos ainda lhe são refratários, o curiódromo, pareceu-me de grande receptividade – se não entusiasmada, ao menos resignada. O discurso de encerramento do presidente da SAC, Joselito Soares, sublinhava a satisfação em observar que torneios de pássaros não são mais “Clube do Bolinha” e que mulher também “gosta de andar com a gaiola na mão”.

Um senhor de setenta anos, julgando-me “mulher de passarinho”, ao ver-me examinar os troféus expostos sobre a mesa antes de serem entregues aos classificados, abordou-me:

A senhora gostaria de ter um troféu desses? (...) Porque é um troféu que tá bonito, assim masculino e feminino, a mulher do passarinho que leva esse troféu para casa fica feliz de receber esse. A senhora que viu os outros, o que que a senhora acha?

Depois fiquei sabendo que era ele mesmo quem fizera os troféus daquele domingo e por isso estava tão interessado no julgamento de uma mulher de passarinho. E não estava errado em – sendo fabricante e vendedor desses troféus – interessar-se pela opinião delas: várias vezes as vi comentar a beleza dos troféus. O troféu daquele torneio era feito de metal, mas há os de cristal ou vidro, muito apreciado por elas pelo que pude entender. Um outro, feito de plástico ou algum tipo de resina, foi considerado inadequado por algumas informantes²³². Pelo que pude entender, para as mulheres, o troféu adquire um papel decorativo – ele tem que ser bonito, escultural, artístico para ser exposto em casa. Aquele senhor, com larga experiência em torneios de pássaros – em todo o Brasil –, revelou grande sensibilidade artística – senão literária – em articular num troféu – e numa fala – aquilo que está no centro daqueles torneios, usando suas palavras: assim masculino e feminino.

7.3 Um teatro absorvente – de pássaros, gênero e sociedade

A exemplo das touradas e da farra do boi, e segundo a sugestão de Vale de Almeida, podemos pensar as provas envolvendo pássaros canoros, especialmente os de “fibra”, como “teatros masculinos”, não só como situação (tradicionalmente) de homossexualidade, mas principalmente a dramatização da masculinidade que aí ocorre. Mas, como já demonstrei a respeito da Farra, cabe aqui também falar em “teatro de gênero”: é a relação masculino/feminino, entre masculinidades e feminilidades que são aí dramatizadas e pensadas.

Também está aí representado aquele pressuposto apresentado anteriormente segundo o qual masculinidade e feminilidade não estão colados a corpos físicos e genitalmente masculinos ou femininos. Fibra e valentia, atributos morais considerados masculinos têm que ser forjados. O masculino aparentemente inscrito no corpo do macho pode dar lugar ao feminino como consequência de uma relação em que um macho, tendo potencializado sua masculinidade, domina e subtrai a do outro fazendo-a fluir para feminilidade. É o caso da exegese que aquele informante forneceu-me quando explicou-me que o pássaro que pia deve ser retirado da roda para evitar que o outro *trave*, pois passará a *ganjeá-lo*.

Neste ponto, é pertinente fazer uma comparação com as rinhas de galo - não as de Bali, mas as brasileiras descritas por Sérgio Teixeira. O autor afirma que estão aí em jogo atributos morais pensados como inerentes à masculinidade, tais como: coragem, brio e estoicismo. Fibra e valentia, categorias usadas pelos passarinhos, também são atributos

²³² Embora o que ele representava tivesse sido amplamente elogiado por pessoas de ambos os sexos. Foi chamado “Guguinha”, pois tinha um desenho em que um curió “segurava” (com a asa) uma raquete de tênis. Um homem me disse que achou “bacana”, pois era uma homenagem ao Guga.

morais tradicionalmente masculinos e, mesmo sem o sangue derramado nos rinhadeiros, reforçam o caráter agonístico das provas de fibra de curió. Interessante que haja categorias similares²³³. Segundo Teixeira, a pior derrota que um galista pode sofrer, é a derrota sem brio, quando o galo *pia de galinha*, fazendo com que a luta se encerre: “Como a rinha é para galos e um virou galinha, seu término é automático.” (Teixeira, 1993:211) Esses dois exemplos similares - do curió e do galo de rinha - ilustram muito eloqüentemente o aspecto relacional do gênero (masculino e feminino se constroem via relação) e circulacional, a fluidez do gênero, como feminino e masculino, via relação, fluem de um pólo a outro. E, conseqüentemente, como o feminino está presente no masculino e vice-versa - o que permite esse deslizamento.

Masculino e feminino: no pensamento da diferença (que perpassa as práticas descritas neste capítulo), está presente o aspecto relacional do gênero. O que potencializa a masculinidade em jogo nas provas é a **relação**. De forma sutil, aparece aí gênero como sendo construído reciprocamente na relação não apenas macho/fêmea, mas na relação entre masculinos e femininos. Bem entendido que o “feminino” pode incluir um macho feminizado. Não só um macho é feito via aquecimento provocado pela fêmea e pelo estímulo do canto de outro macho, como também um macho pode ser feito fêmea se *piar* e *correr* a ponto de ser cortejado por outro macho.

Não é só de gênero que nos fala o “teatro” dos torneios de pássaros. Com vimos, embora faça parte da “alma mané”, a “paixão” ou o “vício” pelo curió (e outros pássaros canoros) não é exclusiva do ilhéu ou do catarinense. No Curiódromo, descobri que outras regiões do Brasil têm sociedades que promovem torneios de pássaros canoros (incluindo espécies que não se verificam em Santa Catarina, tais como o *cardeal*). Cheguei a falar com pessoas de outras regiões, como o Rio Grande do Sul e Rio de Janeiro, vindas ao

²³³ Tive notícias extremamente vagas a respeito de rinhas de galo em Santa Catarina. Aquele rapaz do xerox chegou a dizer-me: “o manezinho adora rinha de galo”, mas não obtive outras referências a respeito durante o trabalho de campo. Uma matéria de jornal dá notícias a respeito desta prática informando que o procurador-geral da República, Geraldo Brindeiro, atendendo pedido da Procuradoria da República, de Joinville, protocolou uma ação direta de inconstitucionalidade, no Supremo Tribunal Federal contra a lei aprovada pela Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina em 2000 que autoriza a criação, exposição e competição envolvendo aves da raça “galus-galus”. A lei autoriza e regulamenta rinhas de galo. Para o procurador de Joinville, Cláudio Cristani, autor da proposta encampada por Geraldo Brindeiro, “A lei fere o artigo 225 da Constituição Federal, que, entre outros itens, proíbe a crueldade com os animais”. Ver: *Brindeiro contra lei que autoriza rinha de galo*. Florianópolis, A Notícia, seis de setembro de 2001, pp A9.

curiódromo apenas para participar de um torneio. Mesmo afirmando que, em suas regiões de origem a “Sociedade” é até “mais forte” (que a SAC) ou que fazem mais torneios, não deixam de reconhecer “o curió” como uma prática típica da ilha. “Aqui é forte esse negócio do curió” disse-me um gaúcho de cerca de 55 anos que conheci num torneio. Também ouvi: “Esse costume de passear com a gaiola é um costume açoriano”. Todos são unânimes em reconhecer “o curió” como um traço tipicamente *mané*, mesmo que haja torneios em outras partes do Brasil e mesmo que se ressalte a composição heterogênea do público do curiódromo – alguns até “denunciam” uma suposta minoria *mané*²³⁴. É como se o Curiódromo refletisse a invasão de “estrangeiros” na ilha (no espaço urbano, social e cultural). Houve quem contasse nos dedos, apontando entre os presentes em um torneio, quem eram os “legítimos” *manés*. Observei eventualmente nessas conversas um empenho por parte de certos informantes em, ao sublinhar a “heterogeneidade”, demarcar a boa frequência da sociedade. Quando falei que o que me trouxera ao curiódromo fora o interesse do *manezinho* pelo curió, um informante ponderou que lá tinha *manezinhos* mas também muitos empresários, engenheiros... No último torneio da temporada de 2001, o “torneio dos campeões”, ouvi inúmeros comentários feitos (a mim e entre os próprios frequentadores) a respeito da presença, naquela manhã, de “um desembargador” e “o secretário da fazenda”, além de “um promotor”. Um senhor que acabara de me conhecer, fez inclusive questão de chamar o promotor, apresentando-me como alguém da Unicamp. Títulos conferem prestígio ao evento (e às pessoas que o frequentam).

Quando converso com uma das “lideranças” (cerca de 45 anos, empresário) do Curiódromo, repito o que me fora dito por um outro informante, isto é, que ali “todo mundo é igual – do manezinho ao empresário”. Meu interlocutor concorda: “É, tu vê, aqui teve hoje o secretário da fazenda, o desembargador e tem também o seu Fulano, que é manezinho e é pedreiro (aposentado, mas era pedreiro)!” Se a presença de “autoridades” confere prestígio ao evento, a presença de autênticos manezinhos, garante a autenticidade, conferindo-lhe assim também prestígio: reforça a identidade “catarina” e “mané” do

²³⁴ Denunciando assim a foiclorização dessa figura – poucos são tão “típicos” a ponto de poderem ser apontados “aquele sim é um manezinho da ilha!”. Revela-se aí também os limites da ressignificação da figura do *mané*. Ambígua, a palavra ainda é pecha (ver, a respeito, Fantin, 2000: 165-7).

evento. Se Bali se revela nas rinhas de galo, algo de Florianópolis se revela nos torneios de curió – disputas simbólicas, políticas, diferenças sociais, mudanças culturais.

Na construção da identidade local, capitalizada politicamente por certos grupos que a implementam, muito especialmente através da mídia e, dentro dela, dos profissionais chamados “formadores de opinião” (jornalistas, cronistas, colunistas e comentaristas de televisão), a figura do *Manezinho da Ilha* tornou-se emblemática da “açorianidade” e da legitimidade política desses grupos com ela identificados principalmente em oposição à chamada “esquerda gaúcha” (Fantin, 2000). A figura do *manezinho*²³⁵ articula vários traços tidos como típicos do ilhéu (desde o ilhéu urbano até o das áreas pesqueiro-rurais): a identificação com o mar e a pesca, a tradição das festas religiosas, o jogo de dominó, a farra do boi, o falar com velocidade de flexão e vocábulos lusitanos, o costume de dar apelidos, o apreço pelos pássaros e o hábito de circular com a gaiola (Fantin, 2000: 156-7). A gaiola é um item cada vez mais importante na representação visual dessa figura “bricolada” que é o “manezinho”²³⁶. Por exemplo, no desfile de escolas de samba carnaval de 2001 promovido pela Prefeitura Municipal, a escola - *Protegidos da Princesa* - foi vencedora com o samba enredo *Guga, o manezinho que encantou o mundo*. O carro alegórico que representava o *manezinho da ilha* trazia uma enorme figura de um homem de chapéu, descalço e com as calças arregaçadas (acionado assim a imagem do pescador) carregando uma gaiola – tudo em dourado. Essa é a pertinência da interpretação da fotografia ao tema “alma de manezinho” proposto pela maratona fotográfica: a gaiola foi trazida para o centro da figura, positivada, do Manezinho da Ilha.²³⁷

²³⁵ A construção dessa figura e da especificidade que ela representa é muito semelhante processos analisados por outros autores com relação a construção de símbolos e tipos regionais ou locais (Fry, 1982; DaMatta 1989; Oliven, 1992)

²³⁶ Possivelmente neutralizando a imagem do manezinho “sanguinário”, que é como a farra do boi, tal como é retratada na mídia e no imaginário ecológico-humanista, tende a repercutir sobre a imagem do manezinho. O passarinho é ecologista: “Criar para preservar” é o *slogan* da SAC.

²³⁷ É de se comentar que a foto sugere então que a “alma mané” é masculina: a “essência mané” está contida no gosto e no hábito passarinho do ilhéu – e este nos fala de “masculinidade”. É possível ouvirmos falar de uma mulher como “manezinha” quando se quer identificá-la como uma autêntica nativa, mas a “alma mané” é masculina. Márcia Fantin também observou essa marca de gênero da figura do manezinho: “Interessante notar que raramente fala-se ‘manezinha’ da Ilha. Raramente destacam-se as ‘nativas da Ilha’, que recebem outro nome: são rendeiras, benzedeadas, ou simplesmente mulheres de pescadores. (...) Recentemente a figura da ‘manezinha’ foi resgatada pelo grupo teatral ‘Atormenta’ na personagem da ‘Dona Bilica’, e nas eleições de 1996 quando a então candidata Angela Amin se auto denominou ‘manezinha da Ilha’, cantada no *jingle* de sua campanha.” (Fantin, 2000: 250)

O uso simbólico, com frequência francamente político, da figura do manezinho lança mão ora de um ora de outros signos aí articulados: ora se aciona a figura do campeão de tênis Guga, como “o manezinho que encantou o mundo”, ora se aciona o manezinho curiozeiro, de gaiola em punho, com sua suposta autenticidade açoriana. Dentro do quadro das disputas simbólicas locais, o curiódromo e a práticas que ele sedia adquirem um *status* que dificilmente encontra comparação em outras regiões do Brasil. Talvez isso explique o interesse e apoio, referido pelos informantes, da parte da Prefeitura e de autoridades locais à Sociedade Amigos do Curió.

PARTE IV

**PARA ALÉM DO PENSAMENTO E DO PARAÍSO:
RECIPROCIDADE, GÊNERO, DESIGUALDADE SOCIAL E VIOLÊNCIA**

CAPÍTULO 8 - GÊNERO, PODER E VIOLÊNCIA: QUANDO UM HOMEM GRANDE BATE NUMA MULHER PEQUENA

Em agosto de 2001 fez dez anos que me mudei para Florianópolis com minha família – como tantos “estrangeiros” vim seduzida pelo paraíso das praias, da natureza exuberante, aliado às vantagens de uma cidade de porte médio sem a violência das grandes cidades. Nos últimos anos, a natureza da Ilha e o que poderíamos chamar as “sensibilidades ecológicas” (compartilhadas muito especialmente pelos novos moradores) da cidade têm sido atingidas pelos mais variados tipos de agressões ambientais – a construção de “Jurerê Internacional”, a poluição da Lagoa da Conceição, a pesca predatória com equipamentos e em locais proibidos ameaçando a pesca artesanal e tradicional no sul da Ilha. A cada denúncia, nós moradores que compartilhamos essa “sensibilidade ecológica” experimentamos uma sensação que eu só poderia traduzir usando as palavras de John Lenon: o sonho acabou! Mas a ilha continua a dar “sustos de beleza” na gente, mudamos de praia (acreditando numa menor incidência de coliformes fecais), inventamos trajetos que nos desviem dos cada vez mais frequentes congestionamentos de trânsito e, principalmente, tentamos nos tranquilizar com atitudes de ecologistas ativos e do poder público que, pressionado, vai tomando algumas providências, ainda que poucas definitivas. Principalmente creio que a maioria de nós se deixa levar por uma mística em torno da idéia, em grande parte veiculada na mídia, de um lugar paradisíaco habitado por um povo dócil, por vezes anedótico, dono de tradições pitorescas e singelas. O interessante é que, se admitimos que o ambiente do “paraíso” sofre sim ameaças assim como algumas tradições culturais que ele abriga, pouco ou nada

se fala sobre aquele “povo” – dos problemas sociais que ele enfrenta. Mesmo a violência - urbana ou doméstica - é vista, no senso comum, como episódica²³⁸. Mesmo que os “novos” moradores da ilha e, em geral, as classes sociais privilegiadas lancem mão de muros e alarmes residenciais para se protegerem de possíveis assaltos, a comparação com os índices de violência de cidades como São Paulo, que ocupam permanentemente a mídia nacional, nos assegura que a violência aqui ainda não é uma preocupação que possa balar o nosso sono, ou, o que seria pior, nosso sonho.

Comecei meu Doutorado com um projeto que aliava História e Antropologia e objetivava desvendar as relações de gênero “em Santa Catarina” tendo como instrumento casos de aborto e estupro. O amadurecimento de questões teóricas, a necessidade de centrar a pesquisa num locus menos vago e amplo que “Santa Catarina” (isto é definir e escolher a minha “aldeia”) e principalmente as histórias fascinantes que Marlene me trazia (e que tinham como cenário o “Paraíso”, local que já tinha inspirado um conjunto significativo de estudos acadêmico) – todas essas razões me fizeram mudar o recorte e escolher o “Paraíso” como o *locus* de minha pesquisa. Nesses quatro anos de doutorado, foi só muito lentamente que fui acordando de meu próprio sonho de paraíso – e foi só nos últimos meses que vivi o despertar mais traumático.

No dia sete de junho de 2001, descobri meio por acaso, numa desprezível conversa de portão que acabou em fofoca, a velha aliada dos antropólogos, o grande segredo de Patrícia e Maneca, a verdadeira razão que levava a primeira a mudar-se para Santos (SP): Maneca abusava sexualmente da filha. Depois dessa revelação, fui inteirada por algumas pessoas, que nem vagamente posso identificar, de vários detalhes da vida privada de Maneca e mais particularmente sexual. Fiquei sabendo também da intensidade do sofrimento e do desespero de Patrícia e seus dois meninos, obrigados a migrarem para outro estado e para uma situação de pobreza ainda maior.

No dia 20 de Julho de 2001, fiquei sabendo que Jairo, o filho de Marlene, então com 19 anos, fora preso. Jairo estuprou violentamente uma turista, uma moça de vinte e poucos anos (23 ou 27, dependendo da versão) vinda de outro estado para passar uns dias

²³⁸ Para um mapeamento da violência contra mulheres e crianças em Santa Catarina (entre 1990 e 1996) baseado nos boletins de ocorrência da Segurança Pública do Estado, ver Bitencourt (2000).

numa praia durante as férias de julho. Quando ela voltava da praia, atalhando caminho entre dunas, ele a atacou, espancou-a brutalmente, estuprou-a, roubou-lhe o relógio de pulso e deixou-a sem sentidos na areia. Marlene contou que a viu chegar no dia seguinte na delegacia andando “como a gente sai da maternidade” [com as pernas abertas, lentamente, balançando lateralmente o corpo]. Teve a vagina e o ânus suturados.

Não preciso dizer que Marlene e Maneca eram meus informantes principais, meus melhores informante, com quem o *rapport* foi mais pleno. Pois bem, minhas duas principais genealogias estavam me trazendo o que autoras feministas costumam chamar “violência de gênero” – nos seus últimos graus (ficando atrás, talvez das que envolvem pedofilia e homicídio).

Dilacerada entre o compromisso com o informante de um lado e, de outro, o compromisso com meus princípios feministas – logo me vi envolvida com a tarefa de ajudar meus informantes. No primeiro caso, a coisa mais grave já havia se solucionado por si. Patrícia já estava a salvo de seu pai. Ainda assim, tentei ajudar Maneca indicando-lhe tratamento médico no intuito de ajudá-lo a superar o sofrimento intenso que vive desde a partida de Patrícia, “uma depressão”, como ele mesmo chamou, e o alcoolismo²³⁹. É claro que tem sido inútil e eu tenho me sentido como que coadjuvando em uma fábula semelhante à do “Índio Bêbado”²⁴⁰ contada por Geertz (1999)²⁴¹.

²³⁹ Sobre explicações “nativas” de mulheres espancadas acerca da relação entre alcoolismo e violência (“bebedeira” como “fraqueza masculina”), ver Gregori (1993: 142-154). Ainda sobre alcoolismo e violência conjugal, ver Grossi (1988: 365).

²⁴⁰ “O Caso do Índio Bêbado e O Aparelho de Diálise”: Um índio consegue acesso ao tratamento de hemodiálise para o qual havia uma fila de espera em que tinham prioridade os casos mais graves. Mas o tratamento, além de acesso ao aparelho, incluía dieta rigorosa. O índio, entretanto não abriu mão da bebida alcoólica, optando por continuar sendo um “índio bêbado” enquanto a máquina do serviço de saúde pudesse mantê-lo vivo. Tal situação exasperou os médicos que tinham em mente um outro tipo de usuário para aquele serviço (mais parecidos com eles próprios e capazes de usufruir mais plenamente as benesses do tratamento por eles oferecidos). Mas não podiam fazer o índio retornar ao final da fila. Tiveram que suportar a adesão relativa do índio ao tratamento por vários anos até que, sem jamais deixar nem de beber nem de comparecer pontualmente à hemodiálise, o índio morreu. Geertz (1999: 26-7)

²⁴¹ Minhas tentativas de “ajudar” Maneca procurando dar-lhe suporte emocional e concreto (indicação do serviço de saúde adequado, inclusive o nome de uma profissional que ele deveria procurar) no tratamento do alcoolismo e da auto-dagnosticada “depressão” foram inúteis – eu o percebo cada vez mais triste, isolado e vejo agravarem-se as consequências físicas e sociais do alcoolismo. Preconceito meu? Possivelmente. Na verdade, apenas gostaria que ele pudesse ficar bem (provavelmente como os médicos do Índio Bêbado). As considerações de Geertz sobre o caso do Índio Bêbado são aqui também pertinentes: “Foi um caso duro e terminou de forma dura: mas eu não vejo como mais etnocentrismo, mais relativismo, ou mais neutralidade poderia ter melhorado as coisas (embora mais imaginação talvez pudesse). O ponto da fábula (...) é que é esse

No caso de Jairo, a minha ação mais diligente se deu nos primeiros dias após a sua prisão quando vinha sendo espancado e ameaçado na delegacia do Paraíso onde esteve preso nas primeiras semanas. Acionei os “direitos humanos” e consegui colocar a Corregedoria de Polícia dentro da Delegacia, o que sustou os espancamentos – pelo menos até o desfecho do julgamento. Nesse momento, já correu todo o processo, todas as testemunhas já foram ouvidas e Jairo espera o pronunciamento do Juiz – evidentemente será condenado e, certamente, violentado na prisão²⁴².

Tenho páginas e páginas de diário de campo sobre isso tudo e não foi fácil resistir a elas. Diante desses acontecimentos, tive ímpetos de “jogar a tese no lixo” e desviar a discussão para “gênero e violência”. Porque manter tantas páginas sobre “gênero e reciprocidade”, “o pensamento da diferença nas representações sobre animais”, “o curió e a masculinidade”, quando o que temos são homens estuprando mulheres? Por que não fazer um estudo nos moldes mais clássicos de uma antropologia feminista? Por que “Gênero e reciprocidade” e não “A dominação masculina no litoral catarinense”? No dia em que soube o segredo de Maneca e Patrícia escrevi em meu diário:

Não sai da minha cabeça um fragmento de uma frase de Strathern “quando um homem grande bate numa mulher pequena...”. Porque o homem é sempre grande e a mulher tão pequena? Vou escrever toda uma tese sobre reciprocidade, argumentando que o poder circula, para chegar no final e dizer: mas quando um homem grande bate numa mulher pequena, estupra, abusa, comete incesto, aí sim temos Dominação. Deste ponto de vista, as mulheres não estão empoderadas, no plano das relações interpessoais, temos dominação, e é masculina!

Passado o choque, e tomado o necessário distanciamento com relação aos fatos – os excepcionais e os prosaicos – reconciliei-me com a tese até aqui desenvolvida – a ponto de continuar a defendê-la. Reciprocidade continua sendo um boa chave para entender o grupo

tipo de coisa, não a tribo distante, dobrada sobre si mesma em coerente diferença (...), que melhor representa, ainda que com uma pitada de melodrama, a forma geral que o conflito de valores que emerge da diversidade cultural toma hoje em dia.” (Geertz, 1999: 27)

²⁴² Ver a respeito o estudo de Eneléo Silva (1997).

estudado. Para encerrar essa tese, resta fazer uma breve discussão sobre incesto e, afim de dimensionar adequadamente a violência nas relações de gênero nesse contexto, resta discutirmos poder e conflito nas relações de gênero.

8.1 *Gente do mesmo sangue, o importante é o amor ou Deus castiga: incesto*

Não colhi nenhuma fala entre meus informantes onde a idéia de sangue como definidora de parentesco ou família estivesse tão objetivamente elaborada quanto aquela frase colhida por Marineide Silva, na qual uma informante define o que é *parente*: “É gente do mesmo sangue”. Não obstante, a idéia de substância compartilhada e está presente em representações de meus informantes sobre família. A idéia de sangue compartilhado aparece numa fala de Marlene quando ela me explica porque ela mesma não poderia ser testemunha no julgamento do próprio filho: “Quem é do mesmo sangue não pode. Pai, mãe, tio, não pode. Não pode ser do mesmo sangue!”.

Em falas desse tipo, identifica-se uma certa noção de compartilhamento de substância, que, em outras falas, aparece associada a qualidades morais ou características físicas acionadas como operadoras de uma identidade contrastiva e uma alteridade. Como os informantes de Silva que classificavam as famílias locais como “gente brigona”, “gente trabalhadeira”, etc, meus informantes falavam em “gente boa”, “eles não prestam”, “eles também têm um puxado de negro”, “eles são assim”, referindo-se genericamente a uma família e tornando certa característica extensiva a todos os seus membros. Evidentemente essas avaliações estão sujeitas à qualidade das relações entre tais famílias, especialmente conflitos recentes ou marcantes ou diferenças de status social e econômicas.

Nas histórias de vida e genealogias que colhi, saltava aos olhos o caráter endogâmico dos casamentos – o que, em geral, provocava o riso dos informantes, especialmente os mais jovens. A ocorrência de casamentos entre primos é freqüente, embora não se possa derivar daí uma regra nem mesmo uma prescrição. Há casos de

casamentos de irmãos com suas primas (ambas irmãs), ou irmãs que tem maridos que são primos entre si. Na família de Deca, há o caso anedótico da “tia avó”, que não se trata da irmã da avó, mas da irmã da mãe (de Deca) que casou com o avô paterno (de Deca), viúvo.

O espectro do incesto, com isso, ronda as conversas – creio que mais no sentido de demarcar que não se o pratica, mas creio que denunciando a fragilidade de seus limites. Uma informante de quase 70 anos me conta que casou com o irmão de criação (seu pai casara com a mãe do rapaz e foram criados juntos), sublinhando o esforço do casal em se fazer ver socialmente como não sendo irmãos²⁴³. Ouvi várias histórias sobre irmãos bastardos que “quase” fugiram com suas irmãs ignorando o parentesco que só foi revelado na última hora, a tempo de evitar o incesto. Também ouvi acusações de traições em que um rapaz “dorme com todas as primas dela” (sua mulher) e histórias sobre mulheres que dormiam com maridos de suas irmãs²⁴⁴. Tânia, aos 42 anos, falava-me que tinha vaginites constantes desde que sua irmã morrera um ano antes, perguntei se não era “nervos” a causa do problema de saúde. Ela concordou, dizendo-se muito contrariada com o fato do cunhado viúvo estar namorando com uma outra irmã delas, divorciada. “E eu ainda sou a única que acho que é errado, todo mundo acha normal! Quatro meses depois, eles já estavam namorando! E o que dói é que ele faz coisa para ela que nunca fez antes para a outra! O que tua acha disso? Vão achar até que já tinham alguma coisa antes!” Eu digo alguma coisa do tipo, podem ter se aproximado justamente pelo luto, e então se apaixonado, a gente não pode julgar as coisas do coração. E ela argumenta: “e como é que antes ele não queria nem que ela acompanhasse a gente quando íamos levar a minha irmã doente no médico? Dizia que ela é chata! E como é que agora namora?” Tânia se diz muito chateada por que as outra pessoas da família não fazem objeção. “Essa minha outra irmã aqui [aponta a casa ao lado] também fala que não tem nada de mais. Eu disse: não tem

²⁴³ O fato de terem sido criados juntos, serem “irmãos de criação” (e creio que a existência de troca de fluidos entre seus pais), os torna quase “idênticos”, praticamente consanguinizando a relação entre eles – o que tem que ser neutralizado via discurso. Para conseguirem casar e toda a vez que a história é referida, se faz necessário dizer que não são irmãos biológicos e reafirmar que só terem sido criados juntos não os faz “gente do mesmo sangue”.

²⁴⁴ Maluf, ao caracterizar a colheita do café como atividade exclusivamente feminina e a única deste tipo desempenhada distante do espaço doméstico, sublinha o aspecto perigoso da participação masculina nessa atividade, apresentando como argumento o caso de uma mulher que foi concebida por ocasião de uma dessa colheitas, quando sua mãe engravidou do irmão de seu marido. (Maluf, 1993: 39).

nada de mais, amanhã ou depois tu morrer e vir uma de nós (falei assim dando bem direitinho os nomes), uma de nós vir e casar com o teu marido? Aí ela: ‘é, aí não’. É, pimenta nos olhos dos outros é colírio!”

Dessa situação, depreende-se que o desgosto de Tânia deva-se a não observação do luto da parte do cunhado e da irmã. É formulado também o desgosto diante de uma iminente desonra familiar, a condenação moral por parte da sociedade se a relação entre o viúvo e a sua cunhada “parecer” anterior à morte da esposa e irmã. Mas creio que não é só isso que desagrade Tânia: é o parentesco do novo casal, o espectro do incesto, neste caso, novamente o incesto de segundo tipo de que nos fala Hérítier. De fato, cunhados não são consanguíneos²⁴⁵, mas em certos contextos aparecem como, digamos, “consustanciados”, isto é compartilhando substância. É como se através do sexo, da troca de substâncias aí envolvidas (*contágio*), o cunhado colocasse as (substâncias das) duas irmãs em contato, criando, pelo “acúmulo de idênticos”, uma situação indesejável, para não dizer perigosa – o “curto circuito”²⁴⁶.

O espectro do incesto não ronda tão somente as conversas. Tampouco trata-se apenas de incesto de segundo tipo. Já sabemos das relações (violentamente) incestuosas de um dos meus melhores informantes com sua filha adulta (26 anos). Nenhum dos dois jamais me falou a respeito, embora ambos tivessem muita intimidade comigo. Ambos chegaram a chorar em algumas conversas mais íntimas, omitindo no entanto a razão mais dolorosa de suas lágrimas. Creio que algumas vezes eu e Maneca falamos sobre o assunto sem que eu, e talvez ele mesmo, tivesse consciência disso.

Certa vez, falava sobre cabras com Maneca, que me contou que teve uma pequena criação, obtendo filhotes a partir de uma matriz, que ele ganhara ainda garoto de uma

²⁴⁵ Sabemos que, em muitas sociedades, a relação de aliança entre cunhados chega mesmo a ser prescrita, como nos casos de sororoto e levirato. (Augé, 1975: 45-6)

²⁴⁶ Curto-circuito este de que as vaginites de Tânia são possivelmente uma manifestação. Sendo, como ela frisou várias vezes, tão estreita a relação que ela nutria com a irmã falecida, é possível que as vaginites que passou a ter depois do falecimento da irmã sejam, mais do que “nervos”, manifestação da desordem ocasionada pelo incesto de segundo tipo em que seu cunhado e sua irmã estão envolvidos. A favor dessa interpretação, que é talvez mais exatamente uma impressão, é reforçada pelo fato de que o que desencadeou essa conversa foi um comentário meu a respeito da seqüência de estragos domésticos na minha casa. Eu disse que era tanta coisa estragando em casa que parecia um “encosto”. Tânia concordou aparentemente sem muito interesse, mas logo em seguida começou a reclamar de seu problema ginecológico seguindo-se toda a conversa acima.

senhora que criava esses animais e para quem ele trabalhara. Perguntei “aí dá para cruzar irmão com irmão, mãe com filho? Tudo bem?” Ele disse que “com bicho não dá problema”. Ignorando as relações entre meu informante e sua filha, fiz uma observação em que ponderava que, a rigor ou do ponto de vista “científico”, mesmo entre humanos, relações incestuosas não eram tão perigosas quanto fazem crer nossos costumes. Ele foi categórico e cortante: Aí, não, aí não! Aí Deus castiga!

Evidentemente as pessoas que me revelaram o segredo de Maneca, o fizeram condenatoriamente (e, creio, temendo por minha própria segurança – se ele atacava a filha, especialmente quando estava muito bêbado, podia também atacar-me). Aquele homem – abandonado pela filha que mudou-se com os filhos não só de casa, mas de cidade – entregou-se a uma espécie de suicídio social, senão orgânico mesmo, um processo auto destrutivo de alcoolismo, de abandono de trabalho (deixando “na mão” a clientela de seus biscates), o que o levou a outros rompimentos com pessoas além do círculo familiar. Ignorando as reais razões que impulsionaram a migração de sua filha, e vendo-o sofrer, tentei dizer-lhe que a vida de um homem não pode se restringir a relação com sua filha, cheguei a perguntar-lhe, a propósito da solidão que parecia ser a causa de seu sofrimento, se não pretendia casar-se²⁴⁷ novamente. Lembrei-lhe que fora-se a filha, mas restavam-lhe os amigos, como eu e meu marido e ofereci ajuda quanto a sua saúde. Durante a conversa, pontuada por longos silêncios, enquanto falávamos da filha e da solidão, este homem de quase 50 anos era tomado por uma enorme comoção que tentava disfarçar, mas era traído por seus músculos faciais que não paravam de tremer e pelas grossas lágrimas que escorriam de seus olhos. Não digo que o incesto era o único de seus sofrimentos, mas agora, quando junto as peças desse quebra-cabeça para sempre incompleto, lembro-me dele dizendo que Deus castiga e penso no significados dessa assertiva em face de tanto sofrimento.

²⁴⁷ Evidentemente, não descuidei do aspecto sexuado e eventualmente ambíguo das relações informante/antropóloga. Ao contrário do que possa sugerir a forma resumida como essa conversa aparece aqui, procurei não dar margens para que o informante pudesse achar que eu estivesse me oferecendo como pretendente potencial. Falávamos no quintal de minha casa com a presença próxima de meu marido e, ao final, quando meu informante despediu-se jocosamente dizendo que ia pensar em casamento ofereci-me e a meu marido como padrinhos.

Uma conversa com Maneca foi particularmente sugestiva a respeito do *status* ambíguo que cerca certos aspectos da conjugalidade, especialmente a noção de “amor” e legitimidade das uniões consensuais. Como já enunciei anteriormente, acreditando na importância da reciprocidade nas relações no contexto estudado, e talvez impelida pelo *hau*²⁴⁸, passei a contratar os serviços de Maneca (pequenos consertos na casa, jardinagem). Certa vez, tive que pagá-lo com cheque. Copio abaixo a íntegra do registro dessa conversa para analisá-la em seguida:

Dou o cheque, ele examina: Caixa Econômica, um dia eu vou ter... uma vez eu tinha uma conta na Caixa, mas vivia dando cheque sem fundo. Ai estourei. Agora não tenho mais. É conta conjunta, né? Flávia Motta, Roberto Mônaco...monaco... [silêncio com os olhos fixos no cheque] ... o importante é que vocês se dão bem né? [novo silêncio]

Já vai mudando de assunto e eu digo que ele me disse isso porque viu que eu e o Beto não temos o mesmo sobrenome. Ele nega, diz que não tem nada disso, mas eu explico que não adotei o sobrenome dele, mas sou casada, que antigamente (...), mas agora, há mais de 10 anos, a mulher pode não adotar o sobrenome do marido. Ele fica perplexo dá o exemplo do casamento dele (como sendo a regra). Depois de aceitar a informação sobre a “nova” lei, passa a questionar a minha opção. Porque? Tento uma resposta meio evasiva do tipo é mais moderno. Mas ele segue questionando: Mas por que? tu acha moderno isso? Ai resolvo deixar de ser uma má informante e explico que isso servia quando a mulher só vivia em função da família e não tinha carreira. Quando eu casei com o Beto, eu já era profissional e meu nome já era conhecido num certo círculo profissional e que eu não achava certo mudar esse nome de repente. Se as pessoas conheciam a Flávia Motta, porque de repente eu ia ter que virar Flávia Mônaco? Isso parece tê-lo convencido. Talvez menos pelo conteúdo, mas pelo esforço argumentativo. (Se somos os dois tão inteligentes e bons de conversa, como ele sempre frisa, uma resposta do tipo ‘é mais moderno’, não podia bastar).

Mas ele diz que vai aproveitar para conversar comigo (em vez de simplesmente ir embora porque eu já dera o cheque) elogia minha inteligência e vivência, compara-se

²⁴⁸ Na verdade, também iludida com a idéia de que trabalhando Maneca não bebia tanto.

muito comigo porque também tem muita experiência e sabe muita coisa. Faz uma pergunta comparativa: gaúcho e catarinense - qual tem uma conversa melhor. Não morde a isca - digo que isso é indiferente. Ele se posiciona a favor dos gaúchos. Pergunta como é quando eu viajo, vou para Campinas. Onde tu vais as pessoas gostam do teu jeito, né? Porque tu é muito comunicativa, inteligente. Onde tu chega, o pessoal gosta. Entendendo ou talvez deduzindo um certo subtexto da conversa, vou tentando convencê-lo de que não faço tanto sucesso assim. Digo que nem sempre é assim, que as vezes o pessoal estranha e até debocha do sotaque gaúcho, que o uso do "tu", por exemplo, às vezes soa como grosseria etc. Pergunta como é o meu trabalho. Explico o que é um pós graduação e depois explico que eu pesquiso depois escrevo e depois apresento, debato, discuto, volto a escrever. Conto, adequando termos, que já fiz os créditos e que agora estou escrevendo um 'livro'. Ele se entusiasma e diz que esse ele vai comprar. Explico que a coisa de publicar o livro não é bem assim, mas que posso lhe dar uma cópia. No final da conversa, ele diz 'então faz de conta que isso aqui foi um debate que a gente teve aqui'. Repete como gosta de mim (e do Beto, meu marido, e do Mauro, outro vizinho) que chega em casa e fala para a Patricia que a Flávia é muito legal, que a conversa dela.... 'Tu sabe que eu te admiro, né? te admiro mesmo!' Ele também tem muita experiência e muito conhecimento, às vezes as pessoas perguntam como ele sabe tantas coisas e ele explica que já viajou e já fez muita coisa. Conhece porto? E me explica como é um porto, que ele já trabalhou em porto. Vai se levantando, me levanto também, ele diz que gosta muito de mim e me dá um abraço e diz: o importante é o amor.

Podemos ver, nessa conversa, vários valores relacionados a ideais de conjugalidade (inclusive os meus, que preferiria omitir, mas prejudicaria o aspecto dialógico desta etnografia e omitiria o contexto que dá sentido às falas do informante). O primeiro diz respeito ao (sobre)nome, que sinaliza a existência de casamento, mas simboliza também o reconhecimento da autoridade do marido cujo sobrenome a mulher adota, substituindo, ou subsumindo a este, o sobrenome de solteira recebido (ao menos idealmente) do pai dela. A ausência do sobrenome do marido denuncia a ausência de casamento civil, mas o informante releva: o importante é que o casal se dá bem! Entretanto, mesmo acreditando

que possa haver casamento sem mudança de sobrenome da mulher, tal possibilidade permanece incompreensível. O “porquê?” de Maneca equivalia a um: Mas qual é a vantagem? Como quem diz: Mas qual é a vantagem para uma mulher casar e não exibir isso publicamente, através do nome? Não tenho a menor ilusão de ter convencido o informante. O importante dessa discussão é o que ela sublinha a respeito da valorização moral do casamento e do reconhecimento formal da autoridade do marido. Este último aspecto creio que continuou sendo questionado subliminarmente ao longo da conversa, em que, mais que minha popularidade no mundo do trabalho ou em São Paulo, era minha fidelidade conjugal e sexual que estava sendo investigada. Tal investigação parece ter sido incentivada, pelo fato de não ser casada ou, tendo ele acreditado em mim, de não adotar símbolos públicos de matrimônio²⁴⁹, mas também pelo fato de eu viajar sozinha. Dentro da lógica do informante, estas são coisas que autorizam a pensar na quebra da reciprocidade entre o casal, principalmente se considerarmos que dentro dessa lógica, são os homens que viajam e, naturalmente, “traem” suas mulheres: o pai de Maneca passava temporadas em Rio Grande, pescando e o próprio Maneca foi caminhoneiro²⁵⁰. Esta é uma das peculiaridades do pacto de reciprocidade conjugal – é uma reciprocidade hierárquica em que, mesmo que a mulher esteja investida de poderes, há um reconhecimento da autoridade masculina da qual é expressão a exigência fidelidade feminina e tolerância relativa quanto à infidelidade masculina.

É possível pensar que aquele abraço, todos os elogios e a frase que encerra a conversa fossem mais um teste de fidelidade comigo. Acredito que me saí bem no teste ao não morder nenhuma das iscas (por exemplo, não concordando com o presumível sucesso que ele imagina que eu faço fora de casa) e ao recebê-lo na presença de uma empregada doméstica (inclusive no início da conversa, ele perguntou se eu estava sozinha e eu disse que a moça estava comigo).

É evidente que o informante está sendo condescendente comigo quando diz que o importante é que o casal se dê bem. Parece que o amor e o equilíbrio das relações afetivas,

²⁴⁹ Não creio ter passado despercebido ao informante o fato de eu tampouco usar aliança.

²⁵⁰ Várias vezes Maneca me contou que às vezes o pai embarcava para Rio Grande deixando a mulher grávida. “Quando voltava, nós [os filhos] já tava caminhando”. Certa vez em que me contava das

enfim dos sentimentos, é desejável na conjugalidade, mas o casamento formal não é dispensável. Essa posição do informante não é generalizável aos demais informantes, como vimos. Pode outrossim representar mais uma ambigüidade moral.

Aquela frase “o importante é o amor”, ficou na minha cabeça, ou melhor, atrás de minha orelha, como uma pulga. Alguma coisa nela me soava estranho porque não me parecia que se referisse exclusivamente ao fato de eu não adotar o sobrenome do marido. Parecia que havia algo mais – ele falava aquilo com uma emoção que parecia que ele estava falando dele. E fiquei temerosa que, considerados os elogios para mim e ainda aquele abraço, o informante (separado, solitário, morando à época apenas com a filha e os netos) pudesse estar “confundindo” as coisas. Mas todo o nosso relacionamento anterior e posterior a esse episódio não confirmava esse temor.²⁵¹ Quando soube do relacionamento incestuoso dele com a filha lembrei dessa frase. E agora que retomo minhas anotações encontro uma observação daquelas que Cláudia Fonseca (2000) diria que só fazemos quando adotamos a disciplina de anotar até o que não faz imediatamente sentido. No final do registro, depois da frase “o importante é o amor”. Deixei um espaço em branco e registrei:

Eu e a Sônia [a empregada] ficamos falando sobre o Maneca. Eu digo que gosto dele, mas que fico muito preocupada com a bebida. Ela diz: Tenho pena é da Patrícia [a filha dele] porque eu é que sei o que é ter pai bêbado.

É possível que Sônia, também nativa, que trabalhou pouco tempo em minha casa e com quem logo perdi o contato, mas cuja mãe era doméstica numa casa em que Maneca trabalhava como jardineiro e faz-tudo²⁵² já soubesse a causa maior do sofrimento de

infidelidades de seu tio, ponderou que seu pai não era assim, a não ser quando ia para o Rio Grande, quando naturalmente deve ter tido relações extra conjugais.

²⁵¹ Talvez eu devesse aqui fornecer ao leitor também outro dado: o informante estava alcoolizado nesse dia. Mas devo dizer também que raras foram as ocasiões, em meu longo convívio com Maneca, em que ele não tivesse bebido.

²⁵² Trata-se da casa do Mauro, aquele à quem Maneca refere, juntamente comigo e meu marido, como sendo as pessoas com quem ele gosta de conversar. Maneca acabou perdendo este trabalho em função das faltas,

Patrícia (de que eu só fui tomar conhecimento quase um ano depois desse dia), talvez ela estivesse falando de incesto. Talvez também Maneca estivesse falando de incesto ao dizer “o importante é o amor”.²⁵³ Se a intuição (feminina ou antropológica) contasse, eu diria que tenho certeza que sim, mas creio que nunca poderei afirmá-lo categoricamente. Aquele abraço seguido daquela frase parecia dizer estamos unidos em nossos pecados - eu, não usando o sobrenome do meu marido e viajando sozinha; ele, desejando viver maritalmente com a filha: “O importante é o amor!”. Mas “Deus castiga”, então as coisas têm que ser ditas nas entrelinhas.

Para além dos fatos concretos e seus contextos específicos, as falas sobre relações incestuosas nos conduzem ao que Françoise Héritier chamou de pensamento da diferença. Através delas os informantes estabelecem e legitimam as regras de casamento entre os diferentes. Se há endogamia em certa instância (é todo mundo parente) é necessário fixar claramente as regras de exogamia (entre “famílias” diferentes, de forma que alguém só se una ao que não é idêntico, isto é, quem não compartilha integralmente o mesmo sangue).

A revelação do que acontecia entre Maneca e Patrícia, não deve, entretanto autorizar-nos a pensar no incesto neste contexto como qualquer coisa maior do que realmente é. Se estudos como os de Lévi-Strauss e Héritier apontam o tabu do incesto como universal, a profusão de casos etnográficos nos autorizam a considerar que a quebra do tabu por indivíduos, em situações específicas, também o é, mesmo na cultura ocidental. Podemos levantar hipóteses relacionando casos específicos à exclusão social e alcoolismo, mas Michel Foucault, por exemplo, em sua História da Sexualidade, nos faz pensar que o incesto é inerente a família burguesa.

A história de Maneca e sua filha Patrícia é emblemática de problemas sociais enfrentados por sujeitos que enfrentam sim a exclusão social em meio ao mesmo processo de urbanização e modernização que para outros indivíduos igualmente “nativos” significou “inclusão” e até mesmo ascensão social. Mas não partiria disso para afirmar que a família

mas suspeito eu, também em função de uma relativa publicização do incesto e da violência que Maneca impunha à filha (que também fora doméstica nessa casa).

²⁵³ E quando, ainda chocada com a revelação a respeito da verdadeira razão que levara Patrícia a deixar Florianópolis, perguntei à pessoa que me contara se ela achava que ele poderia ser violento com outras

dos nativos (ou dos manezinhos da ilha) está “desagregada” e a violência contra a mulher dá a tônica das relações. No capítulo sobre família, descrevi um tipo de organização familiar que não nos autoriza a falar de “desestruturação” ou “desagregação”. A violência existe, mas não diria que seja a tônica das relações e nem a via de regra na solução dos conflitos.

8.2 Não tá acostuada? Pois eu tô acostuada: quando a reciprocidade se traduz em conflito (o limiar da violência)

Como pretendo ter demonstrado até aqui, no grupo estudado, a noção de reciprocidade estrutura as relações sociais, inclusive de gênero. Entretanto, como também já foi dito em outras palavras páginas atrás, reciprocidade não é sinônimo de “solidariedade”. Nas relações de gênero, em particular na conjugalidade onde existe um equilíbrio instável de poder, reciprocidade se traduz tanto em **complementaridade** quanto em **conflito**. No Capítulo 3 (3.4 – *Organização familiar nas localidades de colonização açoriana: Gênero e divisão de trabalho*), reproduzi parte do registro que fiz de uma entrevista com Dona Deolinda, no qual comento a percepção que tive, ao chegar na casa, de presenças masculinas apenas insinuadas. Em dado momento, a presença masculina foi mais do que insinuante. Eu estava fazendo o levantamento da genealogia e, ao final, comecei a perguntar sobre as crianças que ela havia perdido. Vejamos como a conversa aparece gravada. Transcrevo, pois:

- E essas [duas meninas] faleceram crianças também?
- Foi, criança também.
- De doença assim também?
- É ... Uma foi empresada... é a tal bruxa da embruxada que diz.
- Ah, é? Empezada que chama?
- É. horrível ela não dormia, morreu assim sequinha, ó.

peçoas (eu, meus filhos ou ela mesma) ela me respondeu assim: “ Não! O problema é que ele ama a filha, ele é apaixonado por ela!”.

Alguém me pergunta alguma coisa do cômodo contíguo. Apenas enxergo as pernas de um homem, por trás da cortininha esvoaçante. Fala alto dirigindo-se a mim. Identifico um certo tom jocoso, mas erro ao considerá-lo amistoso:

- É uma entrevista!
- É, mais que o presidente da república!
- Óia! [Deolinda]
- Eu apenas rio. Ele continua.
- E olha que presidente só fala 10 minutos!
- E só fala bobagem! [Falo em tom brincalhão, pensando ser essa a intenção do meu interlocutor.]
- Acha que só fala bobagem, é?
- Ultimamente tem sido...
- [Ele sempre por trás da cortina, parece mexer numa geladeira.]
- E você tá perguntando um bocado de bobagem também, você...
- Você acha?
- Acho. Tá perguntando nome de marido, nome de filho que já morreu. Pra quê isso aí? Acho até uma palhaçada. [e parece que saiu]
- [Eu falo baixinho p/ Deolinda:]
- Ah tá brabo!
- [Deolinda:] ele pensa que é alguma coisa de mais, ó
- [Eu, bem alto em direção à "voz":] O senhor quer falar comigo?
- [A resposta vem já distante] Eu falar contigo?
- É.
- [Já bem distante, provavelmente na rua] Eu ir falar contigo para quê?
- [Deolinda:] Ai, meu deus! Ele é estúpido. Ele é estúpido.
- Ele tá brabo... eu podia explicar para ele.
- Ele é estúpido.
- Ah, não queria ofender ninguém, Dona Deolinda!
- Ah Ah Ah ! Não tás acostumada? Pois eu tô acostumada ... Ele não tem estudo. Ele não sabe ler eu também não sei ler. Eu só sei meu nome ...
- Não mas é que eu não queria ofender , né, pelo jeito ele ficou ofendido.
- Acho que ele tá... Acho que ele tá... Acho que ele pensa que é para alguma coisa de mais eu acho... sei lá!
- Ah, fico chateada porque não é minha intenção incomodar, né?
- Ah! Ah! Para com isso! ... Vai por mim e deixa.

Depois disso, saímos da casa de Deolinda e fomos para a casa em frente, onde mora D. Inácia, minha informante mais antiga (a que conheço a mais tempo e a mais idosa). Chegamos eu e Deolinda muito excitadas e nervosas. Deolinda contava indignada à Inácia sobre o comportamento do marido, enquanto eu procurava desculpá-lo dizendo que a inadequação fora minha. Ela dizia "Vai por mim e deixa. Faz o teu trabalho e deixa" e se

dizia (e à sua casa) à disposição para quantas entrevistas eu quisesse. Inácia compartilhava da indignação de Deolinda e tirava “do fundo do baú” histórias semelhantes a respeito de seu próprio marido falecido há quase dez anos.

Identifico dois pontos significativos nesse episódio. O primeiro deles diz respeito ao assunto que desencadeia a interferência do homem na entrevista. Desde o início, eu percebera as presenças masculinas (havia também o filho adulto e solteiro, que apareceu um pouco antes de sairmos), mas foi só quando entramos no assunto *embruxamento* que a “presença” tornou-se interferência. Interferindo naquele momento, o homem impede que ela me fale sobre embruxamento – tema que é expressão e fonte de poder feminino. De acordo com Maluf, representa algo que ameaça os homens. É possível supor que ele estivesse protegendo a esposa da má fé da “estrangeira”, já que em geral o “pessoal de fora” não acredita nessas histórias. Mas não me parece a hipótese mais plausível. Mais que a extensão da entrevista (mais que “dez minutos”), era o tema que incomodava. Intimidando-me e suspendendo o assunto e a entrevista, ele exercia poder sobre nós duas.

O segundo aspecto que chama a atenção é que, se não chegou a haver enfrentamento aberto entre marido e esposa, em nenhum momento ela baixa a guarda e me diz sinto muito, meu marido não gostou, então não posso recebê-la. Não, ela faz questão de ir comigo, após terminarmos a entrevista, à casa de sua vizinha (por intermédio de quem eu a havia conhecido). Lá chegando, ela reclama e ridiculariza o marido. Depois me deixa fazendo o levantamento da genealogia de D. Inácia²⁵⁴, para retornar mais tarde pois faz questão de me acompanhar na caminhada de volta, gabando-se de sua autonomia e provando-a em atitudes (ao sair alegremente pela rua com a mulher que havia sido fonte de conflito com o seu marido).²⁵⁵

Não sei quais as consequências desse episódio sobre a relação do casal, mas ela me fez acreditar, por meio das conversas posteriores (“estrada a fora”) que, se ele “é estúpido”, não chega a ser violento – pelo menos a violência não parece ir muito além da grosseria de interromper uma conversa e destratar uma “convidada” da esposa. Deolinda dá mostras de

²⁵⁴ Que eu pretendia apenas marcar para retornar outro dia, mas D. Inácia fez questão de que eu o fizesse naquela tarde.

²⁵⁵ Deolinda acompanhou-me até a casa onde sua filha trabalha como doméstica e que fica a meio caminho entre a minha e a de Deolinda (que estão distantes cerca de quarenta minutos de caminhada – 2 a 3 Km)

poder na relação conjugal e, ao menos nesse episódio, não se curva, à expressão de poder do marido.

Há um episódio envolvendo Maneca, contado por ele próprio, onde poder, conflito e violência aparecem articulados de uma forma que tornam tal episódio um importante contraponto às situações que vimos discutindo neste capítulo. Voltemos ao diário de campo:

Maneca está fazendo uns consertos aqui em casa. Chamo-o para tomar um café, ponho na mesa, ofereço a cadeira e ele comenta, mas é café sentado na mesa e tudo? Vamos conversando e ele introduz o assunto da mudança da Patricia, dizendo que a compreende. Conta da separação dela, que brigou 3 vezes com o marido, sendo que, na segunda, veio com o olho inchado, porque ele bateu nela. Na terceira, veio de táxi com os meninos, televisão, roupa de cama, 'as coisas dela'. Ele disse que a receberia em sua casa, mas que seria a última vez. Se ela voltasse para o marido, na próxima briga não adiantaria procurar o pai. "Por vergonha", por achar que não está certo, ele não a receberia. Recebeu 150 reais do fundo de garantia dum serviço que ele tinha deixado e deu tudo para ela. Ele estava ainda casado. Ai diz que vai abrir comigo porque eu sou uma pessoa legal - "querida". Conta que no início dos anos noventa "lá" (em Santos) "já estava ficando ruim para emprego" e que ele começou a vir para cá para trabalhar. Ficava seis meses aqui mandando dinheiro para elas. "Ganhava legal" e ainda mandava um dinheiro separado para a Patricia. Toda a semana mandava o dinheiro para a esposa. Quando voltou, sentiu que a esposa estava diferente... assim, fria. A Patricia contou que a mãe andava saindo de noite, indo para baile.

Encontrou um amigo que lhe perguntou: Tu tá separado? Era um pessoal que gostava muito dele porque quando ele trabalhava numa firma fazendo entrega de alimentos (Legumes e secos e molhados: farinha, arroz, macarrão), davam muita coisa para ele, ai ele "ia para essas partes onde morava esse pessoal bem pobre", ele abria o caminhão e o pessoal "levava comida de panela". Maneca respondeu que estava casado. "O cara: 'pois, é tu anda viajando lá prá Catarina - ele dizia assim -, eu fui num baile e a tua mulher tava lá. Eu dancei com ela. Ai perguntei se ela não tava casada e ela disse eu

não, eu sou solteira, tô sozinha, eu sou solteira.' Ai eu fui falar com a Patricia e ela me disse 'pois é a mãe anda saindo de noite, anda fazendo isso...' Mas eu já tinha notado, a gente nota a diferença na pessoa."

Aí ele me conta que chamou a mulher, indagou e ela disse que tinha saído mas que ela não dançava, não fazia nada, só ficava olhando. "Mesmo que não dançasse nem nada, não tá certo, não podia sair se eu não estava. Eu lá, trabalhando, deixando de comer do bom e do melhor - passava ali na praia, na Joaquina... - deixando de aproveitar, para mandar dinheiro para ela..."

Diante disso Maneca diz que pegou "as coisas" dele, botou tudo numa mochila e disse para ela "eu não quero nada. A casa é tua, não quero nada, vou levar só as minhas roupas, mas tem uma coisa, se tu algum dia me botares na justiça por causa de pensão, isso aqui é teu. Chamei ela para o caminhão, que naquela época eu andava armado, e mostrei o revólver."

Eu perguntei se ele não bateu nela. Ai ele disse: "Mas eu botei o revólver na cara dela! Eu só não matei ela por causa daquela pequena, que tava em casa e a Patricia começou a gritar. Eu disse para ela: 'Se tu me botares na justiça por causa de pensão, eu vou para o inferno, eu vou parar numa cadeia, mas eu te mato'."

Ela ficou dizendo que não, que ela tinha vacilado, que não iria mais fazer aquilo. Ele foi irredutível, decidiu vir para Santa Catarina definitivamente. Pergunto se nunca mais havia mandado dinheiro para ela. Não. Nem para aquela filha pequena? Isso parece desconsertá-lo um pouco: desvia os olhos dos meus e diz que não, mas logo acrescenta que suas irmãs casadas que moram lá sempre ajudaram e também a outra filha, irmã da Patricia (são 3), que ficou lá e logo casou. [quer dizer sua função de provedor e a reciprocidade com a filha menor continuou sendo preenchida pelas suas consangüíneas].

Ele disse que chamou essa filha pequena e disse "o pai vai embora, tu vai ficar bastante tempo sem ver o pai." E acrescenta: "Ai eu peguei e dei dez reais para ela. Era real, né? Era outubro de 94, recém tinha saído o real, né? Eu dei 10 reais para ela. Ah! mas antes, fui lá num bar que tinha lá perto, que ficavam tocando aquele negócio com um aramezinho, [Berimbau ?] é berimbau, essas coisa, ih, tocavam forró a noite toda! E, logo

que eu cheguei, o cara, que era meu amigo, mandou me chamar. Tinha uma conta lá que ela tinha deixado ... 80 reais! Eu disse que ele não podia, se eu não tinha autorizado nada, mas paguei. Mas antes eu disse assim: olha tem uma televisão com dois meses de uso que custou 160 reais. Tu queres, vamos lá que eu te pago essa conta com a tv; só dois meses de uso. O cara foi lá e viu, ainda tava cheia de selinhos para tudo quanto é lado: só dois meses de uso. Já saiu com a Tv nas costas!”

Eu digo que essa deve ter doído mais do que uma porrada que ele tivesse dado nela. E ele, faceiro: “Pois é, e eu paguei a conta sem precisar gastar. Quando ela chegou em casa e foi ver a novela ... ficou louca! (28 de novembro de 2000)

O registro reproduzido acima é apenas uma parte do registro completo da conversa que tive com Maneca numa tarde de novembro de 2000. O episódio narrado suscita uma série de questões. Vou tratar aqui apenas das que dizem respeito ao que é central a este tópico, as que apontam para a relação entre conjugalidade e reciprocidade e como a violência, mantida dentro dos limites socialmente aceitos – faz parte do jogo de regulação dessa lógica que pode ser entendida também como um pacto. A quebra do pacto autoriza atitudes violentas – que, se mantidas dentro de certos limites, são vistas como legítimas.

Maneca cala sobre a violência que impunha à filha (justificou a partida de Patrícia atribuindo-a a uma briga entre esta e sua avó paterna). Não tenho meios de saber o que realmente aconteceu entre Maneca e sua ex-mulher. Quero chamar atenção aqui para a lógica que estrutura o relato de Maneca. Ele aparece como o bom homem que se defronta com uma situação em que a esposa se apresenta como uma má mulher. O que faz dele um bom homem é o papel de provedor plenamente desempenhado²⁵⁶ – diria até aprimorado pelo sacrifício²⁵⁷ (é obrigado a viajar, ausentar-se da própria casa e abre mão de desfrutar

²⁵⁶ E não apenas plenamente desempenhado, mas publicizado e materializado na televisão e no pagamento das dívidas da mulher. É como homem e provedor que ele negocia o bem material, semelhante ao que ficou sugerido páginas atrás quando discuti os significados do valor e da venda dos pássaros, isto é, os efeitos dessas negociações sobre a masculinidade.

²⁵⁷ E, como escreveu Marcel Fournier, inspirado no texto de Hubert e Mauss (1968), “Falar de sacrifício é também falar de dádiva” (Fournier, 1993): “(...) Em todo o sacrifício há um ato de abnegação, pois quem se sacrifica se priva e se dá. (...) Se o que sacrifica dá alguma coisa de si, ele não se dá; ele se reserva prudentemente. É que se ele dá, é em parte para receber. (...)” Mauss e Hubert, 1968. Citado por Fournier, 1993: 108).

“do bom e do melhor”). O que faz dela uma mulher reprovável é a infidelidade e o hedonismo. Enquanto ele se sacrifica, ela se entrega a prazeres e gasta o que ele ganha e poupa com sacrifício. Mais que isso, parece dar aos outros o que nega a ele: com ele está “fria” e o “esfriamento” é evidência do que ela faz na ausência dele. A conjugalidade pressupõe uma troca na qual masculino e feminino se complementam via divisão de trabalho e tarefas mas também via sexo e afeto. Na lógica da reciprocidade, dádivas recebidas devem ser retribuídas e o casamento vai bem quando essa lógica funciona “naturalmente”. A quebra do pacto exige também uma “contra-dádiva” – que, no caso, inclui o rompimento da conjugalidade, mas isso não é suficiente. Só a separação, o abandono, não é suficiente para revidar ou “pagar” a quebra do pacto de reciprocidade (que a infidelidade e hedonismo, oposto ao sacrifício, representam) – a contra-dádiva comporta, para não dizer exige, uma certa dose de violência e cobra também um preço material. Obviamente não estou descartando a possibilidade de – numa situação desse tipo – o conflito descambar para a violência física escancarada, nem a possibilidade de Maneca estar me ocultando “porradas” efetivas que ele por ventura tenha dado na esposa nessa e noutras ocasiões. Independente do relato ser fiel a realidade dos fatos, chamo a atenção aqui para o que é apontado como uma saída honrosa e legítima para o caso. Ele não deu, ou não confessa ter dado “umas porradas” nela, mas não tem problema nenhum em dizer que “botou o revólver na cara dela!” – na verdade, da forma como falou, parece dizer “mas, veja, eu fui mais violento, mais intimidador ainda: eu botei o revólver na cara dela!”. Além disso, ele rompe com o papel de provedor (inclusive deixando de sustentar a filha pequena) e ainda a ameaça: Se me botares na justiça, eu te mato!

O que me parece importante nesse relato – que o torna um contraponto instigante – é que, sem deixar de reconhecer a força e a eficácia da violência simbólica e psicológica presente na ameaça, é que a violência física efetiva não se realiza. A integridade física da mulher não é atingida. O revide se resume à ameaça, a perda da televisão (e o que ela significa em termos materiais e hedonísticos) e não chega a atingir as vias de fato da violência física. Evidentemente, o informante opera com um universo de significação que ele supõe compartilhado comigo, sua interlocutora. Talvez possamos dizer que ele aciona um universo de significação, e enfim valores, que ele supõe que sejam aqueles com que eu

opero. Por meio de sua fala, ele constrói uma imagem de si que possa ser percebida como positiva dentro dos valores que ele imagina que eu considero legítimos. É bem possível que ele tenha omitido atitudes mais violentas nesse episódio assim como escondeu-me sempre o que acontecia entre ele e a filha.

Embora o caso acima não passe de um relato e não tenha a credibilidade de uma “observação de campo” ou o contraponto de outras versões, ele me parece ilustrativo de uma situação limite em que é rompido o pacto de reciprocidade que estabelece as relações conjugais. Mesmo que a história possa não ser “verdadeira”, o informante fornece a “receita” de como a situação deve ser resolvida seguindo a lógica da reciprocidade nas relações de gênero, mais particularmente nas relações conjugais, que incluem algum grau de violência que pode ficar num limite socialmente aceito ou extrapolá-lo, mas em geral esse limite não é claro nem consensual.

8.3 Prá ti eu vou contar: quando os “açorianos” não passam de “populares”

Faço aqui um breve parêntesis neste capítulo para abordar outros aspectos que me chamam atenção no registro acima reproduzido e que não dizem respeito ao tópico específico. Para tanto, apresento o restante daquele registro a partir do ponto em que o havia cortado:

Deve ter sido nessa hora que eu disse “E aí a Patrícia resolveu vir contigo?”. Então ele novamente me diz que “prá ti” eu vou contar.

A Patrícia, logo que se separou do rapaz que é pai de seus meninos, envolveu-se com um outro “que nasceu ali na rua”. E esse rapaz foi morar com eles, mas depois de um ano e ela não o queria mais, mas estava grávida. Maneca fica dando voltas repetindo as circunstâncias e eu penso que ele quer me falar de um aborto ou de uma criança secreta. Mas a gravidez já estava de 3 para 4 meses e o rapaz queria a criança (e o casamento,

pelo que entendi), Maneca conversou com suas duas irmãs, também moradores em Santos, que são maduras como ele e que tem uma boa cabeça e concluíram que tirar não dava (ficou confuso parece que ele quer alegar o adiantado da gestação, mas indica que o que pesou foi o desejo do rapaz de ter o filho). Ela deveria ter a criança, entregar para o rapaz e vir embora para Florianópolis. E assim foi feito. Ela já saiu do hospital sem a criança. A avó paterna levou o bebê para Pernambuco. O rapaz ficou lá no emprego que ele tinha numa firma. Eram “gente bem de vida, pobre, mas não pobre de não ter onde cair”.

Maneca diz que, se fosse ela, depois disso, nunca iria voltar lá, mas que agora, depois da briga aqui [em Florianópolis] com a avó ela quer voltar. Ele disse que esses dias andou mexendo nas coisas dela, conferindo umas coisas e achou uns papéis, a certidão da menina - se chama Lígia e tem o sobrenome da mãe. Ele diz que o pai dos meninos não vai querer mais ela (Patrícia), porque ela foi se envolver com outro e engravidar assim tão em seguida, tão pouco tempo depois de se separar dele. Perguntei se os meninos se lembram disso e ele diz que eram pequenos e não tinham como entender aquilo na época. (mas acho que o Gabi e o Dé começaram a brincar com o meu filho e frequentar a minha casa com 3 e 5 anos – não me parece que uma barriga de mãe não passe despercebida nessas idades).

Acho que as confidências prosseguiriam por toda a tarde, mas tinha que terminar o artigo “dos anjos” e achei que não dava para assimilar mais informações sem gravador. Ah, antes de sentar-se para tomar o café, perguntou-me se eu estava sozinha. Falei que a Simone estava lavando o banheiro. Não sei se era para julgar minha decência (Uma mulher sozinha chamando um homem para dentro de casa) ou se queria saber o quanto podia soltar a língua (percebi que baixou a voz nas partes mais secretas).

Nessa parte da conversa, Maneca continua a promover sua imagem de bom homem, pai zeloso, solidário e honrado. Promove, ainda que timidamente, uma “difamação” da filha, presente também em outras conversas (“A Patrícia não é o que parece!”), que hoje entendo, era uma espécie de defesa preventiva de Maneca, com relação ao que realmente acontecera entre os dois e que resultou na partida de Patrícia. Como a própria mãe, a julgar

pelo primeiro relato feito naquela tarde, Patrícia também não lida muito bem com as regras de reciprocidade. Só quem tem “vergonha” é o pai, Maneca.

Sustento meu argumento segundo o qual o que orienta esses relatos é a lógica que descrevi no capítulo sobre gênero, família e vizinhança, a reciprocidade. Aquele capítulo referia-se às famílias nativas do Paraíso, dos chamados “açorianos”. Ora, os fatos descritos nos relatos feitos por Maneca naquela tarde dizem respeito a fatos acontecidos em Santos, cidade para onde os homens nativos pescadores de Florianópolis costumavam ir pescar décadas atrás (E continuaram a ir em épocas posteriores em busca de oportunidades de emprego. A referência ao trabalho em padarias, por exemplo, é recorrente.). Patrícia e sua mãe sequer são “nativas” – ambas nasceram em Santos. Aquele relato descortina um padrão de organização familiar regido por lógicas simbólicas que nada tem de especificamente “nativo”, açoriano, ilhéu ou santista – remetem-nos a vários traços ou práticas descritos por etnografias sobre grupos populares: as redes de apoio envolvendo consangüíneos, a circulação de crianças²⁵⁸, os respectivos papéis masculino e feminino na família.

Às vezes ao fazer um registro de campo, eu coloco um título, que é uma espécie de classificação, indicação a respeito do tópico em que aquele registro se encaixa. Naquele dia, botei o título: “Conjugalidade e reciprocidade (quando ‘açorianos’, não passam de populares)”. Às vezes Maneca me parecia incrivelmente “manezinho”, em outras me descortinava um universo extremamente semelhante a tudo que se conhece dos grupos populares urbanos brasileiros.

²⁵⁸ À sua consagrada tese a respeito da circulação de crianças em grupos populares brasileiros, Cláudia Fonseca acrescentou recentemente, em artigo em que aborda adoção internacional de crianças, uma perspectiva analítica que sublinha aspectos de dádiva que a criança adquire em certos contextos. Trabalhando comparativamente aspectos da circulação (local) de crianças e a adoção internacional, e inspirada em Strathern, Fonseca demonstra que, se a adoção internacional está mais sujeita à lógica ocidental de consumo, a circulação de crianças nos grupos populares brasileiros está mais associada à lógica do dom (e ao atrelamento do indivíduo aos laços de sangue e, muito especialmente, à sua história social). (Fonseca, 2000 ver também Fonseca, 1993) É digno de nota que, a categoria *puxar* que aparece tão insistentemente no contexto etnográfico que eu pesquisei, é justamente a categoria usada pelos informantes de Fonseca para explicar certa força (ou tendência) que determina a “volta” das crianças a seus pais biológicos e, enfim, a

8.4 *As filhas do capitão Coock ou Crônica de um estupro anunciado*

*Ninguém sentiu o teu espasmo obscuro,
Ó ser humilde entre os humildes seres.
Embriagado tonto dos prazeres,
O mundo para ti foi negro e duro.*

*Atravessaste, no silêncio escuro,
A vida presa a trágicos deveres
E chegaste ao saber de altos saberes,
tornando-te mais simples e mais puro*

*Ninguém te viu o sentimento inquieto,
Magoado, oculto e aterrador, secreto
Que o coração te apunhalou no mundo.*

*Mas eu que sempre te segui os passos,
sei que cruz infernal prendeu-te os braços,
e o teu suspiro como foi profundo*

Cruz e Souza²⁵⁹, Vida Obscura

precedência dos laços consanguíneos sobre a afinidade, a conjugalidade e a adoção: “O sangue puxa”, dizem os informantes de Fonseca (1993: 126).

²⁵⁹ Cruz e Souza é o mais notável nome da literatura catarinense. Foi também o mais notável entre os “negros em terra de brancos” e sua poesia traz a marca da exclusão social que a cor de sua pele impôs à sua vida e sua versão pessoal da escola literária simbolista.

A história do capitão Cook, em que o explorador, não sabendo observar as regras de reciprocidade de seus amigos nativos havaianos, acabou sendo assassinado pelos mesmos, tornou-se uma espécie de paradigma na Antropologia²⁶⁰ – especialmente para a discussão que aqui interessa: a reciprocidade.

Logo que soube do brutal crime que Jairo cometera, ficava tentando reacomodar na minha razão a imagem que tinha dele até então – o lindo menino negro que conheci com cerca de 15 anos, sempre um pouco distante, de olhar entre prescrutador e dissimulado, sempre pronto para um chiste e dono de um sorriso encantador²⁶¹. Quando tentava racionalizar o que havia acontecido – esse menino “nativo” transformado num estuprador feroz, espancando, violentando e abandonando a vítima, uma moça vinda “de fora”, inconsciente e, segundo uma versão, supondo-a morta – era a história do Capitão Cook – feita parábola – que me vinha à mente. Perguntava-me então: será que, quando os “nativos” não matam o Capitão Cook, estupram-lhe as suas filhas?

Quando “um homem grande bate numa mulher pequena” verificam-se – à semelhança do caso melanésio – dominações que se dão no plano das relações interpessoais (do masculino sobre o feminino), mas quando um “nativo” (excluído, pobre e negro) violenta uma “turista” (branca e pertencente a uma classe que representa tudo a que o primeiro não tem acesso, desde bens materiais até poder e capital simbólico), o dado de campo extrapola as “relações pessoais” nos autorizando a refletir sobre o que há nele de simbólico, inclusive além do âmbito estrito das “relações de gênero”. Essa linha de análise não é desprezível e deve ser considerada pelo que tem de revelador a respeito das consequências da exclusão social que, como discuti no capítulo 2, é conhecida pelas camadas empobrecidas em Florianópolis, incluindo “nativos”. Não é possível reduzir o crime de Jairo a aspectos sociológicos, nem supor que estes o justifiquem. Tampouco creio possível creditá-lo meramente a aspectos psicológicos.

Mesmo não tendo a ambição de oferecer a “explicação” (e muito menos justificativa) a respeito do que levou Jairo a praticar aquele crime, cabe apresentar, entretanto, ao menos algumas informações sobre ele afim de que o próprio leitor possa

²⁶⁰ Ver, Sahlins, 1997.

²⁶¹ “Ela quer ser nua!” – é dele a piadinha sobre a “Pelada”. (Ver Cap. 6, pp. 151)

ensaiar suas próprias interpretações ou, ao menos, entender em que medida Jairo pode evocar os “assassinos” de Coock.

Jairo é negro (e poderíamos dizer, parafraseando o título de um importante estudo local (Pedro, 1988), é um “negro em terra de branco” – e com certeza experimentou todas as limitações que os preconceitos locais impõem aos “afro-descendentes”. É analfabeto. Estudou até a quarta série, mas não aprendeu a ler nem a escrever nada além do próprio nome. Desde os sete anos, cresceu junto com a irmã, Lulu, dois anos mais jovem, na casa de Deca, com quem sua mãe, Marlene, casou (informalmente). O segmento residencial familiar onde moram fica numa área semi-rural (ou semi-urbana) às margens de uma rodovia estadual entre duas famosas e frequentadas praias da Ilha (uma delas, especialmente famosa, com um perfil plenamente turístico e balneário e a outra apresentando mais claramente aquela característica de balneário e bairro de moradia de famílias de classe média vindas “de fora”²⁶²). Deca, não custa repetir informações dadas atrás, é um homem branco, poucos anos mais jovem que Marlene, e logo construiu uma relação paternal muito afetiva com a caçula, Lulu, que, em comparação com o irmão, pode ser vista como um modelo de filha – aplicada aos estudos, adaptada à rotina da escola dos afazeres domésticos e, desde os 16, ao trabalho como empregada doméstica. Jairo, ao contrário, nunca adaptou-se à disciplina escolar (ou talvez fosse mais exato dizer o contrário: a escola foi refratária a Jairo e suas dificuldades de aprendizado). Talvez por coisas desse tipo, Jairo, não conquistou a mesma simpatia que a irmã obteve do padrasto, que, segundo contou-me uma amiga da família, o espancava quando pequeno. Jairo tampouco adaptou-se à disciplina e a ética do trabalho. Às vezes a própria mãe empenhava-se em “arrumar algum serviço para ele”, mas ele logo o abandonava (em geral, ficava alguns meses ou dias num canteiro de obra como servente, mas, certa vez, fui

²⁶² Mesmo essa região onde fica a casa de Deca já vem assumindo esse perfil residencial – recebendo “bichos-grilo”, estudantes e migrantes pobres em busca de moradia mais barata (em relação aos preços dos balneários referidos, mas também têm recebido empreendimentos imobiliários como condomínios horizontais e lotamentos destinados à classe média. Uma moradora de um destes loteamentos vizinhos ao segmento residencial familiar de Deca exultou quando contei-lhe da prisão de Jairo, dizendo que ela e suas amigas já não faziam mais caminhadas naquela região por medo dos estupros que lá vinham ocorrendo. Disse que não se surpreendia nada em saber que um informante meu, sendo seu vizinho, estivesse envolvido em crimes porque “aquilo lá é uma bandidagem”, enumerou vários exemplos dessa “bandidagem” alegando inclusive que as diversas lojas de móveis usados ali localizadas são, na verdade, pontos de recepção de furtos.

atendida por ele num posto de gasolina no Paraíso) e aí, conforme as palavras de Marlene, “passava um tempo na rua” quando então, segundo Lulu, “andava com os *mala*²⁶³ do Paraíso”. Essas “más companhias” de Jairo são jovens como ele, a maioria menores de idade, que se dedicam a pequenos furtos (*Walkman*, relógios, tênis de marca e pequenos roubos de mercadorias em mercados locais). Em comum com esses amigos, mas também com boa parte do “pessoal de fora” do Paraíso, acrescenta-se o consumo de maconha. Quando estuprou a turista (uma moça branca), estava com 19 anos, trabalhava como servente de obras, estava casado com Carla (21 anos) e seu filho tinha 7 meses. Jairo trabalhou toda a manhã na obra e, ao meio dia, atacou a moça. Depois foi almoçar com os familiares, que – tendo ele se desfeito de suas roupas ensangüentadas, que depois serviriam de provas contra ele – nada notaram que pudesse sugerir mudança de rotina (a não ser por um relógio sobre o balcão da cozinha).

É certo que temos um terreno fértil para discussões sociológicas e psicológicas. Não pretendo ceder a elas. Mas, se mantivermos a história de Coock como parábola, e retomarmos a discussão teórica nos termos de Bourdieu acerca da economia das trocas simbólicas, particularmente o tocante ao mascaramento das relações de “exploração” entre as partes envolvidas na toca (e a violência simbólica aí implicada), fica a sugestão de que a troca não implica necessariamente igualdade entre os que trocam. E mais: a troca pode ser violentamente extorquida se não é aceita de comum acordo ou se uma das partes se sentir permanentemente lesada.

A violência pode ser pensada também como *dádiva*? Uma dádiva que leva ao extremo a tradução do termo *gift* como *veneno*, eliminando assim a ambivalência intrínseca da dádiva que faz dela *veneno e remédio* (ver Caillé, 1998: 16). Talvez aqui fosse útil a noção de “dádiva negativa” (dádiva dos males e da morte), que se opõe à de “dádiva positiva” (dádiva de bens) - noções essas que Caillé (1998: 21) utiliza apenas ao referir “belo livro” de Dominique Temple e Mirreille Chabal (1995) sem no entanto deter-se sobre elas.

²⁶³ Gíria que significa “chato”, mas que Lulu e uma outra jovem informante (21 anos) usam com o sentido de inútil, “traste”, imprestável.

Em seu livro *A dádiva divina*, em que trata das relações entre troca e patronagem no nordeste brasileiro, Marcos Lana faz algumas observações acerca da relação dádiva/violência:

Surge assim um “sistema de mercado basicamente específico, no qual tanto as relações patrão-empregado como as interpatronais são concebidas pela dádiva e pela dívida como uma forma de dádiva. Como foi dito, tal fato não exclui a presença de força, de arbitrariedade e de toda a sorte de constrangimentos, que incluem rivalidades interpatronais, isto é não se resumem à violência do patrão em relação a seus empregados. Lembro que as relações de troca de dádiva não excluem, mas pressupõem a rivalidade, podendo assumir caráter mais ou menos “agonístico ou, mesmo, competitivo (cf Mauss, 1974).

A violência é assim fundamental para a própria constituição das estruturas de troca de dádivas que organizam as relações entre patrões e aquelas dos patrões com seus empregados. (Lanna, 1995:32)

Para Lanna, a hierarquia, no nordeste, pressupõe violência e arbitrariedade e se nutre das relações de classe. O autor procura demonstrar “a possibilidade da existência de uma síntese entre hierarquia, violência e relações de classe” recaindo a ênfase de sua análise no primeiro desses termos. (Lanna, 1995: 46)²⁶⁴

Bourdieu (ver capítulo I *Subordinação feminina/dominação masculina*) estabeleceu a relação entre a troca, a dominação/exploração e a violência simbólica. Mas aqui estamos falando em algo mais que violência simbólica. A violência de que se trata aqui envolve violência física. Jacques Godbout, em seu livro *O espírito da dádiva* (que fez em colaboração com Alain Caillé) faz a pergunta “E a violência?” (Godbout, 1999: 240), embora, no meu entender, sem deter-se tampouco satisfatoriamente sobre ela²⁶⁵:

Mas que vínculo existe entre a dádiva e a violência? Este livro não aborda a violência, nem mesmos os vínculos entre esses dois fenômenos. Notemos simplesmente que a dádiva é uma troca alternativa à violência,

²⁶⁴ Para um exemplo de um episódio que “nos remete à síntese existente no Brasil entre violência e troca de dádivas, (e uma determinada ideologia de generosidade)”, ver Lanna (1995:91).

²⁶⁵ Em outro texto Godbout refere, de passagem, a violência, mais uma vez para negá-la enquanto dádiva, a partir, novamente de uma pergunta: “O que é dádiva? De modo negativo, entende-se por dádiva tudo o que circula na sociedade que não está ligado nem ao mercado, nem ao Estado (redistribuição), nem à violência física. De modo mais positivo, é o que circula em prol do ou em nome do laço social.” (Godbout, 1998: 44)

que se pode conceber a violência como o estado negativo de um sistema social que seria consequência da interrupção da dádiva. Isso não significa que dádiva e violência obedecem às mesmas regras. (...) O estado de não-dádiva é um estado de reserva, de retenção, de não-abandono, muito diferente da violência e não obedece a mesma lógica. Embora um nada possa levar à passagem de um estado a outro, esses dois estados não obedecem às mesmas regras. A violência e a dádiva são dois estados diferentes. (Godbout, 1999: 242)

Mas eu digo que esse “nada” que faz com que dádiva se transmute em violência é a lógica da reciprocidade que rege as relações sociais em dado contexto. Se pode-se dizer que a dádiva é o que os homens “inventaram” para fugir à guerra (ou, “que a dádiva é uma troca alternativa à violência”) parece-me lícito sugerir que a quebra da dádiva (da triplice obrigação de, **adequadamente**, dar-receber-retribuir) conduza à “guerra”, no limite, à violência – na medida em que essa quebra já é em si violenta. “A violência e a dádiva são dois estados diferentes”, mas, tendo meus dados de campo em mente, devo considerá-los como regidos ambos pela lógica da reciprocidade. Então importa menos aqui decidir se violência é “dádiva” do que constatar que, como a “dádiva”, a “violência”, ao menos em certos contextos como o que o campo que pesquisei assinala, responde à lógica da reciprocidade – ou, para usar a terminologia de Goudbout, obedece ao sistema: dar-receber-retribuir.

Se aceitamos a possibilidade de pensarmos esse caso de estupro como, em certa instância, obedecendo a uma lógica de reciprocidade, é necessário dizer que ele tampouco encerra o “ciclo da dádiva”. Ao contrário, exige um “contra-dom”. “Ele tem que pagar” – dizia Lisa (21 anos), a amiga de Carla e Jairo. “É bom ele já levar um saco de calcinhas” – diziam rapazes amigos dos três, aludindo ao fato de que, uma vez no presídio, será transformado em “mulherzinha” da cela pelos demais apenados da mesma. Ou seja: Jairo terá de “pagar” pelo crime, não só com a privação de liberdade conforme o juiz estabelecer, mas também com a sujeição ao mesmo suplício que sua vítima, de acordo com o código informal dos apenados relativo a crimes de estupro (e que, apesar de informal e ilegal, é socialmente reconhecido a ponto das pessoas terem a expectativa de que ela se

concretize).²⁶⁶ Antes do julgamento e antes mesmo de dividir cela com outros, Jairo já começou a “pagar” via espancamentos – os policiais o faziam pretensamente para obter confissão de outros estupros (já que aquele Jairo confessou imediatamente sem ser necessário qualquer tipo de violência²⁶⁷). Mas por que outro motivo, que não o “pagar”, ou seja o acionamento da lógica de reciprocidade (presente inclusive em noções de honra), justificaria o fato dos policiais permitirem a entrada do namorado da moça na cela para bater em Jairo?

Quando tudo aquilo aconteceu, lembrei de meu projeto abandonado, que incluía estupro, e lembrei de uma categoria que eu havia inventado para incluir estupro, sedução, defloramento, assédio sexual etc: *sexo roubado*. Procurava incluir aí situações em que alguém obtém sexo ou algum tipo de satisfação sexual – submetendo alguém, usando o corpo de alguém contra a sua vontade, numa relação de poder desequilibrada ou de “quebra de contrato” (usando nesse ponto a noção introduzida por Sophie Day (1994) a partir de seu estudo sobre as noções de estupro entre prostitutas inglesas). Lembrei dessa categoria *sexo roubado* quando pensei em Jairo e sua gradativa incursão no mundo da contravenção – começando por cobiçar certos bens de consumo, roubando relógios, aparelhos de som, e terminando por “roubar sexo”, violentando uma mulher, um corpo que não lhe pertencia nem a seu mundo.

Em nenhum momento, deixo de pensar na moça aqui referida como “a turista” como a grande vítima desse crime. Tampouco reduziria violência e estupro à exclusão social – como o incesto, o estupro está em todas as camadas de nossa sociedade. O fato de ter defendido os direitos humanos²⁶⁸ do filho de minha informante também não significa que não deseje que seu crime seja punido exemplarmente. Mas estupro não é o tema desta tese e não vou portanto examinar os detalhes do caso²⁶⁹. Entretanto não pude me furtar a

²⁶⁶ Ver, além do já referido estudo de Silva (1997), o artigo de Aureliano Biancarelli: “*Estupro é o delito que mais causa injustiça*”. São Paulo, *Folha de São Paulo*, 16 de agosto de 1998.

²⁶⁷ Mesmo apanhando, Jairo negou-se obstinadamente a confessá-los e nenhuma das vítimas (a não ser a do estupro confessado) o reconheceu.

²⁶⁸ Para uma discussão acerca de direitos humanos como uma noção que envolve categorias historicamente construídas que determinam aqueles que são merecedores desses direitos, “os mais e os menos humanos”. ver Fonseca e Cardarelli (1999).

²⁶⁹ Deixo, portanto, de referir toda uma bibliografia importante a respeito de estupro a exemplo da coletânea organizada por Suárez e Bandeira (1999).

refletir teoricamente sobre o assunto, verificando em que medida ele põe à prova ou confirma as hipóteses com que venho trabalhando. O caso permite outras abordagens, mas a que cabe aqui é a que o relaciona ao princípio da reciprocidade: “a troca”, a reciprocidade como um bom instrumento para pensar a realidade que escolhi estudar. Não se trata de querer desvendar “a lógica do estupro ou do estuprador”, incorrendo num tipo de relativismo que aceita e por isso legitima a perpetuação de variadas violências contra a mulher. Trata-se de submeter algo (“imponderável”) que aconteceu no desenrolar da pesquisa às hipóteses da mesma, isto é, verificar em que medida o evento aciona a lógica da reciprocidade - menos pela prática em si, mas pelas exegeses dos informantes a respeito do mesmo.

É por isso que, tendo em mente a exclusão social²⁷⁰ e a usurpação que os nativos - ou uma parcela deles - vêm conhecendo nas últimas décadas, e voltando à parábola do capitão Cook, faz sentido perguntar: Será que, às vezes, os “nativos” (usurpados e excluídos) matam os capitães enquanto, em outras, estupram suas filhas? Nós lhe damos o paraíso e, se nada vier em toca, matamos aquilo que você mais valoriza...?²⁷¹ Responder com um simples sim seria reducionista, mas a pergunta cabe ao menos como um alerta sobre as conseqüências da exclusão e desigualdade social, da especulação imobiliária inescrupulosa, do turismo crescente em áreas como o Paraíso a despeito dos “choques culturais”²⁷² impostos às populações nativas sem projetos de educação, qualificação profissional e integração desses grupos às novas situações. Nos dias que se seguiram a prisão de Jairo, eu não conseguia deixar de pensar na ironia de ter começado um doutorado com um projeto que pretendia analisar estupro e, muito influenciada por uma informante, ter me desviado desse assunto para, no final da pesquisa, a mesma informante “devolver-me” o assunto através de seu filho. Esperando avivar o alerta acima, compartilho

²⁷⁰ Que, no caso de Jairo, além de “social” e “econômica” é também racial. No seu aspecto mais geral, e talvez mais profundo, a figura de Jairo evoca Rickey, o *hustler* do gueto negro de Chicago entrevistado por Wacquant (que, como não poderia deixar de ser, procede a uma análise em que este “personagem” aparece devidamente contextualizado social e historicamente): “ele é o produto da passagem do limite de uma lógica de exclusão socioeconômica e racial secular que afeta de perto ou de longe todos os moradores do gueto.” (Wacquant, 1997)

²⁷¹ Sobre o estupro visto como “morte psíquica” pelas sensibilidades contemporâneas, ver Vigarello (1999).

²⁷² E talvez pudéssemos falar em “violências culturais” a exemplo da violência que representa a exposição de um estilo de vida hedonista (encarnado pelo turista) calcado no laser e na aquisição de bens materiais que

com o leitor essa sensação de ironia que esse triste episódio me trouxe e transcrevo o que escrevi a respeito em meu diário de campo:

Parece a crônica de um estupro anunciado - porque estava no meu projeto inicial e acabou "aparecendo" nas minhas genealogias, porque, de manhã, a vítima passou com seus cachorros pelo estuprador e ele disse (ou teria dito²⁷³) para ela "é hoje" e, ao meio dia, quando ela voltava da praia, ele a atacou, e porque, mesmo com todos os "direitos humanos" que podemos mobilizar, é certo e sabido que ele será estupro nos próximos dias.

É relevante registrar aqui duas explicações nativas que ouvi para o ato de Jairo. Lisa uma jovem de 21 anos que morava com Jairo e Carla, após muitos rodeios e indiretas ("Ninguém entende como um homem faz isso se tem mulher em casa!"), acabou expondo-me sua teoria, que não deixa de nos remeter à lógica do dom. Confidenciou-me que Carla há meses (desde que o bebê nascera) negava-se a ter relações sexuais com Jairo: "Por que ela me dizia que para mais de dois meses que eles não tinham relações. [Ah, é? – pergunto.] É e ele me disse que ela era uma morta. Então vai ver que ele fez isso por que estava assim, né?" Lisa é tímida e lacônica, pergunto-lhe então se ela acha que ele fez aquilo porque não agüentou por estar "no atraso" e ela confirma: "porque um cara assim, né?..."

A explicação de Lisa evoca a quebra do pacto de reciprocidade nas relações do casal. Mas a explicação de Deca é mais eloqüente na expressão da lógica da troca como o idioma mais adequado, em termos nativos, para, senão explicar, justificar o ato de Jairo, de certa forma atribuindo-lhe uma certa inevitabilidade diante de atitudes do "pessoal de fora", ou melhor das mulheres de fora (que provocam uma reação, um troco). No dia em que fiz a denúncia relativa a direitos humanos que resultou na interferência da Corregedoria de Polícia no caso, estive muitas horas com Marlene e Carla e levei-as à noite

representam um padrão de vida inatingível para a maioria daqueles que refiro aqui como nativos – talvez essa violência tenha um preço, uma contrapartida!

²⁷³ Lisa me contou que "dizem" que Jairo disse "é hoje" quando ela passou no início da manhã pelo local onde ele estava trabalhando.

para casa. Lá chegando, pude assistir, ou participar, do reencontro da família (Deca, Marlene, Lulu, Carla e o bebê), quando colocaram a conversa em dia, trocaram informações e avaliações sobre os últimos acontecimentos e sobre o caso em si. Transcrevo uma parte do registro que fiz desse dia, na qual Deca elabora sua própria teoria sobre o sentido daquele estupro dentro das relações entre os (as) “de fora” e os nativos.

Teve um momento, em que se falou mais diretamente do estupro. Deca faz quase um monólogo dizendo que “também essa gurias vem de fora e pensam que aqui é o quê? Ficam nuas e acham o quê? Ele fica rindo como quem não entende e acha graça de um hábito inexplicável de quem não mede as conseqüências. Eu pergunto: Peladas? E ele: é cansei de ver, elas tiram tudo e ficam nuas lá nas dunas, eu cansei de ver, porque eu ando lá para aqueles lados porque eu levo vaca para lá (que tem uma parte que tem uns matos) e aí tem uns [usou uma palavra que eu não conheço mas explicou-me que quer dizer uma reentrância entre duas dunas maiores] no meio das dunas, e elas ficam ali. Eu cansei de ver, mas comigo não tem problema porque eu nunca..., mas elas ficam lá peladas, os caras vêem, que que elas acham? Ele fala isso rindo e balançando a cabeça. Não é que ele ache que elas estão “pedindo” para ser atacadas. A perplexidade de Deca diz respeito a incapacidade²⁷⁴ das garotas preverem o que aquilo pode provocar em certos homens (diferentes dele) que não estão acostumados com aquilo e que não tem a capacidade dele próprio de ver aquela cena e não se envolver com ela. (Diário de campo. Sexta feira, 20 de julho de 2001)

O argumento de Deca lembra tudo o que conhecemos a respeito das acusações que habitualmente recaem sobre as vítimas de estupro: ela provocou! Não obstante, devemos examinar a argumentação de Deca à luz de seus referenciais cognitivos. Como vimos, dentro da lógica da reciprocidade que impera, uma coisa puxa a outra. Para Deca, a atitude de Jairo tinha algo de previsível, considerada como conseqüência de atitudes das “gurias” de fora. Essa fala evoca vários episódios, alguns mais outros menos violentos, ocasionados

²⁷⁴ Essa incapacidade das turistas preverem os riscos à sua segurança, lembra a sensação de invencibilidade que Coock parecia experimentar em sua “caminhada em direção à morte”. Coock chegou a escrever em seu

pelo choque cultural entre nativos e aqueles chamados “de fora” – implicando valores morais, desde conflitos entre pescadores e nudistas na Praia da Galheta, até episódios como o relatado por Márcia Fantin, ocorrido no verão de 1980, em que um casal de amigos seus (“de fora”), foi expulso de uma “vendinha”, pelo dono do estabelecimento, de facão em punho, ao ver que os dois esperavam o atendimento aos beijos. O homem nativo gritava que a sua era uma “casa de respeito” e o casal da metrópole saiu comentando “Que cidade mais provinciana e atrasada!” (Fantin, 2000: 37)

Gostaria de insistir na discussão do que as duas explicações, de Deca e de Lisa, têm em comum. As duas explicações descrevem uma situação de negação da masculinidade: a mulher que não quer ter relações sexuais com marido depois que teve um filho e a mulher que fica pelada nas dunas como se não estivesse em presença de um portador de atributos de masculinidade. Ambos estão falando, de maneiras diferentes, que houve uma quebra da lógica da reciprocidade, da quebra de uma coisa puxar a outra. É a ausência de reciprocidade. Nesse sentido, este caso de estupro revela uma situação em que as formas de classificação e hierarquização do mundo não funcionam, uma situação em que gênero deixa de operar porque não há homem, não há mulher, só há sexo. É uma situação radicalmente diferente da violência ou das agressões físicas no casal tratadas por Gregori (1993) ou Grossi (1988).²⁷⁵

Nessa medida, a explicação de Deca é muito distinta das visões do estupro que consideram que foi a vítima que provocou, porque tentou seduzir o agressor. O que ele está dizendo é que ela (a vítima) não percebia a existência de Jairo, do homem nativo. A troca não implica igualdade entre os que trocam, mas o reconhecimento de que há alguém a quem se dá ou de quem se recebe ou se espera retribuição. Deste ponto de vista, o estupro aparece, mais do que dádiva negativa, como a ausência de comunicação – é sexo roubado. Vimos que a dádiva pode ocorrer com violência. Mas não seria o roubo o oposto da dádiva? Em certa medida, a especificidade deste estupro é que ele envolve a negação da

diário pessoal: “Esses riscos são os companheiros inevitáveis do homem que faz Descobrimentos”. Ver Sahlins (1997: 168)

²⁷⁵ Refiro aqui dois estudos paradigmáticos na pesquisa antropológica e feminista da violência conjugal no Brasil. Para uma bibliografia mais completa sobre o assunto, ver o trabalho de Grossi e Porto (2000).

masculinidade e da reciprocidade perpassada por gênero (*gendred*) - o estupro como um momento em que a lógica da reciprocidade com gênero (*gendred*) não funciona. Mesmo que o estupro aparentemente fale de relações gênero, ele de fato é a negação de qualquer performance de gênero: é puro sexo roubado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Em princípios de abril de 1958, minha mulher e eu chegamos a uma aldeia balinesa, atacados de malária e muito abalados, e nessa aldeia pretendíamos estudar como antropólogos. (...) Nós éramos invasores, profissionais é verdade, mas os aldeões nos trataram como parece que só tratam as pessoas que fazem parte de suas vida e que, no entanto, os assediam: como se nós não estivéssemos lá. Para eles, e até certo ponto para nós mesmos, éramos não-pessoas, espectros, criaturas invisíveis. Clifford Geertz, *Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa*.*

Comentei páginas atrás que alguns episódios e experiências que vivi em campo evocavam algumas impressões descritas por Geertz a respeito de suas relações com os balineses. Mesmo sendo este autor e especialmente seu *A interpretação das culturas* uma referência bibliográfica importante no meu trabalho de antropóloga, seu texto sobre a rinha de galo só me interessou quando fui pesquisar os passarinhos de Florianópolis, depois de já ter escrito as primeiras versões do capítulo sobre “animais”. Foi com grande surpresa que verifiquei que ele começa aquele ensaio falando das primeiras sensações que teve ao chegar numa aldeia balinesa e que aquelas sensações eram idênticas a que eu e meu marido experimentamos ao chegarmos na Ilha como moradores.

Em meados de agosto de 1991, chegamos em Florianópolis, com nosso sonho de paraíso, meu marido, nossa filha (então com quatro anos) e eu - grávida de sete meses. Diferente de Geertz, não tinha, na época, a menor intenção de estudar os nativos daquele lugar (o que só veio a acontecer oito anos depois). Meu sonho de paraíso incluía, entretanto, dar bom dia aos vizinhos. Mas como cumprimentar quem não nos olha, ou não nos vê? Lembro-me especialmente de um vizinho que, na época, eu referia em conversas familiares como o-vizinho-que-faz-eu-me-sentir-transparente. A primeira vez que alguém

entre eles me dirigiu a palavra foi a mãe de Maneca, Dona Cida. Como a servidão em que moramos é muito estreita e o caminhão de lixo não tem como entrar na rua para fazer o recolhimento de lixo, deixei um ou dois sacos de lixo no início da servidão, no ponto em que faz esquina com a rua principal onde há recolhimento de lixo. Dona Cida abordou-me então quase aos gritos, furiosa, dizendo que ali não era lugar de pôr lixo, que os cachorros e gatos rasgavam os sacos fazendo sujeira e indicou-me a calçada em frente, do outro lado da rua, ou um ponto um pouco mais adiante, em frente ao colégio, como sendo os lugares apropriados para a colocação do lixo. Constrangida, humilhada e chateada me desculpei e mudei meu lixo de lugar.

Geertz afirma que, por motivos que nunca pôde entender, de uma hora para outra, o balinês decide que o “estrangeiro” é real e se torna caloroso, simpático e alegre (embora ele faça a ressalva de que para muitos estrangeiros esse momento mágico nunca chegue). Tenho consciência de que esse momento nada teve de mágico na minha relação com os nativos e foi lentamente construído – um pouco intuitivamente como cidadã e *estrangeira* e, noutros casos, calculadamente, como antropóloga. Hoje em dia, eu e Dona Cida somos boas amigas: compro eventualmente alguma coisa em sua lojinha; batemos bons papos; empreguei, por um bom período, os serviços de seu filho, Maneca; já participamos juntas de uma longa procissão católica ligada a uma festa da paróquia local; seus bisnetos e meus filhos, por vários anos, brincaram juntos, geralmente em minha casa, e, certa vez, levei um deles ao hospital depois de um acidente de bicicleta, o que muito sensibilizou D. Cida. Cada um desses pontos que acabo de listar envolvem comunicação, troca – aquilo que me negaram logo na chegada.

O episódio do lixo tornou-se para mim, emblemático das relações e diferenças entre nativos e estrangeiros. Enquanto uns jogam o lixo no outro lado da rua, outros o colocam no carro e o levam a té um local de recolhimento apropriado (ou a salvo de conflitos/contatos com os vizinhos). À sua maneira, D. Cida me dizia quem eram os donos da rua. Mesmo que ocupem aparentemente os mesmos espaços, há fronteiras bem delimitadas entre vizinhos *nativos* e *estrangeiros*. Mesmo que sejam vizinhos de uma mesma rua, em geral, não pisam o mesmo chão: enquanto uns fazem o trajeto a pé, outros o fazem de carro. Enquanto uns confraternizam no boteco da esquina, outros encontram

seus pares no café da moda – servido possivelmente por um nativo. Na maioria das vezes, a relação entre nativos e estrangeiros, entre vizinhos antigos e novos e entre informante e antropólogo, esconde uma relação de classe. Não tenho dúvidas que a sensação que vivi inicialmente na minha relação com os nativos - de ser “transparente” – lhes é muito familiar. Frequentemente são invisíveis, amorfos, “não-pessoas” aos olhos de turistas e moradores de fora – e não por serem “nativos” (ou exclusivamente por esse motivo), mas por serem pobres e ocuparem papéis subalternos nas relações com aqueles (são garçons, balconistas, frentistas²⁷⁶, pedreiros, domésticas).

Ao longo desta tese, fui indicando aquilo acerca de que fui me dando conta ao logo da própria pesquisa (envolvendo campo e escrita): que os nativos, os chamados “açorianos”, à medida que empobrecem, perdem as terras e os meios tradicionais de sobrevivência, aproximam-se em muitos aspectos dos grupos sociais que a literatura refere como “grupos populares urbanos” ou simplesmente “pobres” – mesmo que mantenham ou recriem ou “inventem” aspectos de uma identidade *mané* ou *açoriana*. Nessa medida, as relações entre *nativos* e *estrangeiros*, na Ilha, vão se tornando menos importante que a relação de classe. Nativos de classes privilegiadas ou que experimentam um processo de ascensão social, com escolaridade e profissões valorizadas tendem a desenvolver relações mais igualitárias com os *de fora*. Mas a verdade é que, como nos demais centros urbanos brasileiros, a desigualdade social em Florianópolis se acirra - nativos empobrecidos conhecem a exclusão social (tanto quanto os imigrantes pobres que buscam a capital).

Com a ressalva de que, em Florianópolis, encontramos a situação peculiar de ricos e pobres morarem no mesmo bairro e até na mesma rua, as considerações de Fonseca sobre o Brasil como sociedade de classes são cada vez mais aplicáveis ao contexto florianopolitano como em qualquer outra capital brasileira:

²⁷⁶ Mesmo quando encontrei Jairo num posto de gasolina, não percebi de imediato tratar-se do filho de Marlene. Encostei o carro, ele se aproximou, entreguei-lhe a chave e disse o quanto queria abastecer. Inicialmente só vi o uniforme (macacão e boné), mas algo me pareceu familiar ou conhecido naquele frentista e fiquei observando-o de longe. Quando ele voltou, para me devolver a chave e cobrar, eu disse “Jairo?” Foi só então que ele sorriu e, digamos, acionou sua identidade de Jairo – ou de “pessoa”. Comentamos sobre o novo serviço e falamos sobre Marlene. Um pouco como eu mesma na relação inicial com meus vizinhos, Jairo era, nesse episódio e aos meus olhos, dentro daquele uniforme, invisível.

De algum modo, o Brasil se apresenta como um caso extremo da sociedade de classes. Aqui, a diferença entre a elite – de uma sofisticação cosmopolita – e o zé-povinho não cessa de crescer. Primeiro em termos financeiros. O Brasil bate todos os recordes da má distribuição de riquezas. Segundo cálculos atuais, a desigualdade é a mais terrível do mundo(...). no plano cultural, isso criou um sistema que, em muitos aspectos, pode ser comparado ao *apartheid* da África do Sul. Entre ricos e pobres, existe pouco contato: eles não moram nos mesmos bairros, nem usam os mesmos meios de transporte. Para uns, há escolas particulares, táxis, médicos a U\$100 por consulta, para outros, a escola pública sucateada, os ambulatórios, os ônibus. Em resumo, para muitos brasileiros, os únicos momentos de contato interclasse se produzem na conversação com a faxineira ou durante um assalto. As barreiras de três metros de altura erigidas diante das casas burguesas são como uma metáfora do fosso quase intransponível entre os dois mundos. A histeria frente ao fantasma da violência urbana é um efeito colateral. (Fonseca, 2000: 214)

Se é certo que os nativos integram-se nessa sociedade de classes, como trabalhadores urbanos (e eventualmente como “marginais”), no extremo inferior da escala social e, do ponto de vista cultural²⁷⁷, apresentam semelhanças com outros grupos populares urbanos, também é certo que mantêm suas especificidades. Alguns aspectos culturais se mantêm como traços distintivos e diacríticos e concorrem na conformação de uma identidade específica. Sônia Maluf, estudando uma localidade “açoriana” nos anos oitenta, destacou as narrativas sobre bruxaria como um sinal diacrítico de uma identidade:

Na medida em que o processo de urbanização e de incorporação de uma “cultura urbana” dilui os contornos da comunidade, que apresenta hoje características evidentes de uma sociedade complexa, as narrativas aparecem como articuladores simbólicos de suas fronteiras, como um fator de constituição de identidade entre os seus moradores. (Maluf: 1993: 174)

Mais do que as narrativas sobre bruxas, a farra do boi tem se mostrado como uma *pièce de resistance* – integrante de uma alteridade que constrói a figura do *mané* em

transparente. De certa forma, eu o olhei como as moças que ficam peladas nas dunas: como se ele fosse invisível.

²⁷⁷ Acredito já ter ficado claro até aqui, mas não custa, nessas considerações finais, afirmar diretamente que supor que a diferença de classes engendre diferenças culturais e dizer que os nativos operam com a lógica da reciprocidade não implica afirmar que desconheçam a lógica da mercadoria ou que os *de fora* desconheçam a lógica da reciprocidade. O que ocorre, como vimos especialmente no capítulo anterior, é uma convivência nada pacífica de lógicas que operam segundo princípios diferentes.

oposição a tudo o que não é nativo – do morador de fora “eco-chato” a todo o resto do Brasil, incorporado pela mídia e associações protetoras de animais. O sentido que *o boi* faz para os nativos que o defendem apaixonadamente foi o que mobilizou antropólogos (entre outros intelectuais e pesquisadores) em sua defesa e investigação: “(...) percebi que a Farra do boi representava um potencial de resistência inigualável em relação às outras manifestações culturais dos açoriano-brasileiros e que o rumor público em torno dela assumia as feições de um processo verdadeiramente etnocida.” (Lacerda, 1994: 2)

Vimos que o curió e a paixão pelos pássaros canoros também são um traço diacrítico da identidade nativa – cada vez mais promovida, instrumentalizada e explorada politicamente e até economicamente por certos grupos. O interessante é que todos esses símbolos da especificidade do universo nativo – narrativas sobre bruxas, *o boi* e o curió, mas também a Festa do Divino, que referimos atrás - revelam-se extremamente ricos e loquazes quando submetidos à análise de gênero. Creio que, mais do que a comprovação de que “tudo” pode ser submetido à análise de gênero, isso sublinha a importância do gênero – de uma relação diferencial em termos de masculino/feminino - no pensamento nativo. E mais: do gênero e da reciprocidade, entendida como princípio regulador dessas relações. Analisando as relações sociais, particularmente as relações de gênero, investigando o pensamento nativo, através das representações sobre animais, que incluem práticas envolvendo animais como o boi e o curió, vimos como masculino e feminino são categorias construídas e fluidas que circulam – como as dádivas – no universo nativo. As relações de poder e as dominações se estabelecem segundo a lógica da reciprocidade e assumem também um aspecto fluido, plural e não cristalizado.

As especificidades culturais do grupo estudado são inegáveis e por questões históricas (e políticas) são associadas, com alarde, a um passado açoriano. Como já ficou sugerido atrás a “açorianidade” só se estabelece e se reproduz como identidade quando é vinculada a valores, categorias, relações e princípios que são efetivamente relevantes no universo simbólico dessas pessoas. O curió, o boi, o Divino, as bruxas têm eficácia simbólica porque falam de uma mesma coisa: gênero e reciprocidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXANDRE, Fernando. **Dicionário da Ilha: fala e falares da ilha de Santa Catarina**. Florianópolis: Cora Coralina, 1994.

ANDERMANN, Adriana S. **Histórias de Engenho: os engenhos de farinha de mandioca em Florianópolis. Economia, cuidados com a produção, imagem. (1917-20)**. Florianópolis, Mestrado em História, UFSC, 1996.

ARAÚJO, Hermetes Reis de. **A invenção do litoral: reformas urbanas e reajustamento social em Florianópolis na Primeira República**. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1989.

AREND, Silvia Maria F. **A família açoriana na América portuguesa: novos olhares**. *Revista Catarinense de História*. PPGH/UFSC e ANPHU-SC. Florianópolis, 1998.

ARIÉS, Philippe, **História Social da criança e da família**, R.J., 2 ed. Zahar, 1981.

ASSIS, Gláucia de Oliveira. **Dos estudos sobre a mulher aos discursos de gênero: uma análise diacrônica**. *Revista do Núcleo de Estudos de Sexualidade*. Florianópolis, FAED/UEDESC, ano 1, n. 1, 1997.

AUGÉ, Marc et alli. **Os domínios do parentesco: filiação aliança matrimonial, residência**. Lisboa: Edições 70, [1975].

BADALOTTI, Rosana Maria. **A construção dos papéis de gênero na Festa do Divino Espírito Santo no Ribeirão da Ilha: primeiras reflexões**. Trabalho de Conclusão de Curso. Departamento de Ciências Sociais. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1990.

BAMBERGER, Joan. **O mito do matriarcado: porque os homens dominam nas sociedades primitivas**. In: ROSALDO, M. Z. e LAMPHERE, L. **A mulher, a cultura e a sociedade**. RJ, Paz e Terra, 1979

- BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2v, 1980.
- BECK, Anamaria. **Lavradores e pescadores**: um estudo sobre trabalho familiar e acessório. Trabalho apresentado ao concurso de professor Titular. UFSC. Mimeo. Vol. 1. 1979.
- _____. **Trabalho limpo**: a renda de bilro e a reprodução familiar. Florianópolis: UFSC, 1983.
- _____ et alli. **As comunidades litorâneas e a influência cultural açoriana**. Relatório de Pesquisa. UFSC. Mimeo. 1984.
- BERGER, Paulo(org). **Ilha de Santa Catarina**: relatos de viajantes estrangeiros nos séculos XVIII e XIX. 2 ed. Florianópolis: Ed. da UFSC – Assembléia Legislativa., 1984.
- BESSA, Karla A. M. (org). Trajetórias do Gênero, masculinidades... **Cadernos Pagu** (11) UNICAMP. Campinas, 1998.
- BITENCOURT, Silvana Maria. **Análise do banco de dados de violência contra mulheres e crianças de Santa Catarina** (período de 1990-1996). Relatório final de PIBIC/CNPq, 2000.
- BOITEAUX, Lucas Alexandre. **Poranduba catarinense**. Ed. Comissão Catarinense de Folclore. Florianópolis, 1957.
- BONETTI, Alinne de Lima. **Entre feministas e *mulheristas***: uma etnografia sobre novas configurações da participação política feminina popular. Dissertação de Mestrado Programa de pós-Graduação em Antropologia Social. UFSC. Ilha de Santa Catarina, 2000.
- BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: T.A. Queiróz, 1979.
- BOURDIEU, Pierre. **La distinction**: critique sociale du jugement. Paris: Editions de Minuit, 1979.
- _____. A dominação masculina. **Educação & Realidade**, 20 (2), Porto Alegre, 1995-a.
- _____. A casa ou o mundo às avessas. **Textos didáticos** (16), IFCH/UNICAMP. 1995-b.

_____. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. São Paulo: Papius, 1996.

_____. Marginalia: Algumas notas adicionais sobre o Dom. **Mana** – Estudos de Antropologia Social, 2(2): 1996.

_____. **La domination masculine**, Paris: Éditions du Seuil, 1998.

BRITES, Jurema. **Afeto, desigualdade e rebeldia**: bastidores do serviço doméstico. Tese de Doutorado. Porto Alegre. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social/ UFRGS, 2001.

BRITO, Maria Noemi C. **Memória Política**: versões de gênero. **Cadernos Pagu** (3). Unicamp, Campinas, SP, 1994.

BUARQUE DE ALMEIDA, Heloísa. Na terceira margem: reflexões sobre etnografia e gênero. In: Ramirez, M; Souza, E. R.; Buarque de Almeida, H. (org.). **Gênero em matizes**. Bragança Paulista: Editora da Universidade de São Francisco – EDUSF (no prelo).

CABRAL, Oswaldo Rodrigues. **Assuntos insulanos**: contribuição ao estudo do povoamento de Santa Catarina pelos casais açorianos e madeirenses. Mandado imprimir para distribuição pela Prefeitura Municipal de Florianópolis, 1948.

_____. Os açorianos. **Anais do I Congresso de História Catarinense**. Separata do v. 2. Imprensa Oficial, 1950.

_____. **História de Santa Catarina**. 2 ed rev. e atualiz., Rio de Janeiro: Laudes, 1970.

_____. **Nossa Senhora do Desterro**. Florianópolis: Lunardelli, 1979. 2 v.

CAILLÉ, Alain. Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. 13 (38), out./1998

CAMPOS, Nazareno José de. **Terras comunais e a pequena produção açoriana na Ilha de Santa Catarina**. Florianópolis, Mestrado em Geografia. UFSC, 1989

CANELLA, Francisco. **A UFECO e o Movimento dos Sem-Teto**: práticas instituintes nos espaços políticos da cidade. Florianópolis, Dissertação de Mestrado em Sociologia Política, UFSC, 1992.

_____. Novas e velhas esperanças de uma comunidade em Florianópolis. **Travessia** – revista do migrante. Centro de Estudos Migratórios, São Paulo: [Editora Peres], ano XIII (38), set-dez/20000

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. A categoria de (des)ordem e a pós-modernidade da Antropologia. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. et al. **Pós-modernidade**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1987.

CARDOSO, Fernando Luiz. **Orientação sexual masculina numa comunidade pesqueira**. Florianópolis. Dissertação de Mestrado. PPGAS/ UFSC, 1994.

CECCA/FNMA. **Uma cidade numa Ilha**: relatório sobre os problemas sócio-ambientais da Ilha de Santa Catarina. Florianópolis: Editora Insular, 1996.

CHODOROW, Nancy. Estrutura familiar e personalidade feminina. In: ROSALDO, M. Z.; LAMPHERE, L. (org) **A mulher, a cultura e a sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

COLLIER, Jane F.; YANAGISAKO, Sylvia J. **Gender and kingship**: essays toward a unified analysis. Stanford, Stanford University Press, 1987.

CORADINI, Lisabete. **Praça XV**: espaço e sociabilidade. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1995.

CORRÊA, Mariza. **Morte em família**. Rio de janeiro: Graal, 1983.

_____. Rural, urbano, tribal: antropologia e família. **Atas da reunião Intermediária da ANPOCS** - "A família nos anos 80: dimensões sociais do novo regime demográfico". Campinas, vol. 1. 1988.

_____. **O espartilho de minha avó**: linhagens femininas na Antropologia. *Horizontes Antropológicos*. PPGAS/UFRGS. Porto Alegre, 1997.

_____. O sexo da dominação. **Novos Estudos**. CEBRAP(154), Jul/1999.

COSTA, Cláudia de Lima. O tráfico do gênero. In: BESSA, Karla A. M. (org). Trajetórias do Gênero, masculinidades... **Cadernos Pagu** (11) UNICAMP. Campinas, 1998.

COSTA, Rosely Gomes. Sobre as críticas aos estudos de masculinidades. In: Ramírez, M; Souza, E. R.; Buarque de Almeida, H. (org.). **Gênero em matizes**. Bragança Paulista: Editora da Universidade de São Francisco – EDUSF (no prelo).

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro. Zahar, 1989.

DAMATTA, Roberto. Sobre comidas e mulheres. In: DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: 3 ed. Rocco, 1989.

_____ e SOÁREZ, Elena. **Águias, burros e borboletas: um estudo antropológico do jogo do bicho**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

DARNTON, Robert. Histórias que os camponeses contam: o significado de Mamãe Ganso. In: DARNTON, R. **O grande massacre de gatos** e outros episódios da história cultural francesa. Rio de Janeiro: Graal, 1986-a.

_____ Os trabalhadores se revoltam: o grande massacre de gatos na Rua Saint-Severin. In: DARNTON, R. **O grande massacre de gatos** e outros episódios da história cultural francesa. Rio de Janeiro: Graal, 1986-b.

DAY, Shopie. What counts as rape? Physical assault and broken contracts: Contrasting views of rape among London sex workers. In: HARVLEY, P. e GOW, P. (Eds.), **Sex and violence**. London: Routledge, 1994.

DEBERT, Guita G. Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral. In: CARDOSO, Ruth. **A aventura antropológica: teoria e pesquisa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____ e ARDAILLON, Danielle – **Quando a vítima é a mulher: análise de julgamentos de crimes de estupro, espancamento e homicídio**. Brasília: Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, dezembro, 1987.

_____. A precária identidade de gênero. Estudos Feministas. IFCS/UFRJ-PPCIS/UERJ. Vol.4 n. 1, 1996.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**. Estudos de Antropologia Social, 4 (1), abr/1998.

DIAS, Maria Odila Leita da Silva. **Quotidiano e poder na cidade de São Paulo, século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

DUMONT, L. **Homo hierarchicus**. Paris: Gallimard. 1966 (1979)

FACCIO, Maria da Graça Agostinho. **O estado e a transformação do espaço urbano: a expansão do estado nas décadas de 60 e 70 e os impactos no espaço urbano em Florianópolis**.

FANTIN, Márcia. **Cidade dividida**. Florianópolis: Cidade Futura, 2000.

FERREIRA, Sérgio Luiz. **O banho de mar na Ilha de Santa Catarina (1900-1970)**. Florianópolis. Mestrado em História. UFSC, 1994.

FLORES E SILVA, Yolanda. **Doenças e tratamentos entre famílias do Ribeirão da Ilha**. Dissertação de Mestrado. PPGAS/, UFSC, Florianópolis, 1991.

FLORES, Maria Bernadete Ramos. Entre a casa e a rua...: memória feminina das festas açorianas no sul do Brasil. **Cadernos Pagu**. Campinas/UNICAMP. (4), 1995.

_____. **A farra do boi: palavras, sentidos, ficções**. 2 ed.. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1998

_____. **Povoadores da Fronteira: os casais açorianos rumo ao sul do Brasil**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2000.

FONSECA, Cláudia. Criança, família e desigualdade social no Brasil. In: RIZZINI, I. et al. **A criança no Brasil hoje: desafio para o terceiro milênio**. Rio de Janeiro: Editora Universitária Santa Úrsula, 1993.

_____. **Família, fofoca e honra: etnografia das relações de gênero e violência em grupos populares**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2000.

_____. La circulation des enfants pauvre au Brésil: une pratique locale dans un monde globalisé. In: **Anthropologie et Sociétés**, 24(3), 2000.

_____ e CARDARELLO, Andrea. Direitos dos mais e menos humanos. **Horizontes Antropológicos**. Ano 5 (10), Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 1999.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Rio de Janeiro, 7 ed: Graal. 2 v, 1985.

FRANCHETTO, Bruna. A vagina é cara e querida: representações sobre o(s) sexo(s) e a sexualidade entre os Kuikúro (Karibe do Alto Xingu, MS). Trabalho apresentado na: **XIX Reunião Brasileira de Antropologia**, Niterói, 1994.

FRY, Peter. Feijoada e soul food, in: **Para inglês ver**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

FOURNIER, Marcel. Marcel Mauss ou a dádiva de si. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n° 21, 1993.

GEERTZ, Clifford. Pessoa, tempo e conduta em Bali. In: GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978-a.

_____. Notas sobre a briga de galos balinesa. In: GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Zahar, 1978-b.

_____. Os usos da diversidade. In: **Horizontes Antropológicos**. Diversidade, cultura e cidadania. (10) Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, maio, 1999.

GIANNINI, Isabelle Vidal. Os índios e suas relações com a natureza. In: GRUPIONI, Luis Donisete B. **Índios no Brasil**. São Paulo: Global Editora, 1998.

GINZBURG, C. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Ed. Schwarcz, 1989.

GODBOUT, Jacques (em colaboração com CAILLÉ, Alain). **O espírito da dádiva**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.

_____. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. 13 (38), out./1998

GODELIER, Maurice. **O enigma da dádiva**. Lisboa: Edições 70, 1996.

GONÇALVES, Marco Antônio. Os nomes próprios nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul. **Boletim Informativo de Ciências Sociais**. (33), 1992.

_____. Reflexões sobre a onomástica Mura-Pirahã. I: VIVEIRO DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.). **Amazônia: Etnologia e História**. NHII/USP/FAPESP, 1993.

_____. **Algumas reflexões e críticas sobre os “estudos de gênero” na Antropologia**. mimeo. sl, sd.

GOW, P. The perverse child: desire in a native amazonian subsistence economy. In: **Mana**, Estudos de Antropologia Social. 24 (4), 1989.

_____. O parentesco como consciência humana: o caso dos piros. **Mana**, Estudos de Antropologia Social. 2 (3), out/1997.

_____. A criança perversa: o desejo numa economia de subsistência nativa da Amazônia. In: PISCITELLI, Adriana e CORRÊA, Mariza. Tradução de Plínio Dentzien. **Tráfico de mulheres & outros tráficos**. Ensaios sobre gênero. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, no prelo.

GREGORI, M. F. Cenas e queixas: mulheres e relações violentas. **Novos Estudos CEBRAP** (23) mar/89.

_____. **Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista**. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: ANPOCS, 1993.

GROSSI, Miriam Pillar. **Discours sur les femmes battues**: représentations de la violence sur les femmes au Rio Grande do Sul. These (Doctorat) – Université Paris V, 1988

_____. Trabalho de campo: território de fronteiras de gênero. In: FONSECA, Claudia. **Fronteiras da Cultura**: horizontes e territórios da Antropologia na América Latina. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1993.

_____. **Gênero, violência e sofrimento**. 2 Ed., Florianópolis: UFSC, sd [1998]. (Antropologia em Primeira Mão)

_____. Rimando amor e dor: reflexões sobre a violência no vínculo afetivo conjugal. In: PEDRO, J. & GROSSI, M. **Masculino, feminino, plural**. Florianópolis: Mulheres, 1998.

_____ & MIGUEL, S. M. **A trajetória do conceito de gênero nos estudos sobre mulher no Brasil** - reflexões iniciais. Reunião Brasileira de Antropologia. Florianópolis, 1990

_____ e PORTO, Roseli. Bibliografia indicativa de violência contra as mulheres. In: TEIXEIRA, A. & GROSSI, M. P. (orgs.) **Histórias para contar**: retrato da violência física e sexual contra o sexo feminino na cidade do Natal. Natal: Casa Renascer; Florianópolis: NIGS, 2000.

HABERMAS, J. **Le discours philosophique de la modernité**. Paris: Gallimard, 1988.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia del espíritu**. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Economica, s.d.

HEILBORN, Maria Luíza. Fazendo gênero? A Antropologia da Mulher no Brasil. In: COSTA, Albertina de Oliveira e BRUSCHINI, Cristina (org), **Uma questão de gênero**. RJ: Rosa dos Tempos/SP; Fundação Carlos Chagas, 1992.

HÉRITIER, Françoise. Masculino/Feminino. In: **Enciclopedia Einaudi** - Parentesco, volume 20, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1989.

_____. Incesto. In: **Enciclopedia Einaudi - Parentesco**, volume 20, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1989.

_____. De Aristóteles aos Inuit: a construção provada do gênero. In: F., HERITIER. **Masculino Feminino: o pensamento da diferença**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. ANPOCS. n. 28, ano 10, jun 1995.

KAPLAN, J. O. **The Piaroa: a people of the Orinoco basin**. A study in kinship and marriage. Oxford: Claredon Press, , 1975.

KLERK, V. & BOSCH, B. Nicknames as sex-roles stereotypes. **Sex-Roles**, 35(9/10), 1996.

KOFES, Suely. Experiências sociais, interpretações individuais: histórias de vida, suas possibilidades e limites. **Cadernos Pagu** (3). Unicamp, Campinas, SP, 1994.

KUPKA, Roselane Neckel. **Tensões e imagens do viver urbano em Florianópolis (1910/1939)**. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1993.

LACERDA, Eugênio (org.). **Farra do boi: uma introdução ao debate**. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 1990.

_____. **Farras femininas: brincadeiras de gênero**. (mimeo) ABA SUL, 1993.

_____. **As farras do boi no litoral de Santa Catarina**. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFSC. Florianópolis, 1994.

LAGO, Mara Coelho de Souza. **Memória de uma comunidade que se transforma: de localidade agrícola-pesqueira a balneário**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais – Antropologia, Florianópolis, UFSC, 1983.

_____. **Modos de vida e identidade:** sujeitos no processo de urbanização da Ilha de Santa Catarina. Florianópolis: Ed da UFSC, 1996.

LAGO, Paulo Fernando. **Santa Catarina: a transformação dos espaços.** Florianópolis: Verde Água Produções Culturais, 2000.

LANNA, Marcos P. D. **A dádiva divina:** toca e patronagem no Nordeste Brasileiro. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do corpo. in: Hollanda, Heloisa Buarque (org.) **Tendências e impasses:** o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LEA, Vanessa. Gênero feminino mebengokre (kayapó): desvelando representações desgastadas. **Cadernos Pagu** (3). Unicamp, Campinas, SP, 1994

LEACH, Edmund. Terminologia de parentesco Jinghpaw. In: Leach, Edmund. **Repensando a Antropologia.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

_____. Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal. In: DA MATTA, R. **Antropologia.** São Paulo: Ática, 1983.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos.** Lisboa, Edições 70. (1955)

_____. Introdução. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** V. 2. São Paulo: EPU, 1974.

_____. **Totemismo hoje.** Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. **As estruturas elementares do parentesco.** 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. **Paroles données.** Paris: Plon. 1984.

_____. **O pensamento selvagem.** 2 ed. Campinas: Papyrus, , 1997.

LINS DE BARROS, Myriam Moraes. Memória e família. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, 2(3), 1989.

LOPES DA SILVA, Aracy. Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução. In: GRUPIONI, Luís Donisete B. **Índios no Brasil**. São Paulo: Global Editora, 1998.

_____. **Nomes e amigos**: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê. FFLCH/USP, 1998. (Teses de Antropologia)

LYOTARD, J. F. **O pós-moderno**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986

MACCALLUM, Cecilia. Morte e pessoa entre os Kaxinawá. **Mana**. Estudos de Antropologia Social, 2(2): 1996.

_____. Alteridade e sociabilidade kaxinawá: perspectivas de uma antropologia da vida diária. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. 13(38), out/1998.

MACCORMACK, Carol; STRATHERN, Marilyn. **Nature culture and gender**. Cambridge, Cambridge University Press.

MACHADO, Lia Zanota. Estudos de gênero: Para além do jogo entre intelectuais e feministas. In: SCHPUN, Mônica Raisal (org.) **Gênero sem fronteiras**. Florianópolis: Editora Mulheres, 1997.

_____. Gênero, um novo paradigma? In: BESSA, Karla A. M. (org). Trajetórias do Gênero, masculinidades... **Cadernos Pagu** (11) UNICAMP. Campinas, 1998.

_____. Masculinidade, sexualidade e estupro: as construções da virilidade. In: BESSA, Karla A. M. (org). Trajetórias do Gênero, masculinidades... **Cadernos Pagu** (11) UNICAMP. Campinas, 1998.

MACHADO, Rita Maria Xavier. **Homem em casa vira Maria**: Aposentadoria e relações conjugais: um estudo de caso em Florianópolis. Dissertação de mestrado. Curso de Pós- graduação em Psicologia, Florianópolis, CFH, UFSC, fevereiro/2001.

MAGNANI, José Guilherme C. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: Magnani, J. e Torres, L. (orgs). **Na Metrópole. Textos de Antropologia Urbana**. São Paulo, Ed. EDUSP/FAPESP, 1996, p 12- 53.

_____. Discurso e representação ou de como os baloma de Kiriwina podem reencarnar-se nas atuais pesquisas. In CARDOSO, Ruth (org). **A aventura antropológica: teoria e pesquisa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **A vida sexual dos selvagens**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

MALUF, Sônia. **Encontros Noturnos: bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

MARCON, Maria T. R. **A metropolização de Florianópolis: o papel do Estado**. Florianópolis. Dissertação de Mestrado em Geografia, UFSC, 2000.

MATTOS, Maria Izilda. Gênero e história: percursos e possibilidades. In: SCHPUN, Mônica Raisa (org.) **Gênero sem fronteiras**. Florianópolis: Editora Mulheres, 1997.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva, forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. V. 2. São Paulo. EPU, 1974.

_____. "Essai sur la nature e fonction du sacrifice". In: MAUSS, M. **Oeuvres**, vol. 1, Paris: Editions de Minuit, 1989.

MEAD, Margaret. **Sexo e temperamento**. São Paulo, Perspectiva, 1979 [1935]

MENEZES BASTOS, Rafael. **Dionísio em Santa Catarina: ensaios sobre a farra do boi**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1993.

MOTTA, Flávia de Mattos. **Sonoro silêncio: por uma história social do aborto**. Relatório final. Fundação Carlos Chagas. Florianópolis, 1997.

_____. **Velha é a vovozinha: identidade feminina na velhice.** Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 1998.

_____. História, histórias, multiplicando olhares. **Horizontes Antropológicos.** PPGAS/UFRGS. Porto Alegre, 1997.

NOVAES, Sylvia Cauby (org). **Habitações indígenas.** São Paulo: Nobel/EDUSP, 1983.

OLIVEN, Ruben. **A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-Nação.** Petrópolis: Vozes, 1992.

ORTNER, Sherry; WHITEHEAD, Harriet. **Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality.** Cambridge, 1981.

OVERING, Joanna. Men control women? The "catch 22" in the analysis of gender. **International Journal of Moral and Social Studies.** Vol 1, n. 2, 1986.

PEDRO, Joana Maria. **Mulheres honestas e mulheres faladas: uma questão de classe.** Florianópolis: Ed. da UFSC, 1994.

_____. et al. **Negro em terra de branco: escravidão e preconceito em Santa Catarina no século XIX.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia.** Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 1995.

PESAVENTO Sandra Jatáhy. **História do Rio Grande do Sul.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982

PIAZZA, Walter F. **O lobisomem.** Separata do Boletim Trimestral da Comissão Catarinense de Folclore. n.12, jun. 1952. Florianópolis.

_____. **A colonização de Santa Catarina.** Florianópolis: UFSC, 1979.

PINA CABRAL, João de. As categorias de comparação regional: uma crítica à noção de mediterrâneo. In.: PINA CABRAL, J. **Os contextos da Antropologia**. Lisboa: Difel, 1991.

PISCITELLI, Adriana. O que aconteceria se os homens menstruassem? In: Camargo et al. (org). **Encontro de Educação Sexual**. Campinas, SP: UNICAMP-FE-GEISH: Sec. Municipal de Educação, 1996.

_____. Gênero em perspectiva. In: BESSA, Karla A. M. (org). **Trajetórias do Gênero, masculinidades... Cadernos Pagu** (11) UNICAMP. Campinas, 1998.

_____. Nas fronteiras do natural: gênero e parentesco. **Revista Estudos Feministas** (Dossiê Masculinidade) 6 (2), 1998.

_____. **Jóias de família: gênero em histórias sobre grupos empresariais brasileiros**. (tese de doutorado) Campinas. Programa de Doutorado em Ciências Sociais. Unicamp. 1999.

PINK, Sarah, **Women and Bullfighting: gender sex and the consumption of tradition**. Oxford/New York: Berged., 1997.

PITT-RIVERS, Julien. The spanish bullfight and kindred activities. **Anthropology Today**. 9 (4), 1993.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro. 2(3), 1989.

RADCLIFFE-BROW, A. R. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 1973.

RAGO, Margareth. O efeito Foucault na historiografia brasileira. **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, São Paulo, 7 (1-2), out., 1995.

RAMÍREZ-GÁLVEZ Martha Celia. **Os impasses do corpo: ausências e preeminências de homens e mulheres no caso do aborto voluntário**. Dissertação de Mestrado, Depto de Antropologia, IFCH/UNICAMP, 1999.

_____. **A propriedade do corpo.** O lugar da diferença nos discursos de homens e mulheres acerca do aborto voluntário. *Cadernos Pagu*, (15), 2000.

RIAL, Carmem Sílvia. **Mar de dentro:** o espaço social na Lagoa da Conceição. Dissertação de Mestrado. Antropologia Social. Porto Alegre, UFRGS, 1988.

_____. Da casa açoriana à casa decorada: A transformação do espaço doméstico na Ilha de Santa Catarina. *Cadernos de Antropologia: Cotidiano e Gênero*, n.3. PPGAS/UFRGS, 1991.

_____. **Manezinho:** de ofensa a troféu. *Jornal da Fundação Franklin Cascaes*, Florianópolis: jun/1994.

RIVIÈRE, Peter. The amerindianization of descent and affinity. *L'Homme*. 126-128, XXXIII (2-4), 1993.

RODRIGUES, José Carlos. **O tabu do corpo.** 3 ed., Rio de Janeiro: Achomé, 1983.

ROSALDO, M. Z. e LAMPHÈRE, L. **A mulher, a cultura e a sociedade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

SACHET, Celestino e SACHET, Sérgio. **Santa Catarina: 100 anos de história.** Florianópolis: Século Catarinense, 1997.

SAHLINS, Marshall. *La pensée bourgeoise: a sociedade ocidental enquanto cultura.* SAHLINS, M. **Cultura e razão prática.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

SALEM, Tânia. O casal igualitário: princípios e impasses. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n 9, v. 3, Fev. de 1989.

SANTOS, Bernadette Grossi dos. **O reino da impura sorte**: mulheres e homens, garimpeiros em Minas Gerais. Dissert. de Mestrado. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2001.

SARTI, Cynthia Andersen. **É sina que a gente traz** (ser mulher na periferia urbana). Diss. Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: USP, 1985

_____. **Antropologia dos gêneros**: reflexões preliminares sobre a constituição de um campo de estudos. In: Reunião Brasileira de Antropologia, 16, 1988. Campinas: ABA. 1988.

_____. **A família como espelho**: um estudo sobre a moral dos pobres. Campinas: Autores Associados, 1996.

SARTORI, Ari José. **Homens e as políticas de empoderamento das mulheres**: a emergência do *gênero* entre sindicalistas de esquerda em Florianópolis. Dissertação de mestrado. Florianópolis: PPGAS/UFSC., 1999

SCHPUN, Mônica Raisal. Códigos sexuais e vida urbana em São Paulo: as práticas esportivas da oligarquia nos anos vinte. In: SCHPUN, Mônica Raisal (org.) **Gênero sem fronteiras**. Florianópolis: Editora Mulheres, 1997.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil à análise histórica. **Educação e realidade**. Porto Alegre. V. 16, n 2, p5-22, jul-dez, 1990.

SEGATO, Rita Laura. Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife. **Anuário Antropológico** (85). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

SILVA, Eneléo. Violência sexual na cadeia: honra e masculinidade. **Revista de Ciências Humanas**. Santa Catarina. 15 (21), abril, 1997.

SILVA, Márcio. Masculino e feminino entre os Enawene-Nawe. **Sexta-Feira – Antropologia, Artes e Humanidades**. 2(2). São Paulo: Ed. Pletora, abril de 1998.

SILVA, Marineide. **Isso é feio, isso é bonito**: casamento, fuga e honra em Ponta das Canas. Trabalho de conclusão de curso. Depto de Ciências Sociais. Florianópolis: UFSC, 1994.

SIMMEL, Georg. Sociabilidade: um exemplo de sociologia pura ou formal. In: MORAES FILHO, Evaristo de. **Georg Simmel: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983. (Grandes Cientistas Sociais; 34)

SOARES, Doralécio. **Boi de mamão catarinense**. Rio de Janeiro: MEC/FUNARTE, 1978 (Cadernos de Folclore).

_____. **Folclore brasileiro: Santa Catarina**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1979.

SORJ, B. O feminismo na encruzilhada da modernidade e pós modernidade. in: COSTA, A. & BRUSCHINI, C. **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.

SOUZA, Sara Regina. **A presença portuguesa na Arquitetura da Ilha de Santa Catarina: séculos XVIII e XIX**. Florianópolis: Imprensa Oficial, 1984.

STRATHERN, Marilyn. **The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia**. Berkeley: University of California Press, 1988.

SUÁREZ, Mireya. A problematização das diferenças de gênero e a Antropologia. In: AGUIAR, Neuma. (org). **Gênero e Ciências Humanas**. Rio de Janeiro: Ed. Record/Rosa dos tempos, 1997.

_____. e BANDEIRA, Lourdes (orgs). **Violência, gênero e crime no Distrito Federal**. Brasília: Paralelo 15, Editora Universidade de Brasília, 1999.

TARNOVSKI, Flávio Luiz. **Pais assumidos: adoção e paternidade homossexual no Brasil contemporâneo**. Florianópolis. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFSC, 2002.

TEIXEIRA, Sérgio Alves. Brigas de galo e expressão ritual de atributos morais de gênero. In: FONSECA, Cláudia (org). **Fronteiras da cultura**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1993.

TEMPLE, Dominique e CHABAL, Mirreille. **La réciprocité et la naissance des valeur humaines**. Paris: L'Harmattan, 1995

VALE DE ALMEIDA, Miguel. **Senhores de Si**: uma interpretação antropológica da masculinidade. Lisboa: Fim de Século Editora, 1995-a.

_____. Gênero, masculinidade e poder: revendo o caso do sul de Portugal. **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995-b

VELHO, Otávio. Relativizando o relativismo. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 29, mar/1991.

VIGARELLO, Georges. **História do estupro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Apresentação". In: A. Vilaça, **Comendo como gente**: formas do canibalismo Wari' (Pakaa Nova). Rio de Janeiro: Anpocs/Editora UFRJ, 1992.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**. Estudos de Antropologia Social. 2 (2), out/1996.

_____. **Princípios e Parâmetros: Um comentário a L'Exercice de la parenté**. Rio de Janeiro: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social – UFRJ. Comunicação nº 17.

WACQUANT, Loïc J. D. A zona. In: BOURDIEU, Pierre (coord.). **A miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1997.

WATSON, Rubie S. The named and the nameless: gender and person in chinese society. **American Ethnologist**. 13 (4), 1996.

WHITEHEAD, Harriet. The gender of birds in a Mountain Ok Culture. In: YANAGISAKO, Sylvia & DELANEY, Carol. **Naturalizing Power**: essays in feminist cultural analysis. New York/London: Routledge, 1995.

WOORTMANN, Ellen F. **Herdeiros parentes e compadres**: colonos do sul e sitiantes do nordeste. São Paulo/Brasília: Hucitec/Edunb, 1995.

_____ e WOORTMANN. Fuga a três vozes. **Anuário Antropológico** 91, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

YANAGISAKO, Sylvia Junko. Mixed metaphors: native and anthropological models of gender and kingship domains. In: COLLIER, J.F.; YANAGISAKO, S. J. **Gender and kingship**: essays toward a unified analysis. Stanford: Stanford University Press, 1987.

ZANELA, Cláudia Cristina. **Atrás da porta**: o discurso sobre o turismo na Ilha de Santa Catarina (1983-1998). Mestrado em História, Florianópolis: UFSC, 1999.

ZONABEND, Françoise. Por que nominar? In: LÉVI-STRAUSS, Claude (org.). **La identidad**. Barcelona: Ediciones Petrel, 1981.

Artigos em periódicos

Professor avalia conceito da 'qualidade de vida'. Florianópolis, **Jornal A Notícia**, Caderno AN Especial. 26 de março de 2000. Pp 1.”

Rondeiras da Lagoa buscam diversificação., Florianópolis, **Jornal A Notícia**, 29 de março de 2000, pp 4. Matéria assinada por Celso Martins.

Imagem. Florianópolis, **Jornal A Notícia**, 17 de Abril de 2000, pp. 02.

A Festa do Divino começa hoje no centro, Florianópolis, **Jornal A Notícia**, 7 de Junho de 2000.

Farrista burla lei para manter tradição, Florianópolis, **Jornal A Notícia**, 18 de Março de 2001, pp. A10.

Florianópolis ainda é cidade utópica.: Florianópolis, **Jornal A Notícia**, Caderno AN Especial. 23 de março de 2001. Pp 4.

Mostra radiografa cotidiano da Capital. Florianópolis, **Jornal A Notícia**, 29 de Abril de 2001, pp. 8.

Florestas serão repovoadas com curios., Jornal **A Notícia**, Florianópolis, 13 de maio de 2001, pp.5.

Advogado de União recebe despejados, Florianópolis, Jornal **A Notícia**, 16 de Julho de 2001.

10% da população vive em favelas. Florianópolis, Jornal **A Notícia**, 19 de agosto de 2001. Pp 3.

Trofêu Manezinho da Ilha 2002. Florianópolis, Jornal **A Notícia**, 22 de Março de 2002, pp. 04.

Casaram mas não viveram juntos. Florianópolis, **Diário Catarinense**, 15 de maio de 1996 (Caderno especial Casamento, pp 3).

Curió, Canto que encanta.. Florianópolis, **Diário Catarinense**, 7 de Janeiro de 2001. (Matéria assinada por Glauco Silvestre)

Ministério queima sementes de Cânhamo. Florianópolis, **Diário Catarinense**, 17 de Janeiro de 2002, PP. 28

Estupro é o delito que mais causa injustiça. São Paulo, **Folha de São Paulo**, 16 de agosto de 1998. (Matéria assinada por Aureliano Biancarelli)

Aqui se vive melhor. **Revista Veja**, 7 de abril de 1999.

Jornal da Lagoa, ano 7 – edição n 84, Florianópolis, agosto de 2001; pp.12)

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE