

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

AS FARRAS DO BOI NO LITORAL DE SANTA CATARINA

EUGÊNIO PASCELE LACERDA

Florianópolis (SC), dezembro de 1994

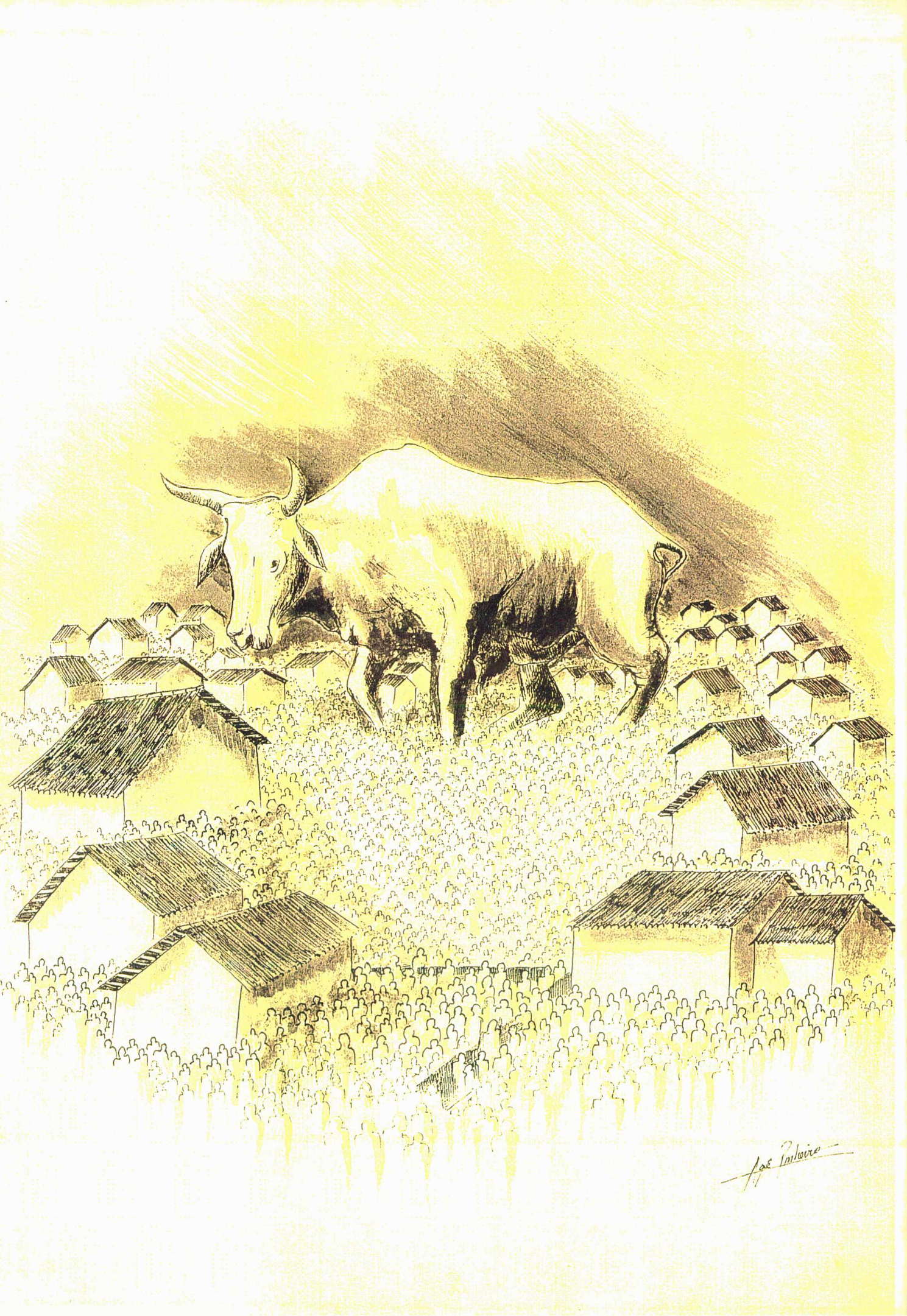
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

AS FARRAS DO BOI NO LITORAL DE SANTA CATARINA

EUGÊNIO PASCELE LACERDA

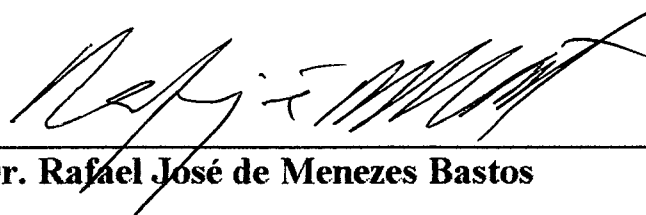
Dissertação apresentada como exigência parcial para obtenção do Grau de Mestre em Antropologia Social à Comissão Julgadora da Universidade Federal de Santa Catarina, sob orientação do Professor Dr. Rafael José de Menezes Bastos

Florianópolis (SC), dezembro de 1994



Joe Imbrico

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia. Aprovado pelo Banca Examinadora composta pelos seguintes professores:



Dr. Rafael José de Menezes Bastos



Dra. Maria Bernardete Ramos Flores



Dra. Ilka Boaventura Leite

Dedico este trabalho ao meu pai pelo estímulo e alegria ofertados nestes últimos anos.

Dedico à minha filha que me acompanhou nas idas a campo e sempre dizia às pessoas para não deixar o pai levar uma "chiflada do boi...".

AGRADECIMENTOS

O presente estudo é o resultado da colaboração e do apoio de muitas pessoas. Agradeço a todas elas que nesses últimos três anos, de uma forma ou de outra, me ajudaram a realizá-lo.

Em especial agradeço aos nativos de Bombinhas e Porto Belo que com sua hospitalidade, paciência e interesse pela minha pesquisa, possibilitaram-me agora apresentar ao público uma contribuição ao estudo da cultura açoriano-brasileira.

Agradeço aos professores e colegas de curso do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social pelo excelente nível dos seminários, discussões e leituras propiciadas que enriqueceram meu projeto bem como minha opção pela Antropologia.

Especialmente agradeço ao Professor Rafael Bastos que com sua crítica, gentileza e cumplicidade tornou possível a composição desta monografia.

SUMARIO

RESUMO	vii
ABSTRACT	viii
INTRODUÇÃO.....	1
1. OS USOS DO FOLCLORE - A PROPÓSITO DA POLÊMICA SOBRE A FARRA DO BOI	10
2. BOMBINHAS - UMA ETNOGRAFIA DA FARRA	45
2.1. Caracterização da região	46
2.2. Tempo de trabalho e tempo de festa	51
2.3. O tempo das Farras	61
2.3.1. O Boi dos Antigos	61
2.3.2. As Farras atuais	67
2.3.3. O Boi das Mulheres	79
2.3.4. Brincar versus Judiar	85
2.4. Fotos	89
3. VIOLÊNCIA E RITUAL - ALGUMAS REFLEXÕES	123
3.1. O problema conceitual da violência	123
3.2. O que narra a Farra como rito?	129
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	144
5. BIBLIOGRAFIA	148

RESUMO

Esta dissertação focaliza o ritual da Farra do Boi, um costume secular praticado ao longo do litoral de Santa Catarina pelas populações de descendência luso-açoriana.

Trata-se de uma taurimaquia - na acepção da palavra - um combate com "bois-de-campo", animais bravios, criados soltos nas fazendas da região.

O costume ganhou notoriedade nacional e internacional em função da sua caracterização como festa violenta que se baseia na crueldade contra os animais.

Este trabalho analisa a polêmica em torno da festa, procurando evidenciar o contexto em que surge e as possíveis causas que mantêm a continuidade do conflito.

O ritual é estudado especificamente em uma comunidade pesqueira e turística do litoral catarinense, tentando observar por dentro sua dinâmica, assim como o conteúdo dos relatos explicitados por seus praticantes.

Por fim, apresenta uma reflexão interpretativa sobre as dificuldades na definição de violência e a eficácia de uma abordagem da festa nativa como arte (drama ritual).

ABSTRACT

This dissertation focuses on the ritual "Farra do Boi", a centuries old custom practiced throughout the coast of de Santa Catarina by Azorean descendents.

It concerns bull fighting -in the meaning of the word - a combat with "Bois-de-Campo": fierce animals reared freely on regional farms.

The custom won notoriety nationally and internationally because of its characterization as a violent festival based on the cruelty towards the animals.

This work analyzes the controversy around this custom showing the causes within the context and the possible reasons the maintain the continuity of the conflict.

The ritual is studied specifically in a fishing community on the Santa Catarina coast trying to observe the dynamic from within, as well as the content of the accounts by the local participants.

Finally presenting an interpretative reflection about the difficulties on the definitions of violence and the efficacy to the approach of this native festival as a form of art.

INTRODUÇÃO

O espanto

Meu envolvimento com a Farra do Boi iniciou em 1987 quando fui chamado a participar da Comissão Intersectorial de Estudos da Farra do Boi, na qualidade de representante da Secretaria de Cultura do Estado de Santa Catarina. A Comissão foi criada com o objetivo de "promover estudos conjuntos com vistas a encontrar soluções que previnam e debelem os problemas dessa prática no futuro".

Mal sabia que estava começando um verdadeiro namoro etnográfico com o "povo do boi" ao mesmo tempo em que me espantava cada vez mais com o cenário conflitivo ao seu redor, em proporções locais, nacionais e internacionais. Por dois anos, entre 1988 e 1989, acompanhei os trabalhos da Comissão, fazendo visitas às comunidades pesqueiras ao longo do litoral catarinense, produzindo relatórios e documentos, participando de debates e discussões intermináveis com os protecionistas dos animais e presenciando as declarações irredutíveis dos representantes farristas.

Neste contexto, 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. Fascinado com a defesa radical da festa empreendida pelas comunidades farristas e, ao mesmo tempo, espantado com a monumental ignorância etnográfica em torno do assunto, inclinei-me a contribuir para o seu conhecimento específico, através da investigação antropológica.

Hoje, confesso-me seduzido pelo meu objeto de estudo. Primeiro porque a festa farrista, tanto quanto sua repulsa, me remete a um olhar retrospectivo em direção a tempos ancestrais, à história antiga do Mediterrâneo e à constatação de uma ritologia taurocêntrica extremamente recorrente no mundo ocidental. Segundo porque me lança a um olhar prospectivo em direção a uma sorte de temas profundamente atuais, como a violência, o ecologismo, a dominação cultural, minorias étnicas, contraprocessos sociais. Não é por acaso que o ritual em questão tem se prestado às mais diferentes abordagens, como a psicanálise, história, folclore, antropologia e sociologia* .

* Refiro-me especialmente a trabalhos antigos como os de Piazza (1951), Cabral (1972) e Soares (1974). E a trabalhos recentes como os de Silveira (1989), Flores (1991), Chaves (1992), Braga (1993), Bastos (1993) e Lacerda (1993).

O campo

A pesquisa de campo foi realizada na região que abrange os atuais municípios de Bombinhas, Porto Belo e Tijucas situada na mesma zona fisiográfica de Florianópolis, distante 50 km ao Norte. Os critérios da escolha se basearam na existência de elementos históricos, econômicos, sociais e culturais significativos para os objetivos da pesquisa.

A primeira incursão no campo ocorreu em 1990, resultando na monografia apresentada ao concurso de seleção para o Mestrado em 1991. Este primeiro levantamento constatou rápidas transformações na área nas últimas quatro décadas, ao mesmo tempo em que coexistiam as condições que poderiam fornecer um perfil - se assim podemos dizer - 'originário' da festa nativa.

Neste sentido, (a) a existência em maioria, de pescadores/lavradores de ancestralidade açoriana, habitando comunidades relativamente inclusivas, como desdobramento dos primeiros núcleos, (b) uma economia não extensiva do gado, voltado para funções domésticas, (c) a presença de moradores extropeiros, antigos condutores de bois semi-selvagens, (d) a existência de formas variadas de brincar com o animal como o boi-na-vara, boi-solto, boi-no-arame, boi-na-mangueira, inclusive o boi-de-mamão chamado boi-de-pau, (e) a presença de Farras preparadas somente por mulheres e, por fim, (f) a "descoberta" da região como área de turismo, explosão imobiliária e demográfica a

partir dos anos 70, reuniam as bases mais favoráveis para minha investigação.

Em 1993 retornei a campo, desta vez fixando residência no recém emancipado município de Bombinhas. Até então, tinha realizado pesquisas em Porto Belo, o município vizinho. Não conhecia ninguém da comunidade, mas tinha ao meu lado um professor nativo do lugar, que, dividindo o aluguel comigo, abriu muitas portas para minhas entrevistas. Tornou-se de fato um de meus principais informantes. Meus objetivos de pesquisa eram basicamente três: fazer uma etnografia da festa, estabelecer suas possíveis relações com a vida social nativa e tomar o caso todo como objeto de reflexão sobre a violência.

Sabia, no entanto, que o trabalho de campo seria difícil, porque afinal, os farristas conheciam a opinião pública dominante e havia uma reticência muito grande em falar sobre a Farra do boi para um desconhecido. Estava há um mês da Semana da Páscoa e, precisava, nesse período, tentar 'conquistar' meus futuros informantes. Resolvi então ir à escola conversar primeiro com os alunos. Tinha em mãos alguns exemplares do livro que organizei em 1990 sobre a Farra do boi. A recepção das crianças foi excelente. Algumas passaram a ir em minha casa pedir mais livros porque seus pais queriam ler. Aos poucos, nas ruas da cidade, as pessoas passaram a me identificar como escritor ou professor. Em alguns bares, quando a conversa se tornava simpática, entregava o livro em mãos para o dono, normalmente pescador e farrista. Alguns

agradeciam gentilmente e diziam que iriam pedir para suas mulheres lerem para eles.

Ao final de um mês, tendo ainda minha filha pequena como mascote de pesquisa, fui considerado, de alguma forma, um aliado dos farristas, porque afinal, podia entrar como sócio do Boi dos Solteiros e o único a quem se permitia filmar e fotografar toda a festa. Entre os meses de março a dezembro, acompanhei o cotidiano dos moradores, visitei ranchos de pesca, entrevistei muitos velhos e grupos de mulheres, observei e participei de algumas Farras, entrando num verdadeiro sistema de trocas, oferecendo livros, aulas e caronas e recebendo em troca as informações e a simpatia dos farristas. Percebi neste contexto, que a pesquisa de campo em antropologia requer não apenas a observação ativa e a participação direta, mas também a sedução mútua, reunindo numa só atitude metodológica, aquilo que chamaria de condições simpáticas da pesquisa.

Lembro de uma cena que ilustra bem o que quero dizer. Certa vez, fui visitar um rancho de pesca. Os pescadores estavam reunidos na entrada do rancho em ritmo de aviso pois estávamos em plena safra da tainha. Estava totalmente vestido, e equipado com prancheta, caderneta de campo, filmadora e máquina fotográfica. Depois que um antigo mestre de pesca, a quem já conhecia, me fez a apresentação geral dos "camaradas", notei que seu comportamento em relação a mim era de um silêncio atroz. Não sabia o que fazer para quebrar aquela indiferença, mas, intuitivamente, fui retirando os equipamentos da mão, tirei o calçado, a camisa e a

calça. Fiquei apenas de bermuda. Depois deste gesto, em que praticamente me despi, alguns camaradas me convidaram para pôr o barco dentro do rancho. Só aí é que se interessaram pelas minhas perguntas, resultando inúmeras entrevistas informais.

A abordagem

Há um texto em Antropologia que inspira todo este trabalho. Chama-se "Um Jogo Absorvente: Notas sobre a Briga de Galos Balinesa" de Clifford Geertz (1989). A certa altura de suas Notas, Geertz considera, como tese geral, que a briga de galos é fundamentalmente uma dramatização das preocupações de status entre os balineses (p. 304). Em seguida, diz que a briga de galos, como a poesia ou qualquer forma de arte, não modifica realmente o status de ninguém, ela nada faz acontecer: "... os homens prosseguem humilhando alegoricamente a um e outro e sendo humilhados alegoricamente por um ou outro, dia após dia, regozijando-se tranqüilamente com a experiência quando triunfam, esmagados um tanto mais abertamente se não o conseguiram". (p. 310).

O que a briga de galos faz acontecer, segundo Geertz, é tornar compreensível a experiência cotidiana, apresentando-a em termos de "atos e objetos dos quais foram removidas, reduzidas ou aumentadas as conseqüências práticas ao nível da simples

aparência, onde seu significado pode ser articulado de forma mais poderosa e percebido com mais exatidão" (p. 311).

O que ela faz é assumir temas como a "morte, masculinidade, raiva, orgulho, perda", tornando-os significativos, tangíveis, "reais" num sentido ideacional (p.311). Mais adiante Geertz conclui: "a matança da briga de galos não é um retrato de como as coisas são literalmente entre os homens balineses mas, de um ângulo particular, de como elas são do ponto de vista da imaginação, o que é bem pior."(p. 314).

Na conclusão do texto, Geertz descarta o que a sociologia funcionalista poderia pensar a respeito da briga de galos, como um reforço à discriminação do status (já que cada ato balinês proclama essa discriminação (p.315) e diz que se há uma função, ela é interpretativa: "uma leitura balinesa da experiência balinesa, uma estória sobre eles que eles contam a si mesmos." (p. 316). Uma estória que "conta menos o que acontece do que o tipo de coisas que aconteceria". (p.318). Longe de Bali, mas nem tão longe assim, as Notas de Geertz inspiraram a minha pesquisa sobre a Farra nativa. Tomando-a como arte (drama ritual), perguntei a mim mesmo o que ela narra. Cheguei a uma leitura prévia de que a Farra, como forma expressiva, não é uma caricatura realista de como as coisas são entre os nativos e suas relações com outras criaturas, mas como elas são do ponto de vista da imaginação! A Farra coloca em foco um vocabulário de temas e emoções, como a morte e a violência, o desejo e o medo, a invulnerabilidade e a demissão dela, o riso e a excitação. Os

farristas vão à Farra para ver o que acontece com eles mesmos, isto é, para ver o que acontece quando uma pessoa, habitualmente séria, discreta e pacata, se vê desafiada, atacada, invadida e corrida por um animal bravo, tendo atrás uma pequena multidão.

Oa capítulos

Esta monografia está dividida em três capítulos. O primeiro, comenta a polêmica da Farra do boi surgida nestes últimos anos, tomando como eixo crítico o contexto na qual surgiu e as razões pelas quais a festa sofre a desqualificação como expressão típica do Folclore Brasileiro. Ao mesmo tempo, fornece um panorama histórico e regional das Farras pelo litoral de Santa Catarina.

O segundo capítulo se propõe a uma etnografia da Farra feita com base na observação participante em uma comunidade específica de pescadores do litoral catarinense. Trata basicamente de uma análise dos relatos colhidos, divididos em quatro partes e da localização da Farra dentro do calendário popular anual das outras festas nativas.

O terceiro capítulo, toma todo o caso como exemplo e objeto privilegiado de investigação sobre a questão da violência. Na primeira parte, apresenta uma discussão conceitual geral sobre a noção. Na segunda, retorna ao objeto de pesquisa para refletir, "por dentro", sobre o processo ritual e a espécie de discurso sobre a violência que a Farra encerra.

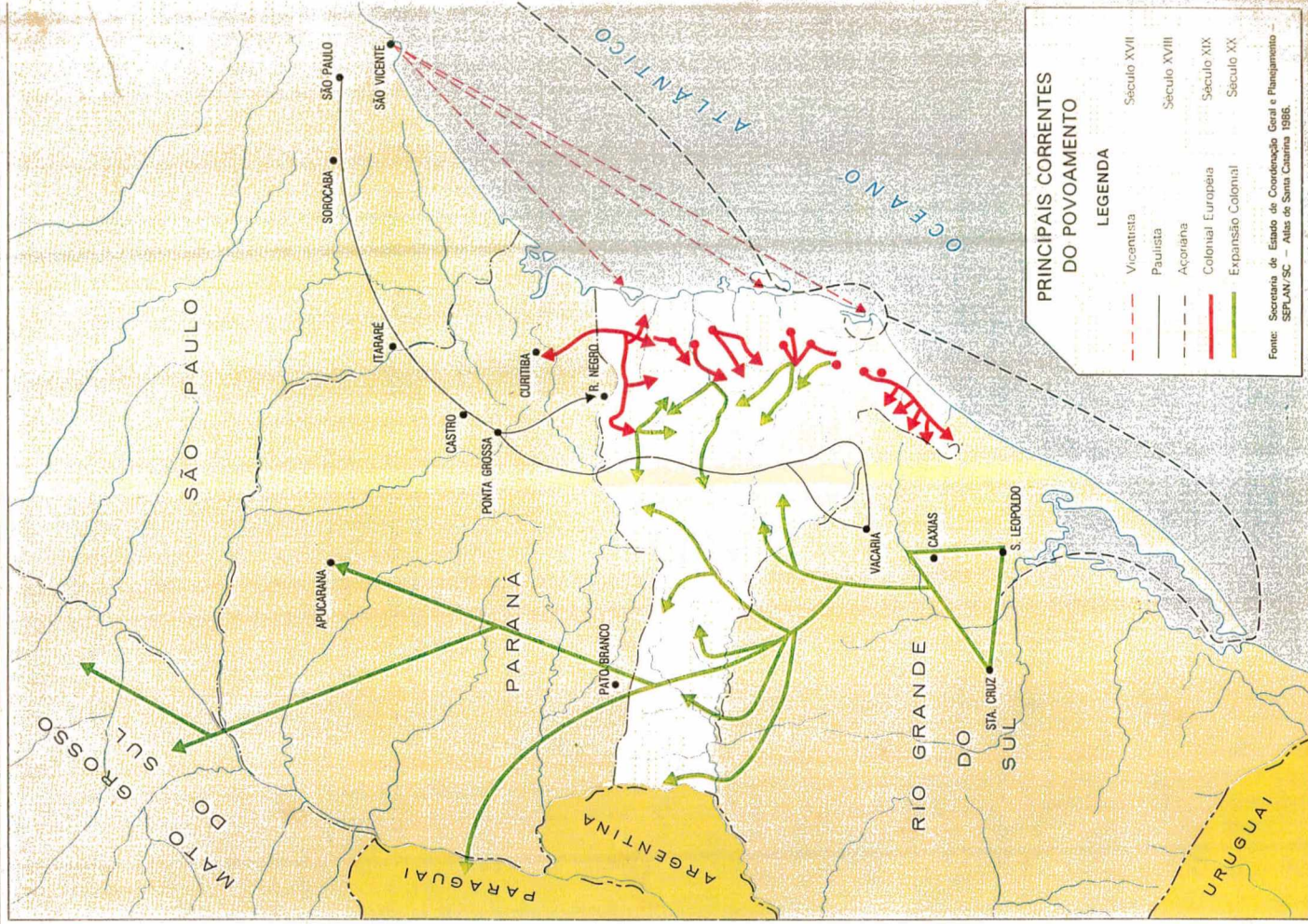
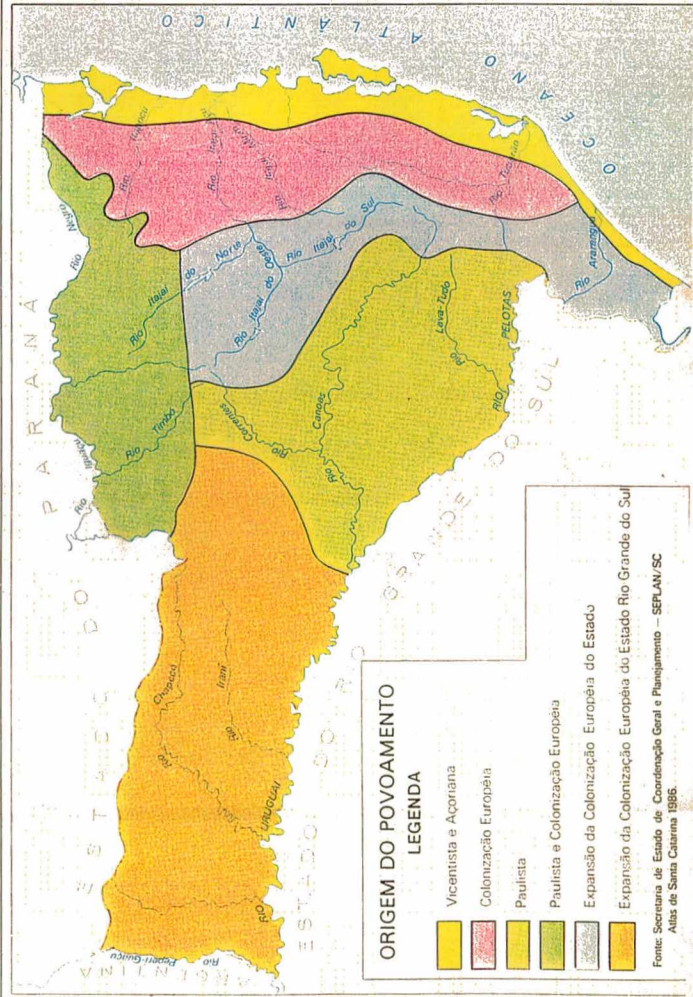
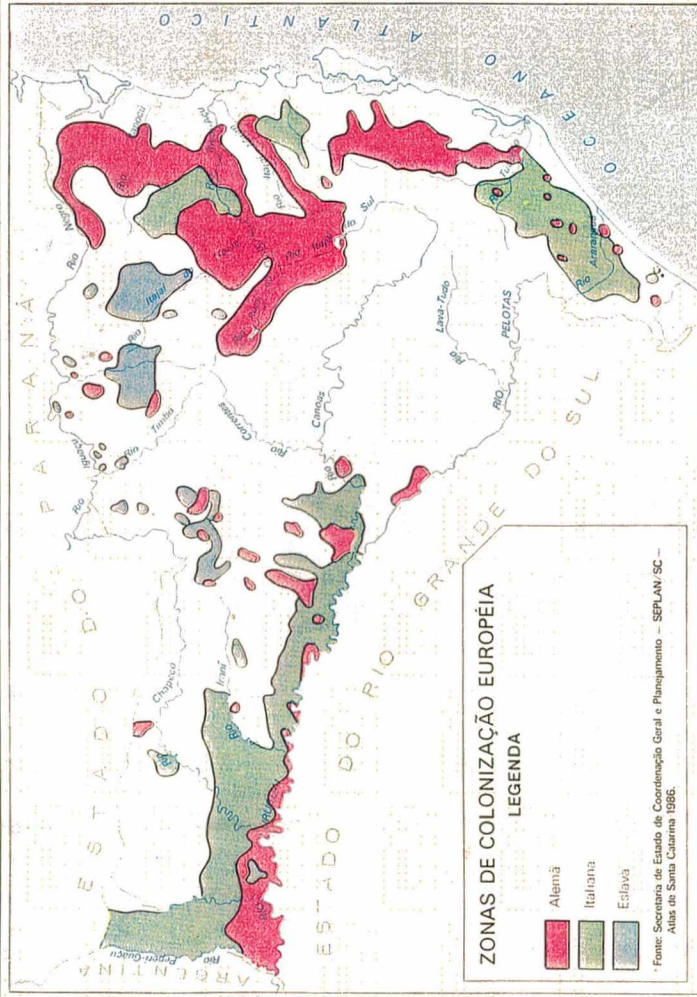
O presente estudo pretende ser uma contribuição no campo da antropologia. Como explorador, com mapas superficiais a conferir, sem conhecimento dos atalhos e talvez, sem jamais conhecê-los totalmente, só posso renovar esta capacidade de espanto tão cara ao SER da Antropologia, espanto não apenas com o Outro, mas consigo mesma, capaz de prenunciar constantemente um mergulho em nossa própria sociedade. Esta tensão, parece-me, reedita a vocação sensível da Antropologia, enquanto disciplina do ensaio par excellence.

Neste sentido estou mirado aqui no pensamento de CARDOSO DE OLIVEIRA (1988:24) quando ressalta que a Antropologia no Brasil, já pode interrogar-se sobre si mesma, como parte e esforço desse espanto. Escreve:

"uma interrogação permanente a alimentar o exercício de nosso ofício; que não seja apenas um ritual profissional consagrado à eternização da academia, ou à legitimação da intervenção estatal ou particular, naquelas parcelas da humanidade que, ao se entregarem a nossa curiosidade e as nossas impertinentes indagações, constituíram a nossa disciplina. A elas rendemos - nesse instante - a nossa gratidão e a elas prestamos a única homenagem que talvez desejassem: o compromisso de nossa solidariedade e o nosso devotamento a defesa de seus direitos. Talvez esteja aqui, neste modo político de conhecermos o Outro e de nos conhecermos a nós mesmos, o estilo da antropologia que fazemos no Brasil".

1. OS USOS DO FOLCLORE - A PROPÓSITO DA POLÊMICA SOBRE A FARRA DO BOI

A costa litorânea do Estado de Santa Catarina começou a ser esparsamente povoada por luso-brasileiros a partir da segunda metade do século XVII. Inicialmente, as expedições dos bandeirantes vicentistas abriram caminho para as povoações de Nossa Senhora do Desterro (1662), São Francisco do Sul (1658) e Santo Antônio dos Anjos da Laguna (1682). Posteriormente, vai se processar um desdobramento dessa ocupação com a concessão de novas sesmarias na primeira metade do século XVIII. Mas é somente em meados do século XVIII que vai se efetivar a ocupação do litoral com a migração dos "casais açorianos" (Piazza, 1983:139). Como parte de um esquema geopolítico amplo, o Reino Português, em face da política de ocupação espanhola na América do Sul, empreendeu o povoamento dos territórios fronteiros meridionais com gente de origem lusitana. Os açorianos deslocam-se para várias partes do Brasil. No entanto, a grande escala da imigração vai se dar em Santa Catarina e Rio Grande do Sul (Laytano, 1987:139). Em Santa Catarina, o povoamento deu-se entre 1748 e 1756, ocupando todo o litoral e tendo como ponto de partida a então Desterro (V. mapa 1).



Segundo Piazza (1983:155), ao término do processo legal de povoamento, que durou 8 anos, os imigrantes açorianos suplantavam a população local existente, tendo migrado no mínimo 6000 pessoas. Neste sentido, praticamente (re)desenharam a paisagem humana existente, estabelecendo por todo o litoral características sócio-econômicas e culturais específicas.¹

O núcleos açorianos dedicaram-se fundamentalmente à agricultura de subsistência até a primeira metade do século XIX, tendo na pesca uma atividade subsidiária. Tal fato se inverte meio século depois, com a inserção na economia monetizada e o contínuo empobrecimento do solo, após 200 anos de plantio (Beck, 1984:23-26). Embora fossem pastores em suas ilhas de origem, aqui poucas condições tiveram uma vez implantado o regime de pequena propriedade (Cabral, 1937:109-112 e Beck, 1984:15). Dedicaram-se à pequena produção agrícola, utilizando força de trabalho familiar. Logo se estrutura uma indústria manufatureira, relativa à produção da farinha, confecção do linho e algodão; artefatos de barro, cestaria e madeira. Mesmo quando a pesca deixa de ser uma atividade subsidiária, a produção agrícola permanece, dada a sazonalidade da pesca e o desenvolvimento dos mercados e feiras nas pequenas vilas, principalmente N. Sra. do Desterro. Essa característica formação histórico-econômica do chamado "homem açoriano" vai configurar sua identidade social enquanto **lavrador, pescador e artesão**. (cf. Beck, 1984:20).

Durante o presente século notaremos que, sem uma economia de projeção industrial, aos moldes dos vales colonizados por

alemães, os descendentes dos açorianos - alternando seus ciclos de trabalho entre o mar e a roça, o comércio e serviços - sofrerão o estigma de um povo "indolente e incapaz", em função do propalado fracasso material do chamado "homem do litoral"².

No final da década de 40 realizou-se em Florianópolis o I Congresso de História Catarinense, comemorativo ao segundo centenário da colonização açoriana. Com a presença de historiadores de vulto nacional procurou-se ali iniciar um processo de reabilitação da imagem e do papel histórico desse homem litorâneo, estabelecendo as razões históricas de seu fraco desenvolvimento econômico, e fundamentalmente, afirmando sua identidade pelo enaltecimento de suas tradições culturais. (cf. Flores, 91-cap. 3). Era preciso organizar o passado açoriano, abrindo os arquivos e coletando os dados dispersos de seus costumes. Essa enorme tarefa pode ser constatada nos Boletins da Comissão Catarinense de Folclore que, nas décadas seguintes, seria um veículo ativo desse processo de resgate e reabilitação. Os folcloristas produziram imenso trabalho de registro da cultura popular, deixando material valioso que tem servido à tematização de novos estudos. Este tem sido reconhecidamente o grande mérito dos folcloristas catarinenses.

No caso das "brincadeiras-de-boi" temos o Boletim n. 8, de junho de 1951, cujo texto foi assinado pelo historiador Walter Piazza. Fala-se ali não da Farra do boi, mas do Boi-na-Vara, visto como um folguedo, um "habitualismo" ilhéu, tido como uma "revivescência da tourada-a-corda" praticada no Arquipélago dos

Açores. Registra sua ocorrência durante a Semana Santa, por todo o litoral e cita outras brincadeiras como o boi-no-campo, boi-no-mato, boi-no-arame, todas com a mesma finalidade: fustigar o animal, depois matá-lo e repartir a carne entre os participantes.

Se o leitor atento de hoje quiser saber o que é a Farra do boi e procurar no Dicionário do Folclore Brasileiro de Luís da Câmara Cascudo (1962) , encontrará o verbete **Boi-na-Vara** com a transcrição integral do texto de 1951 de Piazza. Deduzirá, sem maiores problemas, que se trata de uma **manifestação folclórica** dentre outras no contexto da cultura do Boi no Brasil, a exemplo das vaquejadas nordestinas e dos rodeios gaúchos. Veja que até o momento em que a Farra não é problematizada pela opinião pública dos anos 80, o seu enquadramento como **folguedo popular** é claro na classificação dos folcloristas. Noto que estamos aqui discutindo modos de classificação de fenômenos da cultura popular. Quando se examina, no entanto, a hemerografia sobre a polêmica da Farra do boi desses últimos oito anos (1987-1994)³, verifica-se que em poucos anos, aquilo que estava classificado como mero folguedo popular e portanto, inscrito no inventário do Folclore Brasileiro passa a ser tematizado como sinônimo de selvageria, crueldade, tortura. O costume de correr e brincar com o boi que, até a década de 70, não apresentava nenhuma publicidade ou caráter de espetáculo; que se dava na inclusividade do campo, no pasto ou na praia e se reduzia às comunidades nativas, torna-se objeto amplo de conflitos e polêmicas de opinião entre entidades protecionistas, farristas, forças legais, setores da Igreja,

intelectuais e outros. Episódios brutais de repressão policial, como a ocorrida em Ganchos em 1988⁴, protestos e campanhas nacionais e internacionais, execução de animais, ações na Justiça, portarias e pareceres de toda ordem foram comuns nesse período.

Permita-me o leitor citar em ordem cronológica, alguns exemplos dessa polêmica:

Matéria do jornal O ESTADO de 31.3.88.

FARRA DO BOI - ESCLARECIMENTOS A POPULAÇÃO - A posição oficial do Governo do Estado - Em nenhum momento o Governo do Estado liberou a Farra do boi. De acordo com a legislação vigente ela é contravenção penal. E continuará sendo reprimida obedecendo-se critérios de ordem, legalidade, mas também bom senso.

MEDIDAS IMEDIATAS - A Procuradoria Geral da Justiça determinou a todos os Promotores, em especial aos que atuam no litoral catarinense, que atuem com o máximo rigor, processando e prendendo os infratores flagrados em delito. O Comando da Polícia Militar e a Secretaria de Segurança Pública determinaram aos policiais militares e civis a repressão à Farra do boi e o policiamento ostensivo e reforçado como forma de dissuasão.

Pedro Ivo Campos. Governador do Estado. Santa Catarina, março de 1988.

Matéria do jornal O GLOBO de 3.3.88, assinada por Fernando Gabeira:

"FARRA DO BOI : CRUELDADE OU CULTURA?
Florianópolis - Decifra-me ou te dou uma chifrada. Este é o enigma lançado pela Farra do Boi, uma festa milenar que consiste em brincar com o animal até a

exaustão, matá-lo e distribuir os seus pedaços. Apesar da pressão ecológica das campanhas de TV e até da repressão policial, a Farra aconteceu ao longo das vilas litorâneas, mostrando que uma tradição desse tipo transforma-se numa resistência popular e cresce como qualquer cultura sitiada. Cultura? Para milhares de pessoas do Brasil, a Farra do Boi é apenas um espetáculo de crueldade contra os animais. Nos últimos anos, as denúncias de tortura ao boi, durante a festa, se avolumaram. Orelhas cortadas, olhos furados, escoriações em todo o corpo, eram rotina nas cartas dos jornais. Pressionados pelas suas bases, núcleos de ecologistas vieram para cá e exigiram do Governo a proibição da festa. O Governo topou. Saldo do primeiro dia: 14 feridos e 12 presos. Assustados com o clima de guerra civil, os grupos foram forçados a estudar um pouco mais o assunto. Por que a Farra resistia? Até que ponto era ecológico salvar os bois e encher os hospitais com pessoas feridas?"

Mais adiante:

"Existe uma Comissão especialmente criada pelo Governo para cuidar do assunto. Acontece que uma das propostas da Comissão é encontrar uma festa alternativa que neutralize a violência da Farra do Boi. Fala-se numa tradição de Santa Catarina chamada "Boi de Mamão", onde o boi é de brinquedo e não há nenhuma agressividade."

Na FOLHA DE SÃO PAULO, do mesmo dia 3.3.88, Gabeira escreve:

"Pode-se chamar a Farra do Boi de tudo, mesmo de festa pacífica da Semana Santa. Centenas de animais foram "farreados" e mortos neste feriado, ao mesmo tempo que pescadores não escaparam à fúria dos animais."

Artigo da FOLHA DE SÃO PAULO, de 30.4.88, assinada por Rogério C. de Cerqueira Leite, do Conselho Editorial:

" (...)A Farra do boi em Santa Catarina deve servir a propósitos semelhantes, frustrações sexuais, machismos compensatórios, ambivalências, enfim toda uma gama de complexos psíquicos deve intervir. O certo é que pessoas que apresentam atividade sexual normal dispensam ritualizações dessa natureza. Serrar a perna de um garrote vivo é, inequivocadamente um ato de castração que só move aqueles que duvidam de sua própria virilidade. Sem a coragem de assumir sua inversão sexual, os valorosos torturadores do inofensivo animal se vingam da natureza em um ato de castração simbólica."

No Caderno de Ensaios do JORNAL DO BRASIL, de 31.3.1991, a Psicanalista Dra. Nise da Silveira que organizou um livro sobre a Farra do boi⁵, escreveu um artigo com o título: ESCOLA DE TORTURA. A certa altura diz:

"Acresce ainda que, na sua invencibilidade, a Farra do boi é aceita, defendida e regulamentada pelas autoridades, sob cujo beneplácito são construídos mangueirões, espécie de coliseus rústicos onde os bois são encerrados para que os homens divirtam-se com o sofrimento dos seres sem culpa, atirando-lhes pedras, mutilando-os, cegando-os, inventando toda sorte de práticas sádicas. Nesses mangueirões foram colocados ao lado externo, degraus de tábuas onde as crianças podem assistir ao cruel espetáculo. Assim, foram instaladas pelas próprias autoridades escolas de tortura. Muitas dessas crianças aproveitam os ensinamentos aí adquiridos e os aplicam a pequenos animais facilmente domináveis. O método dessas escolas de tortura sobre animais

levará, sem dúvidas, à impermeabilização dos sentimentos e à ativação de componentes sádicos."

No DIÁRIO CATARINENSE, de 12.4.93:

"ACAPRA, vê evolução nas consciências das pessoas. - A Associação Catarinense de Proteção aos Animais não recebeu um único chamado sobre maltrato de animais durante a Farra do boi deste ano. A Presidente da Acapra, Cristalma Papas, afirma que está satisfeita com o resultado da Semana Santa, "já que houve um grande avanço na consciência das pessoas, que passaram a não praticar violências contra os animais". Segundo Cristalma, a Farra é em si uma prática violenta. Para ela a brincadeira irá desaparecer com o tempo. As pessoas é que irão perdendo o costume."

No DIÁRIO CATARINENSE, DE 21.3.94:

"FARRISTAS FAZEM FESTA PARA HOMENAGEAR O BOI.- Tijucas. (...) Para provar que o boi não é maltratado, os farristas realizaram ontem à noite, no CTG Fazenda Eliana, a comemoração do 15. aniversário do boi Vermelhinho com direito a bolo e parabéns. O animal há 9 anos é colocado na arena para oferecer emoção e prazer aos adeptos da brincadeira. Todos o consideram muito especial e os mais aficcionados dizem que só falta falar. O grupo planejou diversas atrações, entre elas o desafio de quem conseguisse desatar uma fita vermelha amarrada no boi, ganharia uma caixa de cerveja. Apesar da finalidade de passar algumas horas descontraídas, quase todos os farristas sofrem arranhões e alguns chegam a fraturar braços e pernas. Mas parece que ninguém se importa com isso."

No DIÁRIO CATARINENSE de 1.4.94:

"FOGUETES ANUNCIAM A BRINCADEIRA. Ganchos - Para anunciar a chegada da Farra do boi, os farristas

fizeram um desfile pelas ruas centrais de Governador Celso Ramos e soltaram foguetes como sinal de que o animal já estava solto. Imediatamente as pessoas começaram a sair de suas casas para brincar. Os participantes, para assustar os mais medrosos, aproximavam-se do animal e saíam correndo aos gritos, mas tudo não passava de encenação. A chuva nem o frio intimidaram os farristas que iam amanhecer na rua."

No DIÁRIO CATARINENSE de 25.3.94:

TUDO DE NOVO- A Associação de Amparo aos Animais, Associação SOS Bichos e a União em Defesa da Natureza, de São Paulo, uniram-se para mandar pesada carta ao arcebispo de Florianópolis, D. Euzébio Oscar Scheid, criticando a omissão da Igreja em relação a Farra do boi. Querem essas entidades que a Igreja faça um trabalho mais intenso, no sentido de educar os cristãos das localidades farristas, criando na Semana Santa, atividades mais intensas e humanas. Segundo D. Euzébio, a Igreja tem feito pregações aos púlpitos, porém os farristas não frequentam as missas. O arcebispo foi taxativo: "A Farra do boi é uma festa pagã e objetivamente errada".

No DIÁRIO CATARINENSE de 3.4.94:

CURIA QUER TERMINAR COM A FESTA - As pessoas que se opõem à Farra do boi, principalmente representantes de entidades ambientalistas e da Igreja, começam a realizar diversos trabalhos exigindo que a festa seja extinta ou que no máximo seja feita com respeito ao animal, sem machucá-lo. Há poucos dias houve uma manifestação no Rio de Janeiro contra essa tradição e os representantes no Brasil da WSPA (Sociedade Mundial para Proteção Animal) estão trabalhando junto as autoridades para que acabem com a festa. Foram coletadas 7 mil assinaturas em Santa

Catarina e a WSPA deu entrada a uma ação no Supremo Tribunal Federal com o mesmo objetivo. No entanto, a Justiça entendeu que não havia o que ser condenado nesta manifestação folclórica e popular. A WSPA também acusa a Igreja de ter uma posição discreta em relação ao evento.

E no DIÁRIO CATARINENSE de 3.4.94:

JOGO LUDICO QUE MESCLA CORAGEM, MEDO E PRAZER."A dona de casa, Eteide Souza Fernandes, 35 anos é uma das mulheres farristas da praia de Armação da Piedade em Governador Celso Ramos. Junto com Neide dos Santos, 33 anos, Alcinete Rodrigues, 35 anos e Sandra Souza, 27 anos, promove todos os anos a festa do boi exclusivamente para mulheres de 7 a 50 anos de idade. Todas economizam dinheiro e compram o animal para soltar e brincar na Sexta Feira Santa. Passada a Páscoa, elas vendem o boi e guardam o dinheiro para a compra do ano seguinte. Nos outros dias, elas acompanham os homens na festa. Eteide diz que "se morresse farreando, estaria morrendo feliz".

Veja que o questionamento mais explícito nas campanhas públicas se refere ao fato de ser a Farra do boi "cultura ou crueldade contra os animais? Folclore ou violência? Tradição popular ou degeneração cultural?." Na perspectiva da sociedade envolvente e do Estado, a pergunta mais óbvia é: - Como pode ser **folclore** uma tradição popular que se baseia na violência? Como associar cultura à tortura? O que parece ocorrer é que a opinião pública levanta questões difíceis de explicar se adotarmos os modos tradicionais de classificação contidos nos antigos manuais de folclore.⁶. A perspectiva usual, consagrada

pelos manuais, mantém até hoje o marco histórico pelo qual foi pensada a noção de folclore. Conforme a sugestiva revisão feita por Rita Segato e Jorge de Carvalho (in Seminário Folclore e Cultura Popular, IBPC, 1992), os conceitos de saber popular, folclore e cultura popular se assentam historicamente sobre o tripé:

- **folk** (correlato de povo, comunidade, classes ou camadas populares);
- **nação** (em nome da qual os saberes e fazeres do povo eram esquadrinhados para identificar possíveis elementos emblemáticos que pudessem ser invocados em estratégias de integração da sociedade global); e,
- **tradição** (correlato de costume, cultura, transmissão).

A partir desse tripé, que se formula na Europa e continua na América, se concentra toda a atenção dos estudiosos da cultura popular. No entanto os autores ressaltam que as idéias de *folk*, *nação* e *tradição* sempre se revestiram de ambigüidades por serem noções difusas, difíceis de se tornar categorias analíticas (p. 15). Afinal, perguntam: " O que é o folk? Um segmento da sociedade ou um tipo de comportamento solidário de qualquer grupo social? É toda cultura do povo relevante para a identidade da nação? Acaso não é tradicional toda cultura?" (p.15).

A confusão conceitual se deve ao fato de que a temática da cultura popular pressupunha a elaboração de uma **tipologia de culturas** baseada em critérios eminentemente formais. Assistimos assim a uma longa e inesgotável discussão taxonômica sobre o que

é cultura popular e erudita; rural e urbana; tradicional e de massas etc (Segato, 1992 : 10). Segundo os autores, esta "obsessão" taxonômica já não se sustenta mais porque se deve, no momento presente, levar em conta a articulação de fatores sumamente complexos que, em muitos casos ameaçam dissolver a delimitação de um campo exclusivamente tradicional da cultura popular. Fatores como a produção cultural dos meios de comunicação de massa, o turismo, as migrações internas, a secularização e a urbanização acelerada, têm provocado o surgimento de novos padrões de socialidade e formas culturais transitórias distintas dos tipos consagrados de cultura (Carvalho, 1992:26).

Veja o leitor que, partindo da hemerografia, seria possível e tentador discutir por exemplo os dilemas do movimento ecológico embutidos na pergunta de Gabeira: "Até que ponto é ecológico salvar bois e ferir pessoas?"⁷.

Igualmente a questão da resistência cultural, na medida em que populações minoritárias de pescadores vêm reafirmando sua identidade diante das tentativas de domesticação da festa ⁸.

Não obstante, a questão que gostaria de reter é a seguinte:

Em que contexto surgem as campanhas públicas contra a Farra do Boi? De que modo a Farra deixou de ser tratada como uma expressão típica do folclore brasileiro para se tornar um problema generalizado de segurança pública, privada e animal?

Alerto que estou interessado aqui não propriamente nos modos de classificação das culturas populares ou do que é tido como **folk** na sociedade nacional mas, precisamente nos modos de sua apropriação ou reelaboração pelo Estado, pela indústria cultural ou setores dominantes da sociedade civil.⁹. Os modos de apropriação de sentido, funcionam como poderosas mediações ético-políticas e acabam legitimando ou não uma determinada tradição popular, conferindo ou destituindo o seu significado original.

A outra questão correlata é a seguinte:

Que ingredientes uma festa como essa possui para deixar de ser um estudo de caso do Folclore e tornar-se um caso de estudo da Justiça, dos ecologistas, da Igreja ou mesmo um problema psicanalítico?

Tentarei responder a primeira questão na mesma medida em que vou fornecendo um quadro geral e retrospectivo da festa em termos regionais. Quanto a segunda, discutirei ao longo deste trabalho uma vez que se constitui no próprio tema da pesquisa. No entanto, anteciparei neste capítulo seu ponto de partida.

O que é a Farra do boi? Quais seus antecedentes? Onde e quando se realiza? Quem participa? Como se desenrola?

As denominações arcaicas da festa são muitas. Antigos farristas descrevem-na como "boi de campo", "boi-no-campo", "Boi-na-Vara", "boi-no-laço", "boi-no-arame", "boi-solto", "brincadeira-de-boi" ou simplesmente "Boi". Ao que parece, tais denominações referem-se em primeiro lugar, ao que se sucedia na

comunidade quando um boi reagia violentamente às tentativas de "apartação" da manada.¹⁰. No cotidiano das atividades agrícolas e domésticas dos açoriano-brasileiros o gado servia e ainda serve para o transporte, tração e alimentação. No entanto uma família que tivesse uma parelha de bois podia se considerar abonada. Não havia grandes criadouros no litoral. Seu abastecimento em maiores estoques advinha de uma outra corrente de povoamento, o tropeirismo, que em levadas periódicas, trazia o gado em tropas dos campos de Lages para o litoral (Piazza, 1983:165-180 e Ceag/SC, 1980:49,52,97). Sabemos que Desterro e o litoral fronteiriço mantiveram-se à margem do comércio lucrativo do gado, destinado principalmente às Minas Gerais.¹¹

De certo modo, esses diversos nomes da festa, têm a ver originariamente com as formas usuais pelas quais os homens do campo amansavam animais bravios, destinados a compor uma parelha de carro de boi, à tração circular do engenho, ou ao comércio (Vale Pereira: 1992:166). Por outro lado, o comércio de gado bravio ou chucro era uma atividade exclusiva do tropeiro (ou vaqueiro no nordeste brasileiro). Esse homem do campo detinha o conhecimento apurado das técnicas de amansamento. Relatos do século passado de viajantes estrangeiros vêm nessa direção, descrevendo os "violentos amansamentos de bois" na Ilha (Langsdorff, 1803, in:1984:164); e a vinda das tropas do Rio Grande (Semple Lisle, 84:126; Duperrey, 84:252,261). Não encontrei referências explícitas sobre a festa nos relatos dos viajantes estrangeiros, basicamente dos séculos XVIII e XIX. No

entanto, eles apontam para a atividade comercial que lhe servia de fulcro, o tropeirismo, já que não haveria brincadeiras a não ser com bois bravos, um boi que, segundo os mais velhos, tinha que ser "do campo", "estranho", "estrangeiro", "desconhecido". Isso não significa no entanto a inexistência da festa a essa época já que depoimentos de farristas septuagenários falam do "boi-solto" ou do "Boi-na-Vara" desde o tempo de seus bisavós o que nos levaria aos inícios do século XIX (cf. Lacerda, 93:116). Esses relatos confirmam, por outro lado, o consumo da carne bovina em ocasiões especiais, como a Páscoa, Pentecostes, Natal, ou o dia do santo padroeiro, ocasiões em que se comprava o animal em sociedade para depois repartir sua carne.¹²

Por outro lado, dados do arquivo policial e posturas municipais do século passado dão conta da existência de tais brincadeiras já como objeto de preocupação das autoridades públicas.¹³

Quando se trata da inserção histórica do costume catarinense, podemos afirmar a sua pertinência no âmbito da herança cultural açoriana. Noto que à época da migração dos casais, as touradas ocorriam praticamente em todo Arquipélago dos Açores. Com o tempo o costume foi caindo em desuso, permanecendo apenas em uma das ilhas, a Terceira (cf. Ribeiro, 83:121). Os autores portugueses confirmam que havia duas espécies de touradas: as ditas de Praça, normalmente promovidas pela nobreza, realizavam-se nos adros das Igrejas, praças públicas e arenas onde o touro era lidado a cavalo. E as touradas populares, à vara-larga no continente

português e à corda no Arquipélago, onde o touro era corrido pelos caminhos e logradouros públicos (cf. Ribeiro, 83:533). As touradas à corda, bem como outras variantes do rito, existem até hoje nos Açores, apesar de mais de quatro séculos de proibições policial-eclesiásticas (cf. Merelim, 1986:39). O esquema da festa, basicamente caçar o animal no mato, corrê-lo nas ruas da cidade e depois sacrificá-lo, sem dúvida evoca as atuais Farras do litoral catarinense, especialmente nas cidades de Ganchos, Porto Belo e Florianópolis.¹⁴.

Qual é no entanto, o esquema etnográfico das Farras de boi em Santa Catarina?

O leitor deve ter notado que tento olhar a festa como uma manifestação local do "ciclo do Boi" brasileiro. A multiplicidade de práticas rituais e autos populares que tem no BOI sua figura dramática central tem sido amplamente notada por consagrados autores¹⁵ na formação histórica e cultural do País. Não é por acaso que Mario de Andrade definiu o BOI como "o bicho nacional por excelência". O Boi aparece primeiramente como motivo de uma **dança dramática**, largamente praticada no Brasil, o **Bumba-meu-Boi**.

Tendo no Nordeste brasileiro seu núcleo principal de irradiação "o boi-que-dança" vai adquirindo diferenças regionais desde a nomenclatura até aos aspectos da própria dança, tais como a forma de apresentação do auto, das personagens, das músicas e das cantigas, da indumentária e dos instrumentos. No entanto, o enredo primitivo permanece o mesmo: a morte e a ressurreição do boi¹⁶. Em Santa Catarina, o rito é conhecido como Boi de Mamão, ao

que tudo faz parecer uma variante do auto nordestino (Soares,1979). Noto que uma característica desses autos é o comparecimento alegórico do Boi, enquanto que em outras modalidades rituais, como a vaquejada nordestina a Farra do boi catarinense, o boi comparece **in natura**.

O "boi-no-campo" catarinense não se configura como uma **dança dramática**. De outra forma, é um **combate dramático**, uma taurimaquia¹⁷.

Um boi-de-campo (ou vários bois), necessariamente bravo, arisco e corredor, é escolhido e comprado por um grupo de farristas, mediante uma lista de sócios. A escolha do melhor animal subentende algumas horas de intensas negociações com os fazendeiros até chegar a um bom termo, i.é, o melhor preço para as partes e o boi mais bravo para os farristas. Mas nem sempre isso ocorre. Os farristas dizem que não são especialistas em bois campeiros e, às vezes, são ludibriados ou se enganam quanto à ferocidade do animal. A escolha do boi é um episódio a parte. Escolhido o boi o animal é transportado para a comunidade e solto em locais previamente decididos pelos sócios. A soltada do boi reveste-se de uma euforia inigualável. São centenas de pessoas aguardando a chegada do animal, anunciada por foguetes e buzinas durante todo o trajeto. A partir daí, passa a ser objeto de brincadeiras¹⁸ - pegas, correrias, lides, procuras, ataques e fugas - em lugares os mais diversos: normalmente onde há mato, pastos, morros e praias; também se dá em áreas marcadas e cercadas (mangueirões); em bairros, praças e ruas centrais das

idades e vilarejos. 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 adentro. Espera-se por horas a fio até que os mais corajosos desentouquem o bicho. Enquanto isso os moradores ficam nos bares, nas ruas, ou em frente das suas casas; as mulheres tendem a proteger as crianças e os idosos recontam suas histórias. No entanto, todos querem ver o boi passar. Se o boi cansa, troca-se por outro. Durante a festa bebe-se muito, come-se pouco. O riso e o alarido se tornam extravagantes e a mentira corre nas línguas: grita-se: - Olha o boi!, quando o bicho não está; mas quando menos se espera, aparece um par enorme de aspas vindo em sua direção (aliás, tenho notado que os farristas costumam tratar o boi bravo como uma verdadeira aparição).

Tais brincadeiras se dão intensivamente na Semana Santa até o Sábado de Aleluia, quando o boi é recolhido. No Domingo de Páscoa o animal é sacrificado e sua carne repartida entre os sócios da Farra. A "matação" ou "carneação" do boi sinaliza o fim da festa. No entanto a execução do boi que também se reveste de uma atmosfera especial, pode significar o começo de outra festa, desta vez a da comilança. Reúnem-se os parentes e amigos, churrasqueia-se a carne, enquanto narram-se os acontecidos, as estrepolias, galhofas e também os machucados. Aqui são as pequenas tragédias o motivo da conversação. Durante todo o tempo da festa não se notam regras de exclusão baseadas em sexo, idade, status ou autoridade. O que se nota é uma contínua valorização da

decisão individual em querer participar o que significa adequar-se aos parâmetros tidos como legítimos da brincadeira.

A Farra é certamente uma brincadeira perigosa, excessiva. De fato não estamos lidando com um acontecimento da Norma, mas da suspensão dela. Quando é tempo de Farra do boi a rotina normal do trabalho e da família é posta em parênteses. Os grupos farristas se tornam como que bandos camaradas. A fartura da bebida e o jejum da carne são atitudes constantes. Sinais conjuntivos que parecem evocar uma ritualística ao mesmo tempo **sacramental e divertida**. Seu limite ético está na diferença estabelecida no meio nativo entre o que seja **brincar** e **judiar** do boi. Quem judiar do boi revela que tem "rixa na cabeça" e pode ser apartado, quando não sujeito a uma "surra". Quem brincar com o boi recebe o carinho dos camaradas e a chancela das mulheres.

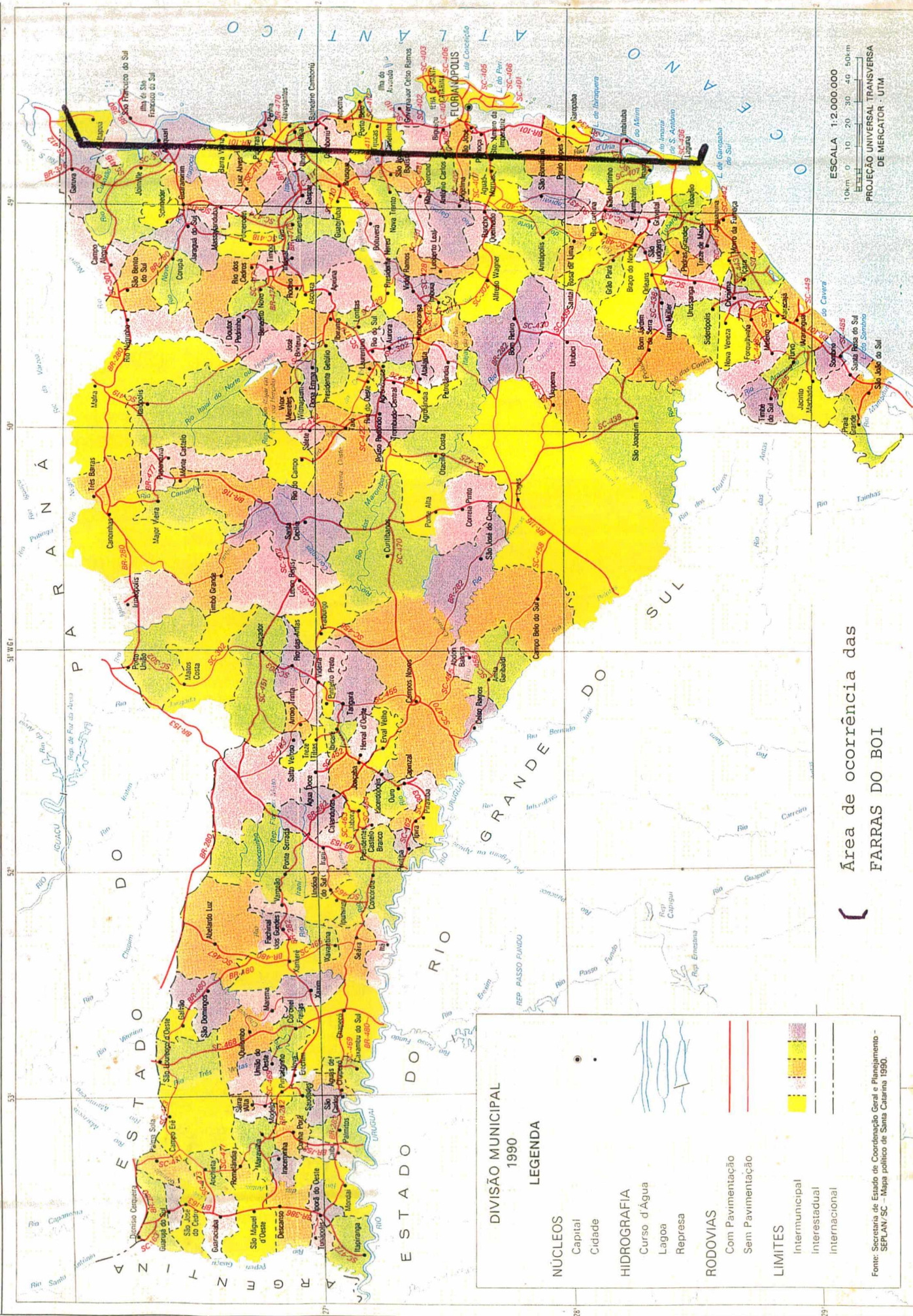
Quanto ao calendário da festa, embora se possa dizer que tradicionalmente o Boi-no-campo ocorre na Semana Santa e no período Natalino, temos verificado a sua extensão por todo o período da Quaresma. Por vezes em momentos ocasionais durante o ano. Segundo os relatos de que disponho, na Semana Santa os pescadores recolhiam os barcos, faziam o jejum da carne, ficavam reunidos em pequenos grupos, literalmente não faziam nada. É nesse tempo não-produtivo que ocorriam as brincadeiras, época que também coincidia com o retorno dos pescadores embarcados. Hoje em dia a pesca do camarão tem terminado bem antes da Semana Santa, pelo início de fevereiro, época em que se começa a comprar bois bravos por todo o litoral. Com isso quero

indicar que as transformações em termos da urbanização e sazonalidade da pesca parecem estar alterando aquela regularidade do antigo calendário da festa e compassando o acionamento da brincadeira em termos inusitados.

As Farras ocorrem praticamente em toda faixa litorânea do Estado, desde Garuva ao Norte, até Laguna, ao Sul (V. mapa 2).

O único levantamento disponível¹⁹ registra sua ocorrência em 24 municípios, aproximadamente 60 localidades nas faixas urbanas, pesqueira e rural (V. listagem no fim deste capítulo). Não encontramos registro de desaparecimento da festa por longos períodos de tempo. Sabemos que ocorre há várias gerações, pelo menos quase dois séculos, segundo a história oral.

O esquema padrão descrito acima não deve afastar o leitor do fato de que em cada lugar a festa é única. Segundo posso verificar, as brincadeiras de boi ocorrem de várias formas: **boi-solto**, **boi-mangueirado**, **boi-no-arame**, **boi-na-vara**. A descrição mais antiga que se tem é a do boi-na-vara feita por um viajante em 1896 e recolhida por Piazza (1951:72). O Boi-na-Vara praticamente não existe mais no litoral, embora tenha-o encontrado em minha região de pesquisa. O **boi-solto** ainda predomina pelo litoral e é este que causa tanto alarme justamente por não ter fronteiras. É o Boi que provoca o estado de correrias na comunidade; tem sua expressão mais clara em Ganchos, Porto Belo, Penha e Ilha de Santa Catarina. O **boi-mangueirado** é o Boi institucionalmente mais aceito, recomendado pelo Governo do Estado; ocorre justamente em áreas mais urbanizadas, zonas de veraneio; uma determinada área é cercada e a platéia fica do lado



DIVISÃO MUNICIPAL 1990

LEGENDA

NÚCLEOS
 Capital (●)
 Cidade (•)

HIDROGRAFIA
 Curso d'Água (—)
 Lagoa (—)
 Represa (—)

RODOVIAS
 Com Pavimentação (—)
 Sem Pavimentação (—)

LIMITES
 Intermunicipal (—)
 Interestadual (—)
 Internacional (—)

Fonte: Secretaria de Estado de Coordenação Geral e Planejamento - SEPLAN/SC - Mapa político de Santa Catarina 1990.

Área de ocorrência das FARRAS DO BOI

ESCALA 1:2.000.000
 10km 0 10 20 30 40 50km
 PROJEÇÃO UNIVERSAL TRANSVERSA DE MERCAUTOR - UTM

de fora se divertindo com as acrobacias dos toureiros improvisados; vemos sua ocorrência em Itapema, Navegantes (o maior do Estado), Tijucas, na Ilha e também em Ganchos; curiosamente em Ganchos, o mangueirão, construído pela Prefeitura em 1989, tem pouquíssima audiência, porque segundo os pescadores, "não tem graça nenhuma". O **boi-no-arame**, tem rara ocorrência. Trata-se de um arame de grande comprimento fixo de ponta a ponta por duas varas grossas enterradas no chão. O boi é preso a este cabo por uma corda menor de modo a ter espaço para circular ficando a correr por todo o arame, ao sabor das investidas dos farristas. Tenho registro desta modalidade numa localidade de Porto Belo. Há que se registrar a ocorrência em Garopada, 30 km ao sul de Florianópolis, de uma festa chamada "Boi Vendouro", onde o animal, bravo, não é brincado, mas fica amarrado sob intensa vigília durante toda a noite da Sexta Feira Santa, para no Sábado ter sua carne dividida entre os sócios e parentes (cf. Zabotti, 1990).

Retomando a questão central deste capítulo, o esquema mencionado pode ser plenamente reconhecido até meados da década de 70, quando o ritmo da urbanização/balnearização do litoral catarinense começa a se consolidar. A descoberta do litoral como área turística vai provocar profundas transformações nas tradições culturais das comunidades litorâneas. Pesquisas recentes têm demonstrado amplamente esse processo.⁽²⁰⁾ A ocorrência das Farras que, tradicionalmente se dava nos escampados e era digamos assim, endógena às populações nativas, com a

balnearização, ganha intensa visibilidade, passa a depender das áreas ainda disponíveis e também do nível de tolerância dos novos moradores que vão se fixando nas zonas de veraneio.

Note-se então que é no contexto do desenvolvimento urbano do litoral com a emergência de um novo padrão de consumo turístico que se pode entender a tipificação/padronização das práticas culturais locais. O turismo requer não apenas a infra-estrutura e serviços públicos adequados mas também uma cultura da diferença que seja tragável, palatável ao novo padrão de consumo ²¹. As Farras nativas, visibilizadas, fogem desse novo padrão de consumo. Tornam-se objeto de tribunalização pelo cosmopolitismo ecológico em voga, por meio da censura cultural e da repressão oficial.

Acredito que todo esse processo se vincula a uma das peculiaridades da dinâmica cultural brasileira que consiste na apropriação de manifestações populares através de mecanismos manipuladores de seus significados e, muitas vezes, transformados em símbolos de identidade nacional. Exemplos disso são o samba, o tema da malandragem, a capoeira, a umbanda e a feijoada (cf. Oliven 1984:47). Também o candomblé, o carnaval, os reisados. Expressões particulares apropriadas pelo discurso do Estado que passa a considerá-las como manifestação de brasilidade (cf. Ortiz, 1985:140). Muitas vezes, estas formas de apropriação implicam numa assepsia generalizada daqueles aspectos que possam conferir perigo ou ameaça à cultura dominante e ao Estado.. Quando não ocorre via repressão pura e simplesmente, adotam-se

outros mecanismos mais sutis de domesticação que consistem em recuperar as práticas populares como "exótica lembrança de um mundo extinto, que pode ser exposta ao turista e ser exibida como relíquia nos teatros" (cf. Chauí, 82:132.). É neste contexto que tem surgido as críticas de "folclorização" da cultura, nada mais do que a sua conversão em objetos de consumo (Carvalho, 1992:30).

Ao analisar a Farra do boi de perto bem como sua conjuntura polêmica e o conteúdo dos protestos nos jornais nesses últimos oito anos, verifiquei que sua desqualificação como folclore surge em função do processo de tribunalização em que é submetido, não encontrando mais o reconhecimento e a tipicidade comuns dada ao termo, como um costume exótico e ao mesmo tempo palatável da cultura popular. Interessante é que este reconhecimento é dado a outras manifestações locais como o Pau-de-Fita, o Boi-de-Mamão, o Terno-de-Reis e as folias do Divino. Ocorre que o cantador do Terno, o dançador do Auto e o folião do Divino, em muitas comunidades é também o "farrista" do boi.

Sem dúvida podemos incorporar o caso da Farra do boi neste processo mais amplo de domesticação cultural. Mas, no caso da Farra o processo ainda é de tribunalização, estando a festa em questão na Justiça de Santa Catarina.

Nesse caso, em se tratando da segunda questão levantada neste capítulo (v. pág 14), que ingredientes a festa possui para conferir perigo à cultura dominante? O que afinal, causou tanto espanto e rumor corporativados na ação do Estado, da

Igreja, Associações de Proteção aos Animais, entidades comunitárias e ambientalistas, políticos, intelectuais e outros formadores de opinião?

Veja o leitor que na mesma medida em que o litoral catarinense se integra ao turismo nacional e internacional, as práticas culturais locais das populações nativas sofrem a tentativa de incorporação pela indústria cultural. Enquanto não articulada com a cultura dominante, a cultura local, tomando aqui a Farra do boi, é para nós, outros, o "folclore", o exótico, fonte vital do diferente. No momento em que as Farras tornam-se visíveis, esse exotismo saudável perde a graça e as Farras passam a ser sinônimo de barbárie, da anti-civilização. O que parecia ser um "folclore" saudável torna-se intragável. O que parecia ser um documento de cultura descobre-se também como um documento de barbárie.

Segundo entendo, isto ocorre porque a festa nativa expressa e ritualiza uma espécie de **lógica dos sentidos** que fricciona perigosamente com imperativos éticos, políticos e sociais já tidos como legítimos pela sociedade envolvente.

Em primeiro lugar a Farra é um **rito de inversão**, isto é, permite a sensação de um "tempo louco" (DaMatta, 85:35), que suspende a rotina e seus valores de consenso normais, e passa a **brincar** com outros sentidos, outras formas de lidar com o real. Neste ponto a Farra é uma festa que se reinventa a cada momento.

Em segundo lugar, a **violência**. Se o assunto dos farristas é o "Boi", o assunto da Farra, como rito, é a violência; violência

que tematiza o sacrifício, pela morte ritual do animal e sua transformação em comida extraordinária; violência como categoria de valor no sentido em que ela se tornou o principal objeto de disputa entre os setores envolvidos na polêmica.

Em terceiro lugar a Farra é uma **festa orgíaca**. Trata, como tal, das transgressões noturnas, da **sexualidade** e dos jogos do prazer (cf. Cardoso, 1994:162-64; Lacerda, 1993: cp).

Cerca desses três aspectos - **inversão, violência e sexualidade** - creio, está a razão dos conflitos e o motivo pelo qual a Farra deixou de ser reconhecida como "folclore saudável". Ilustrarei estes três aspectos na etnografia que vem a seguir e tentarei uma reflexão no terceiro capítulo.

LOCAIS DE OCORRÊNCIA DAS FARRAS

-
1. Florianópolis (arredores do centro e todo o interior da Ilha).
 2. Biguaçu (interior).
 3. São José (interior).
 4. Tijucas (centro e interior).
 5. Paulo Lopes (centro e área rural).
 6. Balneário Camboriú (praia).
 7. Camboriú (centro e área rural).
 8. Santo Amaro da Imperatriz (área rural).
 9. Itapema (centro).
 10. Palhoça (interior).
 11. Navegantes (mangueirão da cidade).
 12. Penha (centro, praia e interior).
 13. Itajaí (área rural).
 14. Garopaba (área rural).
 15. Piçarras (interior).
 16. São João Batista (área rural).
 17. Antonio Carlos (área rural).
 18. Barra Velha (praia e interior).
 19. Araquari
 20. Garuva (área rural).
 21. São Francisco do Sul (área rural).
 22. Porto Belo (centro, praia e interior).
 23. Bombinhas (centro, praia e interior).
 24. Governador Celso Ramos (Ganchos) (centro, praia e interior).
-

Fonte: Comissão de Estudos da Farra do Boi - 1988/1989.

NOTAS

-
- ¹. Há uma significativa bibliografia sobre os Açorianos na historiografia catarinense. Para um primeiro contato, sugiro ao leitor CABRAL, Oswaldo Rodrigues. Nossa Sra. do Destêrro. Florianópolis, EdUfsc, 1972.
- ². Sobre isso, veja a excelente discussão de Flores(91-150) e Araújo(89-149), a respeito dos problemas de afirmação de nacionalidade entre germânicos e brasileiros no Sul do País, na década de 30 e o sentido das transformações urbanas por que passa Florianópolis, na virada do século. Confira também Beck(1984:21).
- ³. As matérias jornalísticas abaixo foram selecionadas do Arquivo/Dossiê Farra do Boi-1987-1994, á disposição do público na Fundação Catarinense de Cultura.
- ⁴. Manchete do jornal "O Estado" de 2.04.1988: Polícia liberta presos de Ganchos. Governador Pedro Ivo Campos mandou retirar os 500 homens da Polícia Militar que estavam acampados na localidade.
- ⁵. O livro, já esgotado, é: A Farra do boi. Do sacrifício do touro na antiguidade a Farra do boi catarinense. Numem, RJ,1989.
- ⁶. Sobre o conceito e crítica da noção de folclore veja: ALMEIDA, Renato. Folclore. Cadernos de Folclore. Funarte, 1975 e FERNANDES, Florestan. O Folclore em Questão. Hucitec, 2 ed.,1989. No caso catarinense, a descrição das chamadas tradições açorianas, bem como as de outras etnias do Estado, reflete esta perspectiva. No que tange à cultura popular, os **fatos folclóricos** são tomados em seu conceito clássico, isto é, como o

(cont.)

"conjunto dos fatos culturais produzidos pela criatividade popular no contexto de países civilizados" (cf. Vale Pereira, 81:9).

⁷. Sobre esse assunto veja o interessante estudo: CHAVES, Iara. Ecologia, Ética e Política: análise da conduta ética e política do momento ecológico a propósito da Farra do boi. Dissertação de Mestrado em Sociologia Política, Ufsc, 1992. Nesse estudo, a autora toma como ponto de partida o conflito que envolveu a polícia, farristas e ecologistas durante a Semana Santa de 1988 para desenvolver uma reflexão sobre "conduta ética e política dos cidadãos preocupados com a problemática ambiental(v.Introdução). O trabalho se desenrola em função dos paradoxos da conduta dos ecologistas que, tendo como metavalores a Liberdade, a Vida e Não-Violência Ativa, se vê contradito no episódio, por apresentar posturas autoritárias. No dizer da autora, "ecofascistas". Essa contradição é prenunciada pela autora, que no entanto não a explora, preferindo historiar o movimento ecológico mundial, ratificar seus princípios universalistas e contrapontear-los numa realidade local. Como não se propõe a uma "reflexão mais aprofundada do costume"(p.224), o estudo acaba fazendo, a meu ver, afirmações etnocêntricas, como a de que os habitantes do litoral teriam "hábitos pré-modernos"(p.8); ou de que "há total descaso com o sofrimento do animal"(p.17); ou ainda a de que a motivação dos farristas "advém do medo milenar da morte"(p.223). Se de um lado o estudo parece elogiar as características "anárquicas" do Boi(p.29), enquanto movimento social, de outro caracteriza-lo como violento, fato dado, ignorando a reflexão nativa sobre a violência(p.39).

⁸. Essa questão é trabalhada por Maria Bernadete Ramos Flores no cap. 5 de sua tese de doutoramento em História: Teatros da Vida, Cenários da História. A Farra do Boi e outras festas na Ilha de Santa Catarina. PUC, 1991. A autora analisa a Farra como um

(cont.)

"lugar profano, de embriaguez e glotoneria"(p.242), e vê em sua continuidade, uma forma de "resistência aos processos de estatização da vida festiva"(p.243).

⁹. Sobre os mecanismos de apropriação, ver OLIVEN, Ruben, "As Metamorfoses da Cultura Brasileira, in: Violência e Cultura no Brasil, Petrópolis, Vozes, 1982.

¹⁰. Confira sobre isso os verbetes Apartação(p.65), Bumbá(p.150), Vaquejada(p.783) e Rodeio(p.678) no Dicionário do Folclore Brasileiro.

¹¹. Veremos no Cap. 2, a importância da relação entre o tropeiro e o açoriano(leia-se ilhéu), como duas culturas em situação de contato.

¹². Sabemos que na dieta do ilhéu o pescado é a principal fonte de proteínas(cf. Beck, 1979 e 1984).

¹³. Em 1843 o então chamado "Divertimento do Boi" era motivo de correspondência entre o Chefe de Polícia de Destêrro e o Governador da Província(cf. Flores,1991:245). Cruzando os dois ofícios com o do Presidente da Câmara Municipal pude constatar que se trata mesmo da brincadeira do Boi-de-Mamão e não da Farra do boi, já que o ofício do Governador se refere aos brincantes como "farçistas". Consultando dicionários da época, a palavra "farça" significa uma peça teatral burlesca realizada por pantomimeiros.(cf. Dicionário da Língua Portuguesa, Lisboa, 1925 e o Registro Correspondência com Câmaras Municipais/1839-1843 do Arquivo Público de Santa Catarina). Parece-me então que se esclarece a dúvida levantada pela pesquisa de Flores(1992:254). Por outro lado, encontramos uma proibição expressa da Farra do boi em 1874, no Código de Posturas da Câmara Municipal da Vila de

(cont.)

São Miguel, próxima a Destêrro. O artigo 72 estabelece o seguinte:

"Fica proibida a brincadeira de bois bravos. Os contraventores pagarão a multa de 30\$000 reis".
18/05/1874.

Encontramos proibições semelhantes no mesmo ano nos Códigos dos municípios de São José e Joinville, mas sem haver menção direta ao nome "brincadeira de boi bravo. (cf. Colleção da Leis da Província de Santa Catarina/ Arquivo Público do Estado.)

¹⁴. Para uma comparação das taurimaquias nos Açores e em Santa Catarina, sugiro a Introdução do livro Dioniso em Santa Catarina (Bastos, 1993, Ufsc/FCC) e o texto: Bullfighting and Terceira's Tourada à Corda (Cardoza Emilio, 1991, in: Azorean Folk Customs, Portuguese Historical Center of San Diego, California).

É preciso aqui ressaltar o passado "criminoso" e o caráter de resistência da festa. Em 1567 as taurimaquias na Ilha Terceira foram proibidas formalmente pelo Papa Pio V sob a alegação inquisitorial de "feitiçaria dionisiaca" (cf. Ribeiro, 1983:71). No século passado, a alegação das autoridades civis se refere ao "alvoroço" nas ruas, ou a formação de "ajuntamentos ilícitos", "desordem", "arruaça", enfim termos que dizem respeito à moralidade pública (cf. dados do Arquivo Público acima citados). Em 1948 a Secretaria de Segurança Pública de Santa Catarina baixou portaria proibindo o trânsito do "boi de mamão ou quaisquer grupos dessa categoria" na época do Carnaval, sob a mesma alegação (cf. Portaria n.889 de 6.2.1948). Atualmente a festa transita na Justiça de Santa Catarina, desta vez sob a alegação de maus-tratos aos animais (cf. Boletim da Associação Brasileira de Antropologia, n.11, 1992).

¹⁵. Especialmente Mario de Andrade em Danças Dramáticas no Brasil (1959) e Câmara Cascudo em Literatura Oral no Brasil (1984).

(cont.)

¹⁶. Cascudo por exemplo, cita na última página do livro acima citado a ocorrência da distribuição simbólica da carne do boi, ressuscitado no rito do Bumba-meu-boi do Rio Grande do Norte. Segundo o folclorista, uma "momento de hilaridade coletiva". O rito catarinense, com o boi em espécie, tem na distribuição da carne um dos momento mais contagiosos.

¹⁷. Segundo a Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura a palavra deriva do grego e significa: combate com touro: "Um homem, raramente uma mulher, sozinho, a pé ou a cavalo, domina um touro bravo até lhe dar a morte (real ou simulada)". Ainda segundo o Dicionário, pratica-se em Espanha, Portugal, sul da França, nos países ibero-americanos (México, Colômbia, Equador, Venezuela e Peru), em Marrocos e nos antigos territórios ultramarinhos portugueses (1963:1098).

¹⁸. A categoria nativa "brincar" parece se constituir num valor basilar em toda a cultura açoriana. Abriga uma ampla variedade de comportamentos tais como insultos verbais, galhofas mútuas, perseguições prazenteiras, toda espécie de folias de rua e de casa. No caso da Farra, brinca-se **de** boi (imitações jocosas); e brinca-se **com** o boi (o combate propriamente dito). O brincar aqui é seguramente o divertir-se no sentido do étimo: tornar-se diverso, ir-se.

¹⁹. A Comissão de Estudos da Farra do Boi, foi criada em 1987, (Portaria n.01/87) no Governo Pedro Ivo Campos e funcionou durante 3 anos. Nesse período, acumulou dados sobre a Farra em todo o litoral. Confira os relatórios: Primeiras Conclusões (jan/1988); Relatório documental (jul/1988); Relatório final (out/1989).

(cont.)

²⁰. Refiro-me aqui especialmente aos seguintes trabalhos: Beck(1984); Campos(1991); Córdova(1991); Maria e Silva(1992); Lago(1993); Maluf(1993). Respectivamente, Beck demonstra como ocorre a desarticulação das atividades económicas tradicionais, como a pesca e a agricultura, dirigindo a força de trabalho para o assalariamento. Com isso a família deixa de ser unidade de produção e consumo e passa a ser apenas unidade de consumo; mostra também a "mercantilização da cultura", com a transformação do antigo calendário das festas dos santos em festas de produção (cf. págs. 81,124,165, 168/9).

Campos, mostra como, a partir da década de 40, um dos traços mais característicos da cultura açoriana, qual seja, a forma de uso das terras comunais, desaparece quase que por completo. Nos anos 60 esse fato se aprofunda com a concessão das terras públicas pelo Estado, o desenvolvimento de Florianópolis, expansão imobiliária e o crescimento da infra-estrutura turística, acarretando a expulsão dos antigos usuários, pescadores e/ou agricultores(cf.págs. 118, 153). Na pág. 153, o autor cita a Farra do boi como a prática cultural que atualmente melhor se "encaixa no esquema das terras comunais". De fato, perdendo os chamados "pastos comuns" ou "matos do povo", a brincadeira continua a ocorrer por entre as novas propriedades, tornando-se visível e incômoda.

Córdova, estudando o Terno de Reis em Sambaqui, registra o lamento dos mais velhos moradores, sobre como a juventude nativa deixa de reconhecer as antigas festas, cantos e brincadeiras e de como as novas platéias são apenas de turistas(cf. págs. 10-35).

Maria e Silva, estudando a pequena produção mercantil em Ganchos, mostra como, num espaço de 20 anos, (anos 60 a 80), os pescadores artesanais são "expropriados de suas condições objetivas de trabalho, perdendo a propriedade dos instrumentos para os intermediários e o espaço marítimo, na disputa pelo espaço de captura com a pesca empresarial (cf. págs. 149-191). Nesse contexto, a pesca da tainha, que é feita em "sociedade"

(cont.)

surge mais como um elemento de resistência cultural à integração capitalista(cf. Beck,84;82).

Lago, estudando as transformações ocorridas em Canasvieiras, mostra como num espaço de 30 anos, a antiga comunidade agrícola-pesqueira, ganha as feições de um balneário internacional, acarretando um "processo violento de descaracterização cultural" diante do confronto com o modo de vida urbano(cf.págs 103-128). E por fim, Maluf, descrevendo o mesmo processo na Lagoa da Conceição, mostra como o contato com a cultura urbana provoca a reelaboração da cultura local, numa abordagem que relativiza o conhecido dualismo sociológico entre o rural e o urbano(cf. págs. 13-17).

²¹. Confira sobre isso: "Alquila-se una Isla" ou Turistas Argentinos em Florianópolis, por Lilian Schmeil. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Ufsc,1994.

2. BOMBINEAS - UMA ETNOGRAFIA DA FARRA

"Em que pese a opinião e crítica de certos puritanos, o nosso povo é um grande admirador de corridas de cavallo, brigas de gallo e boi na vara. Domingo último, no Arrayal do Timbé, a tarde foi cheia com um magnífico boi na vara. Mais de mil pessoas ali se reuniram. E foi grande, intensíssimo o movimento de autos, carros, carroças, caminhões, cavallos. É bem verdade que a Polícia havia prohibido taes diversões. Mas o boi na vara é uma tradição que não arrasta consigo absolutamente a judiaria attribuida pelos puritanos. Não é um folguedo innocente, mas também não é pesado. E o povo gosta tanto...

Dahí o continuar-se a permitil-o."

Jornal "O Nosso" - Tijucas - 25 de março de 1925, n.9

"Depois da nota publicada pelo Sr. Delegado de Polícia de que a prohibição de boi na vara não se entende como boi na mangueira, foi-lhe consultado si seria permittida a brincadeira de Vacca na Vara.

S.S., embaraçado, respondeu que iria, a respeito, ouvir a Chefatura.."

Jornal "O Nosso" - Tijucas - 15 de abril de 1925, n. 10.¹

2.1. Caracterização da Região ²

A região de Bombinhas, Porto Belo e Tijucas fica na mesma zona fisiográfica de Florianópolis, distante 50 Km/médios ao N. É habitada em sua maioria por descendentes de imigrantes vindos do Arquipélago dos Açores na segunda metade do século XVIII. Seu espaço geográfico contém zonas de pastagem, morros e sertões, cidades de pequeno porte e um litoral com praias de enorme atração turística, onde se concentram os núcleos urbanos (V. Mapa 3). A população local dedica-se fundamentalmente à pesca artesanal e industrial, à lavoura familiar, comércio e serviços, atividades da pequena pecuária e mais recentemente à exploração do turismo de temporada. Destacam-se a pesca e o turismo como as maiores fontes de renda.

Bombinhas é hoje um município pesqueiro e de alto interesse turístico. Está localizado numa península a 80 km da Capital. Seu território compõe uma série de morros ligados ao mar por uma grande planície costeira e por um tómbolo. É nessa interface, entre os morros e a planície que se assenta o município. (V. mapa 4).

MAPA DE LOCALIZAÇÃO



LEGENDA

HIERARQUIA

- ◻ Centro Regional
- Cidade
- Vila
- ▲ Sede de Comarca

RODOVIAS

- Pavimentada
- - - Em Pavimentação
- · - Sem Pavimentação
- Federal Estadual

FERROVIAS

- Estrada de Ferro

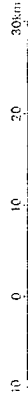
LIMITES

- Intermunicipal
- · - Microrregional
- - - Interestadual
- · - Internacional
- · - Parques e Reservas

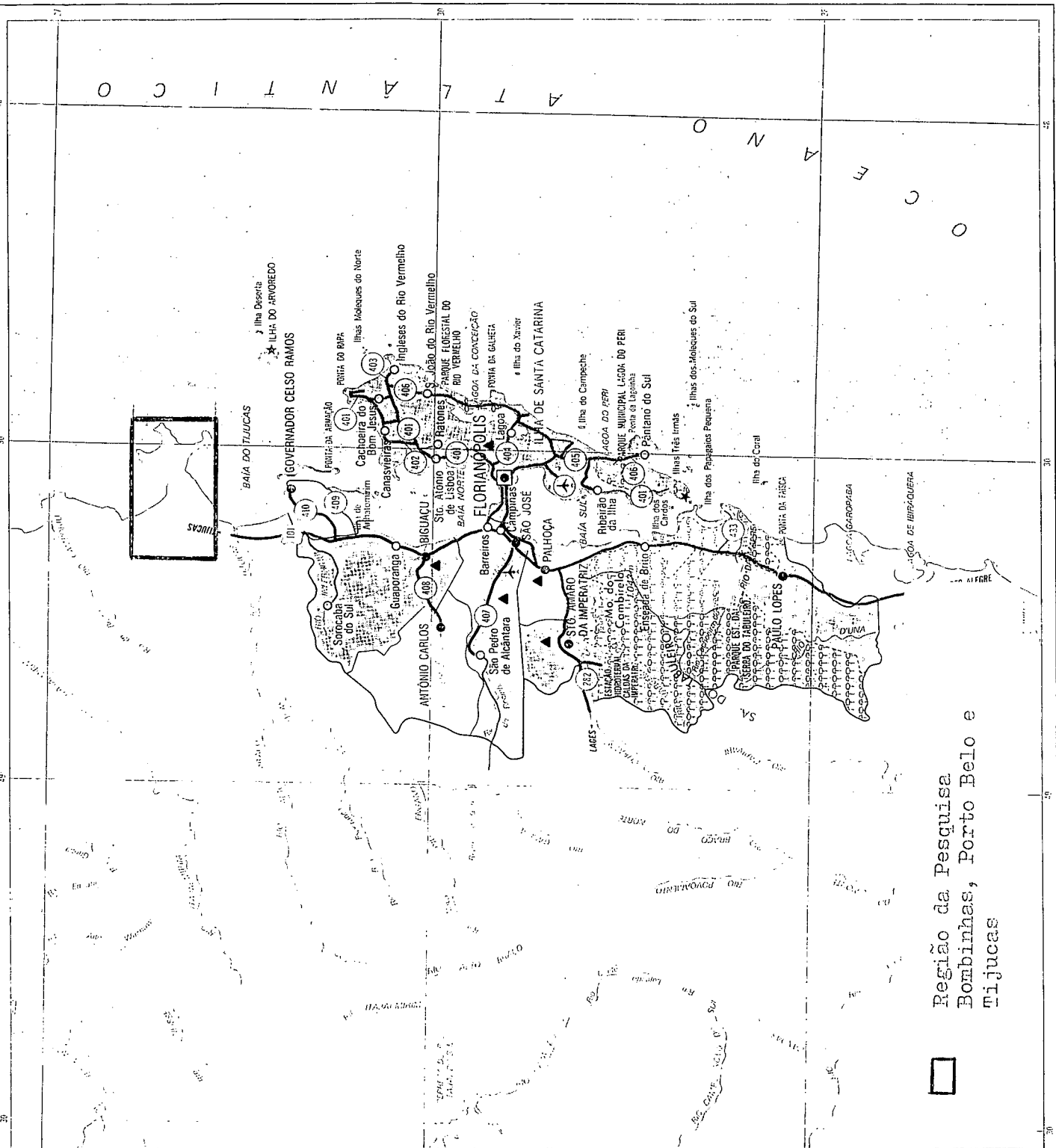
HIDROGRAFIA

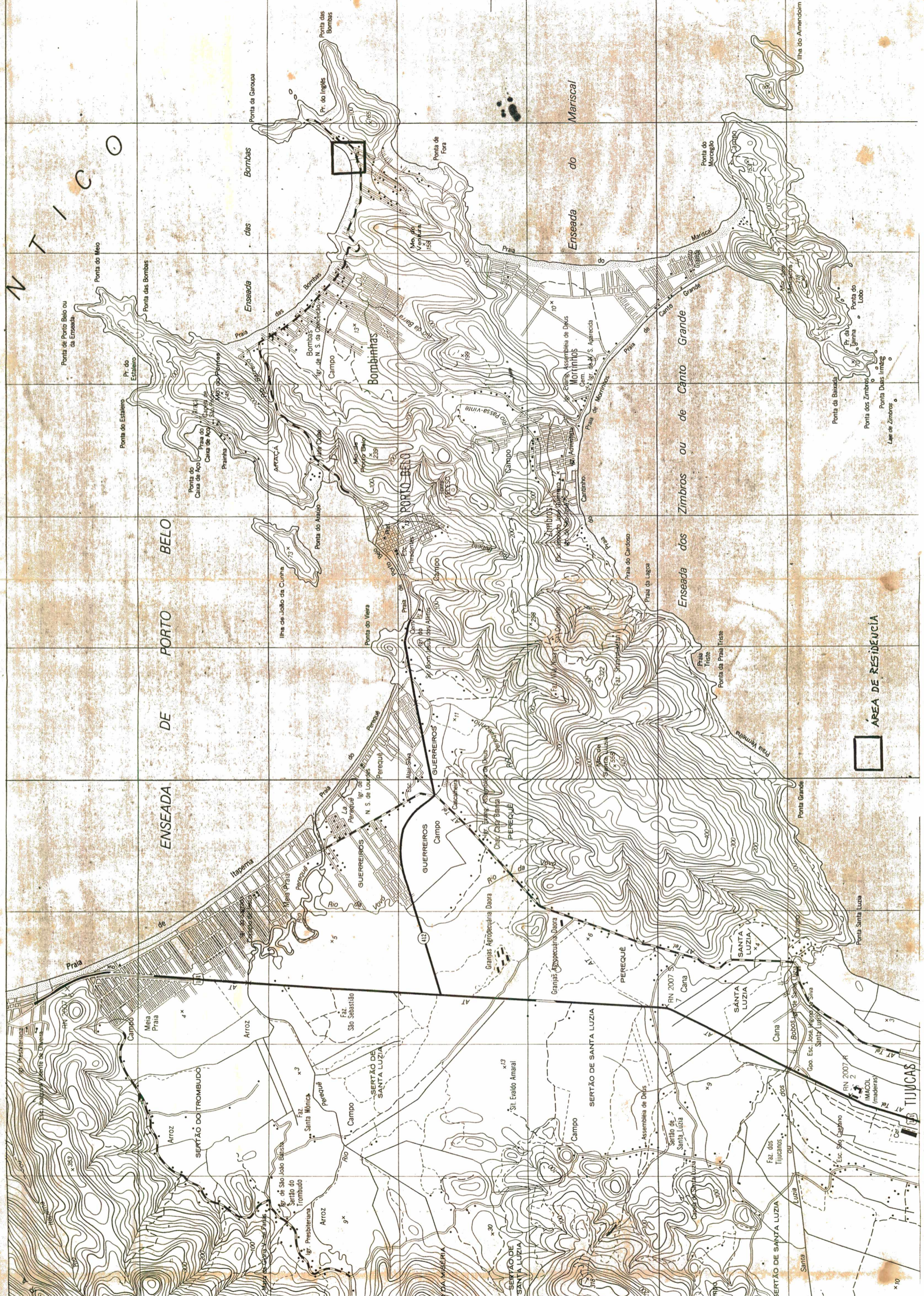
- Rio Lagoa e Represa
- Aeródromo Pavimentado
- Aeródromo Sem Pavimentação
- Porto
- Farol
- Altitude

ESCALA 1:750.000 (1cm = 7,5km)



Região da Pesquisa
Bombinhas, Porto Belo e
Mijucas





N
T
I
C
O

ENSEADA DE PORTO BELO

Enseada do Mariscal

Enseada dos Zimbros ou de Canto Grande

AREA DE RESIDÊNCIA



TIJUCAS

A região era conhecida como Enseada das Garoupas quando em 1753 algumas famílias se estabeleceram nas imediações, dentro do programa de transferência dos 'casais açorianos' para o Brasil. Mais tarde, em 1776, novos assentamentos se fizeram pelo Governador de Santa Catarina, consolidando as póvoas de Cambory-assú (atual Camboriú), Bombas, Zimbros (atual Bombinhas) e Tijucas. (cf. Boiteaux, 1925: 8). Em 1832 a povoação de Garoupas passa a se denominar município de Porto-Bello, desmembrado de São Francisco do Sul. O município foi extinto por duas vezes (1860 e 1923) basicamente em função do maior desenvolvimento econômico de seus antigos distritos - Tijucas e Itajaí. Em 1992 o então distrito de Bombinhas aprova sua emancipação de Porto Belo, ficando com a pequena área de 36 km² porém com a faixa mais atraente do ponto de vista turístico.

A população residente em Bombinhas é de 4.725 hab., sendo 2.454 homens e 2.271 mulheres³. Em termos de situação domiciliar o Censo classifica toda a população como urbana, embora exista uma pequena zona rural (Sertãozinho). De qualquer forma a população está distribuída ao longo das principais localidades que são as praias de Bombas, Bombinhas (sede do município), Mariscal, Canto Grande e Zimbros, todas em franco processo de balnearização. Zimbros é a comunidade mais populosa do município onde também se concentra o maior número de pescadores artesanais.

Ainda segundo o Censo: 3.568 são alfabetizados, perfazendo 84 % do total. Dos 1157 chefes de domicílio existentes no município, 970 estão na faixa de 1 a 7 anos de estudo, caracterizando 83%

dos proprietários domiciliares com escolarização que vai até o I Grau.

As duas maiores fontes de renda da população são o turismo e a pesca. Levantamentos da Univale indicam uma renda média de 1 a 3 salários mínimos. Notam-se rápidas transformações na área, com o crescimento acelerado do setor de serviços e do ramo imobiliário. Para se ter uma idéia, relatórios sobre a demanda turística do município feitos pela SANTUR, em jan/fev/1994 e pela Faculdade de Turismo e Hotelaria da UNIVALI apontam uma capacidade de apenas 989 leitos/dia para um incremento da população flutuante no verão que chega a 350.000 turistas. Com a conclusão do asfaltamento da estrada que liga Porto Belo a Bombinhas, prevista para 1995, em poucos anos, as áreas ainda não ocupadas, mas já loteadas, estarão urbanizadas.

Quanto à pesca, ainda é o setor de maior ocupação da população economicamente ativa. O Livro de inscrições pessoais da Colônia de Pesca Z8 que inclui Porto Belo e Bombinhas registra 2760 pescadores. Em Bombinhas, estima-se em 2.500 os pescadores artesanais e/ou embarcados, a maioria concentrada na localidade de Zimbros. Mas esses números não são exatos. Muitos trabalham na pesca sem documento algum. Outros, não mais pagaram a Colônia, embora continuem na pesca trabalhando no setor industrial. De qualquer modo, segundo informações da Colônia, estima-se em 5000 mil o número de pescadores em toda a região. É difícil precisar os dados também em função da sazonalidade deste tipo de trabalho. Quando o pescador embarca é contratado pela empresa de pesca e

registrado na Capitania dos Portos. Mas quando desembarca, dá baixa na Carteira e vai trabalhar como autônomo em outra atividade, como pedreiro por exemplo, pagando a Previdência para continuar contando o tempo de serviço.

Predomina na região a população branca de ancestralidade açoriana, madeirense e portuguesa. Há também minorias brancas alemãs, polonesas e belgas. Na áreas rurais há em pequena escala, núcleos de populações negras, estabelecidos na época da escravidão e também pela migração. (cf. Bruno Kohl, 1987). O nome "Bombinhas" se deve, segundo seu Altair, patrão-de pesca aposentado, ao fato de que:

"aqui no cantinho do rio, no canto do morro, na costeira ali tem uma pedra que faz um buraco tirado à nordeste, e quando tem o mar agitado, o mar chega ali e dá um estampido: buum! Ai o pessoal então, os antigos, deram esse nome de Bombas. De noite, eles dormiam em terra e escutavam na praia. Parece o estouro de um foguete".

2.2. Tempo de Trabalho e Tempo de Festa

Centrei a pesquisa de campo na sede do município que é também uma praia (V. foto 2). Durante o período de residência que foi de março a dezembro de 1993 pude conviver com os moradores, observando sua vida diária, colhendo depoimentos dos antigos

sobre como era Bombinhas, participando das Farras com os mais novos, entrevistando mulheres e documentando as principais festas e comemorações da comunidade.

Enquanto localidade pesqueira, Bombinhas não se diferencia de outras conhecidas do litoral catarinense. Os homens passam a maior parte do ano fora, embarcados para Santos ou Rio Grande. Quando em terra, ficam na maioria das vezes aguardando outro embarque ou na pescaria de praia. Outros, trabalham na construção civil, ou ainda cuidam de suas pequenas roças e vacas de leite. As mulheres cuidam das lidas domésticas e também em atividades que complementam a renda familiar. Muitas cuidam dos pequenos negócios abertos no terreno em que moram, como bares, bazares, casas de temporada, restaurantes. Tudo vai para o "monte", isto é, toda a renda familiar, inclusive a dos filhos que, morando em casa devem contribuir.

Os que ficam em terra permanentemente são os aposentados da pesca, a maioria mestres, proprietários dos poucos ranchos existentes na área. Na safra da tainha (maio/junho) são eles que comandam o trabalho cooperativo, escalando grupos de até 27 camaradas (V. Fotos 15-21).

Assim se refere um mestre:

" Eu trabalhei na pesca, tudo no braço, tudo braçal. Puxar ferro, era braçal. Puxar rede, braçal. Tirar o peixe da rede, gelar o peixe, era tudo braçal. Hoje é tudo guincho, tudo elétrico. Antes, era 60 braças de cabo de mangueira grossa prá puxar. Hoje é prá criança! Antigamente era prá gente de corpo. Melhorou 10 mil por cento a pesca. Sobre o

serviço, o trabalho. Por exemplo a pesca como tá hoje: tá tudo mais bem organizado. As redes, hoje tudo de linha. Antigamente era uma rede só prá 6 homens puxarem". (Seu Basílio, 54 anos)

E outro, mais velho:

"Viajava. Fazia o nosso litoral. Ia prá São Paulo, embarcava lá. Pegava a navegação e ia pelo litoral, procurando pescaria."

[Qual a época do ano que o senhor obrigatoriamente voltava prá casa?]

"Aí era fim de ano, às vezes, Natal. Teve ano inteirinho que eu não botei o pé aqui em Bombinhas. Já casado. Naquela época era ruim de condução, tinha que esperar pela navegação. Um barco de capotagem prá levar. Aí criaram a Sudepe que dava as posições dos pesqueiros. Essa era a atividade do embarcado, do marítimo." (Seu Altair, 63 anos)

Sobre os ciclos de trabalho do pescador:

(...) De julho a novembro é a época da anchova, depois ela volta pro sul. Verão é outra atividade: rede de espera, rede de praia, turismo. A nossa temporada aqui é dezembro, janeiro e fevereiro. Aí vem o defeso do camarão. Antigamente a gente trabalhava no camarão o ano todo, verão e inverno. O Ibama deu de 3 a 4 meses pro camarão reproduzir. De maio em diante é a época da tainha até 29 de junho, no máximo até 13 de julho. Dia 15 de julho já ninguém pesca mais tainha. Rede seca. Rede guardada. A tainha, a corvina é criada na Lagoa dos Patos e a anchova vem dos mares do Chile. Esses são pescadores de alto mar. Quem tá em terra, cuidando dessas pescarias de canoa, rede de praia, esses são artesanais". (Seu Altair, 68 anos)

Nos relatos dos mestres da pesca e moradores antigos de Bombinhas, é comum se reportarem a um tempo não muito distante - cerca de 4 a 5 décadas atrás - em que a vida cotidiana se alternava entre a pesca e a roça:

"O meu bisavô morreu em 35. Eu tinha 3 anos. Ainda me lembro dele. Era um velho alto, barbudo. Ele tinha um engenho de cana lá no morro. Plantava muito. Era um colono, na época. Trabalhava muita gente com ele. Um bocado pesca, um bocado vai prá roça. O pessoal se criava lá, eu conheci tanta gente. Moça, mulher mesmo, com as filhas, homem, tudo. Eles trabalhavam com ele. Ele dava o que comer, sabe, porque dinheiro não existia, era troca por troca. Eles trabalhavam no serviço prá ganhar comida. Ganhava açúcar, farinha. Era assim. Só comprava fumo de corda, querosene, sal. Cachaça, faziam aqui. Peixe tinha. O fio prá rede eles mesmo fabricavam aqui, esse caroá, que tem um espinho; a folha do ticum, esse gravata, as mulher fiavam no fiandeiro de madeira. Tinham o escarroçador de algodão. Faziam linha prá costurar, prá tecer no tear de madeira."
(Seu Dedé, 61 anos)

Hoje a vida de trabalho se alterna entre a pesca e o turismo o que provocou a redefinição do modo de vida local em função do contato com uma cultura predominantemente urbana. Esse quadro tem caracterizado a maioria das comunidades litorâneas de Santa Catarina como vimos no primeiro capítulo.

Quando perguntados sobre as festas de seu tempo, mencionam uma "época alegre", que parece já não existir mais:

" O boi de mamão que tinha muito era na festa de Natal. Natal, Ano Novo até Reis (6 de janeiro). Eles

faziam antigamente. Hoje já fazem muito mas já no alto, perto da árvore. Brincava muito. É uma tradição também. Dependendo do tempo era difícil uma casa que não brincava um Reis, um Boi de Pau, a Jardineira (que é o pau de fita). Prá nós é jardineira. Tinha todas essas brincadeiras. Quase toda casa, era a noite toda até o sol raiar. Saía daqui entrava alí, depois ia prá outra casa. E todo mundo aceitava. Quando chegou uma época, que a turma foram melhorando, as casas do pessoal foram sendo mais bem organizada, foram se organizando, melhorando, a turma do Reis fazia que nem com o Boi do campo. Quem cantava, cantava, quem não cantava estragava. Aí a turma foram indo, foram indo, foram se recusando, recusando, que hoje muito pouco existe. Eles vinham só prá estragar a coisa. Era aquela destruição. Se tinha uma toiceira de planta, peixe, uma poltrona, quebrava, estragava.

(...) Tudo isso não existe mais. As brincadeiras estão reduzidas a nada.

(...) Essas brincadeiras, olha, o Ano novo, Natal, quando tinha essas brincadeiras era o tempo alegre. Você tava aqui, tava escutando o ronco do tambor lá na outra casa, tava dormindo, só escutando o Reis, era uma época alegre. Hoje não tem mais. Hoje tem dois mundos aqui." (Seu Basílio, 54 anos)

"Porque antigamente tinha boi de pau, pau de fita, roscato, tudo cantado, tirava o verso. O dono da casa recebia, botava prá dentro, vinham cantar dentro de casa. Pau de fita, boi de pau, terno de reis, bandeira do Divino, era a mesma coisa. Tinha a comitiva de 4, 5, e a aglomeração vinha atrás, tudo acompanhado. Desapareceu tudo isso. Acabou-se. Hoje vem um intermediário ai, com uma guitarra prá cantar

o vanerão, mas antigamente era diferente". (Seu Altair, 68 anos)

Se de um lado ocorreram profundas transformações no modo de vida local, de outro e como parte desse processo, nota-se a valorização daquelas praticas sociais e culturais que rememoram o antigo modo de vida⁴ .

Os relatos abaixo sobre a Farra do boi são indicativos de um modo de resistência cultural na comunidade:

" A nossa tradição aqui é igual ao carnaval no Rio. Passou o carnaval, todo mês eles depositam um pouquinho lá para o ano que vem. E aqui é a mesma coisa. Passou a Páscoa o pessoal já começa a guardar um pouquinho, prá Farra do ano que vem." (Seu Belo)

"Eu acho assim. Os turistas que não gostam, mas sabem que nessa época têm uma tradição que o povo gosta, então que não venham porque o boi vem. Tem alguns que andam até atrás do boi, garanto prá você." (Dona Marisa, 40 anos)

"Olha os turistas não podem fazer nada prá acabar porque pior eles fazem, no lugar. Às vezes a moçada tá jogando vôlei na praia e vem turista fazer cavalinho de pau prá fazer o pessoal correr. Quando tá no tempo do turista o pessoal do lugar já não pode botar uma redinha alí no lado, porque chegam a roubar a rede. Tiram peixe, acabam com tudo. Isso não é coisa prá eles fazer também. Isso é que é pior. Prejudicando o povo pobre do lugar. Porque muitos não vêm prá aproveitar a praia, descansar. Vem prá negocio, ficam tirando o peixe das redes dos outros, não dá mais prá um pescador nosso botar uma redinha

ali. Então eles não têm que falar sobre a Farra do boi" (Dona Zélia, 78 anos)

Um outro exemplo fica claro quando o Presidente da Associação dos Filhos de Bombinhas, proprietário de um belo rancho de pesca na praia de 4 Ilhas, nos contou como foi criada a Associação em frente à cruz na mesma praia. Interessante que em Bombinhas existem duas Associações: a dos Filhos (nativos do lugar) e a dos Amigos (veranistas proprietários de casas):

[Por que a Associação nasceu ali?]

" Nasceu ali porque aquele terreno foi loteado prá vender, né. E no lugar da Cruz, caiu um lote de terra. Aí o dono foi lá, querendo fazer aterramento, melhoramento, não sei o quê.

(...) Queria botar a cruz abaixo. Aí nós dissemos, não. Isso aqui o senhor não pode mexer. Fomo lá todo mundo. Uma carrada de gente. As máquinas tavam lá.

- Isso aí é um marco histórico da comunidade. Toda vida existiu isso aí.

(...) Quando chegou no outro dia, o dono foi lá de novo.

- Nós vamos procurar os nossos direitos.

(...) Eles foram na Prefeitura e lá disseram que era marco histórico. Tava feito. Faz um ano que nos embarquemo isso aí." (Oswaldo R. de Melo, 61 anos)

A despeito das mudanças que o desenvolvimento urbano, o turismo e os meios de comunicação trouxeram, a memória dos "antigos" não desapareceu. Ela se expressa e é continuamente revisitada na vivência do calendário tradicional das festas, cortejos e diversões populares. Veja o quadro demonstrativo abaixo indicando as épocas de embarque e desembarque ao lado dos principais acontecimentos comunitários, demarcando os ciclos de trabalho e aqueles das festas.

QUADRO DEMONSTRATIVO DOS CICLOS DE TRABALHO E FESTAS DE BOMBINHAS E PORTO BELO/S.C. - 1993

MES	CICLO DE DEFESOS DAS ESPÉCIES	CICLOS DE TRABALHO SAZONAL	CICLO DAS FESTAS	LOCAIS	OBSERVAÇÕES
DEZEMBRO		Desembarque. Véspera da temporada de verão.	Advento Boi-de-Pau (Boi de Mamão) Natal	P. Belo, C. Grande e Zimbros e Bombinhas	O Boi de Mamão ocorre dentro do ciclo natalino. Existem 4 grupos adultos e 1 infantil. Outras apresentações se realizam durante o ano, dentro de eventos ou a pedido.
JANEIRO		Início da temporada turística: prestação de serviços, comércio de aluguéis e pescaria de praia.	Ano Novo Terço de Reis (até 6 de janeiro)	Canto Grande e Zimbros	Visitações de casa em casa dentro do ciclo natalino. Pode se estender até o carnaval
FEVEREIRO			Quaresma Festa de N. Sra. de Navegantes (18/02) Carnaval	Toda região	Cortejo de embarcações até a matriz de Porto Belo, missa e quermesse.
MARÇO			Procissão dos Passos	Porto Belo	Feira, quermesse, missa e cortejo. Trajeto 1 km, ocorre a "X" anos.
ABRIL		1 Embarque: Santos ou Rio Grande. (desembarque na Semana Santa)	Farra do Boi	Toda região	As Farras não ocorrem durante a procissão.
MAIO		Embarque. Início da safra da tainha: pesca de "arrasto" Fim do defeso do camarão (pesca dominante).	Páscoa Procissão da Cruz Farra do Boi	Toda região De Canto Grande a Porto Belo	Realizada toda sexta feira santa. Trajeto 30 km (velas). Na semana santa a Farra se regionaliza.
JUNHO			Pentecostes Dia de Vera Cruz (02/05)	Porto Belo Bombinhas	Soltavam bois no Dia de Pentecostes até 15 anos atrás. Rezas em volta da Cruz na praia de 4 Ilhas.
JULHO		Inverno Fim da safra da tainha.	Festa da Tainha Festas Juninas	Porto Belo Toda região	Quermesse, fanfara e feira. Cada colégio ou localidade faz a sua. A maior da região é em Zimbros.
AGOSTO					
SETEMBRO		Embarque. Início da safra da anchova.	Desfile da Independência (7 de setembro)	Porto Belo	Apresentação dos principais segmentos, associações e grupos culturais da região.
OUTUBRO		Fim da safra da anchova.	Nossa Sra. Aparecida (12/10) Festa das Crianças Festa do Pescador	Porto Belo Bombinhas Zimbros	Romarias para Aparecida/SP. Gincanas. Promoção recente da Prefeitura como festa do produtor. No período das "oktoberfest" de SC.
NOVEMBRO			Finados	Toda região	Visitação aos mortos. Embelezamento dos cemitérios.

Legenda:

- Anchova
- Sardinha
- Mexilhão
- Siri
- Bagre
- Lagosta
- Camarão rosa
- Tainha

Inseridas no calendário litúrgico católico, as principais festas e divertimentos populares ocorrem nas épocas consagradas pela Igreja (Natal, Quaresma, Páscoa e Pentecostes). Nesses períodos os nativos suspendem o trabalho, cessa a rotina normal da sobrevivência. Os pescadores desembarcam com dinheiro, fundeiam seus barcos e reúnem-se nas casas e nos bares. Os moradores de cada lugar deixam suas casas, deslocam-se de um ponto a outro, como que migram de suas localidades, reunindo-se em cortejos ou folias. São momentos de visitaçào e troca generalizada, característicos das festas populares e religiosas brasileiras. (Brandão, 89:7-42)⁵. Troca-se a devoção pela benção, como nas Procissões dos Passos e da Cruz; o trabalho voluntario por honrarias, como na Festa da Tainha; a dança, por olhares cativos como no Boi de Pau; a coragem pelo aplauso (ou apupos) como na Farra do boi. (V. sequência de fotos no final do capítulo).

O chamado "tempo da alegria", como o Terno de Reis, Boi de Mamão, Farra do Boi e outros parecem assim constituir intervalos na vida normal. No caso da Farra o ciclo se fecha quando chega o tempo de embarcar, estando liberada a pesca do camarão. Em outras áreas o ciclo é o da sardinha. Desse modo a vida social nativa parece pulsar entre um tempo ordinário marcado pela administração do trabalho (assalariado, cooperativo ou doméstico) e um tempo extraordinário marcado pela eclosão de folias, cantorias e cortejos.

Vejamos agora o tempo das Farras do Boi.

2.3. O Tempo das Farras

"A Farra começa quando crianças de cinco a seis anos deixam de ver o circo ou o navio para brincar com um bezerro ligeiro." (Seu Valdemar, extropeiro)

2.3.1. O "Boi" dos antigos

Nas entrevistas com os habitantes mais antigos da região, pudemos notar que eles dão mais valor as Farras de seu tempo que a dos seus filhos e netos. Dizem que era só na Semana Santa e que o boi não era esse "boi crioulo" de hoje, "bezerro" que vem de caminhão; o boi vinha na tropa, de Lages; nunca tinha visto gente na vida e com 50 metros ele já atacava. Um dos entrevistados, seu Tonho (61 anos), com quem convivi muito de perto, disse que a tropa levava um mês prá chegar. Descansavam de 12 em 12 horas e chegavam aqui firmes, sem barriga e resistentes. Ficava um boi em cada localidade e apenas o tropeiro laçava o bicho. Seu Tonho dizia sempre que não gostava das brincadeiras de hoje, pois "já começam depois do Carnaval e não sabia de onde o pessoal tirava tanto dinheiro."

Um outro morador da parte rural do município diz porque não brinca mais:

[O senhor diz que o pessoal mais antigo brincava diferente?]

"O boi entrava nas casas ou nas plantações, mas era o boi! Se ele pisasse numa planta, só ia um ou

dois prá tirar o boi. Hoje não. Hoje eles se deitam por cima da cana, rolam. É isso que tá acabando com a Farra. Não é o pessoal de São Paulo não!. Mesmo o povo daqui também tá pegando quem mora aqui.

(...) Porque vamos supor: isso aqui é meu. Eu pago meus impostos daqui e quem manda aqui sou eu. Se entrar um boi ali prá dentro, acabar com cerca, enxotar o gado e ainda me mandarem calar a boca!. Eu vou calar a boca sobre aquilo que é meu? De jeito nenhum! É cipó neles.

(...) Eu não tenho nada contra a Farra do boi, toda vida nos brincemo. Eu gostava. Perdia a noite atras. Agora hoje, não. Se eu to lá junto na Farra do boi e amanhã esmagam a plantação de qualquer um, podem dizer que eu também tava junto. Então eu não vou. Brincar com o boi sim , mas não com a propriedade dos outros. (Seu João, 48 anos)

Mesmo fazendo restrições às Farras atuais, os mais velhos dizem que o importante é a decisão pessoal:

"Eu não participo mais. Porque quem participa da Farra do boi, tá sujeito a qualquer coisa. Não há reclamação. Se eu participo da Farra do boi e eles brincam aqui e quebram alguma coisa minha, eu não acho nada de anormal de eu não reclamar. Se eu tô na Farra e o boi me machuca, eu não tenho nada que reclamar. Eu sou participante! Agora se eu não sou participante, aí é diferente. Quem tá participando, té vendo a força do boi. Aquele caso de Ganchos que o menino morreu, eles nem podiam falar nada, como o pai dele falou na televisão, porque eles tavam participando. Se fosse uma família que não participa eles iam procurar a Justiça. Porque eu não acho justo numa brincadeira de Farra do boi, alguém perder a vida, tão boa que é, estupidamente perdida. Não vale a pena." (Seu Basílio, 54 anos)

Até a década de 60 os bois chegavam nas localidades através dos tropeiros. Quando chegava a Semana Santa era comum as famílias se reunirem para comprar e comer um boi em "sociedade", isto é, entre sócios. Isto indica que para obter um boi era necessário um investimento de grupo:

"Então, naquele tempo, era um tempo que eles trabalhavam a vida toda e ainda faltava dia prá trabalhar. Mas naquela semana, (Semana Santa) eles sempre tinham certo prá descansar. É como se diz, um tipo de uma fêria. Aqui tinha não mais que 20 morador. Então vinha a tropa de boi prá ficar um. Era contado de 30 dias prá pagar. Ficava aquele boi prá brincar. Mas não era tanto prá brincar, era mandado prá comer. Porque naquela época, comia carne uma duas vezes por ano. Então ficou assim sendo uma brincadeira. Quando chegava naquela época, os mais novos foram continuando num ritmo que agora até as crianças. Criança de 2 anos que não sabe nem o que é. Quando ela for grande, temos uma tradição. (...)

Eu me lembro muito bem, quando tinha uns 10 anos, os tropeiros iam lá prá Lages, interior, comprar boi. Botava na estrada 50, 60 bois, domando algum prá trazer prá essa festa. O boi chegava aqui, 10 de abril, 1 de março. E tinha lugar deserto, porque agora não tem mais nada deserto! Vinha a tropa prá deixar um no pasto aqui. Os tropeiro deixavam no pasto; ficavam aí, almoçavam, conversavam, pronto. Aí eles diziam assim: aquele lá é mais bravo, aquele outro é mais corredor; a gente comprava o boi já pelo tropeiro. Ele que dizia. Mas então deixava aquele boi afastado, a tropa saía e o boi ficava no pasto. Não mexiam alí. Então o boi ficava carente de ir atrás da tropa." (Seu Arlindo, 81 anos)

Veja o depoimento de um ex-tropeiro de Porto Belo:

"O tropeiro andava a passo de boi, duas a três semanas. Acordava bem cedo, fazia fogo de chão. Ao meio dia cestiava o gado e andava com a tropa até encontrar um pouso bom para o gado, que buscava em Lages.

(...) O tropeiro era o dono do defunto (o boi). O boi nascia e comia capim nativo e só via homem a cavalo. Quando chegava na comunidade apartava e laçava o boi escolhido e o pessoal ficava brincando a Semana Santa.

(...) Na Semana Santa é que o tropeiro trabalhava. Na segunda, terça e quarta era prá entrega do gado. Na quarta, quinta e sexta o pessoal brincava no mato. Na sexta amarravam prá soltar à meia noite e no sábado de aleluia carneavam." (Seu Valdemar, 62 anos)

Comia-se carne raras vezes ao ano:

" Hoje nós comemos carne todo dia, mas antigamente prá comer carne era Páscoa, Natal, duas três vezes por ano. Quer dizer, quando chegava na Páscoa o pessoal se juntava, vamos comer carne então o pessoal dividia em oitava, então o dono comprava, e não tinha geladeira, tinha que secar a carne. Eles não compravam tanto vamos dizer, só prá brincar. O pessoal tinha necessidade de ter a carne em casa, porque era raro comer carne. Quem pudesse comprar uma oitava, era gente que tinha dinheiro. Uma oitava de carne tinha muita carne. O pessoal secava a carne no sol. Era mais difícil conseguir a carne." (Seu Neto, 34 anos)

Os chamados "bois do campo" eram escolhidos pela sua capacidade de oferecer carne e também pela sua fúria desconhecida:

" Eu disse prá eles, compra um boizinho melhor, nem que saía um pouco mais caro e um boizinho bom prá vocês brincar e bom prá vocês comer. Hoje eles não querem saber de boi prá comer, agora é só prá brincar. O boi tem que ser bom de carne e bravo prá poder brincar." (Seu João, 48 anos)

" É boi do campo. Boi que vem de Lages, criado no campo e vinha em tropa prá qui. Hoje, pode ser bravo o que for, mas não existe graça. Se comprar boi daqui, pode ser que nem chegue perto mas não tem graça. Tem que ser boi do campo. Boi conhecido não tem graça. Tem que ser um boi estranho, que venha brincar. Quer dizer, brincar é modo de dizer, porque o boi não brinca com ninguém, o boi se defende. Todo animal que existe na Terra, ele tem um certo gesto de defesa. O boi defende-se na cabeça. Ele fecha o olho. Já a vaca ataca de olhos abertos. Mais perigosa. Volta mais rápido que o boi." (Seu Basílio, 54 anos)

D. Nina (68 anos) confirma que o boi era brincado no pasto, no laço ou na vara:

"Era tudo mangueirado, na mangueira. Quer dizer que o boi não ia prá propriedade de ninguém. Era uma mangueira grande, tudo de mambú. O que comprava o boi, os encarregados da cabeça, eles que faziam a mangueira. Compravam mambú, enlinhavam com cipó, era coisa bem feita, bem alta, todo mundo via as brincadeira, vinha com o pai, a mulher, a filharada."

"O boi na vara meu sogro botava. Eles compravam uma vara bem boa, bem grossa, vara de pau. Faziam um buraco bem fundo e enterravam bem funda. Amarrava um cabo, botavam na cabeça do boi e deixavam o boi ali

amarrado. Quem quisesse brincar com o boi ali amarrado, podia, dali ele não saía, de jeito nenhum. Ninguém judiava. Quer dizer, botavam com a camisa né, amarrada na cintura, pro boi vim prá banda deles. E aí faziam tizana com o boi né, mas com o pau não!"

Quando anoitecia, o pessoal guardava o boi com janela aberta:

"Toda noite eles tomavam conta. Quem comprava, três quatro homens que compravam o boi... quer dizer quando era de noite eles tinham um dominózinho prá jogar; torravam um amendozinho prá comer de noite, faziam café, uma pinguinha, um bolo de farinha de milho, o que fizesse prá comer na Semana santa. Ficavam jogando dominó mas com a janela aberta onde tava o boi e dali ficavam tomando conta. Ninguém vinha judiar do boi de noite. Ficavam a noite todinha, de pé firme, porque alguém podia soltar o boi e botar no mato. Eles não queriam isso porque é prá judiar. Eles só brincavam de dia. Hoje é de dia e de noite." (Dona Nina, 68 anos)

As maneiras de brincar com o boi podiam estar todas reunidas dentro da mangueira:

"Então o povo ficava no pasto. Se o boi era bravo eles faziam uma boa mangueira de mambú velho. Cada testada que o boi dava na mangueira ele pegava no moirão da frente. Então o pessoal brincava. Às vezes passavam o Judas num arame com argola de um pau ao outro, então o boi brincava mesmo com o Judas. Ninguém entrava lá dentro e se entrasse (..) ele se escondia no canto da mangueira. Tinha também o salva-vida (proteção de madeira). Hoje, entram mesmo prá morrer rapaz! Não mata, o boi não mata porque ele não tem entendimento. Nosso Paí sabe o que faz. Mas naquele tempo era boi de 25 30 arrobas, não essa

bezerrada de hoje, mestiço, logo cansa." (Seu Joba, 75 anos).

A repartição da carne era feita dividindo o boi em partes chamadas "oitavas":

"Naquele tempo se comprava em "oitavas". Não sei se tu sabes disso? Um boi tinha 32 oitavas. Eram 32 sócios. O boi podia ter 30, 40 arrobas, mas tinha sempre 32 oitavas. Hoje, botam uma lista de 100 ou também, tem 2 ou 3 que compram. (Seu João, 48).

Os velhos se lembram de tudo muito bem. De como era feito o boi do campo. Eles compravam e vendiam uma oitava prá um, oitava prá outro, oitava prá outro. Chegava no dia de matar o boi, a gente levava cada um uma oitava de carne separando as fissura, e levava prá comer. (Dona, Nina, 68 anos).

A carne era dividida entre os sócios. O que restava do boi, chamado "fato", "fissura" (que são as vísceras), era dado aos mais pobres. Este costume ainda existe nos dias atuais:

" O fato, às vezes ninguém quèr. O fígado, coração, rabada. Isso, quem tá ali trabalhando, vai um pedaço prá um, prá outro que nem é nada com o boi, vai a cabeça prá outro. Isso não entra na divisão. (Seu Zeca, 42 anos).

2.3.2. As Farras atuais

A primeira conversa com um farrista.

Ainda nos primeiros dias do trabalho de campo, enquanto aguardava o conserto do carro parei num boteco. Um homem sentou-se ao meu lado e disse:

- "Este ano (1993) o boi tá custando 10 milhões!"

Eu disse a ele:

- "Será que 20 sócios a 500 mil não compram?"

Ele respondeu:

- "Você está louco! Ninguém tem 500 mil ou quem daria 500 mil prá ficar com um pedaço pequeno de carne? É preferível pegar o dinheiro e ir no açougue comprar costela! Além do mais é bem melhor comer carne fresca do que carne cansada."

Eu disse a ele:

- "Mas vocês não deixam o boi descansando antes de matar?"

Ele disse que sim, mas desconversou.

Perguntei:

- "O que o pessoal faz com a cabeça do boi?"

Ele respondeu:

- "Depende. O pessoal quer mesmo é o filé. O bucho e outras partes vão para os mais pobres. O couro a gente joga fora ou senão vai para um sapateiro em Tijucas. Também não lavamos a carne. Só por dentro porque senão ela não fica boa prá comer."

Quando o farrista se levantou pedi a ele que me chamasse quando fosse a hora de fazer um lista de sócios. Ficou o pedido.

Naquela ocasião não entendi muito bem a conversa. Agora, depois de ter participado de algumas Farras percebo que a Farra envolve primeiro um cálculo econômico. O farrista pensa primeiro

no preço do boi, quanto pode pagar, o peso em carne que vai receber, enfim se vale a pena. Muitos se recusam a participar fazendo críticas a possíveis superfaturamentos dos puxadores de lista.

Na verdade, quando chega a Quaresma os fazendeiros especulam ao máximo com o preço do boi pois é nesse período que ganham mais dinheiro. Isso tem feito com que os farristas comprem o chamado "boi de troca", diminuindo sensivelmente o costume de comprar para matar e comer:

"(...)Hoje é tudo boi de troca. Você compra um boi por 10 milhões, quando ele cansa, você dá um pouco mais de dinheiro prá fazer outro e assim vai. Essa é a época que tem mais negócio de boi na fazenda." (Seu Basilio, 54 anos)

"Hoje já tem uma pequena máfia, um negócio por trás do boi. É interessante prá eles (os vendedores de bois) que vai carro atrás do boi. Quando eles soltam eles já vão com o caminhão atrás. Eles querem que esse boi canse mais rápido. Chegam a trocar boi em três horas de brincadeira! (..) Tem gente que ganha o ano inteiro, só nesse mês de Páscoa. A turma tava fazendo Farra só na Páscoa. Eles não. Eles conseguiram que fosse um mês, dois meses antes. Eles vinham oferecer. Vinham cutucar o pessoal. (...)O boi quando chega aqui, só o fato de ele descer do caminhão e brincar, ele perde 80% do valor dele. Então você tem que cobrir esses 80% prá pegar outro mais novo. Quer dizer existe uma máfia uma sujeira tão grande. Esse boi brincou aqui, tá cansado: poxa, esse boi ainda serve prá brincar no mangueirão. Então eles vendem prá Tijucas no mangueirão. Quer dizer ele ganhou 30 mil. Fez a troca por 20, ganhou cinquenta

nesse boi e ainda vendeu prá Tijucas por mais 30, quer dizer ele ganhou 80 num boi e o boi dele (do seu Manoel) que é um boi de trabalho de puxar carro de boi, vale 30 mil os dois (a parrelha). Os próprios vendedores lá em cima (os fazendeiros) fixam o seu preço combinado nessa época." (Seu Neto, 34 anos)

Naquela Quaresma de 1993 observamos inúmeras Farras. Participamos de outras tantas. No entanto uma coisa é ser expectador. Outra é poder tomar decisões enquanto "sócio do Boi".⁶

Depois de algumas semanas em negociação, apresentando-me às pessoas, desbastando as desconfianças naturais inda mais por estar a Farra sujeita a toda sorte de 'denúncias' e 'malversações', fui aceito como sócio no "Boi dos Solteiros".⁷

A organização de grupos de sócios dá-se de maneira espontânea. Basta que alguém tome a iniciativa de puxar uma lista ou encabeçá-la. A brincadeira é a mesma, no entanto. Cada Boi recebe um nome especial indicando classes de idade, sexo, estado civil, a localidade, às vezes uma característica do animal ou uma situação de calendário. Assim pude registrar em Bombinhas o Boi das Crianças, o Boi dos Solteiros e dos Casados; o Boi dos Homens e o Boi das Mulheres; o Boi dos Zimbros, do Araçá e o das Bombas; o boi da Encantada e o de Canto Grande. Há também o Boi da Despedida que se faz na época do embarque; o Boi da Cachaça, que surge no boteco, e aquele da Fumaça, que é o boi dos "rapazi" que gostam de uma "fumaçinha".

Tradicionalmente, os solteiros soltam o seu boi na sexta-feira santa, perto da meia-noite. Combinamos, nós os solteiros, um encontro no Bar do Deca, um dos locais nativos para negociações e libações; espécie de ante-sala e palco da festa farrista. A lista de sócios precisava ser aberta e fechada até que a contribuição de cada um atingisse o preço do boi para então barganhar com o fazendeiro.⁸ Papel branco na mesa, cervejas também e em poucos minutos já havia 7 nomes. Apareceu um professor da escola disposto a entrar mas, em clima de gozação, foi dito a ele que deveria ir para o boi dos casados. Na quinta-feira santa, depois de muitas idas e vindas, atrás dos últimos tostões, fecharam a lista de sócios: 26 homens solteiros, 14 milhões na mão. O tempo estava chuvoso. Estávamos em 4 carros lotados.⁹

A Farra já tinha começado. Estava nas ruas, no bares, na expectativa das pessoas. Nossa missão era escolher, comprar e fazer soltar um boi bravo diante de uma pequena multidão que nos aguardava. A comitiva tinha hora para sair, mas voltar só quando o boi estivesse a caminho. Saímos às 3 da tarde e voltamos pela meia-noite. Andamos uns 50 km, fora o périplo pelas fazendas da região, a procura do melhor boi.

Nestes dias da Semana da Páscoa podem-se ver os grupos farristas de várias localidades do litoral fronteiriço comprando bois; encontramos os Gancheiros, famosos por suas Farras aguerridas e também por sua capacidade de levar os melhores e mais caros animais; também o pessoal do Araça, de Bombas, Canto

Grande e outros lugares. As fazendas ficam cheias de visitantes. Percebi nesses encontros que a festa é tipicamente regional, sendo os grupos solidários nela, mas retendo um forte sentimento de territorialidade.¹⁰

Quando já era noite a nossa comitiva reencontrou-se numa região de sertão, chamada Sertão da Miséria. Seria ali que escolheríamos o nosso boi. Ainda no caminho, alguns representantes do Boi dos Casados se juntaram a nós, dizendo com galhardia, que queriam nos "assessorar" na escolha do boi, por serem mais experientes. Tudo na maior galhofa, regada a bebida e fumo. Quando chegou o dono da fazenda, com seu caminhão-boiadeiro, estávamos num bar, junto com o pessoal de Bombas (outra praia do município), bebendo, jogando bocha, famílias inteiras esperando. Eram duas turmas de sócios. Fomos até mata adentro. Quando passamos a cerca e os carros se enfileiraram, o homem da mangueira mandou todo mundo apagar e luzes e fazer silêncio, para não espantar os animais. Tudo escuro, num "brêu medonho" como eles dizem. Começava a escolha do melhor boi de Farra. Imaginem umas cinquenta pessoas sentadas no cercado alto da mangueira; dois boiadeiros lá dentro, separando os bois que o pessoal mandava - mas todo mundo falava ao mesmo tempo! Ninguém via ninguém! O boiadeiro dizia: - leva esse daqui, vocês vão ver como ele é bravo! E o pessoal retrucava: - não, esse boi aí cansa logo, é "boi fumaça"! E assim seguia o jogo da negociação, com rápida desvantagem para os farristas, que não são especialistas

em criação de gado. Por isso estão sempre sujeitos a levar um boi manso.

O que ocorre na mangueira são "apertos", testes nos bois para ver como reagem. Alguns descem, espantam com as mãos, urram; cada boi é apartado do grupo e sua ferocidade é testada. Escolhemos o nosso, depois de muita barganha com o dono: um boi branco, ágil, com aspas tortas. O pessoal estava louco prá retornar, depois de uma tarde e a noite a procura do boi. Saímos em caravana. Um carro foi na frente. Estava chegando o momento de maior catalização: a soltada.

Quando entramos na estrada litorina que vai de Porto Belo a Bombinhas, lá pelas 11 da noite, o cortejo triplicou de tamanho! Ao pessoal de Bombinhas juntaram-se os caminhões de Canto Grande e Zimbros. Três bois nas "gaiolas", indo para cada comunidade. Dezenas de carros, muita gente na rua e nas carrocerias, estardalhaço de buzinas e foguetes. Minha sensação foi a de estar num cortejo de bufões, ajudando a preparar uma noite de libações e muita correria. Quando chegamos em Bombinhas anunciando a soltada com buzinas, as centenas de pessoas na rua começaram a se aglutinar, subir nos muros, entrar nos bares e restaurantes, correr para todos os lados. Quando o caminhão chegou houve uma saraivada de foguetes. Soube que o pessoal decidiu soltar o boi em frente à Igreja, ao lado de um centro comercial. A essa altura não se via mais o boi. Os farristas mais corajosos, que costumam fazer a "pega" se agarram aos montes na gaiola e alguns seguram a porta que será içada. O falatório, os gritos, o alarido em geral

toma conta de todos! É hora do susto e das correrias. Assim que a porta foi aberta, o boi saiu em alta velocidade, bateu de frente com o peito de um rapaz e tomou o rumo contrário ao que viemos. Uma pequena multidão o seguiu em disparada. Fiquei sem saber o que fazer: se seguia a multidão ou ajudava a socorrer o rapaz. Fiquei na segunda opção e esperando o boi voltar, mas ele não voltou. Fugiu mato adentro, apartando-se da multidão. Muitas vezes o boi fica na área central da vila e ali é brincado, até que não ataque mais ninguém e pare. Nessas horas normalmente é trocado por outro ou então é laçado e ficará sob vigia, até que seja carneado. Enquanto isso a Farra continua. Surgem outros bois, o das crianças, dos casados, das mulheres e aqueles que aparecem vindos detrás do morro. O assunto será sempre o boi, mas a festa continua mesmo sem ele, nos bares, nas conversas de esquina, nas casas, na captura mato adentro:

"A brincadeira mais bonita é de noite. Também é mais difícil de achar. Mas aí é que é bom. Porque a gente diz Farra do boi. O boi não é a Farra! Da Farra o boi é o assunto! A Farra é nós! Um toma cachaça, outro caí no barranco, outro esbarra no pau; daqui a pouco a mulher chega, dá-lhe uma bronca...aí a turma bota a assobiar. Aquilo ali é a Farra! O boi, às vezes a noite toda não se vê!" (Seu Zeca, 42 anos)"

Certa vez o boi não foi muito longe e acabou entocado no fim da rua entre o sopé do morro e as casas. Havia umas duzentas pessoas nos muros assistindo os improvisados "toureiros" desafiando o bicho, em meio a espinhos, tombos e gargalhadas impiedosas. Tudo assim feito entre conhecidos com aplauso para as

pegas e façanhas ou manifesta gozação. Naquela noite fiquei a madrugada inteira em cima do muro, impressionado com a alegria compassada pelo ritmo de uma espera iminente rompida instantaneamente por desabaladas correrias.

A pequena multidão foi aos poucos desmanchando. O nosso boi sumiu pelo mato. Dá-se a perseguição em pequenos grupos, embora nunca se saiba direito se quem caça é o boi ou os farristas. Em vão os solteiros o procuraram. Havia outros bois por ali. A possível aparição em qualquer lugar e a qualquer momento deixava uma atmosfera fantástica de perigo iminente, afinal quem quer dar de cara, sozinho, com um boi zangado?

Enquanto isso a Farra continuava pelos bares e pelas esquinas onde as pessoas comentavam todo o alarido. No dia seguinte acordei com a sensação que tinha um boi para procurar. Encontrei alguns dos meus pares na mesma busca frenética, divertida e sem-fim. Percebi que para os sócios, donos do boi, não se trata apenas de corrê-lo. O importante é não perde-lo de vista! Lembro da escolha do boi pelas crianças quando um pescador adulto, que nos acompanhou, disse a elas: - Vocês levem um boi do tamanho de vocês, porque senão alguém grande pode roubá-lo!.

Quando voltava prá casa, sem sucesso, a sorte! Encontrei dois velhos pescadores empenhados na mesma tarefa: estavam no rastro do boi. - Chegaremos a ele pelas pegadas!. -Ele passou por aqui, deu meia-volta, tomou água dessa poça e subiu! Perguntei a eles como sabiam disso e responderam que viam pela profundidade das

pegadas dianteiras e traseiras. Algumas mulheres e crianças acompanhavam. Todos no rastro. Os velhos diziam: -esse boi é muito esperto! Vez em quando ouvia-se gritos de "olha o boi", "tá aqui, tá aqui"! Mas nunca se sabe se é verdade ou mentira pois na Farra, o que se faz o tempo todo é brincar com a aparição do boi:

" Olha tudo saí, né, tudo saí. Porque tu sabes que o cara que toma uma cerveja, uma cachacinha, ele já tá, tá, como se diz, envenenado né. Aí um conta uma estória, outro conta outra. A mentira é o que mais tem né. E cada uma!. A turma fica lá fora... ou tá em assunto de pesca, ou de mulher, ou de boi. E cada um fala o que acha que tem que falar. Aí quando alguém grita, OLHA O BOI!, vai ver é mentira. Alguém assovia, porque assoviar pro boi ele fica brabo né. (...). Às vezes o boi foi pro mato. Então tá, eu vou em casa prá comer né. Quando chega em casa, as vezes a mulher tá com uma cara...quando vai botar a primeira colher, alguém diz: - fulano, o boi apareceu ali, aí já pára tudo parado, o boi desceu! O meu Deus do céu! (risos). E a cachaça ronca!." (Seu Zeca, 42 anos)

No final da tarde, finalmente encontraram o boi, depois de um alarme falso pelo grito dos rapazes de Zimbros. O boi deles tinha atravessado o morro e foi achado em Bombinhas. Quanto ao nosso, vinha amarrado em duas cordas, já não brincava mais. Estava "arriado", i.é, cansado, mas sempre de olho e aspa em riste. Estava muito calor e o pessoal decidiu amarrá-lo junto a uma fonte d'água. Ia ser trocado por outro que vinha à noite.¹²

Meus pares me pediram para vigiá-lo, "prá não deixar os miúdos soltarem". Fiquei ali de prontidão, cioso do meu boi. A vigia do boi é tarefa dos sócios. Há relatos em que os farristas, isto é, familiares e afins ficam toda noite em vigília, bebendo, entrecontando as pequenas façanhas, tragédias e outras estórias:

"Pois a gente tomava conta! De noite, naquele pezinho de aroeira ali minha mulher fazia comida aqui e levava lá na praia, prá mim e meus primos. Porque vem gente de Porto Belo prá soltar, pro boi ir prá lá. Mas esse boi é só daqui." (Seu Zeca, 42 anos)

Fiquei por duas horas vigiando. Muita gente foi lá ver. Falavam da beleza do bicho. Outros de sua expressão assustada. Outros ainda o desprezavam porque já não assustava mais ninguém.

A última parte desta estória trata da execução do boi. Até agora relatamos suas principais fases ou momentos catalizadores como a "sociedade" (1), a viagem em busca do melhor animal (2), a "escolha" (3), a "soltada" (4), as pegas e correrias (5), a vigia (6) e a Farra sem o boi (7). A morte do animal sinaliza o fim da brincadeira.

Em dia e hora marcados, nem sempre no Domingo de Páscoa ou Sábado de Aleluia, os sócios e demais interessados se reúnem num rancho ou perto de uma fonte de água para fazer a matação. Normalmente chamam um especialista que deverá, se for bom, alcançar a jugular e sangrar o boi numa só cortada. Os antigos costumavam chamá-lo de "carniceiro", isto é aquele que vai retalhar o boi. Alguns minutos depois o boi desmaia. Tocam-lhe os olhos e confirmam se está morto. Cada sócio vem com uma faca na

mão, todos ajudam a retirar o couro, cortar-lhe as partes, separar as vísceras. Cada porção de carne é pesada e separada a cada um de acordo com sua parte na sociedade. As vísceras vão para os mais pobres. O couro é enterrado. E a cabeça serve para as crianças que durante o ano costumam pendurá-la numa árvore com velas acesas na cavidades dos olhos. Muitas vezes a cabeça é deixada no formigueiro até ficar no osso. Nos locais em que se brinca de Boi de Mamão costuma-se armá-lo com a cabeça do Boi de Farra:

[E a cabeça? O senhor enterra?]

"Bota no formigueiro que a formiga dá jeito. Olha, do boi de campo eu já fiz muito boi de pau. Se eu fizer um boi de pau, eu vou fazer com o galho (chifre) natural. Passar um verniz... aí que fica bonito. Antigamente a gente amarrava vagalume nos olhos do boi (boi-de-pau), quando o vagalume morria, a gente trocava. Os olhos do boi brilhavam de noite. Hoje eu tô com idéia de fazer com aquelas lâmpadas de natal, com pilha. Quando a gente se criava aqui isso era tudo escuro, não tinha luz né. A brincadeira bonita era no escuro. Aí quando abria a porta e a gente via aqueles velhos, meu Deus, dava um medo desgraçado! Você via o boi só pelos brilho dos olhos!" (Seu Zeca, 42 anos)

Depois, cada um volta prá sua casa com o seu quinhão na mão. Normalmente se faz um churrasco comunitário, um cozido ou assado, na casa de um dos sócios. Festa a parte, a comilança vai sinalizar o fim da história daquele boi.

Mas, nem todos assistem a morte do boi. Participam de toda a brincadeira, menos da carneação. Há muitos relatos nesse sentido, de sócios que não gostam de ver o boi morrer.

O sacrifício do boi sinaliza o fim da brincadeira. Ele reúne tudo o que se quer da Farra: a repartição da carne (tradicionalmente ingerida em ocasiões especiais); o encontro amistoso dos parentes e afins; e a memória do combate que servirá para muitas e muitas galhofas mútuas.

Tal é o esquema etnográfico da Farra: pegas e correrias de boi pelo mato afora ou mar adentro, no espaço público ou privado, em época de jejum e ao mesmo tempo libatória. Noturna ou diurna a Farra cancela momentaneamente toda sorte de etiquetas e rotinas. Torna imprevisível o que cada um pauta a si mesmo. Ritualiza a morte do boi, primeiro desafiando sua fúria, depois transformando-o em comida extraordinária.

2.3.3. O Boi das Mulheres

O que vem a ser o Boi das Mulheres?

A princípio imaginamos ser uma Farra exclusiva de mulheres para mulheres e os homens poderiam assistir, mas não participar. Pensamos assim mais em função de um preconceito teórico: o de que haveria uma lógica de exclusão permanente nas relações de gênero dessas comunidades. No entanto, o Boi das Mulheres parece representar mais uma forma de brincar com os papéis tradicionais

atribuídos a homens e mulheres, apontando antes para uma lógica de circularidade nestas relações.

Para os antigos o Boi das Mulheres é uma novidade.

"Antigamente a Farra era coisa só de homem. Se o boi passasse na frente da casa a mulher via, senão, não via. Hoje, tem boi das mulher, das crianças." (Seu João, 48 anos)

"No tempo em que nós se criemo, nunca mulher comprou gado. Era coisa de homem. Os homens iam e as mulher ficavam dentro de casa cuidando do serviço. Hoje as mulher compram boi, querem ir atrás de boi, eu nunca que vi! No tempo que a gente se criava não! É tudo diferente! Aí depois zangava. No outro dia o marido chega em casa o fogo tá apagado..- cadê a comida feita ?.. - tava na Farra do boi! No nosso tempo não, não tinha isso, négo. Isso é de um tempo prá cá. Agora viu, o chumbo por cima da cortiça...! (risos). Tá tudo, tudo muito, muito mudado négo." (Dona Nina, 68 anos)

Alguns relatos afirmam que o Boi das Mulheres é coisa muito recente:

"Quando eles falam em boi das mulheres, é porque as mulheres é que compram. O boi das mulheres não existia, é de uns anos prá cá. Nem das crianças nem nada. Antigamente as crianças nem saíam na rua. A gente saía prá pesca e elas eram guardadas em casa. Só brincavam os adultos." (Seu Basílio, 54 anos).

Mas as mulheres especificamente dizem que sempre houve o Boi das Mulheres:

[Desde quando que as mulheres brincam?]

"Ah, já desde pequena. Desde a barriga da mãe porque a mãe já tá correndo atrás do boi! A minha

sogra contava que no tempo dela, as moças, mocinhas, elas esperavam os pais dormir, e se arrumavam, três, quatro; ia lá tirar o laço do boi pro boi ficar solto, no outro dia." (Dona Lucia, 38 anos)

"Aqui não é só homem que traz boi não. Mulher também traz. Vão até de caçamba em Tijucas buscar boi e se trazer 12, tem que trazer trinta! As mulher vão atrás, de porta em porta, ficam de sócia e compram o boi."

"Ah, eu quase não gosto! No ano passado eu botei a porta da cozinha inteira no chão! (risos). Até hoje eu não sei como fiz aquilo! Pois eu não senti nada!" (Dona Preta, 42 anos)

O que parece recente é apenas o fato das mulheres formarem "sociedades" para a compra do animal. De qualquer formar a maioria dos relatos apontam para o fato de que até 30 anos atrás, as mulheres eram mais expectadoras, não saíam das janelas e não se atreviam a enfrentar o animal, qualidade demonstrada apenas pelos homens; limitavam-se a lida da casa e a proteção das crianças enquanto os homens se perdiam em correrias e bebedeiras; se antes só os homens eram os "cabeças de lista" agora as mulheres também comandam a festa porque

"As mulheres gostam dela tanto quanto os homens, compram com seu dinheiro e por isso respondem pelo seu Boi" (D. Elza, 27 anos).

Não há diferença substancial na brincadeira de um e de outro, a não ser o fato de que as decisões que se tomam durante a Farra (como descansar o boi, quando mata-lo, proibir judiações etc) são de responsabilidade de cada grupo de sócios ou sócias. Também o

fato de que somente os homens tentam a pegada nos chifres, embora tenha encontrado uma mulher (única na região) que também o faz, sendo por isso respeitada pelos homens e pelas mulheres.

Perguntando sobre o que alguns homens acham, responderam que de uns 30 anos prá cá, as mulheres também "aprenderam a tocar o boi" no seu trato diário; que o dinheiro acaba vindo do bolso dos homens; mas ninguém revelou que seja capaz de proibir a participação das mulheres.

Já as mulheres disseram que os homens de antigamente não tinham medo e os de hoje perdem prá elas; que hoje tem mais cachaça do que coragem; que os homens ficaram com ciúme de correr atrás do boi delas e se por acaso, elas compram um boi, eles compram uma vaca e vice-versa; outras disseram que agora as mulheres têm o seu boi mas acham que precisam dos homens para laçá-lo e entrar pelo mato; dizem também que usam seu dinheiro quando acaba o dos homens ou que guardam o ano todo para comprar na época; que quando é tempo de Farra, as mulheres grávidas deixam as panelas pegando fogo, não pegam na vassoura e riem dos homens correndo de cueca nas ruas...

Uma questão interessante é pensar como num contexto em que aparentemente todos os segmentos nativos tem o direito e a liberdade de nomear e brincar com o seu Boi, qual seria o espaço específico das mulheres? E o que uma Farra de mulheres teria a ver com a sua posição na vida social nativa?

Tratando deste assunto nas entrevistas notei que os relatos transcorriam sempre em tom brincadeiro. Aparentemente, não

revelaram contradições que pudessem significar uma separação fixa entre as identidades masculina e feminina. Não poderia ser de outro modo já que a Farra é antes de tudo da comunidade e parece se constituir numa oportunidade em que homens e mulheres brincam e jogam com suas diferenças de gênero. No entanto isso não significa que o boi das mulheres não expresse algo do poder feminino na comunidade e que também não haja conflitos.

Quando decidem ensinar a brincar como no Canto Grande¹³, ou suspendem as atividades domésticas; quando nomeiam seu Boi ou convocam os homens para laçá-lo, a influência feminina se faz notar na festa e aqui devemos perguntar onde estão as fontes dessa influência. 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 fluído, 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.

Os estudos a respeito do gênero e do parentesco ilhéu em Santa Catarina são extremamente escassos. Destaco aqui dois trabalhos pela sua importância. A longa pesquisa de Anamaria Beck (1984), um estudo característico de antropologia econômica; e o estudo de Sônia Maluf (1993), sobre o imaginário bruxólico ilhéu, um estudo de antropologia do gênero.

Uma comparação interessante dos dois estudos mostra que enquanto 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, 84:130-4), o estudo de Maluf, vai em outra direção. Antes de encontrar no mundo da casa, do doméstico e do familiar o lugar de subordinação da mulher vê aí mesmo a fonte maior de seu poder e influência (93:45). De fato, nas comunidades pesqueiras, onde os homens passam a maior parte do tempo fora, seja embarcado, no rancho ou na roça, as mulheres "experimentaram a possibilidade de viver e garantir a sobrevivência da família sem eles"¹⁴. É no mundo doméstico que as mulheres adquirem e exercem um saber que os homens desconhecem e respeitam (p.49): "transformar os alimentos, produzir roupas, curar, embruxar e benzer, sarar, ler etc."

Desse modo a presença feminina é central no mundo doméstico e familiar embora o discurso nativo ressalte publicamente a autoridade masculina. Parece-me então que o estudo de Maluf descobre algumas das fontes do poder feminino ilhéu, trazendo à tona aquela ambiguidade a que me referia.

No caso da Farra do boi, o que posso constatar preliminarmente é o fato de o Boi das Mulheres representar um espaço de inversão da ordem doméstica que só poderia ser feito pelas mulheres, dado ser aí sua esfera de domínio. No entanto,

isto não significa que dela, os homens não participem. Afora isso noto que aquelas qualidades antes tidas como masculinas como bravura, honra, coragem, habilidade, capacidade de negociação, passam a circular entre as mulheres, mais como um delicioso jogo entre os gêneros do que como necessidade de afirmação genérica do papel feminino.

2.3.4. Brincar versus judiar

A Farra é uma brincadeira perigosa certamente e tem seu limite ético na diferença estabelecida no meio nativo entre o que seja **brincar** e o que seja **judiar** do boi. Em todos os relatos que colhemos, quando se discutia a questão da violência, as respostas aproximavam a Farra da brincadeira e a afastavam da judiaria. De modo geral, como já escrevi, quem judiar do boi revela que tem "rixa na cabeça" e pode ser apartado quando não sujeito a uma "surra". Quem brincar com o boi recebe o carinho dos camaradas e a cháçela das mulheres.

[Brincar é uma coisa, judiar é outra?]

"Brincar é usar o próprio corpo, estar elas por elas com o boi, fazer a tizana sem ter rixa na cabeça, sem ter malineza. Judiar é ficar dando tombo no boi, dando pedrada, lambada, quebrando cola, fazendo o animal correr sem tá em posição de correr, deixar o bicho passar sede, não dar água, nem capim."
(Seu Zeca, 42).

Os relatos colhidos são contraditórios. Alguns depoimentos revelam que antigamente, quando vinha um boi apenas na Semana Santa, havia judiação e hoje isso desapareceu.

"É. Antigamente judiavam aqui. Antigamente. Vamos esclarecer. Antigamente, eles quebravam a cola do animal, levantavam, botavam fogo no mato quando o animal não queria sair, jogavam pedra, montavam no animal, eles faziam isso. Hoje, de uns 10 anos prá cá, aí se você pegar uma palha e jogar no animal aqui!"

[O senhor acha que esse cuidado apareceu antes das campanhas todas na TV?]

"Ah foi bem antes, muito antes. Surgiu com o próprio pessoal daqui. Bem antes disso já foi defendido o animal, antes disso. Hoje você não pode jogar uma pedra, um toco, maltratar o animal. A pega com o animal é só no correr. Isso veio vindo. O povo foi se cotizando para a brincadeira. Foram levando tudo para o normal até chegar no ponto que não você não pode maltratar o animal hoje. Aí de qualquer um daqui ou de fora que passar mão numa pedra, ou numa toíça de capim e jogar no animal! O pessoal rixa. São capazes de linchar!" (Seu Basílio, 54)

"Antigamente judiavam mais, de arrancar chifre a pedrada. Hoje a escola educou. Veio nova geração. Mas sempre tem um arriscador, um provocador. Hoje tem muita coisa pro boi estragar. Antes só tinha mato." (Seu Valdemar, 62)

Outros revelam justamente o contrário, isto é que antigamente não se maltratava o animal e que hoje se judia de todo jeito:

"Judiar do boi. Quando eles falam judiar é que o boi não pode güentar o que eles tão fazendo. Eles

soltam o boi la embaixo, no Cantinho, de noite, ele pega a estrada. É moto, é carro atrás, ele não pode resistir de jeito nenhum. Antigamente era só a pé ou então a cavalo.

(...) Agora, tira a moto e o carro atrás do boi. Solta ele de Porto Belo aqui que todo mundo brinca dois, três dias. Hoje, sai um boi das Bombas prá cá. Quem vem atrás?: moto, carro. Quando esse boi chega aqui, ele tá com os "fato e as fissura" tudo batido, ele não presta mais!"

[Mas a judiação que falam por aí é quebrar cola, pata, furar os olhos, dar paulada....]

"Há um tempo atrás tava assim, agora não, o pessoal brinca direitinho. Mas o pessoal não fazia isso. No meu tempo a gente passava a semana todinha brincando." (Seu João, 48 anos).

"(...) Não havia essa judiação que tá comentada hoje. Não havia judiação. Por acaso tinha um malvado, que tava embriagado, qualquer coisa, dava uma lambada. Hoje ainda pode existir isso. Tem. Mas antigamente não faziam isso não. Era brincado, corrido. Na vara, com cabo de aço, o boi corrido na argola. Eu gostava de ver o povo correr brincar. Para o pessoal, prá humanidade, é uma festa, uma Farra, uma brincadeira." (Seu Altair, 68 anos)

Parece-me que se pode depreender destes relatos que o ato de brincar legitima a Farra enquanto o ato de judiar a corrompe. Mas isso se mantém em qualquer tempo. Ocorre que no discurso nativo a violência se refere a tudo que possa impedir ou perverter a Farra: seja a corrida com automóveis, ou a insistência em atacar um boi manso; seja a repressão policial ou as manifestações dos de "fora" que não conhecem a brincadeira. Aqui o binômio

brincar/judiar parece constituir pares administráveis entre o que seja violência legítima e violência ilegítima. No entanto, para o farrista, a violência ilegítima esta sempre ligada a algum comportamento idiossincrático e não ao comportamento coletivo:

"(...) O pessoal de fora vem debater no nosso Estado contra a judiação. Mas não é assim como foi criticado. Tem aquele que bebe demais prá fazer isso. Se atira mesmo prá morrer! - Eu vou fazer a pegada, ele entra no chifre do boi e o boi acaba com a vida dele!. O boi quer se defender, ele me fura, me mata, o boi não é batizado! Nós somos batizados, o boi não! Ele tanto dá com as patas, quanto com o chifre, e o boi bravo morde também. Tem que saber lidar com o animal, saber brincar prá se defender bem, ter certeza do que vai fazer prá não deixar o boi pegar."
(Seu Altair, 68 anos)

2.4. Fotos

As fotos a seguir, constituem parte do material audio-visual que resultou da pesquisa de campo. Selecionei 46 fotografias como material de apoio ao segundo capítulo, retratando cenas da vida diária, as principais festas e a Farra do boi.

As imagens filmadas compõem a outra parte do material.

São 55 minutos de um copião com cenas exclusivas sobre a Farra. Este material será editado na forma de um pequeno documentário e ficará como anexo a esta dissertação.

Constam ainda, gravações em fita cassete com entrevistas da Presidente da União Internacional de Proteção aos Animais, Ana Gutemberg (Radio Cultura de São Paulo, 13.04.1987); Seminário sobre a Farra do boi com editores dos principais jornais de São Paulo (Sindicato dos Jornalistas de São Paulo, maio de 1988); Debate na televisão sobre a Farra do boi, com representantes da Polícia Militar de Santa Catarina, Associação Catarinense de Proteção aos Animais e Comunidades Farristas (veiculado no programa RBS Comunidade, 04.04.1993).



Praia de Bombinhas

maio/93

Sede Municipal

F1



Rancho de pesca entre
as casas de veraneio

maio/93

Praia de Bombinhas

F2



Praia de Porto Belo

maio/93

Sede Municipal

F3



Procissão do Senhor
dos Passos

28.03.93

Porto Belo

F4



Os homens conduzem
a imagem de Cristo

28.03.93

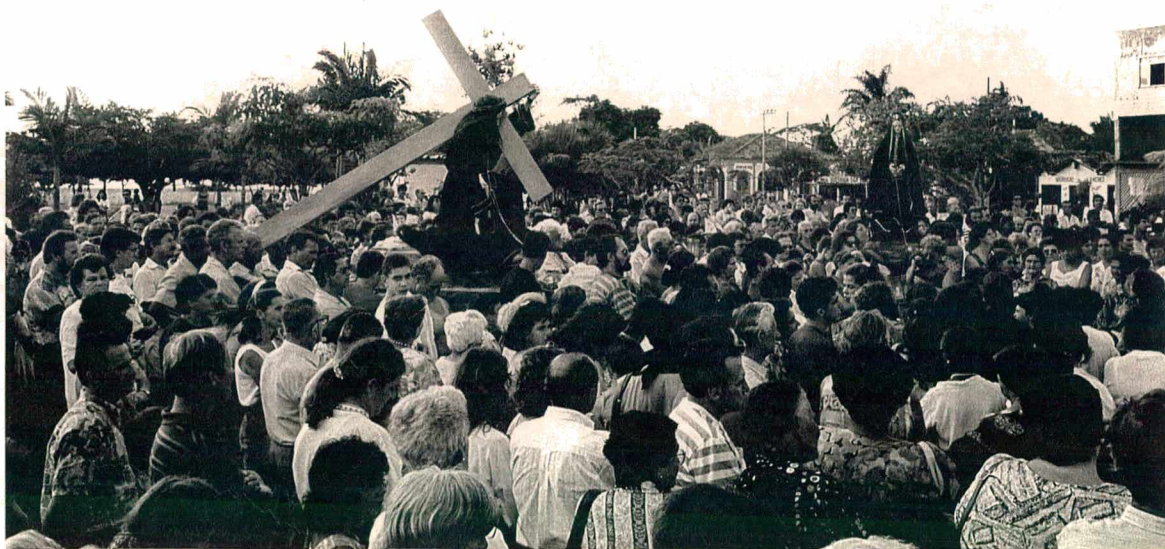
F5



É as mulheres a imagem
de Nossa Senhora

28.03.93

F6



Encontro das imagens
na Praça Municipal

28.03.93

F7



Detalhe: peregrinos que 28.03.93
vem das fazendas da região



Farristas do "Boi 08.04.93
dos solteiros" atraz do animal
mais bravo. -
Sertao de S. Luzia-P.Belo c/a/b F9



A "escolha" do boi 08.04.93
na fazenda as 24:00 hs

Sertao da Miseria-Porto Belo-F10/11

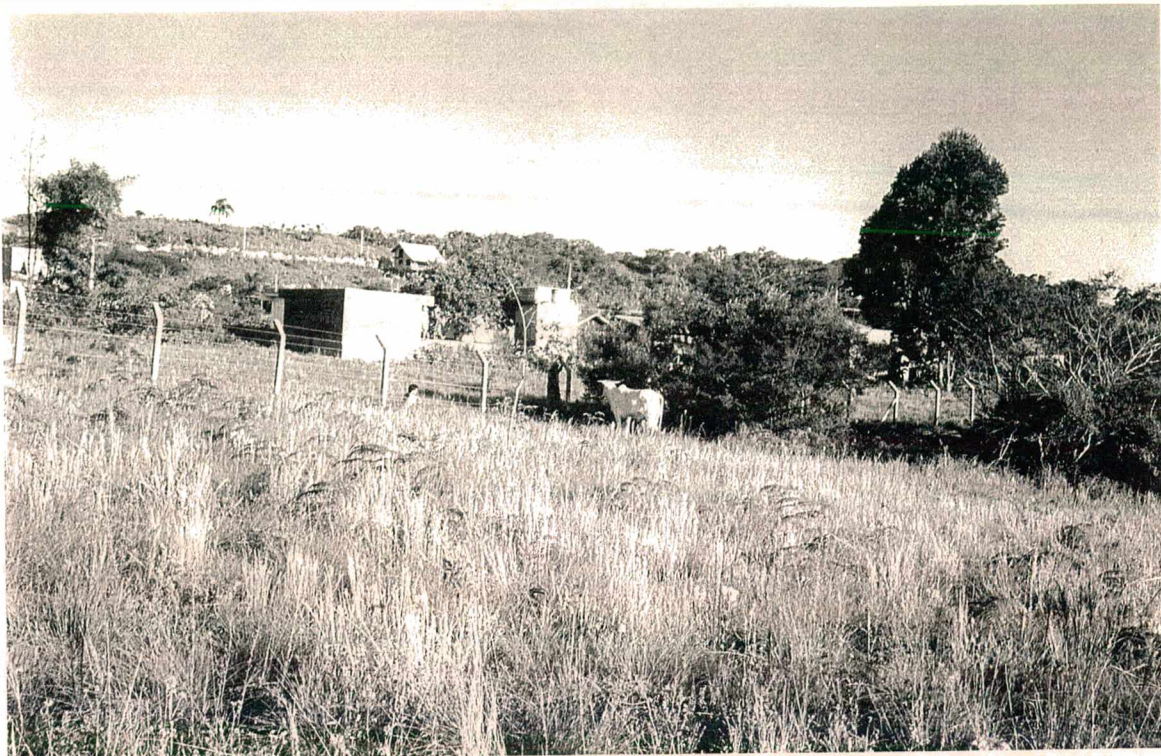


Hora da "soltada"
na comunidade

08.04.93

Bombinhas - sede

F12



No dia seguinte o boi 09.04.93
vai para o pasto a espera da troca

Bombinhas - sede

F12A



Local da "carneacao" numa
fonte d'agua

Bombinhas - sede

F13



Local de "Boi-na-vara" 10.04.93

Zimbros - Bombinhas F14

Sequencia e um "lanco" tainha

19.05.93

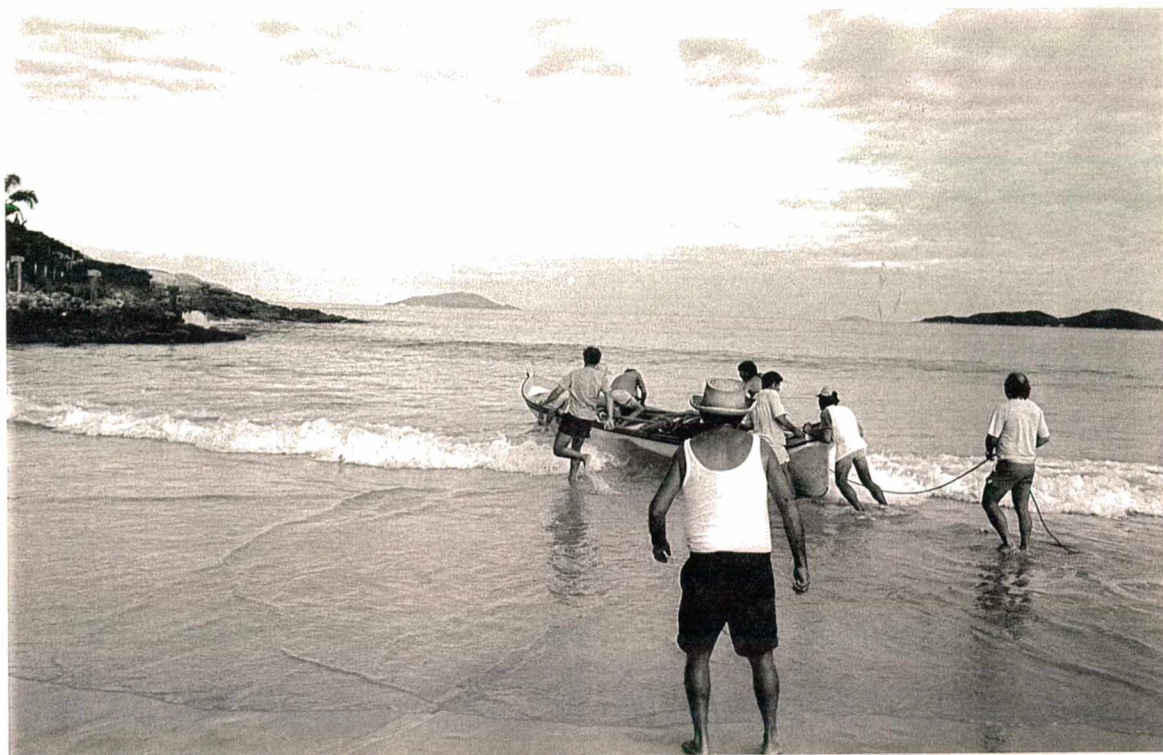
4 Ilhas - Bombinhas



O "vigia" avistou a "manta": correria e barco ao mar

19.05.93

F15/16



Cinco homens tentam
cercar a "manta"

19.05.94

F17



Começa o "arrasto"

19.05.93

F18/19



Fim do "arrasto"

19.05.93

F20



A rede na praia: apenas 19.05.93
80 tainhas. Segue intensa discussao
sobre o episodio -

F21



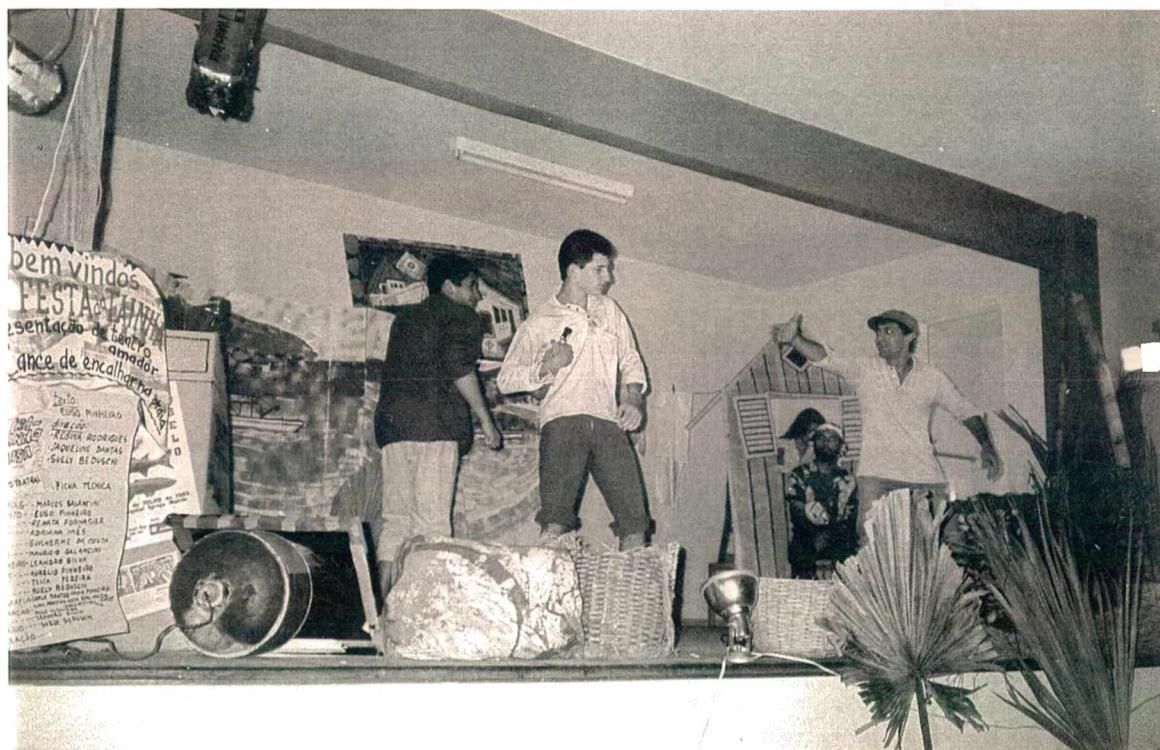
VIII Festa a Tainha 2-24.07.93
Detalhe: Fanfarra do Colegio
Tiradentes
Porto Belo F22/23



Detalhe: Voluntarios
da Paroquia e da APAE

2-04.07.93

F24



Grupo de Teatro Amador: 2-04.07.93
"Tramando a Coisa"

F25



Apresentacao do boi-de- 2-04.07.93
mamao.

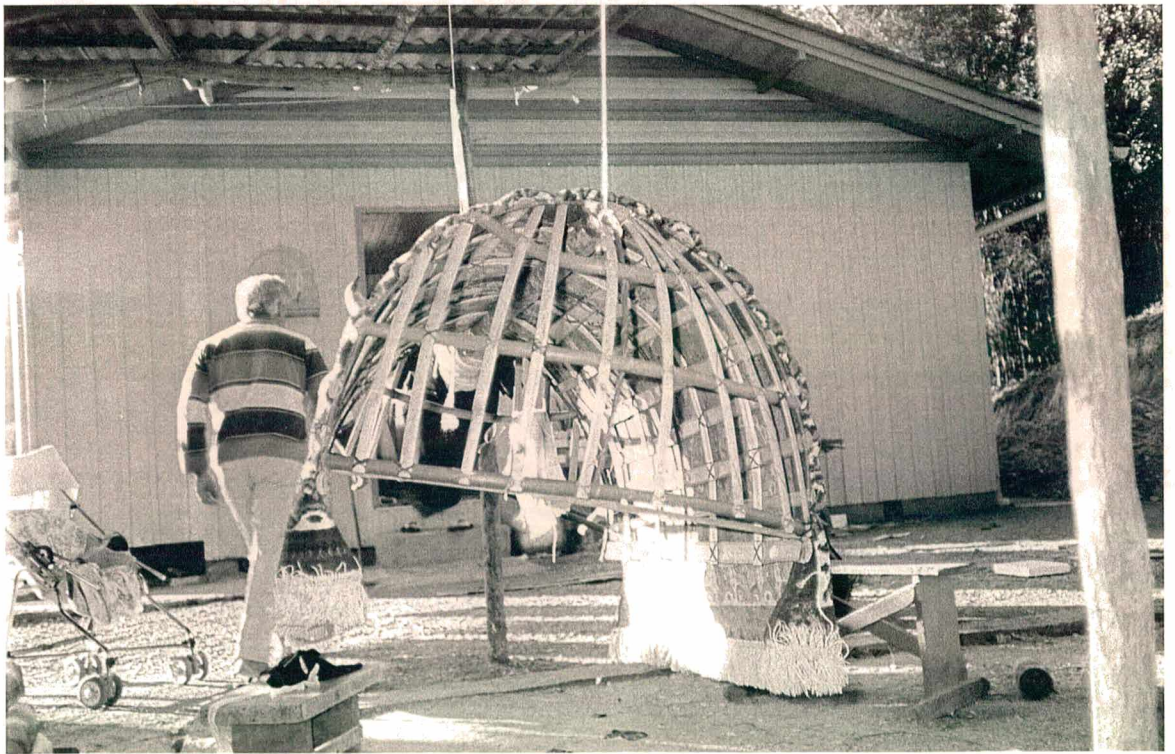
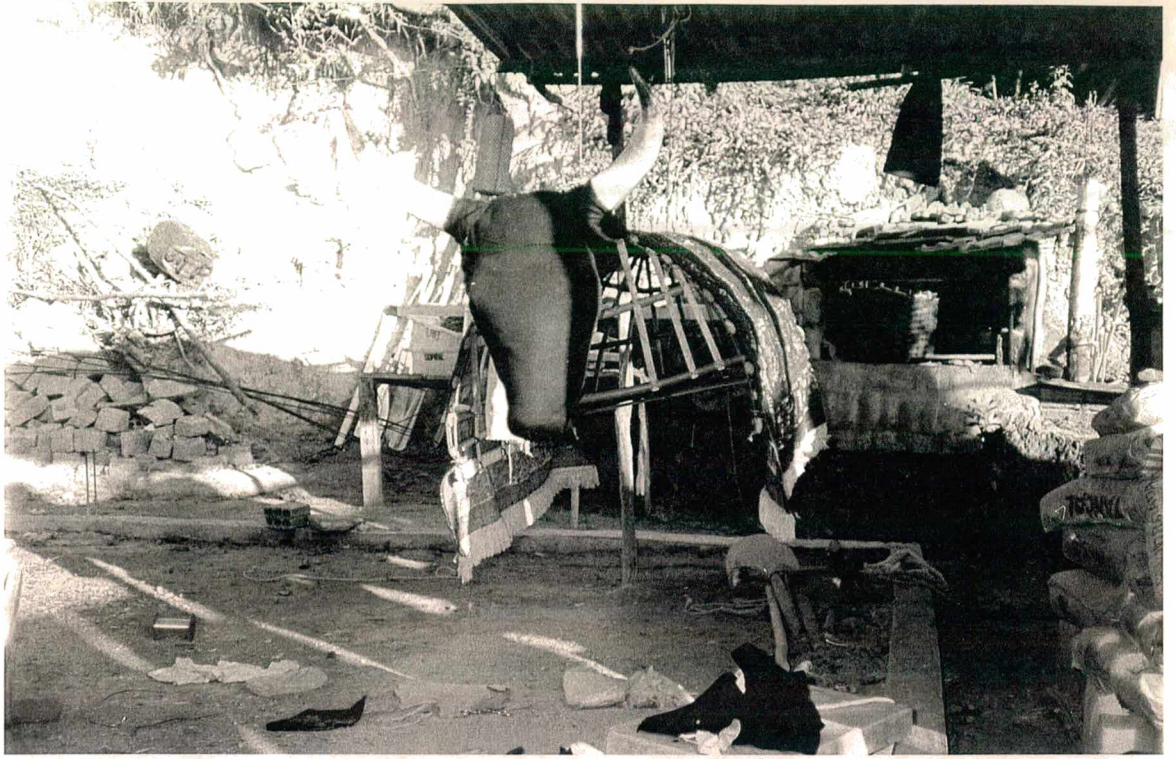
Grupo infantil

F26/27



Confeccao do "Boi Setembro/93
de Pau" na casa do seu "Maninho"

—
Saco da Encantada-Porto Belo F26



Detalhe: armacao
interna

Setembro/93

F29/30



Detalhe: Ultimos
ajustes

Setembro/93

F31





E a Bernunça...

Setembro/93

F34



Ensaio dos "puxadores" setembro/93

F35



Festa Junina
Detalhe: Quadrilha

2-04.07.93

Zimbros-Bombinhas

F36



Detalhe: Preparatório
do casamento

2-04.07.93

F37



Detalhe: Danca cigana 2-04.07.93

F38



Detalhe: Danca do lampiao 2-04.07.93

F39



Turma do boi-de-
mamao infantil

2-04.07.93

F40



Desfile escolar do
dia da Independencia

07.09.93

Porto Belo

F41



Vem a "Jardineira"...

07.09.93

F42



O C.T.G. Santa
Felicidade

07.09.93

F43/44





E o boi de mamac.

07.09.93

F45/46

Relação dos Entrevistados

	NOME	IDADE	LOCAL	DATA
1.	João	48	Zimbros	24.4.90
2.	Neto	34	PortoBelo	24.4.90
3.	Joba	75	Zimbros	24.4.90
4.	Nina	68	Zimbros	24.4.90
5.	Tonho	61	PortoBelo	16.9.91
6.	Valdemar	62	Porto Belo	16.9.91
7.	Zeca	42	Saco	3.10.91
8.	Basílio	54	Bombinhas	13.5.93
9.	Miro	36	Bombinhas	05.8.93
10.	Guida	94	Bombinhas	31.8.93
11.	Altair	68	Bombinhas	18.7.93
12.	Dedé	61	Bombinhas	03.9.93
13.	Beatriz	53	Bombinhas	27.10.93
14.	Claudete	45	PortoBelo	28.10.93
15.	Elza	27	Bombinhas	29.10.93
Grupo de Mulheres I				
16.	Tereza	58	Canto Grande	6.11.93
17.	Marisa	65	Canto Grande	6.11.93
18.	Jane	24	Canto Grande	6.11.93
19.	Lucinete	36	Canto Grande	6.11.93
20.	Beatriz	53	Canto Grande	6.11.93
Grupo de Mulheres II				
21.	Inês	42	Canto Grande	6.11.93
22.	Lucia	38	Canto Grande	6.11.93
23.	Dona Zélia	72	Canto Grande	6.11.93
24.	Preta	36	Canto Grande	6.11.93
25.	Julia	23	Canto Grande	6.11.93
26.	Beatriz	53	Canto Grande	6.11.93
27.	Arlindo	81	Canto Grande	6.11.93

Obs.:

- As entrevistas em negrito foram gravadas. As demais anotadas.
- Todos os nomes dos entrevistados são fictícios.
- Os topônimos foram mantidos em seus nomes verdadeiros.
- As idades dos entrevistados, também.

NOTAS

¹. Este registro me foi gentilmente oferecido por Maria das Graças Prudêncio, pesquisadora da Fundação Catarinense de Cultura.

². Estou considerando Região a área definida para a pesquisa, abrangendo os municípios de Tijucas, Porto Belo e Bombinhas. Para estudar a festa, recortei a região como uma espécie de complexo geocultural do Boi. Isso porque em Tijucas ficam os estoques de gado bravo espalhados nas fazendas. É uma área de comércio e tradições campeiras. Já em Bombinhas/Porto Belo estão as comunidades pesqueiras e lavradoras, para quem o gado serve apenas a funções domésticas. Durante a Quaresma, até o Domingo de Páscoa, os caminhões-gaiola percorrem sem parar o trajeto (média de 30 km) entre as fazendas e os locais de Farra, levando tantos bois quanto grupos de "sócios" e "sócias" podem comprar, trocar e até alugar.

³. Os dados quantitativos aqui apresentados se referem apenas ao município de Bombinhas. Os últimos dados oficiais são do Censo IBGE/1991 quando Bombinhas ainda era distrito de Porto Belo. Outros dados foram obtidos da Prefeitura Municipal: Estudo da Demanda Turística de Bombinhas - jan93/fev94. Da Colônia de Pesca Z8: Registro dos Associados. E da Universidade do Vale do Itajaí: Plano de Desenvolvimento Turístico de Bombinhas. Univali/1994.

⁴. Por todo este capítulo perpassa a noção de tempo. Os relatos dos antigos aparentemente revelam a saudade de um tempo que se foi e já não existe mais. No entanto o passado, no discurso nativo não surge como prisioneiro de um tempo linear, mas como a presentificação de um tempo social cuja dinâmica é marcada pela dialética da lembrança e do esquecimento. Nela participam as novas e velhas gerações. O tempo das tradições é assim constantemente reeditado pela ação seletiva da memória coletiva. Confira, sobre a noção de tempo e memória social: Halbwachs, Maurice. A Memória Coletiva. SP, Vértice, 1990; Leach, Edmund. Dois ensaios a respeito da representação simbólica do tempo. SP, Perspectiva, 1974). Confira também os estudos de Córdova (1991) sobre o Terno de Reis e o de Flores (1991) sobre a Farra do boi que demonstram em suas pesquisas a validade da diferenciação entre tempo histórico e tempo mítico.

⁵. Analisando a estrutura da festa popular no Brasil, Brandão a define como um " lugar simbólico onde cerimonialmente separam-se o que deve ser esquecido e, por isso mesmo, em silêncio não festejado, e aquilo que deve ser resgatado da coisa ao símbolo, posto em evidência de tempos em tempos, comemorado, celebrado". Nesta perspectiva a festa aparece como um espaço transicional, que demarca o tempo, restabelece laços, exagera o real e transfigura os sujeitos (p.8). Por isso, a festa é um lugar de metáforas e da memória; um acontecimento extra-ordinário "que se apossa da rotina e não rompe mas excede sua lógica, e é nisso que ela força as pessoas ao breve ofício ritual da transgressão" (p.9).

⁶. O sócio é aquele que vai decidir com os "camaradas" o que fazer com o animal: qual o mais "bravo, arisco e corredor"; onde vão soltar; quando precisa descansar, alimentar ou trocar; qual a data da carnação

ou matação. Interessante é que não há uma autoridade de grupo a maneira de um chefe ou capitão. Há um "cabeça de lista" que controla os pagamentos, negocia com o fazendeiro, com o delegado. Participei diretamente de três Farras: a primeira como expectador; a segunda como sócio do Boi dos Solteiros e a terceira como apoiador do Boi das Crianças.

⁷. Digo que fui aceito por que consultei o pessoal sobre a possibilidade de registrar a Farra. Havia uma resistência muito grande. No início os farristas pensavam que era repórter e que depois publicaria as fotos para denunciar a violência contra o animal. Antes de entrar como sócio tentei em vão fotografar o Boi mas fui proibido taxativamente pelos farristas. Somente quando estive abrigado entre os Solteiros, depois de 30 dias mostrando os objetivos da pesquisa é que me foi permitido. Assim, cada vez que tirava uma foto erguia o braço para não ser confundido. Então um dos solteiros dizia: -Calma pessoal, ele é camarada!.

⁸. O tamanho da lista depende do preço do boi. Vão acrescentando nomes até fechar o preço. O Boi dos Solteiros por exemplo chegou a 26 nomes. Alguns apenas contribuem, outros vão formar a espécie de **comitiva** que vai buscar o animal. Aqueles que entraram com mais dinheiro serão os sócios-donos do boi. Muitos entram com pequenas participações em **rifas** entrando no sorteio dos "quarto" do boi (as partes traseiras e dianteiras.).

⁹. A gasolina e outras despesas de viagem são abatidas do montante arrecadado.

¹⁰. O boi é de cada lugar. Ele está sempre ligado a um território. Um dos episódios mais comuns da Farra é quando um boi foge para outra localidade. Nesses momentos é que vem a termo o tipo de relacionamento entre os grupos. Se o relacionamento é amistoso devolve-se o boi; se não, brinca-se com ele como se fosse do lugar, como uma forma de "roubo", até que apareçam os verdadeiros donos. No entanto tudo isso é feito na base da brincadeira, porque importa mais que cada grupo encontre ou vá atrás do seu boi. A Farra nesse sentido redesenha os territórios momentaneamente favorecendo o encontro e também o confronto entre os grupos farristas.

¹¹. Veja que para o farrista o boi é pretexto. Ela será comida e nada mais. No entanto a festa em torno dele demarca a identidade do farrista, que é um fazedor de festas por excelência.

¹². Na hora da escolha, o pessoal já tinha dado a diferença ao dono pelo segundo boi. Não tinha percebido nada. Aliás, nem sempre o boi fica para ser carneado. As vezes é muito novo, ou muito bom de Farra e o pessoal devolve ao pasto para a Farra do ano seguinte. Nem sempre o boi que é bom de carne é bom de luta e vice-versa.

¹³. Canto Grande é a comunidade mais distante do município. É conhecida por ter um grupo de Boi de Mamão organizado, o Terno de Reis e também pela realização de inúmeras Farras de mulheres.

¹⁴. Essa característica prevalece nas sociedades pastoris de forma geral como ressalta o estudo de Ondina Leal sobre os Gaúchos. Ver LEAL, F. Ondina. *The Gauchos: Male Culture and Identity in the Pampas*. Dissertation of Doctor of Philosophy in Anthropology. University of California at Berkeley. 1989.

3. VIOLÊNCIA E RITUAL - ALGUMAS REFLEXÕES¹

3.1. O problema conceitual da violência

Ao analisar o lugar da Antropologia no mundo contemporâneo, Louis Dumont cita a certa altura um caso de **clitoridomia**² para discutir a própria razão de ser da disciplina:

"Uma associação humanitária entrou recentemente em guerra contra as "mutilações sexuais" inflingidas em certas sociedades em "milhões de meninas e adolescentes (Le Monde, 28 de abril de 1977).

Trata-se de práticas ligadas à iniciação das jovens. Por falta de competência, deixo de lado os detalhes, os erros de interpretação, e formulo somente o problema geral. Aí está um caso em que a Antropologia é posta diretamente em causa, e em que ela não pode nem rejeitar em bloco os valores modernos que fundamentam o protesto nem endossar simplesmente a condenação pronunciada, o que poderia constituir uma ingerência na vida coletiva de uma população. Idealmente, vemo-nos obrigados, portanto, a estabelecer em cada caso, segundo sua configuração própria, sob que formas e dentro de que limites se justifica que o universalismo moderno intervenha."

(DUMONT, Louis. A comunidade antropológica e a ideologia. In: O individualismo. Rocco, RJ, p. 208, nota 6, 1985).

Exemplos como este são legião no mundo contemporâneo. Aqui e ali aparecem conflitos ideológicos em que se põe de um lado, valores tidos como universalistas e de outro formas e práticas culturais particulares. Ao analisar tais casos, o cientista social em geral parece ficar submetido a uma espécie de tensão criativa entre o universalismo da Norma, consagrado pelo Direito e para o qual deve crivar-se de imparcialidade, e a busca de validade de sentido, para o qual deve fazer necessariamente uma exegese do contexto. Esta tensão fica explícita quando se trata de conflitos que envolvem os chamados fenômenos da violência.

Quando se trata da sociedade brasileira, os exemplos corriqueiros noticiados nos jornais ficam ainda mais eloqüentes. Parece-me por exemplo, que hoje em dia não se pode estudar as guerras entre torcidas de futebol sem estudar a violência; também não se pode estudar o esquartejamento humano praticado pelos índios Arara sem abordar a violência; ou a imensa Procissão do Círio de Nazaré em Belém do Pará. Da mesma forma, como entender a "loteria da morte" nos presídios de Minas Gerais sem abordar a violência? Ou, ainda como entender as taurimaquias populares espalhadas pelo mundo latino e africano sem discutir a violência? Tais fenômenos são tão dispares quanto empiricamente constatáveis, e no entanto, a violência, que os agrega, só se esclarece quando se estabelece a devida circunscrição sócio cultural.

Podemos, nestes casos, qualificar ao máximo nossas impressões relativistas e dizer que, no caso do futebol, ocorre entre as torcidas uma espécie de ensaio de guerra, tal como no jogo (cf. Aguiar, 1987:151); no caso dos Arara, sua cosmologia explica (cf. Teixeira Pinto, 1993:52); a procissão de Belém nada mais seria do que a irrupção de um contágio dramático entre os fiéis; no caso dos mortos-vivos da prisão, a violência seria apenas um traço comum dentro de uma instituição total; e, no caso das taurimaquias, é o jogo eterno da vida e da morte que se reedita através de um espetáculo trágico (cf. Hemingway, 1993; Leiris, 1993).

Mas será suficiente? Será que o relativismo cultural é a única contribuição que a antropologia social pode dar ao estudo dos fenômenos de violência? Se não é a única contribuição da Antropologia, certamente é a primeira. Definições como a de etnocídio adquiriram substrato jurídico certamente em função do relativismo por exemplo, enquanto luta contra o racismo. Descobre-se que a violência não diz respeito apenas aos danos materiais mas aos danos culturais. No entanto, um problema permanente se refere à própria conceptualização da violência.

A dificuldade reside em primeiro lugar no fato de que noções como crueldade, agressividade, crime e violência são antes variáveis culturais, isto é, fundam-se em critérios morais ou representações sociais que justificam não apenas o fato "violento" em si, mas a maneira como uma cultura, sociedade ou grupo determinado ordena suas relações com o mundo humano,

natural e sobrenatural. (cf. Werner, 1990; Saldanha, 1987; Johnson, 1979).

Em segundo lugar, estamos diante de uma categoria com enorme fluidez e que pode ser tratada sob múltiplos pontos de vista em função de realidades muito diversas. É uma noção difícil de lidar, definir ou analisar, por que "é mais fácil deplorá-la do que descrevê-la" (Paixão, 1990:70). Parece-me inescapável a sugestão de que a violência, é antes, uma idéia-valor, no sentido em que, nela, pensamento e ato se confundem, nos deixando mais próximos da relação real, embora confusos (cf. Dumont, 1985:235); antes que um conceito substantivo, portador de uma qualidade intrínseca, a violência é um conceito performativo (cf. Michaud, 1989:10).

Vejamos o que ensina a etimologia do termo. A palavra vem do latim *violentia* que significa força, caráter violento ou bravo. O verbo *violare* significa tratar com violência, profanar, transgredir. O substantivo e o verbo devem ser referidos ao radical *VIS*, que quer dizer força, vigor, potência, violência, emprego de força física, mas também quantidade, abundância, essência ou caráter essencial de uma coisa. Mais profundamente a palavra *VIS* significa força em ação, isto é, o recurso de um corpo para exercer sua força vital. A passagem do latim para o grego confirma este núcleo de significação. Ao *vis* latino corresponde o *is* homérico que significa músculo, força, vigor.³

Há portanto um significado nuclear da idéia de violência quer dizer **força em ação**. O exercício dessa força pode ser qualificado

de violento na medida em que perturba ou altera uma determinada ordem de valores ou normas que governam situações consensualmente legais ou naturais. O problema está em que nos acostumamos aos atos de violência, à integridade física da coisa violentada, mas não observamos os estados de violência. Pode-se matar, deixar morrer ou danificar. Pode-se fazer desaparecer uma população inteira através de proibições legais ou administrativas.

Assim, podemos dizer que existem tantas formas de violência quantas forem as espécies de normas e prescrições sociais em relação a elas. No fundo, este é um impasse tautológico. Talvez devêssemos aqui, concordar com Maffesoli (1987:15), para quem o termo violência não é mais que "uma maneira cômoda de reunir tudo que se refere à luta, ao conflito, ao combate". Nesse caso, a primeira conclusão que se pode obter é que torna-se um erro encarar a violência sem nos referirmos às **éticas** subjacentes dos grupos sociais em conflito. Uma apreciação apenas normativa ou judicativa da violência não dará conta de seu percurso de imprevisibilidade, transgressão ou questionamento de situações econômicas, sociais, culturais e políticas de dominação. Na realidade a violência não pertence a um discurso definido. Nesse sentido seu discurso é percurso, uma performance significativa na qual todos nós, de uma forma ou de outra estamos contagiados. Todos somos produtores e consumidores de violência. Com efeito; quando caracterizamos alguma ação ou estado de violento, estamos imediatamente lhe atribuindo um valor e começamos a agir em função disso. Agitamos, condenamos, denunciemos. A questão está

em que os prejuízos materiais e pessoais os consideramos os mais importantes porque são visíveis em seus efeitos. Porém, os danos, as crenças e costumes podem ser gravíssimos e no entanto, podemos considerá-los naturalíssimos. Isto assim se dá em função de etnocentrismos socialmente construídos e aqui, a noção de violência certamente figura como um demarcador poderoso das fronteiras intergrupais.

Na verdade, tais avaliações dependem dos critérios em vigor nos grupos sociais. Na China antiga por exemplo, o infanticídio não era considerado crime mas um meio de regulação demográfica; do mesmo modo podemos falar de uma cultura da violência na conquista do Oeste americano no século XIX ou na Colômbia entre 1946 e 1966 onde morreram no mínimo 200.000 vítimas; a sociedade mexicana tem uma das maiores taxas de homicídio do mundo e a morte constitui um valor ativo nas relações sociais. O ato de comer carne é extremamente violento para os macrobióticos enquanto aos Gaúchos é prazer e deleite; para os protecionistas dos animais, o fato de pôr o boi a correr é um ato de violência, já para os farristas, descansar o boi longe de uma fonte d'água não passa de judiação. Se um alto grau de violência é insuportável para determinados grupos, para outros constitui um aspecto normal, como para os bandos de rua, para as populações de cidades-dormitório, adeptos de certos esportes e assim por diante.

Toda esta discussão conceitual se prende aqui, à intenção de conferir à questão da violência uma **positividade analítica** que a

reponha como constante antropológica, ou na acepção de Bourdieu, uma estrutura estruturante, que nos torna compreensível a possibilidade de ver na violência a capacidade de constituir relações sociais e fundar outros repertórios de ação coletiva e não como resíduo de uma ordem bárbara em vias de desaparecimento. Desse ponto de vista, a violência pode ser considerada uma arma da opressão ou um recurso dos oprimidos; uma mediação simbólica ou ritual; uma forma de resistência ou conformismo cultural. É preciso ressaltar, no entanto, que, se a postura relativista funciona como um poderoso operador intelectual da diferença, no sentido de tornar a violência compreensível, de outro lado trata-se de uma opção ético-política que pode conduzir ou ao nihilismo, que lhe retiraria o sentido, jogando para o campo da subjetividade, ou ao totalitarismo, cujos efeitos seriam funestos. (cf. Dumont, 1985:250). Retornemos ao nosso objeto de estudo.

3.2. O que narra a Farra como rito?

Segundo DaMatta (1978:29), o ritual tem como traço distintivo, a dramatização (leia-se também, condensação). O rito seria o veículo básico na transformação de algo natural (ou naturalizado) em algo social (no sentido de tomar consciência), porque dramatiza o mundo das coisas e as coisas do mundo. Em outras palavras, o drama individualiza algum fenômeno, quando um ato coletivo rompe o continuum de sentimentos e valores dados como fatos naturais e seleciona, classifica emoções, reconhecendo

os fatos como coisas sociais, e assim, se pode vê-los, falar com eles, reificá-los, domesticá-los. Para o autor, o ritual, assim como a festa, realizam tais coisas porque colocam em foco dado aspecto da realidade, inventando ou refazendo seus significados. Neste sentido, ao abordar a Farra como rito penso não propriamente no sentido clássico de um comportamento formal e prescritivo, (cf. Kant de Lima, 86:1081) mas como uma forma privilegiada de comunicação em que sob determinados ângulos a sociedade diz alguma coisa a si mesma. (cf. Geertz, 78:316).

Conforme tentei mostrar ao longo do capítulo anterior, a Farra é uma festa de festas e o seu acontecimento propicia múltiplas leituras: se diz respeito as redes sociais por reunir as parentelas, também revela a demarcação dos territórios intranativos; se funciona como um comércio e negócio de bois também se refere a um investimento em perdas e danos; se expressa uma corporalidade ligeira e uma incrível intuição do espaço também diz respeito à sexualidade e aos encontros noturnos; se representa o tempo da alegria, do lúdico e do riso também se mostra como átomo do horror e da tragédia; se trata da embriaguez e do jejum, também diz respeito à morte e ao sacrifício; se se refere a coragem e a bravura indômitas, também revela a manipulação do medo e da mentira; enfim, se trata de uma libação comunitária, também revela aspectos das relações entre homens e mulheres, como o ciúme, jogos sexuais, o poder de nominar e inverter padrões de conduta estabelecidos na rotina normal da vida diária.

Parece-me assim que a Farra opera, reúne, nega e rememora aspectos importantes da organização social nativa, a exemplo da sugestiva leitura de Geertz sobre a briga de galos em Bali. Dois aspectos me parecem extremamente relevantes. O primeiro, já mencionado, diz respeito à inscrição da festa na hierarquia dos grupos etários, estado civil e relações de gênero. A Farra chama atenção primeiramente pela iniciativa (estimulada por todos) para que os grupos de idade e gênero reúnam-se e conquistem mais um boi para a comunidade. Nesse sentido, cada grupo expõe suas próprias características e comportamento. O segundo aspecto tem a ver com o modo pelo qual os nativos organizam suas atividades diárias visando objetivos comuns. Prevalece o sistema de trocas e serviços baseados nas relações de parentesco e redes de ajuda mútua. Quando se quer organizar ou promover qualquer ação, desde a pesca de arrasto, o fabrico da farinha até festas religiosas, procissões ou paradas, mesmo as cantorias e danças ou atividades filantrópicas, predomina o trabalho cooperativo, ou melhor, um sistema de entre-ajuda. Buscam-se doações, favores, benefícios especiais; organizam-se rifas e sorteios. A Farra também se caracteriza por esse princípio, acionada sempre por rifas e listas de sócios.

Assim, o rito parece se constituir numa leitura nativa da própria da vida nativa, ao reatualizar o ethos particular dos segmentos sociais nativos, conjugando ao mesmo tempo, a iniciação dos novos, as diferenças entre homens e mulheres, as fronteiras com os estrangeiros e aquilo que unifica a todos, i.é. a folia.

A Farra apresenta, inicialmente características que a apontam como um **rito de calendário**, representando uma fase ou estado em que se abre uma temporalidade não produtiva marcada por toda sorte de diversões e euforias comunalizadas. Esse estado pode ser visto como uma **situação liminar** sendo o rito um momento em que o grupo investe em algum tipo de inversão do comportamento e do tempo.

Aqui algumas contribuições de V. Turner e E. Leach podem instrumentalizar uma resposta. Turner ao discutir os atributos de uma situação liminar, a focaliza como "um tempo e um lugar de retiro dos modos normais de ação social e pode ser encarada como sendo potencialmente um período de exame dos valores e axiomas centrais da cultura em que ocorre" (Turner, 74:202). Em seguida, o autor distingue dois tipos de liminaridade, embora reconheça que outros possam ser descobertos: a liminaridade marcada por ritos de elevação ou reversão de status (objeto central de suas preocupações); e a liminaridade encontrada no "ritual cíclico e ligado ao calendário". Esse último Turner qualifica como sendo em geral referido a grandes grupos, realizados em momentos bem assinalados dentro do ciclo produtivo anual e acompanham qualquer mudança de tipo coletivo de um estado para outro. O ciclo da Farra aponta para o segundo tipo.

Interesso-me aqui primeiramente pelos atributos de uma **situação liminar** que, segundo Turner é marcada pela ambigüidade de "estados e posições"; expressa por uma rica variedade de símbolos "naquelas sociedades que ritualizam as transições

sociais e culturais"; e, freqüentemente "comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua" (Cf.p.117). No entanto se pensarmos na aplicação do modelo teórico de Turner que procura abarcar uma ampla variedade de fenômenos rituais, deveríamos então indagar: seria a liminaridade da Farra não mais que uma passagem, um episódio da "communitas" em que os sujeitos rituais acham-se momentaneamente libertos das normas e valores que governam a organização institucional de posições sociais? Tal episódio seria um relacionamento não-estruturado, mas que, de sinal trocado, produziria o reforço da própria "estrutura"?

Por outro lado, os ritos de calendário também estão intimamente ligados a noção de tempo, ou como diz Leach (1974:206), eles sempre dizem alguma coisa a respeito da cronologia de uma sociedade. Como referi acima, a vida social nativa parece pulsar entre um tempo ordinário marcado pela administração do trabalho e um tempo extraordinário marcado pela eclosão de folias apontando para aquilo que Leach denomina "a criação do tempo através da criação de intervalos na vida social" (p.207). Usando a terminologia durkheimiana Leach estabelece tais intervalos como um tempo sagrado demarcado por ritos onde as posições e comportamentos regulares são neutralizados, disfarçados ou invertidos (74:209). O tempo profano, secular, suspenso pelo tempo sagrado constituiria intervalos ordinários entre tempos extraordinários. O que me parece importante em Leach é a sua preocupação com a significação

cultural do tempo, i.é, como as sociedades representam seu devir histórico. Nesse caso, valeria perguntar sobre que espécie de representação do tempo estaria ligada a essa pulsação da vida nativa entre ciclos de folias e ciclos rotineiros de trabalho.

Desejo apontar agora a questão que me parece, não permitir ir mais além com Turner e Leach. Nesses autores a abordagem do rito se insere em um tipo de polaridade dialética (estrutura/anti-estrutura social; sagrado/profano) extremamente voltada para os chamados "modelos de equilíbrio" cuja matriz remonta à Durkheim⁴. Aqui, o rito é visto sempre como epifenômeno de uma totalidade funcional, a dizer, o social. O rito adquire sentido - no entanto - como representação determinada de fora por algo poderosamente ausente dele mesmo.

Esse tipo de abordagem aponta mais para uma pragmática do rito do que para sua semântica propriamente dita. (Prado e Silva, 64:804). É capaz de revelar, por exemplo, os mecanismos de inversão conforme em Turner e Leach, no entanto, como antítese episódica de uma verdade outra, irrecorrível (o social, a civilização, a estrutura).

De outra forma, se nos voltarmos para uma abordagem semântica do rito, poderíamos perguntar outra vez: **o que narra a Farra como rito?**

Aqui, é necessário retomar a distinção feita anteriormente entre modelos alegóricos e tautegóricos de interpretação. O modelo alegórico é capaz de interpretar o rito, assim como o drama, a arte, a poesia e a religião como re-presentação ou

teatro sob o real. Dante, ao referir-se à leitura das Escrituras Sagradas, apontava o sentido alegórico como o mais importante para o poeta e o teólogo: *"o que se esconde sob o manto destas fábulas, é uma verdade oculta sob bela mentira"* (Dante, in Abbagnano, 1982:22).

Na Idade Média, a alegoria tornou-se o modo de entender a função da arte, especialmente da poesia. Dante definia assim a tarefa do poeta: *"Vergonha seria para aquele que rimasse coisas sob veste de figura ou de côr retórica, e depois interrogado, não soubesse desnudar as suas palavras de tal veste, de modo que tivessem real entendimento"* (Op. cit, p. 22).

Nesse caso, o esforço de tradução do Outro é feito em nome de uma verdade que se busca des-cobrir - "sob o manto destas fábulas" - para além das coisas, fatos e pessoas de que trata. Por sua vez, no modelo tautegórico, a linguagem, as artes e o drama têm vida própria, por não estarem subordinados às exigências de um esquema conceitual superior a que deveria dar corpo ou "real entendimento". O modelo conduz à tradução do Outro não pela neutralização do significante (coisas, fatos, pessoas), mas remete à irredutibilidade do Mesmo, em nome de sua autonomia de sentido.

O impasse entre alegorismo e tautegorismo é uma questão extremamente complexa e remonta à Aristóteles. Em sua Poética (1973: IX:451), o filósofo, ao contrário de Dante, define como ofício de poeta narrar não o que aconteceu - função esta do historiador - mas o que poderia acontecer, "segundo a

verossimilhança e a necessidade". (cf. Souza, 1966 e Bastos, 1989). Nesse caso, a narração do poeta é representação ou **teatro sobre o real**.

Isto posto e agora, privilegiando uma leitura do rito da Farra enquanto arte (drama) tautegórico nos é possível integrar a questão ritual à da violência. O problema então não é apelar para alguma pulsão exterior ao rito que definiria seu significado, mas indicar o que ele mesmo (o rito) poderia constituir. Nesse caso, a questão primordial é **entender a natureza da Farra enquanto rito que constitui e discute a violência**.

Aqui, três fatos são de absoluta relevância. Em primeiro lugar, a violência que impera na Farra não parece ser da mesma natureza daquela que caracteriza o universo da marginalidade urbana. Espanta à análise o fato de que nas comunidades farristas os índices de criminalidade são irrelevantes (cf. Relatórios da Comissão Estadual Farra do Boi, 1988/1989). Como encarar pela via alegórica, o fato de que tais comunidades, pacíficas e ordeiras, em algum momento se entreguem à ferocidade do Boi?

Como encarar o fato de que, quando o animal é solto o farrista como que se reúne a ele, tornando-se igualmente incapturável, infernal, selvagem? Como encarar alegoricamente isso senão apelando para alguma pulsão maligna, irracional, reprimida ou sádica, como parecem ser respectivamente a análise de seu processo judicial (Bastos, 92:11), assim como em Braga (92) e Silveira (89)?

O outro fato se refere à embriaguez e ao jejum. Na Farra, come-se pouco mas, bebe-se muito. Tal atitude que propicia o ethos épico do participante da festa, vai fabricar no farrista uma **consciência continuamente desejante** que o afasta da vulnerabilidade, estabelecendo-se aí uma ética e a estética das relações homem-boi para muito longe de qualquer rotinização tecnológica. (cf. Bastos, 92:25).

Em terceiro lugar, aquilo que normalmente os protectionistas e críticos da Farra têm como "tortura", "crueldade" e "barbarismo", se traduz, no discurso nativo pelo termo "brincar". Brincar (de/com) o boi contrasta diretamente com "judiar", este último, intolerável aos farristas. Brincar é toda a Farra!: caçar e correr; imitar e combater; vigiar e sacrificar. Esse 'boi-de-Farra', 'boi-de-brincadeira' parece ser aqui, ao mesmo tempo **sacramento e divertimento**. Já "judiar" do boi é corromper vigorosamente a Farra, regida esta pela ética de um combate dramático. Ora, como não pensar no binômio brincar/judiar enquanto categorias nativas geradoras de violências legítimas e ilegítimas e administradas no próprio rito?

Note-se então que, se a violência de que estamos tratando não é a de tipo urbano (objeto comum das análises sociológicas - cf. Paixão, 90); se a consciência a qual nos referimos não é a da vida normal; e, por fim, se a ética da Farra legitima certos comportamentos, excluindo outros, então podemos entender a natureza da violência, no rito, antes, como fato da consciência que, não narrando o acontecido, aponta para aquilo que poderia

acontecer, segundo a "verossimilhança e a necessidade". Não há na Farra qualquer espécie de violência residual, mas sim a própria tematização humana do desejo, da invulnerabilidade, do sagrado e das relações com a natureza.

Recordo que o fato de refletir sobre a violência como uma espécie de olhar do homem sobre ele mesmo parece já estar configurado na reflexão weberiana. Weber via na violência não uma sobrevivência de períodos bárbaros ou pré-civilizados, mas como a manifestação maior do antagonismo existente entre vontade e necessidade (cf. Weber, 1944:29-45).

É sua a declaração de que "a luta (kampf) é o fundamento de qualquer relação social", considerando-a nesse sentido ontológico como uma "atividade comunitária" (cf. Weber, 1965:327/82).

Até aqui, pretendi desenhar a Farra a partir de um modelo do rito enquanto arte (drama) tautegórico. Também sobre ser a Farra um ritual que constitui e controla a violência, fato da consciência.

Todavia é perfeitamente possível, na mesma linha de argumentação, desenhar a Farra como rito que encontra no universo mágico-religioso o seu objeto de investigação. O caráter eminentemente sacrificial do rito aparece quando visualizamos o processo em que primeiramente o boi é estranhado ao máximo em sua fúria. Depois sua carne vira comida repartida comunitariamente, quer dizer, vira vítima (hóstia) sacrificada! (cf. Bastos, 92:25). Isto indica o investimento simbólico do Boi (comida excepcional) enquanto objeto sacral para além do higienismo tecnológico que o

transforma em comida ordinária, simples cadáveres adiados nas pastagens. O sacrifício do animal é presenciado pelos farristas num misto de repulsa e delícia. Sua imponência viva cede lugar ao esquadrinhamento da carne, momento em que alguns, simplesmente não toleram ver ⁵.

Finalmente, é possível desenhar a Farra enquanto discurso político sobre a violência. Já a própria distinção brincar/juiciar aponta, em seu quadro interno, uma politicidade em termos de controle da violência. Externamente, seu caráter histórico de resistência, a torna claramente diacrítica da ancestralidade açoriano-brasileira, resistência esta fricativa com relação aos protectionistas, gaúchos, paulistas, cariocas, entre tantos Outros heréticos que a rejeitam.

O que me parece espantar aos Outros na Farra não é propriamente o fato de ser uma tradição ou de haver possíveis maus-tratos. O que a torna objeto polêmico é o fato de ser a violência da Farra um exercício concorrencial de administração dela mesma, pelos outros. Tal condição confere ao farrista o **poder** de enfrentar seja o Estado e suas tentativas de repressão militar; seja os ecologistas que procuram o seu banimento judicial; seja a mídia, rôlo compressor da equalização cultural; seja enfim, um camarada seu, que, idiossincraticamente mais agressivo, queira juiciar do animal.

Colocadas as coisas desta maneira, podemos deslocar a questão da violência para a própria atomicidade do político. A violência seria uma referência de **valor** interior ao grupos, e igualmente de

poder, nas disputas sociais. Assim, o que parece estar fundamentalmente em jogo na polêmica da Farra do boi é a disputa pelo controle e hegemonia da violência.

Aqui, dois autores (além de Weber), podem substanciar a argumentação: Foucault e Bourdieu. O primeiro, ao elaborar uma concepção positiva do poder, opera um significativo des-colamento do Estado, até então visto como centro e proprietário do poder (cf. Foucault, 82:184 e Machado, 82:190).

Focalizando o poder em nível capilar, a análise foucaultiana penetra nos elementos mais atomizados da sociedade onde o poder se exerce numa multiplicidade de relações de força. Se o poder é em Foucault uma relação, a violência (força) parece constituir o elemento molecular dessa relação.

De outro lado, Bourdieu avança com profundidade a temática ao elaborar a noção de violência simbólica. Esta que se explicita não pelo exercício da força física, mas através da inculcação simbólica. É com Bourdieu que podemos entender a conjuntura 'violenta' da Farra como um processo de "domesticação dos dominados" (cf. Bourdieu, 89:11). Para o autor as relações de força física se combinam à violência simbólica em nome da autoridade jurídica do Estado e da autoridade ideológica de setores civis empenhados em legitimar sua própria representação da violência. (cf. 89:211).

Em conclusão, o que pretendi fazer foi traçar um percurso analítico, ainda que sumariamente, para problematizar a Farra enquanto processo ritual significativamente eloquente do ponto de

vista antropológico. Da mesma forma, abrir uma senda interpretativa em que o rito possa ser tematizado como discurso sobre a violência, para além de uma representação, por assim dizer, 'homeostática' do processo social.

NOTAS

¹. Neste capítulo, buscamos encontrar chaves de leitura que permitam analisar a Farra catarinense como fenômeno ritual significativo para discutir a problemática da violência. Para dar conta deste problema, tratamos de fazer primeiramente uma apreciação relativista do conceito de violência. Em seguida, retornamos ao objeto de estudo, para, de forma restrita, trabalhar os próprios conceitos utilizados.

². Clitoridotomia: secção do clitóris.

³. Cf. Michaud, Ives. A violência. Cap.1. SP. Atica. 1989.

⁴. Para uma crítica à representação durkheimiana da sociedade, remeto ao excelente ensaio de Sérgio Carrara sobre "O significado social do crime"(91:81), bem como à revisão da literatura sociológica sobre 'desvio' por Gilberto Velho In Desvio e Divergência, RJ, Zahar, 1985.

⁵. Aqui, cabe refletir sobre a pertinência da conhecida noção girardiana da "vítima sacrificial". Seria o sacrifício do boi uma operação de transferência coletiva, efetuado às custas da vítima como objeto-substituto, válvula de escape cuja função é impedir a propagação desordenada da violência?

Seria o boi então uma vítima expiatória destinada a exorcizar as tensões, rancores e veleidades recíprocas no seio da comunidade, já que do contrário, os germens da violência, se não forem ludibriados, comprometeriam a unidade social?(cf. Girard, 90:53).

De início - e como hipótese a problematizar - há uma questão. A forte orientação durkheimiana do autor, enfatiza positivamente

(cont.)

a violência como um mecanismo de restauração da socialidade. Entretanto, a violência aqui surge sempre de fora, agindo como um aspecto turbador do social. A interpretação da violência em Girard só adquire sentido (alegórico) em face de uma totalidade social que a subordina. Gostaríamos de manter o ponto de vista tautegórico que permite encarar a violência não apenas pulsando no social, mas o constituindo a cada momento.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desejo apenas, em breves considerações, sintetizar as idéias desenvolvidas ao longo deste trabalho. Tentei demonstrar que:

- (a) As campanhas públicas contra a Farra do Boi surgiram dentro de um contexto global de transformação das antigas comunidades de pescadores/lavradores em balneários de alto interesse turístico. Este processo que se inicia na década de 70 e se consolida na década de 80, acarretou profundas mudanças nos modos locais de vida social e cultural, sem, no entanto, fazê-los desaparecer completamente..
- (b) A emergência de um novo padrão de consumo turístico requer não apenas a infra-estrutura e serviços públicos adequados, mas uma cultura da diferença que seja tragável, palatável a este novo padrão de consumo.
- (c) As Farras nativas, visibilizadas pelo processo de urbanização e diante da presença dos novos fluxos de moradores, tornam-se objeto de tribunalização pelo cosmopolitismo ecológico em voga, por meio da censura cultural e da repressão oficial.

- (d) Um dos efeitos deste processo de tribunalização é a desqualificação da festa nativa como expressão típica do folclore brasileiro a partir de uma apreensão usual já consagrada do "folclore" como o conjunto de manifestações "exóticas e ao mesmo tempo "saudáveis" da cultura popular.
- (e) Por não serem "exóticas", nem "saudáveis", as Farras nativas são apropriadas pelo discurso oficial e pela cultura global e passam a ser sinônimo de barbárie e anti-civilização. Acreditamos que esse processo se vincula a uma das peculiaridades da dinâmica cultural brasileira que consiste na apropriação de manifestações populares através de mecanismos domesticadores e manipuladores de seus significados locais ou regionais.
- (f) As tentativas de domesticação das Farras nativas e a sua desqualificação como "folclore" popular se explicam em função da festa nativa conter ingredientes que conferem alta periculosidade no confronto com imperativos éticos, políticos e culturais já tidos como legítimos pela sociedade envolvente. O primeiro ingrediente é o fato da Farra ser um rito de inversão, isto é, um espaço que suspende a ordem normal e seus valores de consenso, e passa a brincar com outros sentidos, outras formas de lidar com o real. O segundo ingrediente se refere à tematização da violência. A violência se tornou o principal objeto de disputa entre os setores envolvidos em toda a polêmica da Farra do boi. Por ser uma

categoria de valor, trata-se primeiro de analisar os sentidos atribuídos e a legitimidade da violência que cada grupo confere a si mesmo e aos outros. O terceiro ingrediente, consiste no fato da Farra nativa ser uma festa orgíaca. Trata, como tal, das transgressões noturnas, da sexualidade e dos jogos do prazer. Cerca destes três aspectos - inversão, violência e sexualidade - creio, está a razão dos conflitos em torno da festa.

- (g) O estudo etnográfico da festa mostra que o seu acontecimento, opera, reúne, nega e rememora aspectos importantes da organização e dos valores sociais locais. Assim, a Farra chama atenção primeiramente pela iniciativa altamente valorizada por todos para que os grupos de idade, gênero e estado civil, conquistem, cada um, mais um boi para brincar na comunidade. Em segundo lugar, o mecanismo "sociedade" que aciona a brincadeira, é o mesmo comumente usado para outras quaisquer atividades grupais, desde a pesca da tainha, o fabrico da farinha até as festas religiosas. Prevalece o sistema de entre-ajuda toda vez que está em jogo uma ação coletiva. Tais aspectos propiciam uma interpretação da festa como uma leitura nativa da própria vida nativa, ao reatualizar o ethos particular dos segmentos sociais locais, conjugando, ao mesmo tempo a iniciação dos novos, as diferenças entre homens e mulheres, as fronteiras com os estrangeiros e aquilo que unifica a todos, isto é, a folia.

(h) Ao tomar a festa nativa como objeto de reflexão sobre a violência e ritual, optei por uma abordagem semântica do rito, buscando encontrar em seu acontecimento - enquanto forma expressiva - quais significados ele mesmo produz, evitando assim apelar para alguma pulsão exterior ao rito que definiria o seu significado. O resultado me conduziu a interpretar a festa nativa como rito que constitui e discute a violência, vista aqui sob três ângulos intercambiáveis: como uma realidade da consciência e não da natureza, como discurso sacrificial e como discurso de politicidade.

6. BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. SP, Mestre Jou, 1982.
- AGUIAR, Flávio. Notas sobre o futebol como situação dramática. In: Bosi, Alfredo.(org). Cultura Brasileira. São Paulo. Atica. 1987.
- ALMEIDA, Renato. Folclore. Cadernos de Folclore. Funarte. 1975.
- ANDRADE, Mário de. Danças dramáticas do Brasil. SP, Martins, tomo 1, 1959.
- ARAUJO, Hermes. A invenção do litoral. Reformas urbanas em * Florianópolis na Primeira República. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo. PUC. 1989.
- ARISTOTELES. Etica à Nicômaco. Os Pensadores. São Paulo. Abril Cultural. 1973.
- BASTOS, Rafael J. de Menezes. Parecer sobre Projeto de Lei (do Deputado Federal Fábio Feldman) de criminalização da farra do boi dirigido ao Reitor da Ufsc. 1988. Mimeografado.
- BASTOS, Rafael J. de Menezes. A Festa da Jaguatirica. Uma partitura crítico-interpretativa. Tese de Doutorado em Antropologia. USP. 1989.
- BASTOS, Rafael J. de Menezes. Dionísio no Destêrro ou o Boi no Campo da Ilha de Santa Catarina. In: Lacerda (org). Farra do Boi - Introdução ao Debate. Florianópolis. FCC Edições. 1990.

BASTOS, Rafael J. de Menezes. Dioniso no Destêrro ou a Farra do Boi na Ilha de SC - sobre a natureza da violência e a violência da natureza de uma taurimaquia e taurifagia catarinenses. Relatório de pesquisa/CNPq/1990b

BASTOS, Rafael J. de Menezes. A luz de Dioniso - uma contribuição à etnografia do Boi no campo catarinense(1990c). In: Dionisio em Santa Catarina - ensaios sobre a farra do boi, Fpolis. EdUfsc/Edições FCC, 1993.

BASTOS, Rafael J. de Menezes. Dioniso em Santa Catarina - Ensaio sobre a farra do boi. Introdução. EdUfsc/FCC, 1993.

BECK, Anamaria. Lavradores e Pescadores - Um estudo sobre trabalho familiar e acessório. Trabalho apresentado ao concurso de Professor Titular, Ufsc. Vol. 1. 1979. Mimeografado.

BECK, Anamaria et alli. Relatório de pesquisa: As comunidades litorâneas e a influência cultural açoriana. Ufsc.1984. Mimeografado.

BOITEUX, Henrique. Os municípios de Tijucas Grande e Porto Belo. Florianópolis, Liv. Central, p.15-56, 1928.

BOLETIM da Associação Brasileira de Antropologia. N.11. 1992.

BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. Lisboa, DIFEL, 1989.

BRANDAO, Carlos Rodrigues. A cultura na rua. São Paulo. Papiros. 1989.

BRAGA, Welber. A semiótica dos narizes falsos e da farra do boi. In: In: Bastos, Rafael(org). Dioniso em Santa Catarina. Florianópolis, EdUfsc/FCC Edições.1993

BRUNO KOHL, Hans Dieter. Porto Belo: sua historia sua gente. São José, Canarinho, 1987.

CABRAL, Oswaldo R. Nossa Sra. do Destêrro. Florianópolis, EdUfsc.1972

- CAMPOS, Nazareno. Terras Comuns na Ilha de Santa Catarina. Dissertação de Mestrado. Historia. Florianópolis. EdUfsc. 1991.
- CARDOZA, Emílio. Azorean Folk Customs. Portuguese Historical Center of San Diego. Califórnia. 1991.
- CARVALHO, José Jorge. O lugar da cultura tradicional na sociedade moderna. In: Seminário Folclore e cultura popular. Rio de Janeiro. IBAC, 1992.
- CARDOSO, Fernando Luís. Orientação sexual masculina em uma comunidade pesqueira. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Ufsc. 1994.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Sobre o pensamento antropológico. Rio. Tempo Universitário. 1988
- CARRARA, Sérgio. Singularidade, igualdade e transcendência: um ensaio sobre o significado social do crime. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, Anpocs, jul.1991.
- CASCUDO, Luís da Câmara. Dicionário do Folclore Brasileiro. 2a. ed. rev. aum. Rio. INL. 1962.
- CASCUDO, Luís da Câmara. Literatura Oral no Brasil. BH, EdUsp. 1984.
- CASCUDO, Luís da Câmara. Vaqueiros e Cantadores. BH, EdUsp. 1984.
- CEAG/SC. Evolução histórico-econômica de Santa Catarina. estudo das alterações estruturais (séc. XVII-1960), Fpolis. CEAG/SC, 1980.
- CENSO IBGE. 1991.

CHAVES, Iara Maria. Ecologia, ética e política: análise da conduta ética e política do movimento ecológico a propósito da farra do boi. Dissertação de Mestrado em Sociologia Política. Ufsc, 1992.

CHAUI, Marilena. Cultura e Democracia. São Paulo. Moderna. 1981.

COLLEÇÃO de Leis da Província de Santa Catarina. Arquivo Público do Estado.

COMISSÃO, de Estudos da Farra do Boi. Primeiras conclusões (jan/1988), Relatório documental (jul, 1988), Relatório final (out, 1989).

CORDOVA, Cristina. Terno: O Canto dos Reis de Sambaqui. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis. Ufsc. 1991.

CORRESPONDENCIA com Câmaras Municipais. 1839-1843. Arquivo Público do Estado

DaMATTA, Roberto. Carnavais, Malandros e Heróis. Rio. Zahar. 1978.

DaMATTA, Roberto. A Casa e a Rua. SP. Brasiliense. 1985.

DICIONARIO da Língua Portuguesa. Lisboa. 1925. Arquivo Público do Estado.

DUPERREY. In: Ilha de Santa Catarina. Relatos de viajantes estrangeiros nos séculos XVIII e XIX. Florianópolis. EdUfsc. 1984.

DUMONT, Louis. O individualismo. Rio de Janeiro. Rocco. 1985.

ENCICLOPEDIA Luso Brasileira de Cultura. Lisboa. 1963.

ESTUDO da Demanda Turística de Bombinhas. 1993/1994. Prefeitura Municipal.

FERNANDES, Florestan. O Folclore em questão. São Paulo. Hucitec. 1989.

FLORES, Maria Bernadete Ramos. Teatros da vida, cenários da história: a farra do boi e outras festas na Ilha de Santa Catarina. Dissertação de Doutorado em História. PUC/SP, 1991

FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. RJ, Graal, 1982.

GEERTZ, C. A interpretação das culturas. RJ, Zahar, 1978

GIRARD, Rene. A violência e o sagrado. SP, Paz e Terra, 1990.

GOLOVNIN, Vassili. In: Ilha de Santa Catarina. Relatos de viajantes estrangeiros nos séculos XVIII e XIX. Fpolis, EdUfsc, 1984.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo. Vértice. 1990.

HEMINGWAY, Ernest. Muerte en la tarde. Madrid. Planeta. 1993.

JOHNSON, R.N. Agressão: nos homens e nos animais. SP. Interamericana. 1979.

KANT de LIMA, Roberto. Ritual. In: Dicionário Brasileiro de Ciências Sociais. RJ, Fundação Getúlio Vargas, 1986.

LACERDA, Eugênio P. Farra do Boi: a história e a polêmica. In: Dionsiso em Santa Catarina. Florianópolis. EdUfsc/Edições FCC, 1993.

LACERDA, Eugênio P. Farras femininas. Brincadeiras de Gênero. Comunicação apresentada na Reunião Regional da ABA-Sul. Florianópolis. 11.11.1993.

- LAGO, Mara. Memória de uma comunidade que se transforma. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis. CCH. Ufsc. 1983.
- LANGSDORFF, G.H. von. In: Ilha de Santa Catarina. Relatos de viajanes estrangeiros nos séc. XVIII e XIX. Florianópolis. EdUfsc. 1984
- LAYTANO, Dante de. Arquipélago dos Açores. Porto Alegre. Nova Dimensão. 1987.
- LEACH, E. Repensando a antropologia. SP, Perspectiva, 1974.
- LEAL, Ondina F. Gauchos: male culture and identity in the Pampas. Dissertation of Doctor of Philosophy in Anthropology. University of California at Berkeley. 1989.
- LEIRIS, Michel. The Bullfight as Mirror. In: October Magazine. Massachusetts Institute of Technology. n.63. 1993.
- MACHADO, Roberto. Ciência e Saber. A trajetória da arqueologia de Foucault. RJ, Graal, 1982.
- MAFFESOLI, Michel. A sombra de Dioniso. RJ, Graal, 1985.
- MAFFESOLI, Michel. Dinamica da Violência. SP, Vértice, 1987.
- MALUF, Sônia. Encontros noturnos. Rio de Janeiro. Rosa dos Tempos. 1993.
- MERELIM, Pedro de. Tauromaquia terceirence. Angra do Heroísmo, Delegação de turismo, 1986.
- MICHAUD, Yves. A violência. São Paulo. Vértice. 1989.
- OLIVEN, Ruben G. As metamorfoses da cultura brasileira. In: Violência e cultura no Brasil. Petrópolis. Vozes. 1982.

- OLIVEN, Ruben G. A relação Estado e cultura no Brasil: cortes ou continuidade. In: Miceli, Sérgio. Estado e Cultura no Brasil. São Paulo. Difel. 1984.
- ORTIZ, Renato. Cultura brasileira e identidade nacional. São Paulo. Brasiliense. 1985.
- PAIXÃO, Antonio Luiz. A violência urbana e a sociologia. In: Religião e Sociedade. RJ, ISER, 15/1. 1990.
- PEREIRA, Nereu do Vale. Do fato folclórico e do fato turístico. Boletim da Comissão Catarinense de Folclore. Ano XIX. n. 34. Dez. 1981.
- PEREIRA, Nereu do Vale. Os engenhos de farinha de mandioca da Ilha de Santa Catarina. Etnografia Catarinense. Florianópolis. Fundação Cultural Açorianista. 1992.
- PIAZZA, Walter. Santa Catarina: Sua História. Florianópolis Ufsc/Lunardelli, 1983.
- PIAZZA. Walter. Contribuição ao folclore do Boi no Brasil. In: Boletim da Comissão Catarinense de Folclore, Florianópolis, IOESC, n. 8, 1951.
- PLANO de Desenvolvimento Turístico de Bombinhas. Universidade do Vale do Itajaí. 1994.
- PRADO E SILVA, Adalberto. Novo Dicionário Brasileiro. SP, Melhoramentos, 1964.
- REGISTRO de Associados da Colônia de Pesca Z8. Porto Belo.
- RIBEIRO, Luís. Obras. Volume III. Angra do Heroísmo. Instituto Histórico da Ilha Terceira. Açores. 1983.
- SALDANHA, Nelson. Notas para uma teoria da violência. In: Symposium. Revista da Universidade Católica de Pernambuco. Recife. n.2. 1987.

- SANMARTIM, Olynto. Síntese histórica do Arquipélago dos Açores. Florianópolis, Ioesc, 1950.
- SEGATO DE CARVALHO, Rita Laura. A antropologia e a crise taxonômica da cultura popular. In: Seminário Folclore e Cultura Popular. RJ, INF, 1992.
- SERRA, Ordep. O touro no Mediterrâneo. In: Bastos, Rafael(org). Dioniso em Santa Catarina. Florianópolis, EdUfsc/FCC Edições.1993
- SCHEIMEL, Lilian. "Alquila-se una isla" ou Turistas argentinos em Florianópolis. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Ufsc. 1994.
- SILVA, Célia Maria e. Ganchos. Ascensão e decadência da pequena produção mercantil. Dissertação de Mestrado. Geociências. Florianópolis. EdUfsc. 1992.
- SILVEIRA, Nize. A farra do boi. RJ, Numen, 1989.
- SIMPLE LESLE. In: Ilha de Santa Catarina. Relatos de viajantes estrangeiros nos séculos XVIII e XIX. Florianópolis. EdUfsc. 1984/
- SOARES, Doralécio. Folclore Brasileiro. Santa Catarina. RJ, Funarte, 1979.
- SOUZA, Eudoro de. A Poética de Aristóteles. POA, Globo, 1966.
- TEIXEIRA PINTO, Márnio. Corpo, morte e sociedade: ensaio a partir da forma e da razão de se esquartejar um inimigo. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. SP. ANPOCS. n.21. 1993.
- TURNER, V. O processo ritual. Petrópolis, Vozes, 1974

- VELHO, Gilberto. O estudo do comportamento desviante: a *
contribuição da Antropologia Social. In: VELHO, G. (org)
Desvio e Divergência - uma crítica da patologia social. RJ,
Zahar, 1985.
- WEBER, Max. Economia y sociedad. México, FCE, 1944.
- WEBER, Max. Essais sur la theorie de la science. Paris, Plon,
1965.
- WERNER, Dennis. Crianças maltratadas, abandonadas e delinquentes.
Relatório de Pesquisa. CNPq. 1990. Mimeografado.
- ZABOTTI, Márcia. Um festejo do final de Semana Santa. junho,
1990. Mimeografado.