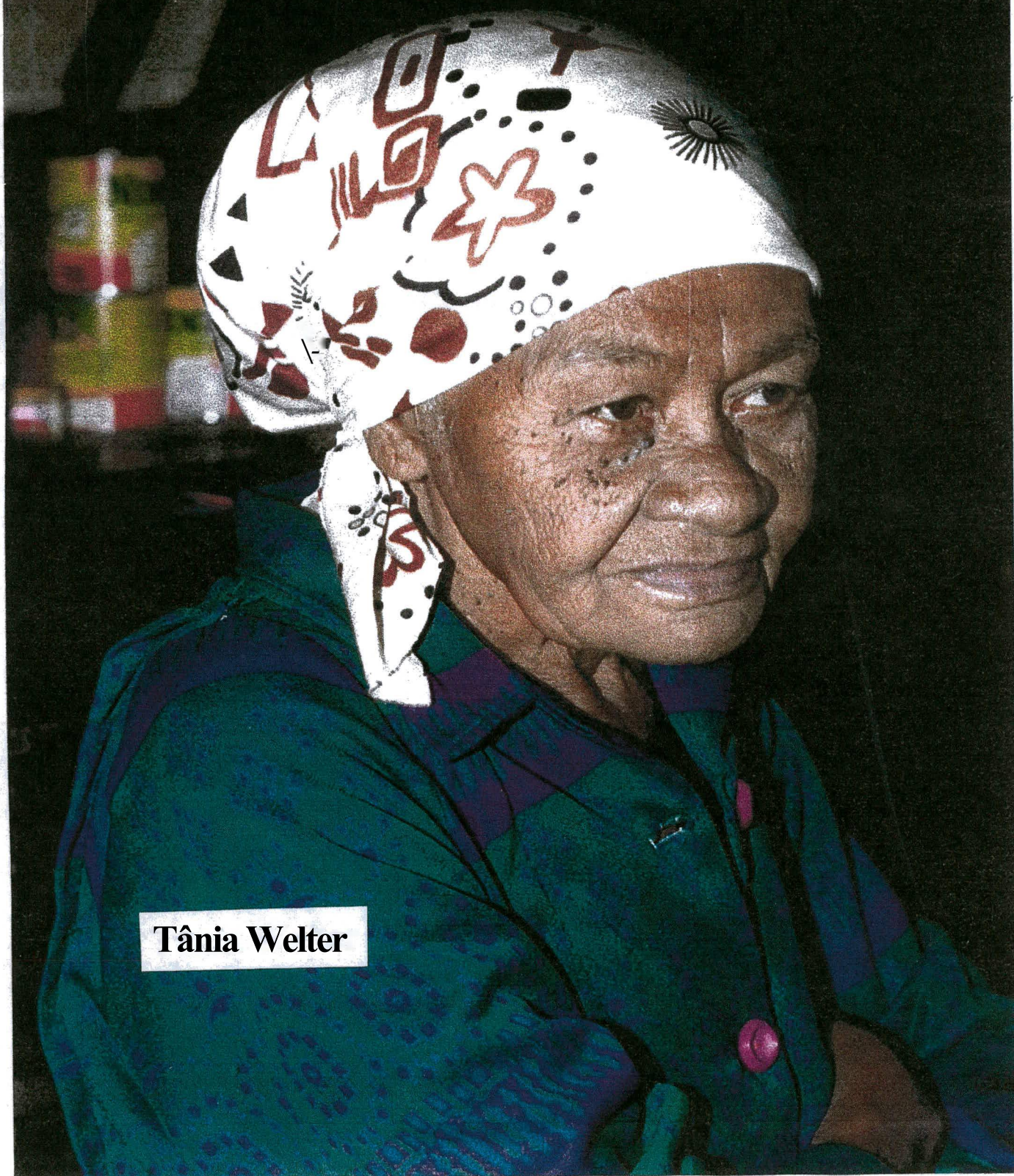


**REVISITANDO A COMUNIDADE CAFUZA**  
a partir da problemática de gênero



**Tânia Welter**

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

**REVISITANDO A COMUNIDADE CAFUZA**  
**a partir da problemática de gênero**

**Tânia Welter**

Orientadora; Dra. Sônia Weidner Maluf

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social. \_\_\_\_\_

Florianópolis, abril de 1999.

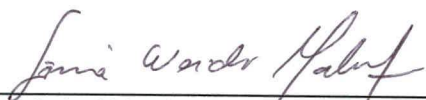
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**“Revisitando a Comunidade Cafuza a Partir da  
Problemática de Gênero”**

Tânia Welter

Orientadora; Dra. Sônia Weidner Maluf

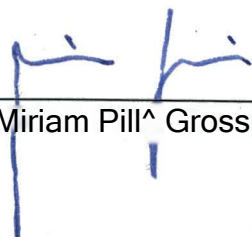
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores:



Dra. Sônia Weidner Maluf (UFSC-Orientadora)



Dra. Maria Igneí dá Silveira Paulilo (UFSC)



Dra. Miriam Pillar Grossi (UFSC)



Prof. Dr. Miriam Pillar Grossi  
Coordenadora do PPBAS/CFH/UFSC

Florianópolis, 26 de março de 1999.

## A OCUPAÇÃO DA TERRA<sup>^</sup>

(Rosana da Penha)

Sem uma terra vivia um povo.

Sem um povo, a terra  
não conseguia produzir.

Foi lutando e batalhando que  
o povo Cafuzo conseguiu  
ganhar sua terra prometida.

Foi unida na fé com Deus,  
Nosso pai,  
E arriscando suas vidas  
que a Comunidade Cafuza  
ganhou sua terra  
e venceu.

---

<sup>^</sup> Poesia escrita pela Caftiza Rosana da Peiilia e declamada por ocasião da comemoração do sexto aniversário de ocupação da terra pela Comunidade Cafuza em 26 de no<sup>^</sup> embro de 1998.

Ao meu pai, Vulmar (*In memoriam*) e  
à minha mãe, Maria, pela grandeza  
com que enfrentaram  
a luta cotidiana.

Ao Pedro  
pela paciência, estímulo  
e cumplicidade.

Ao Tiago e à Lenina,  
fonte de inspiração e de orgulho.

## Agradecimentos

À CAPES, pela concessão de uma bolsa de estudos durante o período do curso.

Aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pelo apoio nos serviços burocráticos, especialmente Luiz e Fátima.

Aos professores deste programa, em especial Ester Jean Langdon e Oscar Calávia Sáez pelas contribuições na defesa do projeto.

Às professoras Ellen Woortamn, Qáudia Fonseca, Maria Ignez Silveira Paulilo e Neusa Maria Bloemer, com quem tive o prazer de dialogar e receber sugestões durante o processo da dissertação.

Às professoras Maria Ignez da Silveira Paulilo, Miriam Pillar Grossi e Neusa Maria Bloemer pelas valiosas sugestões na defesa da dissertação.

À Sônia Weidner Maluf, minha orientadora, pelo estímulo e inúmeras contribuições.

Aos colegas de curso, amigos e companheiros, especialmente Rita, Adiles, Ângela, Jandira, Luciana, Ari e Karin, pelo carinho e apoio nos momentos difíceis.

À Maria Isabel Deretti, Alessandra Schmitt e Ana Maria Vendrami pelas diversas partilhas durante o processo da pesquisa de campo.

À Luiz Fernando Guedes pela elaboração da genealogia e do croqui da Comunidade.

À todas as pessoas da Comunidade Cafuza que possibilitaram a realização desse trabalho e permitiram-me invadir e compartilhar um pouco de sua caminhada e sonhos.

## Resumo

O presente trabalho trata de analisar as relações entre os gêneros na trajetória e na configuração atual da Comunidade Cafuza de José Boiteux/SC, tomando como referência para análise a noção de família, aspecto em torno do qual se estruturam outras dimensões da vida social, tais como o parentesco, a conjugalidade, a divisão do trabalho e a organização política. A luta constante pela sobrevivência e o contato muitas vezes conflitivo com outros grupos e segmentos populacionais inseridos na história catarinense permeiam a trajetória desta comunidade. Durante toda sua trajetória alguns elementos tornaram-se decisivos na sobrevivência do grupo, que se manteve unido e congregando mesmo aqueles que residem em diferentes locais. Trata-se especialmente de uma rede de solidariedade e reciprocidade entre as famílias e de uma religiosidade popular, recorrente desde os tempos mais remotos. A organização familiar, pautada em torno de valores hierárquicos, reforça a importância do velho e da criança, como portador e receptor da memória, respectivamente. Além destes aspectos, a trajetória do grupo e a configuração atual apontam para uma relação assimétrica entre homens e mulheres e pelo reconhecimento apenas da autoridade masculina em detrimento de um poder e de uma atuação feminina. Uma análise mais criteriosa das relações de gênero apontam, no entanto, para uma atuação efetiva das mulheres na luta pela sobrevivência, na organização familiar e política, nas atividades religiosas e nas relações internas e externas à Comunidade.

## Abstract

The present work analyzes the relationships between the genders on the way and the current configuration of the Cafuza (offspring of Indian and Negro) Community of José Boiteux/SC, taking as a reference for analyzing the family notion, the aspect in which it structures other social life dimensions, such as kinship, conjugal life, work division and political organization. The constant fight for survival and contact, many times conflictive with other population groups and segments, inserted in Catarinense history permeates the way of this community. The ethnic conditions had a decisive weight in its discrimination in a society idealized by whites. During all its way some elements became decisive on the group survival, that kept itself together and congregating, even those that live in different places. It is specially about a solidarity and reciprocity net between the families and the popular religiosity, since the far-off times. The family organization, based on hierarchic values, reinforces the importance of the elder and child, as the bearer and receptor memory, respectively. Besides, these aspects, the way of the group and the current configuration point out an asymmetric relation between men and women and the recognition only by the male authority in detriment of a power and a female action. An analysis with more criterion of the gender relations points out, however, an effective action of the women in the fight for survival, in the family and political organization, in the religious activity and in its internal and external relations with the Community.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
CAPÍTULO I - COMUNIDADE CAFUZA	
1) Antecedentes históricos e contexto regional da Comunidade Cafuza....	16
Aspectos da colonização de Santa Catarina.....	18
A população cabocla é protagonista da história.....	22
2) Trajetória da Comunidade Cafuza.....	28
0 grupo é obrigado a mudar-se novamente.....	29
A luta pela sobrevivência fica mais difícil.....	30
Perspectivas para uma terra própria.....	32
A atuação efetiva das Cafuzas na luta pela terra.....	33
Com a terra garantida, é hora de reunir a família.....	35
"Aqui este povo vai ser santo".....	36
CAPÍTULO II - SOCIEDADE CAFUZA	
1 - Aspectos de uma hospitalidade marcante.....	40
2 - "Os Cafuzos são muito amorosos" - redes de solidariedade e reciprocidade.....	47
3 - Relações internas e externas da Comunidade Cafuza.....	52
4 - "Somos crentes a Deus" - aspectos da religiosidade Cafuza.....	55
5 - Interlocução entre religiosidade e festividade.....	72
CAPÍTULO III - ORGANIZAÇÃO FAMILIAR E GÊNERO	
1 - A grande família Cafuza.....	77
2 - A criança Cafuza dentro de um contexto familiar extenso.....	85
3 - Educação familiar repressiva e hierárquica.....	92

4 - Práticas matrimoniais.....	96
5 - Relações de gênero assimétricas.....	103

#### CAPÍTULO IV -

##### COTIDIANO FAMILIAR E SEGMENTAÇÃO DO TRABALHO

1- A luta em "casa" - produção familiar.....	105
2 - A luta fora da Comunidade.....	123
3 - A luta coletiva na produção de erva-mate.....	128
4 - A luta para garantir os direitos.....	130

#### CAPÍTULO V - PODER E ATUAÇÃO FEMININA

1 - Poder e violência na família.....	134
2 - Poder feminino na organização comunitária	
Poder formal.....	145
Poder informal.....	146
Esfera pública.....	148
3 - Poder feminino nas atividades religiosas.....	150
4 - Poder sexual.....	153

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	156
---------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA CITADA.....	159
--------------------------	-----

## INTRODUÇÃO

Sempre intrigou-me a assimetria entre os sexos e o reconhecimento apenas da autoridade masculina em detrimento de um poder feminino. Com uma leitura crítica inspirada no movimento feminista<sup>1</sup> ou no pós-feminismo<sup>2</sup>, questionava-me sobre as diversas formas de relacionamento entre homens e mulheres.

Esta é uma discussão que tem sensibilizado intelectuais de diversas áreas do conhecimento como antropologia, história, educação, psicanálise, literatura, linguística, entre outras, onde diversos aspectos sobre a diversidade de comportamento entre homens e mulheres são abordados. Durante décadas a naturalidade dos padrões estabelecidos, tais como poder e domínio para o homem e submissão para a mulher, foi sendo desvendada e desnaturalizada. A existência de apenas uma forma de comportamento masculino e feminino foi descartada e a hipótese de uma imutabilidade de papéis sexuais e de uma subordinação feminina ao homem perdeu o sentido.<sup>3</sup>

A partir do novo feminismo, recoberto por um "viés político", a diferença entre homens e mulheres não é mais discutida em termos de desigualdade, ou seja, como opressão e subordinação das mulheres pelos homens. As diferenças passam a ser discutidas a partir influência cultural intensa que homens e mulheres recebem desde seu nascimento, transformando-os em masculino e feminino<sup>4</sup>. Esta inovação no

---

<sup>1</sup> Movimento surgido nos EUA e Europa e que no Brasil ganhou força a partir do início da abertura política, no fim da década de 1970. Caracterizou-se pela luta contra o machismo e o autoritarismo (Frás, 1982).

<sup>2</sup> O feminismo "clássico" propunha a igualdade entre os sexos, como um valor universal, denunciando a desigualdade e a discriminação. O pós-feminismo ou "novo feminismo" questiona as diferenças culturais, ou seja, critica a existência de apenas um modelo universal. Questiona não só a diferença nas relações das mulheres com os homens, mas entre as próprias mulheres (Machado, 1992).

<sup>3</sup> Dentre os autores que questionam a subordinação feminina como universal podem ser citados Rosaldo & Lamphere (1979), Ortner (1981) e Rubiji (1975).

<sup>4</sup> Grossi (1998) apresenta um resumo precioso da trajetória dos estudos de gênero.

pensamento vem aliada à definição de que o relacionamento entre os sexos não pode ser abordado como algo dado ou fixo, na medida em que os humanos estão inseridos numa dinâmica cultural como sujeitos que interagem. Desta maneira, não é possível pensar em homem e mulher, mas em homens e mulheres inseridos em contextos, também dinâmicos e mutáveis.

Discutindo a utilidade da categoria gênero para a análise histórica, Scott (1995) faz uma reflexão que se tornou referência no campo dos estudos de gênero. A autora define gênero como um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e como uma forma primária de dar significado às relações de poder. Ela dá uma série de exemplos das relações implícitas entre gênero, classe e poder. Um exemplo refere-se à luta entre trabalhadores e burgueses na França do século XIX. Os reformadores burgueses descreviam nos seus discursos os trabalhadores com "valores" considerados femininos: subordinados, fracos, sexualmente explorados, como as prostitutas. Por sua vez, os líderes trabalhadores e socialistas procuravam reforçar a posição masculina da classe trabalhadora: produtores, fortes e protetores das mulheres e crianças. A questão central da luta entre trabalhadores e burgueses não se referia explicitamente ao gênero, mas era reforçada por referência a ele. Esta codificação dos termos estabelecia e naturalizava seus significados, que eram assim incorporados à cultura da classe trabalhadora francesa.

A produção no Brasil vai, de alguma maneira, manter o emprego da categoria gênero como construção cultural<sup>5</sup>. Apesar de não existir uma uniformidade entre as diversas teorias sobre gênero, o conceito é inovador quando rejeita uma determinação apenas biológica para o homem e a mulher, apontando para uma construção cultural do masculino e feminino. A idéia de imutabilidade dos padrões culturais, desenvolvida por Mead na década de 30 (1988), passa a ser questionada também por autores brasileiros. Gregori (1993), por exemplo, ressalta que os papéis de gênero devem ser abordados relativizando a existência de uma dicotomia fixa

---

<sup>5</sup> Exemplos da produção brasileira mais recente, guardando as diferenças entre cada abordagem, são Heilbom (1992), Gregori (1992), Grossi (1994 e 1991), Costa (1994), Machado (1992), Saffioti (1992), Castro (1992), Machado (1995), entre outros.

entre eles. Essas construções distintas de comportamento para os homens e mulheres são atualizadas sempre que ocorrem relações interpessoais, evidenciando assim o caráter dinâmico da cultura. Para ela, é preciso entender a relação entre "planos mais gerais que orientam a conduta e o comportamento propriamente dito como um movimento, como uma passagem que implica combinações, ambigüidades e, portanto, diversidades" (1993:130).

Saffioti (1992) aborda as relações de gênero como sendo permeadas pelo poder. Segundo ela, nos dois pólos da relação entre homens e mulheres existe poder, porém em doses desiguais. Além disso, ela afirma que os indivíduos são transformados, através das relações de gênero, em homens e mulheres.

Na mesma perspectiva, Machado (1992) amplia essa discussão afirmando que as relações de gênero podem ser de poder, mas não exclusivamente de poder. São relações assimétricas. Podem ser relações de prestígio, relações complementares e recíprocas ao mesmo tempo, configurando ou não relações de poder. As relações de gênero são, pois, dialéticas e contraditórias e, assim como a história dos povos, se interrelacionam.

Apontando para uma simbologia das atividades masculinas e femininas está o trabalho de Lobo (1992). Para ela, o lugar que a mulher ocupa na sociedade não é produto direto do que ela faz, mas do significado que suas atividades adquirem através da interação social concreta.

Os diferentes estudos apontam a necessidade de ir além das descrições e representações que as pessoas fazem sobre sua relação com o mundo. Essas visões podem ser construções parciais, descrever apenas um dos lados das relações de poder entre os sexos. Nem sempre o ideal explícito está vinculado de forma coerente à vivência e aos sentidos que lhe são dados. É preciso, portanto, estar atento e desconfiar dos modelos de gênero acabados e fortemente coerentes que se apresentam<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Entre os autores que questionam a descrição estática das estruturas sociais e das relações de gênero, podem ser citados Fonseca (1992b e 1995 b), Gregori (1992), Maluf (1993), Xavier (1997 e 1998), entre outros.

Com esta perspectiva teórica e para responder a um intrigante questionamento sobre a assimetria entre os gêneros, procurei desenvolver um estudo etnográfico de uma população catarinense a partir da ótica das relações de gênero. Nesta comunidade existiam elementos similares aos apontados por outros estudos de gênero e que poderiam servir como eixo em torno do quéd seria possível construir um discurso, uma descrição densa (conforme sugere Geertz, 1978) do que configuraria o grupo. Este eixo diz respeito à maneira como os indivíduos se vêem, à história que eles contam sobre a trajetória do grupo, à descrição sobre seu passado mítico e de luta e sobre a configuração atual das relações sociais e políticas do grupo. A observação deste grupo a partir da problemática de gênero, tornava-se fundamental uma vez que a bibliografia existente<sup>7</sup> sobre ele não havia priorizado este enfoque<sup>®</sup>.

O presente texto, portanto, refletirá as configurações das relações entre os gêneros na Comunidade Cafuza a partir de conhecimentos empíricos e bibliográficos, explicitando a diversidade de comportamento entre homens e mulheres na trajetória do grupo, na organização familiar, no cotidiano familiar, na divisão do trabalho, na organização comunitária e religiosa e nos relacionamentos internos e externos. A comunidade apresenta características que permitiram uma pesquisa relevante sobre a perspectiva de gênero, uma vez que em sua trajetória há um cruzamento desta variável com outras, tais como sua condição étnica (cafuzos)<sup>^</sup> e de classe (pequenos produtores rurais)<sup>i</sup>.

---

<sup>7</sup> A produção acadêmica centrada na Comunidade Cafuza inicia-se com a dissertação de Martins (1991) e conta com variedade de trabalhos: monografias de conclusão de curso (Martins, 1994) e Schmitt (1996); relatório de pesquisa (Bernardo, 1997a); artigos (Martins & Bernardo, 1996), Martins (1996), Bernardo (1997b), Welter (1997b), Schmitt (1998b) e dissertação de mestrado (Schmitt, 1998a).

<sup>®</sup> Neste momento é importante fazer duas ressalvas. A primeira diz respeito à existência de críticas às diversas etnografias dentro da Antropologia e História que não levaram em consideração a problemática de gênero. A segunda, ressaltar que a única bibliografia sobre a Comunidade Cafuza que priorizou a problemática de gênero foi realizada por mini. Quando aluna da Especialização em Educação Sexual da UDESC, desenvolvi uma monografia de conclusão de curso sobre a Comunidade Cafuza com enfoque na questão de gênero (Welter, 1997a). A pesquisa foi desenvolvida no ano de 1996, onde tive oportunidade de observar diversos elementos e práticas cotidianas da Comunidade em questão e que apontou muitas questões desenvolvidas nesta dissertação.

<sup>^</sup> Como grupo etnicamente diferenciado, enfrentam situações de constante confronto com diversos grupos regionais. Os meandros destes confrontos foram exaustivamente analisados por autores enquadrados na tradição antropológica de relações interétnicas (por exemplo. Leite, 1996a). Não me parece redundante afirmar, no entanto, que, neste confronto, as populações etnicamente diferenciadas.

A Comunidade Cafuza<sup>11</sup> é um grupo que tem sua origem em dois segmentos marginalizados da população camponesa (o negro e o índio) e é composta por aproximadamente 300 pessoas ou mais de 50 famílias<sup>12</sup>. A sede atual da Comunidade<sup>13</sup> encontra-se na localidade de Alto Rio Laeisz, a uma distância de aproximadamente quinze quilômetros do centro administrativo de José Boiteux, município do Alto Vale do Itajaí, a 250 quilômetros de Florianópolis.

Os Cafuzos constituem um único grupo de parentesco, na medida em que todos se reconhecem como descendentes do casal Jesuíno Dias de Oliveira (negro) e Antônia Lotéria Fagundes (índia de nação desconhecida), cuja união ocorreu entre 1870 e 1880, no Planalto Catarinense. A trajetória deste grupo, marcada por muitas dificuldades, especialmente pela sua condição étnica e de classe, é recuperada pela etnografia *Anjos de Cara Suja* de Pedro Martins, defendida originalmente como dissertação de Mestrado no PPGAS da UFSC em 1991 e publicada em 1995.

Faço a seguir um resumo sucinto da trajetória da Comunidade Cafuza.

Os antepassados dos Cafuzos saíram do Planalto Catarinense e desceram a Serra Geral em busca de refúgio após o término da Guerra do Contestado<sup>14</sup>, onde haviam sido derrotados na condição de rebeldes. Durante anos viveram em terras

---

entre elas negros, índios e Cafuzos, enfrentam constantemente comportamentos preconceituosos e assimétricos por parte de outras populações locais e regionais.

<sup>10</sup> Poucos estudos fazem um cruzamento entre estas variáveis. Cito os estudos de Carneiro (1994) e Lechat (1996) como exemplo de análise sobre as relações de gênero no campesinato, e Gomes (1995), como exemplo de estudo de gênero e grupo étnico.

<sup>11</sup> Estou utilizando o conceito de comunidade com o mesmo sentido que é usado pelo grupo. Ou seja, comunidade é entendida por eles como uma unidade grupai, independente do local de residência. O conceito de comunidade tem sido frequentemente usado nos estudos como sinônimo de uma sociedade igualitária fundamentada por princípios como solidariedade e reciprocidade. Alguns autores têm criticado este uso do conceito, considerado como "romântico" por eles. A crítica refere-se principalmente ao fato de que não é levado em conta os conflitos internos. Estou me referindo especialmente à Vogt e Fry (1996) e Miriam Hartung (em comunicação oral na IP Reunião de Antropologia do Mercosul em novembro/1997).

<sup>12</sup> Aqui estou considerando todos os Cafuzos; tanto aqueles que moram no território da comunidade quanto os que residem em outros lugares.

<sup>13</sup> Estou utilizando o termo Comunidade, Comunidade Cafuza e Cafuzos com a letra maiúscula para diferenciar este grupo de outros grupos ou indivíduos que representam apenas a miscigenação genética entre índios e negros.

<sup>14</sup> Importante movimento camponês ocorrido no Planalto Catarinense entre 1912 e 1916. O termo Guerra do Contestado refere-se à uma disputa por terras entre os estados de Santa Catarina e Paraná.

devolutas e, em 1947, foram removidos para a Área Indígena Ibirama, pelo SPP<sup>15</sup>. Viveram em condição de subordinação aos índios daquela resenha (Xokleng e Kaingang) e às chefias do Posto Indígena durante 45 anos, período no qual parte do grupo dispersou-se pela região.

Em 1985, a Comunidade iniciou formalmente um processo de luta por uma terra própria. Em 1992, o INCRA<sup>16</sup> deu o aceno favorável para o assentamento da Comunidade e, após oito anos, os Cafuzos ocuparam uma propriedade na localidade de Alto Rio Laeisz - mais tarde adquirida pelo INCRA e transformada em propriedade coletiva. Atualmente, apenas 140 pessoas, ou 23 famílias, vivem nesta propriedade.

A identidade Cafuza foi relacionada por Martins (1995) e por Schmitt (1996) como uma construção estratégica visando à sobrevivência do grupo<sup>17</sup>. As bases históricas do grupo, sobre as quais a identidade Cafuza se assenta, estão depositadas em sua ancestralidade/genealogia e em sua participação na Guerra do Contestado. Além disso, para Schmitt "há outros elementos que têm sido compartilhados e que concorrem para que o grupo mantenha sua identidade e os diferencie de outros grupos populacionais com os quais convivem; relações de parentesco e compadrio bastante imbricadas, práticas religiosas típicas do catolicismo caboclo (rústico) e um dialeto próprio<sup>18</sup>" (1996:14).

Contudo, para os dois autores, a identidade étnica é circunstancial, pois neste grupo ela se concretiza apenas após a entrada dos caboclos remanescentes da Guerra

<sup>15</sup> Serviço de Proteção aos índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, inspirado em Marechal Cândido Rondon, este órgão foi criado em 1910 a fim de atrair os índios arredios ao convívio pacífico. Em 1968 o SPI foi extinto e criada outra instituição em seu lugar, a Fundação Nacional do índio - FUNAI (Martins, 1995).

<sup>16</sup>\* Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

<sup>17</sup> Vogt & Fr\, importantes pesquisadores da cultura negra brasileira, chamam a atenção para atalhos usados em estudos sobre a construção de uma identidade étnica com objetivos políticos. Essa abordagem tem surgido geralmente num contexto de luta pelo reconhecimento do direito à terra pelos grupos. Neste momento essa identidade étnica confunde-se, para os autores, com uma espécie de palavra de ordem da militância política, constituindo-se ao mesmo tempo um princípio de expressão e a expressão de uma vontade ideológica (1996:267).

<sup>18</sup> Durante sua trajetória, a Comunidade Cafuza elaborou um dialeto de ocultação, de origem desconhecida e que é sempre lembrado por eles como "a língua dos antigos". Este dialeto foi utilizado com mais frequência quando viviam em contato mais direto com outras populações e necessitavam de uma forma de comunicação "secreta", especialmente durante o período em que moraram na Área Indígena (Martins, 1995).



do Contestado na Área Indígena Ibirama, como forma de diferenciação em relação aos outros grupos com características culturais semelhantes. Ou seja, apenas em 1969 os *caboclos* foram batizados de *cafuzos* pelo então chefe do SPI, Tenente Izidoro de Oliveira, a partir de uma consulta a um Hvro onde se mostrava que a miscigenação entre negros e índios resultava na condição de cafuzo. A partir daí, o termo Cafuzo passou a ser incorporado pelo grupo.

Mas o que significa "ser" ou "pertencer" à Comunidade Cafuza? Quem são os componentes deste grupo? Para os próprios Cafuzos, o entendimento de pertencimento não se restringe à base geográfica comum, mas sim ao universo das pessoas consideradas como tal. Pertencer ao grupo significa ser descendente de Jesuíno Dias de Oliveira ou casar com algum dos seus descendentes e participar da vida do grupo.

As especificidades das relações de gênero na Comunidade Cafuza de José Boiteux/SC apontam, como referência central para análise, a noção de família, aspecto em torno do qual se estruturam outras dimensões da vida social. Além disso, tornou-se importante analisar de que maneira a cultura de gênero permeia o cotidiano familiar, a divisão do trabalho e a organização política da Comunidade Cafuza; observar as relações entre a família e outros aspectos relevantes como o parentesco e a conjugalidade; analisar como os discursos sociais que buscam definir a identidade da Comunidade Cafuza (história/memória/ancestralidade) são marcados por uma cultura de gênero e, finalmente, observar de que maneira as relações de gênero estruturam e/ou são estruturadas pelas relações da Comunidade Cafuza com o mundo exterior, representado mais diretamente pelos agentes externos presentes no local e, de forma mais imediata, pela sede do município e de outras comunidades.

Durante toda sua trajetória, e especialmente nesta nova propriedade do Alto Rio Laeisz, reside em local parcialmente isolado<sup>19</sup>. É importante ressaltar que a

---

<sup>19</sup> Esta é uma das características das comunidades negras do Sul do Brasil como demonstrou o mapeamento realizado pelo Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas (NUER) da Universidade Federal de Santa Catarina em 1988, sobre comunidades, grupos e núcleos de descendentes de africanos. Este mapeamento, coordenado por Ilka Boaventura Leite (1996b), identificou 100 territórios negros no sul do Brasil. Destes, foram visitados 56 localidades: 5 no Paraná,

Comunidade Cafuza nunca esteve isolada ou vivendo de forma independente da sociedade externa. A vida dos Cafuzos está em constante movimento e em contato freqüente com outras populações e estabelecimentos locais e regionais. Este movimento não diminui seu vínculo com o universo do campesinato<sup>20</sup> e pode estar garantindo sua sobrevivência diante de uma frequente proletarização e exclusão, sofrida por inúmeras populações brasileiras.

O meu envolvimento com a Comunidade Cafuza iniciou-se em 1989 quando a Comunidade ainda vivia dentro da Área Indígena Ibirama em condições de total precariedade. Em 1996 realizei pela primeira vez um trabalho de pesquisa com o grupo - para fundamentar minha monografia de conclusão de curso, que acabou desdobrando-se em um projeto de dissertação em 1997.

Para apreensão do universo simbólico da Comunidade Cafuza de José Boiteux/SC do ponto de vista das relações de gênero, desenvolvi esta pesquisa em etapas distintas e complementares. Objetivando observ<sup>ar</sup> práticas, discursos, representações e seus significados, privilegiei uma pesquisa qualitativa que desvendasse as regras, as normas, os procedimentos, os valores da cultura Cafuza e de seus indivíduos.

Durante o período de campo, residiam na Comunidade Cafuza cerca de 25 famílias ou 150 pessoas. Este foi o alvo maior da pesquisa. Além destas, visitei algumas famílias que residiam dentro do município de José Boiteux e em Blumenau.

Para aprofundar a pesquisa de campo, fixei residência na Comunidade entre os meses de janeiro e março de 1998, onde tive oportunidade de participar da vida

---

34 em Santa Catarina e 17 no Rio Grande do Sul. Segundo Leite (1990), a literatura sobre negros no Brasil, aponta para territórios negros, espacialemente demarcados, desde o início do século. Esta segregação pode ser visualizada na residência, no trabalho, no lazer, na prática da religião ou outros. São territórios demarcados especialmente como forma de resistência na tensão étnica e social. Objetivando dar visibilidade a alguns destes grupos, conforme sugere Leite (1990 e 1996a), três etnografias foram realizadas em Santa Catarina. São elas: Teixeira (1990), Martins (1991) e Hartung (1992).

20 A perspectiva do campesinato sempre esteve presente na Comunidade Cafuza como forma primordial de sobrevivência, tanto na produção familiar quanto na atividade assalariada. Para Moura (1988), camponês é o indivíduo que vive e produz na terra. Existem diversas categorias dentro desta perspectiva de cultivo da terra, tais como posseiro, bóia-fria, lavrador, arrendatário e camponês. Para Voortmann (1990), três categorias culturais (nucleares e relacionais) caracterizam as populações camponesas brasileiras: terra, trabalho e família. Estas categorias estão permeadas de forma singular por outras categorias fundamentais, como a reciprocidade, a honra e a hierarquia familiar.

cotidiana dos seus membros; em reuniões, festas, atividades religiosas, cotidiano familiar, trabalho doméstico ou agrícola, atividades políticas, comunitárias e escolares, entre outros elementos já observados na minha pesquisa anterior com o grupo. Além deste contato mais contínuo, possibilitado pela residência na Comunidade, realizei diversas visitas mais rápidas ao grupo em junho/98, novembro/98 e janeiro/99, para participar de atividades mais pontuais, tais como festividades, reuniões, comemoração do sexto ano de assentamento (26 de novembro), casamentos e batizados.

Em todos os momentos da pesquisa, utilizei métodos qualitativos de coleta de dados, tais como observação das cenas públicas da vida cotidiana, narrativas de vida, conversas informais e entrevistas semi-dirigidas. O registro das conversas informais e observações foi feito no diário de campo e outros livros mais pontuais. Estes registros constaram de informações e de outros elementos, como o contexto da conversa, o interesse do entrevistado, os risos e silêncios e os textos implícitos. Além disso observei as posições assumidas por homens e mulheres no cotidiano familiar; a participação das pessoas em atividades comunitárias e a linguagem utilizada pelos membros do grupo - internamente e entre eles e a entrevistadora. Ou seja, neste último caso, incorporei como significativo a experiência da etnografia, os caminhos da pesquisa de campo<sup>21</sup>.

Em momentos anteriores a esta pesquisa fiquei alojada na casa dos Cafuzos. Porém, isto provocava conflitos dentro do grupo. Estes eram expressos através de uma constante pergunta: *por que não fica em minha casa*. Como não era possível ficar em todas as casas, isto causava ao grupo e a mim certo constrangimento. Considerando estes aspectos, optei por um alojamento que considerava mais democrático: a escola da Comunidade. Neste espaço tinha maior liberdade de movimento e certa tranqüilidade para realizar visitas<sup>22</sup> às casas das famílias, receber

<sup>21</sup> A opção metodológica foi fundamentada por elementos levantados por ThioUent (1980) a respeito do processo da entrevista, por Zaluar (1986) na preocupação com as armadilhas da pesquisa, por Geertz (1978) nos meandros da pesquisa etnográfica e seu esforço por descrever a cultura densamente, por Cicourel (1980) no alerta para os cuidados da função de observador e sobre o diário de campo e, também, por Malinowski (1984), quando insiste na importância da pesquisa de campo.

<sup>22</sup> O termo rá/te designa, nesse momento, incursões às casas Cafuzas objetivando coletar dados para a presente pesquisa.

peças, participar de atividades coletivas e realizar atividades que exigiam concentração. Durante o dia visitava as famílias, recebia pessoas em meu alojamento e participava do cotidiano familiar e comunitário. À noite, fazia registros no diário de campo e organizava o material coletado.

É importante ressaltar que as minhas visitas às casas Cafuzas geralmente ocorriam no período diurno. Durante o dia, a maioria dos homens, com exceção de alguns velhos, estavam desenvolvendo atividades externas à casa, como trabalho na roça, trabalho assalariado fora da Comunidade ou resolvendo problemas na cidade. Nestas ocasiões, apenas mulheres e crianças ficavam em casa. Meu contato, por esta razão, era mais constante com as mulheres e as crianças do que com os homens.

Outra ressalva torna-se necessária. A exemplo do casal Michelle e Renato Rosaldo e de outros casais de antropólogos que desenvolveram estudos sobre um mesmo grupo, minha pesquisa foi desenvolvida em conjunto com meu companheiro Pedro Martins, que atua na Comunidade Cafuza há doze anos, numa relação intensa entre pesquisa e assessoria política. Durante todas as etapas da pesquisa de campo, pude contar com suas valiosas informações, especialmente nas situações em que minha presença não era adequada. Somente para exemplificar, descrevo uma situação. Chegamos na Comunidade em janeiro de 1998 no dia em que iria ocorrer uma reunião com a liderança. Fomos para a reunião com o objetivo de participar. Mesmo com o grupo todo presente no recinto, a reunião não se iniciava. Percebi que minha presença, única mulher no recinto, tinha a ver com esse retardamento. Resolvi sair e a reunião foi iniciada imediatamente.

Este relato aponta para uma noção de que a mulher estaria excluída da participação na organização comunitária. Numa análise mais aprofundada e criteriosa sobre a Comunidade, no entanto, este mesmo aspecto pode apresentar-se de maneira diversa. É o que se observa nos momentos distintos da constituição da Comunidade Cafuza. A luta pelo direito à terra é um momento de marginalidade do grupo pela condição de sem-terra e de liminaridade. Nesse momento, a divisão de papéis sexuais torna-se tênue e a atuação, tanto de homens quanto de mulheres, passa a ser pública e necessária para a luta. Com o momento de reconhecimento

deste direito por órgãos públicos e pela sociedade, se garante a posse da terra em 1992 e, com ela, certa estabilidade do grupo. Esse é o momento do rearranjo das relações de gênero e da volta dos indivíduos aos seus lugares, ou seja, a volta a uma *normalidade* dos padrões da Comunidade. E, nesta dinâmica, homens e mulheres atuam de maneira diversa, contextual e relacionai.

Este texto, dividido em cinco capítulos, aponta para aspectos desta dinâmica da Comunidade Cafuza, a partir da perspectiva das relações de gênero. O primeiro capítulo centra-se na trajetória da Comunidade, dentro de uma lógica não linear, e na transformação deste segmento da população cabocla<sup>23</sup> do Planalto Catarinense em um grupo etnicamente diferenciado. Este processo decorre de uma luta constante pela sobrevivência em contato com outros grupos e segmentos populacionais inseridos na história catarinense tais como colonos de origem<sup>24</sup>, índios, madeireiros, coronéis, fazendeiros, empresas colonizadoras e autoridades. Além disso, importantes fatores atuaram de forma decisiva na história catarinense e na trajetória da Comunidade Cafuza, como a colorização europeia, os empreendimentos comerciais e industriais, a Guerra do Contestado, a urbanização, a criação do SPI e, posteriormente da FUNAI, entre outros. É importante ressaltar que, em toda esta trajetória, as mulheres atuaram de forma decisiva na sobrevivência familiar e na organização política do grupo.

O segundo capítulo trata das formas subjetivas da sociabilidade Cafuza. Ressalta aspectos de uma hospitalidade marcante, comum entre grupos de baixa renda brasileiros, tanto urbanos quanto rurais e para as redes de solidariedade e reciprocidade entre as famílias, importantes estratégias utilizadas na sobrevivência do grupo e nas relações intra-familiares. Por outro lado, aponta para as relações

---

23 Os trabalhos de Bloemer (1996), Renk (1997) e Locks (1998) analisam outras populações caboclas catarinenses. Nestes estudos, a identidade cabocla é estabelecida especialmente pelo contraste com os descendentes de europeus. A este segmento são atribuídos estereótipos depreciativos, tais como preguiça, indolência e passividade e até termos como violento, desordeiro, bandido. Renk, Bloemer e Locks optam, em seus estudos, pela utilização do termo nativo, *brasileiro*, para denominar estas populações.

24 Parafraseando Renk (1997), *colono* é uma designação para população rural. Já a qualidade de *origem*, identifica os colonizadores descendentes de europeus.

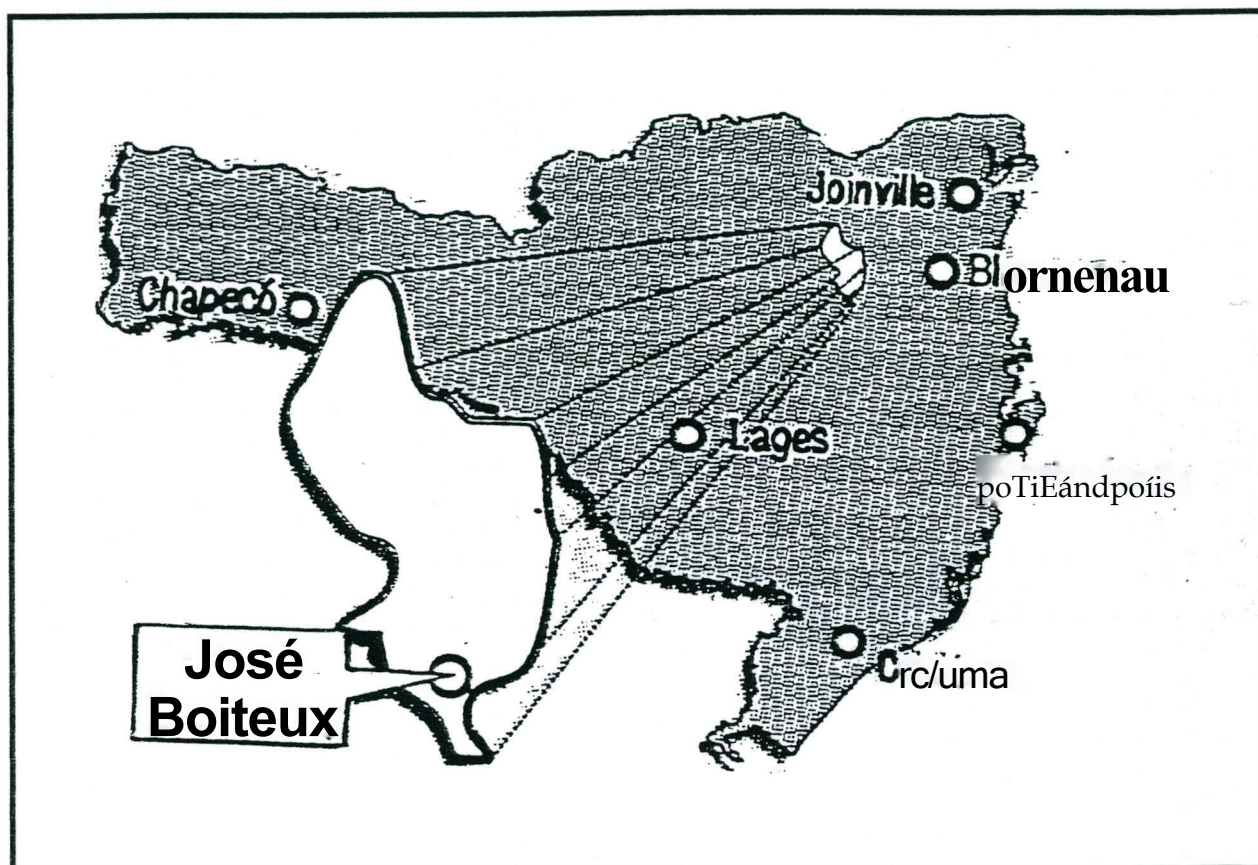
internas divididas numa conflitante oposição entre duas sub-parentelas mas que, de maneira análoga às redes de reciprocidade, possibilitam uma mobilidade e integração do grupo em oposição aos grupos externos. A religiosidade popular, recorrente desde os tempos mais remotos, soma-se aos elementos anteriores numa interessante interlocução entre religiosidade e redes de sociabilidade internas.

A organização familiar da Comunidade Cafuza, objeto do terceiro capítulo, está pautada sobre uma perspectiva singular de resistência dos laços de parentesco do grupo diante de inúmeras dificuldades vivenciadas. Além disso, alguns elementos desta organização familiar sobressaem, tais como a importância do velho e da criança na memória e na sobrevivência do grupo. A educação familiar, repressiva e hierárquica, garante certos elementos tornados fundamentais para o grupo, como a obediência, o respeito e a submissão dos filhos aos pais e mais velhos.

No quarto capítulo, o cotidiano familiar e a segmentação do trabalho são analisados como elementos centrais. A produção agrícola e familiar é ressaltada como forma de sobrevivência primordial, complementada pelo trabalho assalariado fora da comunidade e pela produção de erva-mate na forma de cooperativa. O trabalho na produção familiar, apontado como complementar, *homens fazem isto e mulheres aquilo*, ressalta uma *invasão* feminina no espaço, considerado masculino, e na luta pela sobrevivência. No entanto, a participação das mulheres na produção é percebida por elas e pelo grupo apenas como *ajuda*, dificultando o reconhecimento de seus direitos trabalhistas diante, por exemplo, das instituições de previdência social.

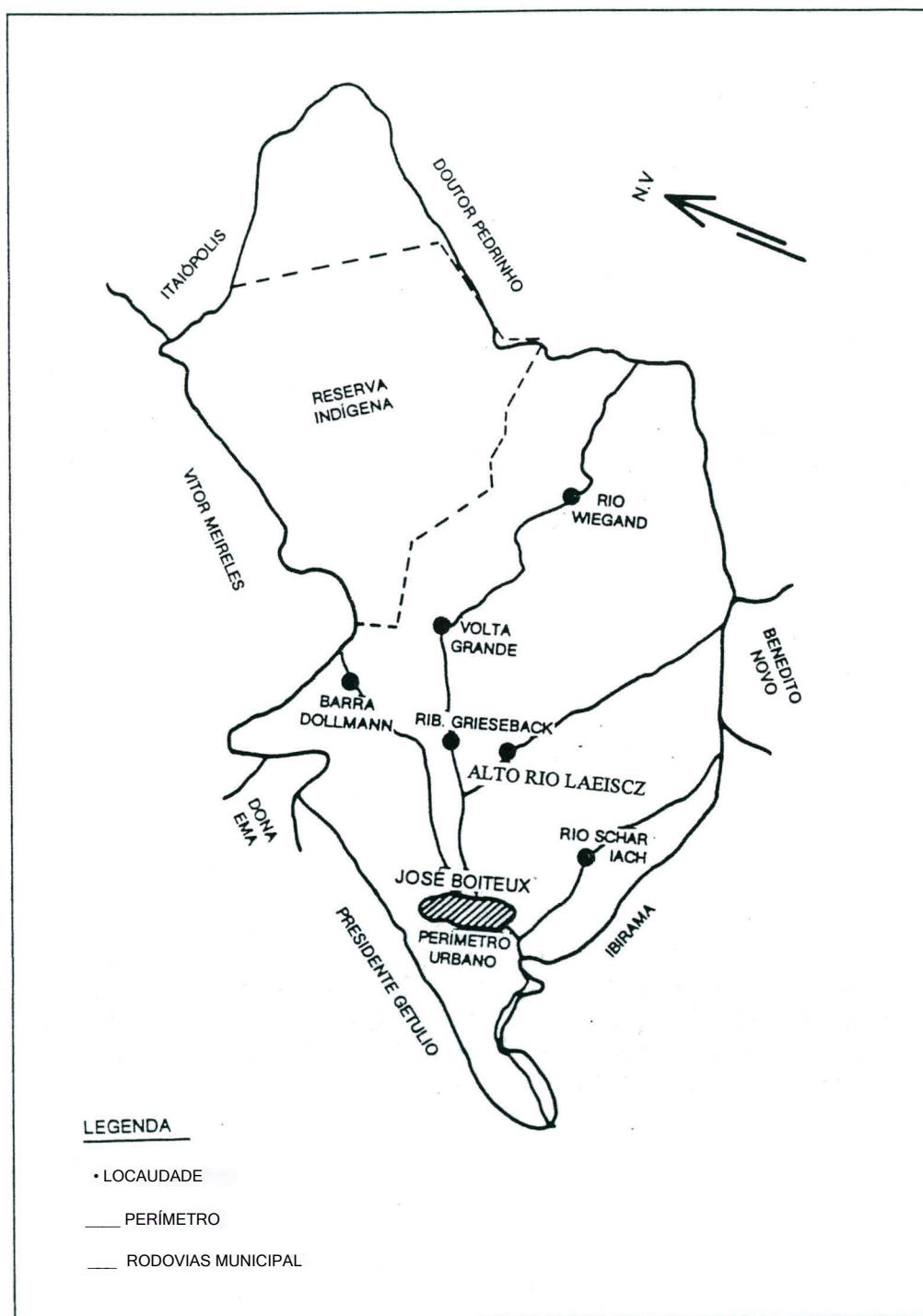
O quinto e último capítulo trata especialmente do poder feminino em oposição à uma autoridade masculina legitimada pelo grupo. As relações assimétricas na família, no trabalho, na organização comunitária e religiosa, analisadas nos capítulos anteriores, são, neste momento, repensadas pela atuação efetiva das mulheres diante dos pais, do marido, dos filhos e de outras mulheres, na liderança da comunidade e nas atividades religiosas.

## MAPA DE SANTA CATARINA



Fonte: Diário Catarinense, 21.02.93

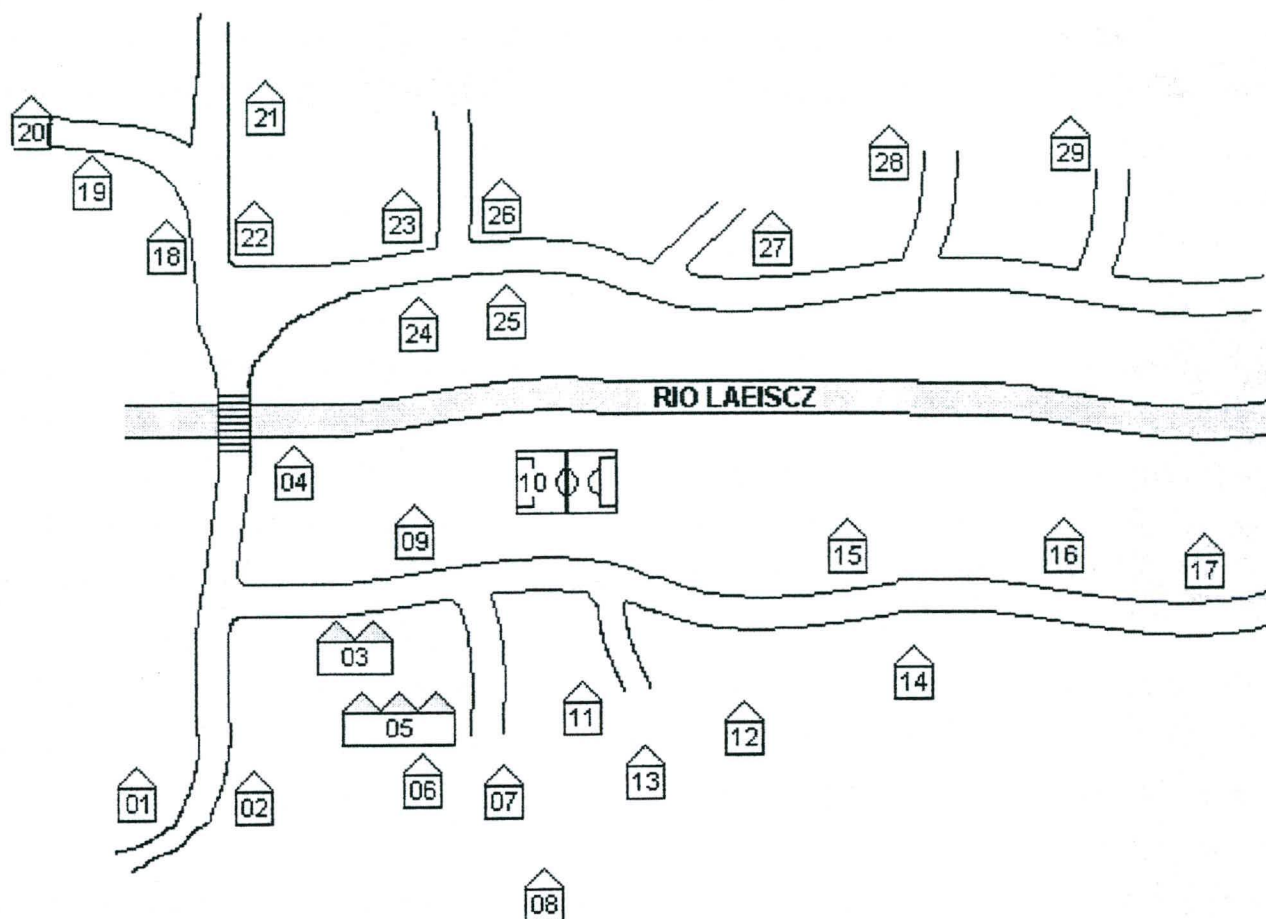
## MUNICÍPIO DE JOSÉ BOITEUX



Fonte: Prefeitura Municipal de José Boiteux (1995).



## SEDE DA COMUNIDADE CAFUZA



Índice

Desenho: Luiz Fernando Guedes

1 - Casa da Professora	16 - Agenor da Penlia e Juvena Vinite
2 - Sebastião da Penha e Iracema Nogueira	17 - Valdomiro Machado e Olga P. de Lima
3 - Escola I. M. Jesuíno Dias de Ohveira	18 - Antenor Machado e Leonora Alves
4 - Galpão ComuiTítário	19 - Olevino de OUveira e M <sup>^</sup> Luiza Machado
5 - Salão Commiitário	20 - Sebastião P. de Lima e Ironilza de Jesus
6 - Celestina da Penha	21 - Valdionir Machado e Maurinéia de Jesus
7 - Herculano Machado e Tereza da Penha	22 - João de Jesus e Isabel Alves
8 - Avelino da Penha e Anair Machado	23 - Tobias Alves e M <sup>^</sup> Conceição Machado
9 - Marcohno da Penha e Elza M. da Penlia	24 - Ernesto da Penha e Jacinta Machado
10 - Campo de futebol	25 - Mário de Jesus e Livina Machado
11 - Arlindo da Penha e Ivonete Machado	26 - Marino de Jesus e Santina da Penha
12 - Dorvalino da Penha e Osmarina Jesus	27 - Antônio Alves e Júlia Machado
13 - Antônio da Penha e Nardina da Penha	28 - Jandor Machado
14 - Zineu Machado e Maria Josefa Machado	29 - Joaquim Machado e Jovelina Vicente
15 - João Machado e Trindade da Penha	

# CAPÍTULO I

## COMUNIDADE CAFUZA

### 1) Antecedentes históricos e contexto regional da Comunidade Cafuza

Há planícies que se somem  
Desde o horizonte ao rio  
E a vida morre de fome  
Com tanto campo vazio.

{*A vitória do trigo. Vaine Darde  
e Dante Ramon Ledesma*).

A história da ocupação e da colonização de Santa Catarina traz elementos significativos para uma reflexão sobre a Comunidade Cafuza.

A ocupação de Santa Catarina ocorre de modo diferenciado, contando cada região com especificidades próprias<sup>1</sup>. A ocupação do litoral, por exemplo, data do século XVII, época em que os vicentistas aí fundaram as primeiras povoações, seguidos, no século seguinte, pelos açorianos e madeirenses. No século XVIII, ocorre a ocupação do Planalto por contingentes paulistas ligados ao comércio de gado. Desde a metade do século XVI a região do Planalto Catarinense era percorrida por viajantes europeus, por bandeirantes paulistas e por jesuítas. Já o ciclo do ouro, desenvolvido no início do século XVIII em Minas Gerais, provocou a abertura de novos caminhos e a ocupação dos sertões catarinenses. Segundo Locks (1998:22), a atividade de mineração demandava transporte, alimentos para os trabalhadores e

---

<sup>1</sup> Para descrever o processo de ocupação e colonização de Santa Catarina utilizei especialmente os seguintes autores: Martins (1995), Locks (1998), Queiroz (1977) e Renk (1997).

novas mercadorias circulariam intensamente no eixo Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo.

O caminho das tropas foi outro componente importante da ocupação de Santa Catarina. As tropas de gado eram levadas do seu local de origem, o Rio Grande do Sul, para ser comercializadas na Feira de Sorocaba em São Paulo. Inicialmente esta ligação terrestre entre Rio Grande do Sul e São Paulo serviu apenas para a exploração do primeiro Estado, onde o gado era aprisionado e criado em fazendas. Mas, ao longo do caminho, logo foram se formando fazendas e vilas, surgidas a princípio nos locais de pouso das tropas e, mais tarde, ao longo de toda a estrada. Foi assim que surgiram cidades importantes de Santa Catarina como Lages, Curitibanos e Campos Novos. Até o final do século XIX a rota do caminho das tropas era a única ligação do extremo sul com o centro do país. Ela só perdeu sua importância com o surgimento do trem de ferro (Martins, 1995:21).

Antes da chegada dos colonizadores, os campos do Planalto eram ocupados pelas populações indígenas Kaingang, Xokleng<sup>2</sup> e Guararü. Essas populações foram sendo dizimadas aos poucos para dar lugar às ocupações, restando hoje poucos remanescentes, aldeados em áreas demarcadas pelo estado. Esses índios ou *bugre*<sup>3</sup> eram temidos pelos colonizadores pois, segundo o relato dos viajantes, eles incomodavam e ofereciam perigo.

Neste período, a terra era abundante e o gado era criado solto. Bastava tocar fogo no mato para se apossar de uma gleba e virar proprietário. Porém, se não tivesse recursos para garantir sua posse corria o risco de perdê-la.

Além da expansão das fazendas de gado, neste período teve início a coleta da erva-mate, que, inicialmente, objetivava o consumo local mas que acabou se tornando um negócio lucrativo e responsável pela sobrevivência de inúmeras famílias de *caboclos*<sup>4</sup>. Com o aumento do consumo interno, a coleta de erva-mate

<sup>2</sup> Queiroz (1977) utilizava o termo Xócren quando referia-se aos Xokleng.

\* Segundo Locks (1998) a população serrana refere-se aos índios (de qualquer nação) como bugres - um termo carregado de conotação pejorativa e sinônimo de indivíduo rude, grosseiro, inculto e inimigo.

<sup>4</sup> Esse sistema exige apenas um pequeno número de pessoas para o cuidado com o gado.

<sup>5</sup> Nesse caso, caboclos são os peões e agregados que extraíam a erva-mate nas fazendas de gado com a permissão de seus patrões.

tornou-se uma atividade definitiva para muita gente que se embrenhava nas matas com o objetivo de coletar e vender o produto. Muita gente lucrou com a erva-mate. Segundo Martins (1995), no entanto, os caboclos que se dedicavam diretamente à sua coleta jamais deixaram de ser uma massa de gente descalça e maltrapilha, que foi se tornar, no início do século XX, a mão de obra necessária à indústria da madeira.

## Aspectos da colonização de Santa Catarina

A colonização foi um dos componentes do processo de ocupação de Santa Catarina e configura-se de forma diferenciada dependendo do local, período e características culturais da população envolvida. O Planalto Catarinense recebeu diversos contingentes de colonizadores europeus a partir do século XVI. Porém, somente no século XIX é que a colonização européia se intensifica.

Anterior à colonização européia, a terra era abundante e não possuía valor de mercadoria. Os habitantes da região, os posseiros, utilizavam-na com culturas diversas e alternadas e tinham autonomia na produção. Em 1850, a Lei de Terras (601/1850) fez cessar o regime de sesmarias, instaurando o processo de legalização das terras. A partir desta data, a documentação da terra passa a ser uma exigência da propriedade e aqueles que não a possuísem poderiam ser expulsos. Segundo Martins (1995) e Queiroz (1977), a Lei de Terras impôs profundas modificações no regime de propriedade de terra no Brasil.

Além da Lei de Terras, afirma Martins (1995:24), o outro fator irá ter importante influência na definição da propriedade da terra em Santa Catarina. Com a Proclamação da República, as terras de propriedade do governo central passam a ser controladas pelos governos dos estados. Estes eram comandados pelos coronéis (grandes fazendeiros) que passam a distribuir as terras públicas para amigos políticos. Aqueles que estivessem ocupando tais áreas e não possuíam tais vínculos, eram expulsos sumariamente.

Aqueles que não tinham recursos e eram ileta-ados acabavam estabelecendo-se em terras "desocupadas", na condição de posseiros, e eram frequentemente expulsos por não possuir documentos comprobatórios de sua propriedade. Esse fato ocorreu mesmo com agregados e latifundiários decadentes. Sem ter para onde ir, embrenhavam-se sertão adentro com suas famílias em busca de terras *sem dono* ou do Estado (Queiroz, 1977:63/65).

Em 1897, foi criada na Alemanha a Sociedade Colonizadora Hanseática. Esta empresa objetivava, entre outras coisas, introduzir em terras catarinenses os colonos alemães. A empresa comprava grande quantidade de terra e vendia aos colonos em forma de lotes. O governo brasileiro, por sua vez, estava interessado em vender terras para sanear os cofres públicos que, já naquela época, estavam em dificuldades. A venda das terras, portanto, era realizada com certa tranqüilidade. Desta maneira, a empresa demarcou e vendeu terras, inclusive terras já ocupadas por índios e sertanejos (Martins, 1995:52).

Segundo Queiroz (1977:69/71), em 1908, a empresa norte americana Brazil Railway Company se estabeleceu numa área que estava sendo disputada entre Santa Catarina e Paraná, para construir uma estrada de ferro entre São Paulo e Rio Grande do Sul. Para essa construção, a empresa obteve do governo federal uma concessão de terras ao longo da estrada de ferro de nove quilômetros para cada lado. Essa área foi demarcada sem considerar as populações que ali habitavam. Um grande contingente de trabalhadores veio de diversas regiões do país para trabalhar neste empreendimento.

A Brazil Railway Company criou uma nova companhia (a Southern Brazil Lumber and Colonization Company) que passou a dispor das terras, adquiridas ao longo da estrada de ferro, com o objetivo de lotear e vender também para colonos estrangeiros ou remanescentes destes. Também neste caso, os antigos proprietários, os posseiros, e mesmo antigos fazendeiros, foram considerados desconsiderados ou considerados inírusos e expulsos das terras.

Esses *intrusos*, agora desalojados, passam a compor uma grande massa de despossuídos que vai procurar abrigo nas matas ou atuar como mão-de-obra barata

em grandes empreendimentos. Para utilizar um exemplo desta proletarização, podemos citar a trajetória da população cabocla no Oeste Catarinense descrita por Renk (1997:9/10) e denominada por ela com o termo nativo *brasileiro*. Para a autora, o processo de colonização em Santa Catarina ignorou a posse dessa população, expropriando-a, dispersando e desestruturando seu modo de vida. Com o desenvolvimento da industrialização da erva-mate, os *brasileiros* passam a ser empregados das empresas de propriedade dos colonos de origem européia e a desempenhar a parte mais penosa do trabalho de extração. O trabalho extrativo passa a ser *coisa de caboclo*. Assim, este trabalho de extração da erva-mate é relacionado pelos descendentes de europeus a uma denominação desta população com noções pejorativas, como sujos, promíscuos, nômades e preguiçosos.

O processo de extração da erva-mate na região estabelece um ritmo diferenciado de vida a esta população. Durante o período da safra, o grupo familiar do ervateiro (aquele que extrai a erva no mato, o *brasileiro*) desloca-se para o local da poda, onde vive sob condições precárias durante todo o período. No período da entressafra, moram nas piores casas da *firmá'* ou em locais de acampamento.

Já Seyferth (1986) preocupa-se especialmente com os colonizadores e analisa a identidade étnica de três diferentes grupos que se estabeleceram no sul do Brasil a partir do século XD(: italianos, alemães e poloneses. Segundo ela, a imigração da região sul visava o povoamento e o desenvolvimento da agricultura. A colonização alemã localizou-se em *áreas despovoadas*<sup>^</sup> entre o litoral e o Planalto Catarinense, onde os imigrantes adquiriram lotes de terra com a finalidade de trabalhar, em regime familiar, na policultura. A colonização italiana, apesar de ter ocorrido mais tarde, processou-se da mesma maneira. Tanto os alemães quanto os italianos e também os poloneses foram instalados em colônias homogêneas, onde o elemento brasileiro era minoria ou não existia (p.57/58).

---

<sup>^</sup> Assim eram chamadas as empresas ervateiras da região. Em Vargeão, município do oeste catarinense, existem dois tipos de casas de firma: as da frente, que são pintadas e têm energia elétrica - ocupadas pelos funcionários da empresa - e as de trás, que não têm pintura e nem energia elétrica - ocupadas pelos ervateiros (Renk, 1997:21).

<sup>7</sup> Seyferth ignora a existência de população indígena e cabocla na região localizada entre o litoral e o planalto no período anterior à colonização. Para ela, esta região era despovoadas.

As colônias alemãs, italianas e polonesas ficaram isoladas por um período longo. Construíram suas escolas, hospitais, igrejas, contrataram professores, médicos, padres da mesma origem dos colonos. Essa situação de isolamento perdurou até final do século XIX, segundo Seyferth (Ibidem).

Com o desenvolvimento e a urbanização destas colônias estrangeiras, a oferta de trabalho começa a atrair a atenção de outros camponeses de origem européia e também dos posseiros. É neste contexto que ocorre a quebra do isolamento das colônias e têm lugar as relações interétnicas e os confrontos. Desse confronto emerge o esforço dos colonizadores em assumir posição de Uderança e preservação da cultura. O governo assume uma política assimilacionista e a elite brasileira discute o *branqueamento* da população. Dessa maneira constituiu-se um ideal de nação ocidental e branca (Seyferth,1986:60).

A igreja e a escola passam a ser o suporte nas colônias estrangeiras. O desempenho das escolas, da imprensa, da igreja e das associações diversas estão ligadas à preservação dos grupos étnicos europeus. A identidade é formalizada a partir de elementos positivos de pertencimento ao grupo. A língua, a cultura de origem, a nacionalidade, a religiosidade, entre outros, são símbolos de identificação para assinalar as diferenças entre os imigrantes e a população brasileira. Neste momento, as diferenças internas entre as populações de imigrantes desaparecem para dar lugar à homogeneidade: os alemães, os italianos, os poloneses. Além disso, apesar do "eu" italiano, alemão e polonês marcar as identidades, todos se assumem também como brasileiros. Isto é, assumem uma dupla identificação como cidadãos brasileiros de pleno direito e ao mesmo tempo diferentes dos outros brasileiros por terem um "específico" (Idem:65).

A representação da etnicidade com base no elemento *trabalho* permite entender um pouco a questão da cidadania. Os imigrantes consideravam-se pioneiros e civilizadores e acreditavam que iriam construir aqui uma nova pátria. Além disso, entendiam que sua capacidade de trabalho e de disciplina era própria de

sua etnia e superior à dos brasileiros. Neste caso, o colono *trabalhador*<sup>8</sup> se opõe ao *hrsLsWeiro preguiçoso*. Por trás destas afirmações estereotipadas está a idealização dos colonos, que teriam trazido progresso e civilização ao território brasileiro e, por consequência catarinense, progresso esse que vai ser compartilhado com os brasileiros. Ou seja, apesar de sua condição de minoria, as identidades étnicas alemã, polonesa e italiana foram elaboradas, segundo Seyferth (1986:69), dentro de uma perspectiva de superioridade étnica diante da população brasileira.

### A população cabocla é protagonista da história

A chegada de colonizadores e de novas e poderosas forças econômicas representadas pelas empresas norte-americanas do grupo Farquhar (Brazil Railway e Brazil Lumber ou Colonization) contribuem para que ocorra uma desestruturação da ordem econômica, política e social da região do Planalto Catarinense. Para Auras (1995), estas empresas produziram a marginalização de irülhares de camponeses e provocavam a falência de diversas empresas locais.

Dessa maneira, estavam criadas as condições para uma insurreição da população marginaHzada, de caboclos e de *despossuídos*. Eles eram maioria e estavam na base da hierarquia, mas não tinham perspectivas de mobilidade social e, muito menos, acesso ã escolaridade e aos bens materiais. Os poderosos da região possuíam o poder ideológico e as condições materiais para definir a situação<sup>9</sup>.

Além dos componentes econômicos, a religiosidade popular, amplamente praticada pelas populações caboclas, possibilitou a eclosão de um movimento

8 Até o século XIX o trabalho possuía um valor pejorativo e era tarefa apenas da classe mais desfavorecida. A nobreza não desejava e não se submetia ao trabalho (Buarque de Holanda, 1995). Ele passa a ser ressignificado com a vinda dos *colonos de origem* ao Brasil no processo de colonização e da passagem do trabalho escravo para o trabalho livre a partir da metade do século XIX. O trabalho passa a fazer parte do cotidiano da população que deseja o progresso. O trabalho, que antes era *coisa de caboclo*, muda o caráter e passa a ser atividade *enobrecedora*. Nesse novo conceito, era somente através do trabalho e do esforço pessoal que os homens podiam ter acesso aos bens e à fortuna (Salles, 1986:136).

<sup>9</sup> Para Queiroz (1977:117) a população de despossuídos foi denominada de *pelados*, em oposição aos *peludos* que representavam os poderosos da região, os coronéis.



contestatório na região. A população descontente se insurgiu contra a ordem estabelecida pelos poderosos e fez eclodir uma guerra - a Guerra Santa ou Guerra do Contestado (1912 - 1916) desencadeada no Planalto Catarinense durante o período da Primeira República. Esta guerra envolveu milhares de caboclos e o exército.

A Guerra do Contestado, apesar de envolver questões políticas mais abrangentes, originou-se especialmente da reivindicação por terra, bem estar e segurança por parte dos sertanejos que assistiram à entrega de suas terras aos estrangeiros. Essa expectativa chocava-se com a falta de atenção da organização política local, representada pelos coronéis, que não satisfaziam aos anseios desse povo. A esse conflito básico se somavam sentimentos nativistas e um sentimento religioso popular que perpassava toda a ideologia da região na época. Por esse motivo, essa revolta camponesa foi revestida de um aspecto fortemente religioso e atualizado como movimento messiânico<sup>10</sup>.

A religiosidade do Contestado estava ligada às peripécias reais e às lendas sobre monges, beatos, rezadores, profetas e curadores itinerantes que surgiram durante todo o século XIX e início do XX. O povo legitimava e reconhecia o poder milagroso do monge porque era considerado alguém do povo e a serviço dele. Dessa forma os monges contribuíram para impedir a prevalência da ortodoxia católica<sup>11</sup> já o padre, representante do catolicismo oficial, era ausente e estava distante da realidade vivenciada por essa população.

---

10 Um dos estudos mais importantes sobre a Guerra do Contestado foi realizado por Queiroz na década de sessenta (1977). Posteriormente outros autores analisam este importante movimento. Trata-se especialmente de Monteiro (1974) e Auras (1995). Já Martins (1995) e Locks (1998), analisam populações que vivenciaram este movimento na condição de rebeldes.

« Para Queiroz (1977), messianismo compreende o conjunto de crenças religiosas expressas por uma coletividade que recusa as condições de existência e espera um herói sobrenatural para garantir justiça. Movimento messiânico é a cultuação deste indivíduo com poderes sobrenaturais. Acredita-se que ele salvará e conduzirá o crente à terra sem mal, o reino dos céus, a cidade ideal. No movimento do Contestado esse processo de cultuação ao profeta foi verificado. A esperança messiânica surge geralmente do desespero (250). Também Brandão afirma, baseado na idéia de Bourdieu de que a crise encontra seu profeta, que em movimentos messiânicos como o Contestado, a expropriação "produz a necessidade da organização popular da resistência, a qual produz o embrião do grupo popular de resistência, que constitui de uma só vez a sua gente e o seu profeta" (1987:134)..

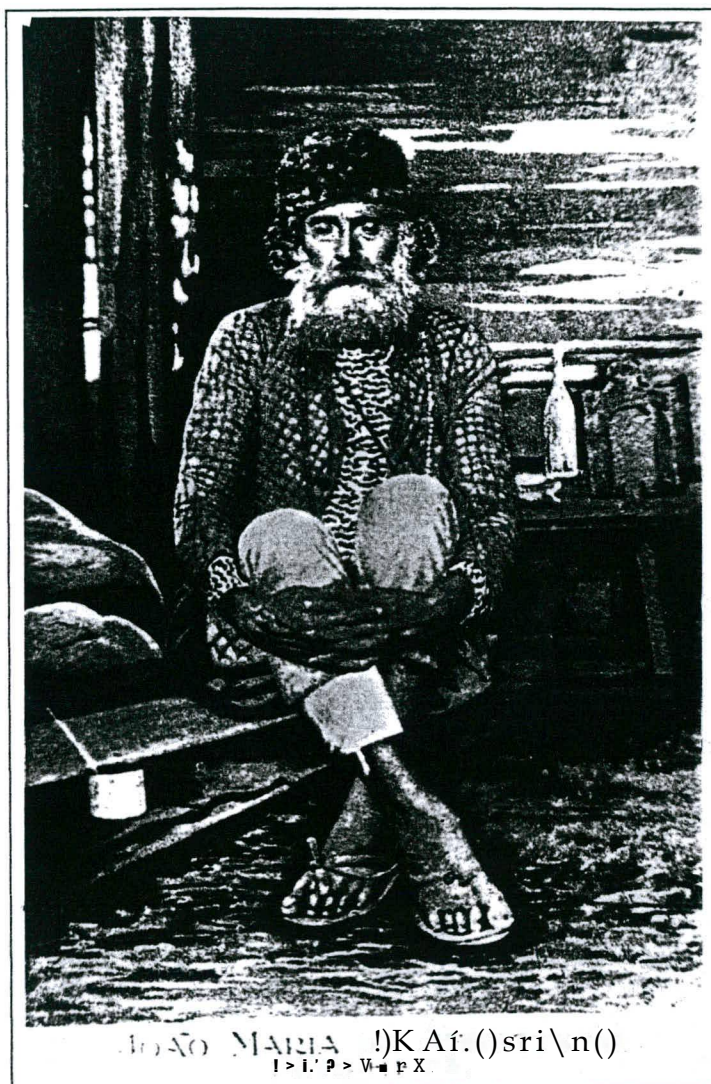
12 Brandão (1987:128) analisa dois agentes da religião estudados por Monteiro (1977) - o profeta do Contestado e os missionários urbanos da cura divina. Afirma que estes sujeitos religiosos eram homens comuns e assim seriam se não fosse a derivação da Santa Religião e do estabelecimento de uma religião própria.

Segundo Queiroz (1977:49) a partir do século XIX, surgiram nesta região diversos monges, inclusive utilizando o mesmo nome. O primeiro monge conhecido por João Maria era italiano e viveu entre 1801 e 1870. Esse monge preenchia as funções de curandeiro, mágico, sacerdote e profeta. A devoção a este monge e aos posteriores era muito grande entre diversas populações sertanejas.

Esta devoção continua viva em diversas populações de Santa Catarina. Trata-se, por exemplo, dos caboclos de São José do Cerrito, analisados por Locks (1998). O período do Contestado é rejeitado por eles porque reforça os estereótipos que eram associados aos caboclos de uma maneira geral e a eles, em especial. No entanto, o monge João Maria não foi relacionado por eles com a Guerra do Contestado, porque era considerado um santo que fazia profecias, promovia curas e milagres.

Também entre os Cafuzos existe uma referência constante

ao monge João Maria como milagreiro. É bastante comum encontrar o retrato do monge nas paredes das casas, a afirmação de que conhecem alguém que conversou com ele ou encontrar uma cruz de cedro na frente da casa, prática comum entre os sertanejos visitados pelo monge.





Os devotos do monge acreditavam que quando a cruz de cedro brotava ocorria um milagre e o luar oassava a ser santificado.

No ano de 1893, surgiu no Planalto Catarinense o segundo João Maria. Era sírio e se chamava, na verdade, Atanás Marcaf. Era um profeta e anunciava que o fim do mundo estava próximo e viria precedido por castigos de Deus, como pragas, escuridão, guerra, pestes, discórdia, entre outros (Queiroz, 1977:51).

Entre os Cafuzos é comum ouvir referência à proximidade do fim do mundo precedido pelos castigos de Deus. Os sinais de Deus, profetizados pelo monge, são atualizados por eles e relacionados às

dificuldades enfrentadas no cotidiano do grupo, tais como brigas, desunião, falta de alimentos, carestia dos produtos, praga nos produtos agrícolas, doenças, etc^^.

Este João Maria trazia consigo a Bandeira do Divino, que usava para curar. Segundo Queiroz (1977:62) este monge profetizou que *passaria mil* (ano 1000), mas não *outro mil*. Ou seja, o profeta afirmou que o ano 2000 não chegaria. Também foi este monge que declarou que a República era ordem do demônio e a Monarquia,

ordem de Deus. É preciso especificar seu entendimento sobre estes regimes. Para ele, a República, apoiada pelos coronéis, era um sistema injusto, o sistema dos coronéis. Já a Monarquia representava o contrário disto. Este monge desapareceu em 1908. Seus devotos não acreditavam que havia morrido, mas que ele havia se *passado* e voltaria logo. Desde sua morte o povo esperava um novo messias que viria ajudá-los.

Em 1910 apareceu outro curandeiro, conhecido por José Maria de Santo Agostinho. Assim como os monges anteriores, sua fama cresceu e, em sua volta, uma multidão de doentes e desesperados se aglomerou. Era identificado como irmão de João Maria. Falava com cautela, utilizando-se de metáforas e símbolos ambíguos. Com medo desse ajuntamento de pessoas em volta do monge, o exército foi mobilizado e atacou os "fanáticos", matando o monge e diversos sertanejos (Queiroz, 1977:77/100).

Outros monges surgiram ostentando o mesmo nome e características do primeiro monge João Maria. Também era grande o número de pessoas tocadas pela graça divina, tais como curandeiros, benzedores, entendidos e adivinhos.

A crença na volta do monge José Maria, morto em combate, logo difundiu-se e os sertanejos passaram a organizar redutos em volta de líderes que recebiam supostas mensagens e ordens de José Maria. Conforme os avanços e recuos do movimento, os redutos organizavam-se e desfaziam-se. Estes configuravam-se como *vilas santas*, local onde diversos rituais, rezas e festas ocorriam. Através dos rituais a ordem era afirmada e reafirmada, assim como os critérios de hierarquia, igualdade e fraternidade entre os membros (Idem:116)

É importante ressaltar questões proeminentes no movimento do Contestado, relativos aos costumes sexuais. A virgindade feminina era evidenciada e foi transformada de uma preocupação privada e familiar em um valor da comunidade religiosa. Crianças e virgens podiam assumir posição de destaque no movimento. Um exemplo disto foi Maria Rosa, uma virgem de 15 anos que assumiu um papel muito destacado durante o movimento. Era considerada *santa* pelos devotos do

---

<sup>13</sup> Esta prática é também recorrente entre outros grupos catarinenses. Entre eles estão os caboclos da

monge José Maria. Estes afirmavam que ela fazia contato com o monge, já morto, e transmitia aos líderes suas ordens. Neste papel, ela destituía comandantes e decidia pela entrada ou não de novos componentes no reduto. Também foi ela que comandou cem cavaleiros numa mudança de local do reduto (Idem:153)<sup>^^</sup>.

A autoridade dos homens, especialmente dos velhos, durante o movimento religioso do Contestado, era destacada. No entanto, várias foram as situações em que essas lideranças recebiam orientações e conselhos de José Maria através das mulheres. Também era para as divindades femininas, por exemplo a Virgem Maria, que constantemente os fiéis se dirigiam pedindo proteção e benção.

A especificidade pedagógica da Guerra do Contestado está, para Auras (1995:17), no momento de aglutinação, de consenso dos caboclos contra a ordem vigente. Mesmo diante de uma recorrente instabilidade, organizaram-se e investem na destruição desta ordem. No entanto, para a autora, este desejo foi incapaz de fazer frente às poderosas forças econômicas do capitalismo e suas organizações foram destruídas pelo exército republicano.

Foi a única vez em que caboclos/sertanejos se insurgiram contra a ordem vigente e foram protagonistas da história catarinense, segundo Locks (1998:74/75). Mesmo assim, esta perspectiva do movimento foi ocultada ou distorcida. A memória que ficou da Guerra do Contestado foi uma leitura dos vencedores. Para estes, a Guerra do Contestado foi uma luta de *jagunços* (termo associado aos estereótipos de violento, baderneiro, invasor, desordeiro, bandido).

As fontes sobre a participação da Comunidade Cafuza na Guerra do Contestado são restritas, mas servem para provar que o grupo participou deste movimento na condição de rebelde. O depoimento de Vitahna Souza Prestes (1908-1994) relata com clareza passagens dessa participação, apesar de sua pouca idade na época. Ela lembrava do cotidiano da guerra, onde inúmeras fugas faziam-se

---

região oeste analisados por Renk (1997).

1\* Locks (1998) constatou a influência desta liderança feminina em organizações políticas atuais, tais como o movimento de agricultoras de São José do Cerrito/SC. Em diversas reuniões a virgem Maria Rosa era reverenciada como imia liderança feminina importante. Ao destacar esta muUier como referência, esse movimento de mulheres ressalta um aspecto positivo da Guerra do Contestado. Maria Rosa era também o nome de uma importante liderança Cafuza no período de luta pela terra.

necessárias para evitar ataques. Nas fugas, os adultos carregavam tudo o que possuíam, além das crianças menores. Sua lembrança remete a um tempo difícil onde faltava segurança e abundava a violência (Martins, 1995).

## 2) Trajetória da Comunidade Cafuza^^

Trabalhando, esperando  
Enfrentando chuva e sol.  
Enxada na terra alheia  
Nunca traz dia melhor.

{*Homem Rural*, Cenair Maicá}

A memória dos Cafuzos remete às muitas dificuldades enfrentadas na luta pela sobrevivência. Segundo Martins (1995), após a Guerra do Contestado, a Comunidade Cafuza dispersou-se pela região do Planalto Catarinense em busca de novas terras para viver. Alguns saíram procurando terras desocupadas nos sertões da Serra do Mirador, que fica entre o Planalto e o Vale do Itajaí. Ao enfrentar novas dificuldades, resolveram migrar em 1920 para o sertão do Faxinaí - atual município de Vítor Meireles/SC. Lá era sertão, *sertão de azulá*, afirmam eles. Relatam que a vida no sertão era muito difícil pois faltava alimentos, recursos, moradia, além dos perigos da selva e do medo de novas expulsões. Era preciso improvisar tudo. As casas eram construídas com pau lascado e cobertas com folha de palmeira (papuã). Essa maneira de construir as casas deve-se especialmente à falta de recursos e à instabilidade que o grupo vivenciava. É curioso observar que em 1987, quando conheci a Comunidade Cafuza dentro da Área Indígena Ibirama, diversas casas ainda eram construídas desta maneira.

Com a construção de uma estrada, ligando o Faxinaí à sede do município de Ibirama, o isolamento do grupo foi aos poucos sendo quebrado. Passaram a manter contato com os regionais e com os índios aldeados na Foz do Platê (atual Posto

Indígena Duque de Caxias). Conheceram também o chefe do Posto, Eduardo de Lima e Silva Hoerhan, que exerceu enorme fascínio sobre os Cafuzos.

Mesmo vivendo no Faxinaí por mais de vinte anos, os Cafuzos passaram a ser intimados a abandonar as terras na década de quarenta pela Sociedade Colonizadora Hanseática que, segundo informações da própria, eram de sua propriedade. O grupo havia investido muito naquela área e não tinha para onde ir. Mesmo assim, a empresa fez todo o tipo de ameaças e pressões para que o grupo saísse da área. Apesar de pressionados, os Cafuzos conseguiram resistir por algum tempo. O chefe do Posto Indígena, Eduardo de Lima e Silva Hoerhan, sabedor das pressões que os Cafuzos estavam sofrendo^^ fez uma proposta ao grupo de sair do sertão e passar a viver dentro da Área Indígena Ibirama^^. Nesse período a política do SPI era de auto-sustentação dos índios e do próprio posto. Eduardo era responsável por viabilizar essa política naquela área indígena. No entanto, os Xokleng, ao serem pacificados, abandonaram a caça e a coleta e passaram a tarefa de sua subsistência ao posto do SPI. Dessa maneira, a proposta de levar os Cafuzos para a Área Indígena objetivava antes viabilizar a política do SPI do que ajudar os Cafuzos contra as pressões de expulsão da área em que viviam.

### O grupo é obrigado a mudar novamente

Pressionados por todos os lados, alguns Cafuzos aceitaram a proposta de Eduardo Hoerhan e mudaram para a Área Indígena. Outros resistiram mais algum tempo, mas, sob ameaças, acabaram cedendo. Em 1947, todos os Cafuzos haviam mudado para lá e a estruturação do grupo precisava ser novamente reiniciada.

---

<sup>1=</sup> A trajetória deste grupo está referenciada em Martins (1995), em Welter (1997a) e em dados desta pesquisa.

<sup>16</sup> Para Martins (1995) nunca ficou claro o envolvimento ou não do governo e, por sua vez, do SPI, nessa pressão para a retirada dos Cafuzos do Faxinaí.

<sup>17</sup> Segundo Martins (1995) a Área Indígena Ibirama foi legalizada em 1926 como propriedade condominial dos índios Xokleng. A partir daqui, utilizarei Área Indígena ou apenas Área, quando desejar referir-me a esta propriedade.

Porém, a falta de alimentos obrigou diversos homens a sair para procurar trabalho assalariado. Como em toda a trajetória do grupo, as mulheres ficaram no "cafuzeiro" com os filhos, para cuidar das roças e animais domésticos, improvisando, desta maneira, a subsistência com os recursos disponíveis. Também neste período, muita fome e diversas epidemias foram enfrentadas.

Aos poucos o grupo conseguiu se organizar e a vida retomou certa normalidade. É neste momento que *Seu Eduardo* exigiu dos Cafuzos retorno pela ajuda que prestou a eles. Passaram então a realizar tarefas para o Posto Indígena submetidos às ordens de seu chefe: fazer roças, abrir estradas, construir, conservar equipamentos, etc. Esse trabalho era obrigatório e gratuito.

Em virtude deste envolvimento dos homens no trabalho ao Posto Indígena, as famílias ficaram novamente expostas à fome. Novamente foram as mulheres que garantiram a sobrevivência mais direta da família com a produção agrícola familiar e os animais domésticos.

O trabalho forçado e sem pagamento realizado pelos Cafuzos ao Posto Indígena foi mantido mesmo após o afastamento de Eduardo em 1954. Os Cafuzos viveram dentro da Área Indígena e sob condições de submissão e humilhação por 45 anos.

### A luta pela sobrevivência fica mais difícil

Para a maioria dos Cafuzos, não agradava esta forma de vida e alguns tentaram sair da Área Indígena em busca de novas alternativas de sobrevivência em outros lugares. Alguns saíram e não voltaram mais. Mas a maioria voltava porque não conseguia se estabelecer em outros lugares. Aos poucos, os Cafuzos perceberam que não havia perspectivas de vida fora do Posto sem a garantia de terra própria para trabalhar.

---

1\*\* Local de moradia da Comunidade Cafuza.



Após o afastamento de Eduardo Hoerhan da direção do Posto, novos chefes assumiram e continuaram exigindo o trabalho compulsório dos Cafuzos. No final da década de sessenta o SPI é extinto, sendo substituído pela FUNAI. A presença dos Cafuzos, porém, nunca causou interesse por parte de qualquer uma das instituições. Em 1968 assumiu o primeiro chefe de Posto a serviço da FUNAI, tenente Isidoro de Ohveira. Com o objetivo de *arrumar a casa*, ele procurou justificar a presença dos Cafuzos dentro da Área Indígena. Utilizando-se de um livro didático, Isidoro explicou que o indivíduo surgido da miscigenação entre índio e negro denominava-se *cafuzo*. Ele foi o primeiro a utilizar o termo *cafuzo* para designar o grupo. Com o resgate da origem do grupo, ele definiu que existia uma relação de parentesco entre eles, convencendo-os de que não eram *morenos* ou *caboclos*, mas *cafuzos*. Para o grupo isso representou uma mudança de status, já que os termos utilizados anteriormente para caracterizá-los tinham caráter pejorativo. Somente a partir daí, é que o grupo passou a identificar-se e a ser identificado com o termo *Cafuzo*.

Na Área Indígena Ibirama, além dos Xokleng, viviam os Kaingang e os Guarani. Os Kaingang foram introduzidos na Área em 1910 para auxiliar o SPI no processo de pacificação dos Xokleng, uma vez que compartilhavam línguas do grupo Jê. Já os Guarani passaram a fazer parte da Área apenas em 1953, mas viveram sempre em espaços separados dos demais grupos. Esses grupos indígenas, os Cafuzos e alguns brancos incorporados ao grupo por casamento, formavam a população da Área Indígena Ibirama^^, com a qual os Cafuzos interagiram durante sua estada.

Durante os quarenta anos em que Eduardo Hoerhan esteve à frente do Posto, manteve os indígenas em relativo isolamento da sociedade regional. Assim que foi afastado, os interesses madeireiros falaram mais alto. Por serem proprietários das terras, apenas os índios Xokleng possuíam o direito de vender madeira e assim o fizeram. Foi a chamada *corrida da madeira*.

---

w Além destes grupos existiam diversos indivíduos identificados como mestiços; branco/Kaingang, branco/Xokleng, Kaingang/Xokleng.

Em pouco tempo os recursos naturais da Área estavam devastados. Isto trouxe consequências drásticas para o meio ambiente e para as populações locais, apesar de uma efêmera prosperidade dos indígenas.

Outro fato traria consequências graves à população da Área Indígena e aos demais: a construção da Barragem Norte. Para esta construção, parte das terras foi desapropriada e os índios removidos para área utilizadas antes pelos Cafuzos. Dessa maneira, a parte das terras destinada aos Cafuzos foi drasticamente reduzida. A proximidade territorial entre Xokleng e Cafuzos fez aflorar, segundo Martins (1995) uma indisposição latente entre os grupos. Os Xokleng eram os proprietários das terras e não possuíam roças ou criação de animais. Já os Cafuzos possuíam roças, animais e uma capacidade de trabalho. Assim, o trabalho compulsório dos Cafuzos, exigido antes apenas pela chefia do Posto, passou a ser cobrado também pelas lideranças indígenas.

### Perspectivas para uma terra própria

Até o início da construção da Barragem Norte, os Cafuzos viviam relativamente isolados no interior da Área Indígena. Mesmo com todas as mudanças ocorridas com esta construção e também aquelas relacionadas com a corrida da madeira, o grupo manteve-se unido. Até esse momento, as tentativas de evasão da Área eram individualizadas e redundaram em fracasso. Em 1985 iniciou-se um processo de luta por uma terra para o grupo. Neste período, existia o Plano Nacional da Reforma Agrária estabelecido pelo governo da Nova República. A Liderança escreveu uma carta em nome do grupo, expressando o desejo de incluir o grupo neste plano. Lideranças indígenas e autoridades locais endossaram este pedido. O retorno desta carta veio em seguida e o processo de assentamento foi iniciado. Uma assessora do Ministério da Reforma Agrária e Desenvolvimento (MIRAD), Lígia Simonian, foi encaminhada para elaborar uma informação técnica sobre o grupo. Esta informação técnica garantiu ao grupo ser incluído no plano nacional de reforma

agrária. Logo após, um local para o assentamento do grupo foi escolhido, mas não efetivado e, com a extinção do MIRAD, o processo foi arquivado

O sonho da terra própria, no entanto, não abandonou o grupo. Em 1987, Pedro Martins, estudante de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina, conheceu o grupo e a precariedade de sua situação. Martins desenvolveu uma etnografia do grupo. Aos poucos, o processo de assentamento foi desengavetado e os trâmites burocráticos para um novo assentamento reencaminhados pela nova liderança do grupo, que havia sido eleita em 1989. Esse processo recebeu o apoio de entidades da sociedade civil, especialmente do Programa de Pós Graduação em Antropologia e do Museu de Antropologia da UFSC, do Conselho Indigenista Missionário, da Igreja Luterana e da Comissão Pastoral da Terra.

Em novembro de 1992, o local do assentamento estava definido e aprovado, porém o mesmo não se efetivava porque faltava um parecer favorável do IBAMA<sup>20</sup>. Com o objetivo de agilizar este parecer, os Cafuzos ocuparam a propriedade com 871 hectares localizada em Alto Rio Laeisz. Seis meses após esta data, o INCRA, órgão responsável pelo assentamento, assinou a escritura de compra do imóvel em regime condominial.

## A atuação efetiva das Cafuzas na luta pela terra

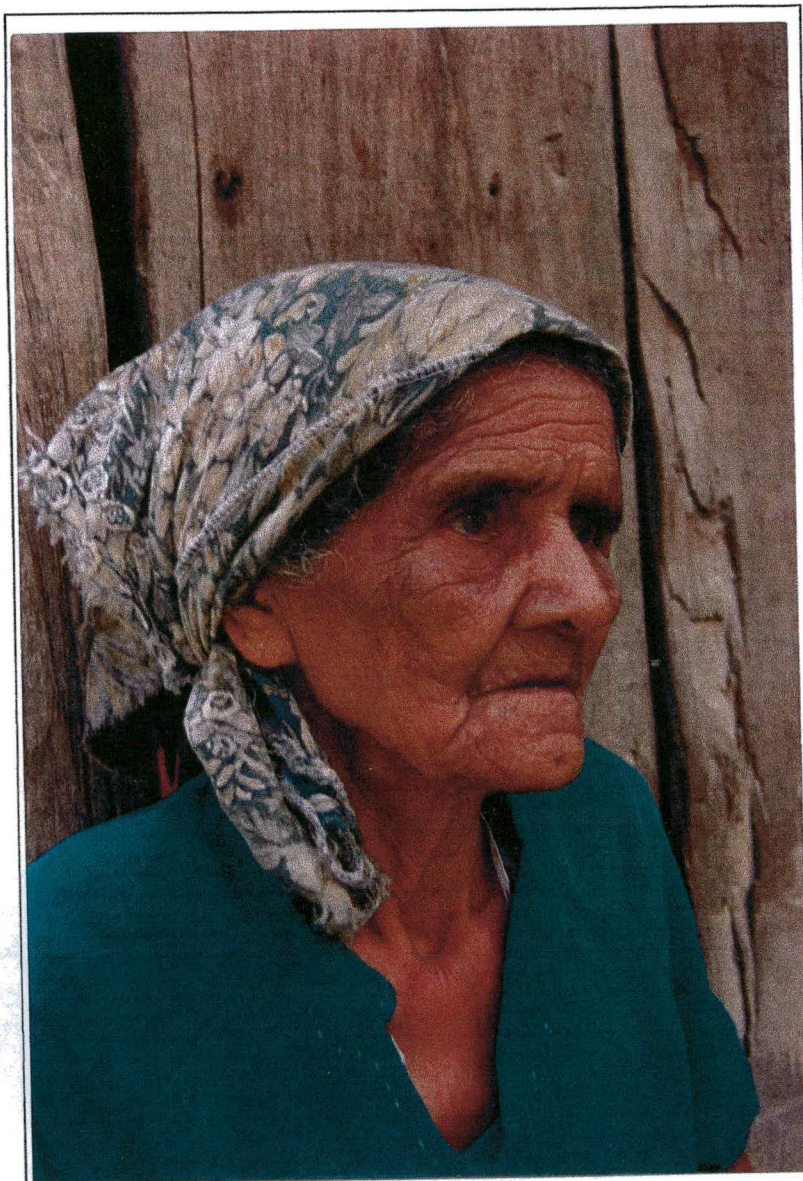
É preciso ressaltar a atuação das mulheres Cafuzas em todo o processo de luta e conquista da terra. Apesar da liderança ser composta basicamente por homens, as mulheres tiveram uma participação pública decisiva neste processo.

Foram inúmeras as idas e vindas da liderança Cafuza às instituições envolvidas no processo de assentamento tais como INCRA, Assembléia Legislativa, IBAMA, Universidades, todas localizadas na capital do Estado, Florianópolis. Em alguns momentos, essa liderança era acompanhada por mulheres ou composta apenas por mulheres que vinham para defender a causa do grupo. Numa destas

---

<sup>20</sup> Instituto Brasileiro de Aniparo ao Meio Ambiente e aos Recursos Reno\ á\ ^eis.

situações, somente Maria Rosa Machado veio para Florianópolis. Era uma senhora de setenta anos que nunca havia saído fora dos limites do município de Ibirama. Em Florianópolis, participou com desenvoltura de diversas reuniões com estudantes e com representantes de entidades. No entanto, o sonho da terra própria não chegou a ser concretizado por ela, que faleceu antes da mudança para o Laeisz.



Vitalina Souza Prestes (1908 - 1994). Foto Pedro Martins.

Outra atuação feminina foi a de Vitalina Souza Prestes, última Cafuza sobrevivente da Guerra do Contestado. Ela era uma espécie de inspiração para todo o grupo. Com mais de oitenta anos e uma saúde abalada, estava sempre encorajando o grupo para a luta. Diante de qualquer desânimo falava de seu sonho de ter uma *terrinha* onde seus filhos e netos pudessem trabalhar e retirar daí seu sustento. Dizia que só assim morreria sossegada. Vitalina festejou junto com o grupo a vitória, porém

aproveitou pouco deste sonho pois faleceu logo em seguida.

Ao avaliar os riscos que o grupo podia sofrer ao fazer a ocupação, a liderança, composta por homens, colocou em dúvida a possibilidade da efetivação da posse

desta terra. Várias mulheres organizaram-se e colocaram sua disposição em correr os riscos necessários, *morrer, se fosse preciso*, mas não iriam desistir do sonho. Isso animou o grupo e a ocupação aconteceu.

### Com a terra garantida, é hora de reunir a família

Quando os Cafuzos ocuparam sua propriedade no Alto Rio Laeisz, procuraram reunir todas as famílias que dispersaram-se pela região durante a trajetória do grupo. Muitos acorreram a este chamado e juntaram-se ao grupo. Algumas famílias participaram apenas do primeiro momento do assentamento. Este era o momento mais difícil pela instabilidade e possibilidade do pedido de reintegração de posse pelo proprietário. Logo que o risco do confronto passou, estas famílias voltaram para suas casas fora da Comunidade.

Muitas dificuldades foram enfrentadas pelas famílias Cafuzas nos primeiros tempos de assentamento. No princípio, todas as famílias foram abrigadas em barracos de lona enquanto o processo de construção de casas era encaminhado e a plantação de roças iniciada. Algumas famílias ficaram morando em barracos de lona durante mais de um ano. A falta de alimentos só foi superada pela ajuda de pessoas e de entidades da sociedade civil. Muitas outras dificuldades foram enfrentadas. A estrada de acesso à Comunidade era precária e íngreme, faltava escola e posto médico, faltava transporte entre a Comunidade e a cidade de José Boiteux e faltavam agasalhos para enfrentar o frio, que é constante na área pela altitude acentuada. Além disso, as terras da Comunidade possuem um declive acentuado que, aliado ao frio, dificulta o desenvolvimento da produção agrícola.

Das famílias que estavam dispersas antes do assentamento, poucas permaneceram junto com o grupo. Martins sugere que, para estas famílias, era mais difícil adaptar-se à cultura daqueles que permaneceram dentro da Área Indígena. Fora de lá, estas famílias tiveram acesso aos confortos da vida urbana, luz elétrica, por exemplo, e ficava difícil conviver sem estes confortos. Durante anos esses

Cafuzos dispersos trabalharam em empresas, fazendas ou como domésticos, eram assalariados com carteira assinada, compravam utensílios domésticos no crediário e viviam em casas cedidas ou alugadas com mais conforto do que a sua expectativa no cauzeiro. Aprenderam a conviver com estranhos e sem parentes por perto" (1995: 293). Além disso, estas pessoas perderam a perspectiva de uma organização mais coletivizada, proposta que sustentou o pedido da terra para o grupo. Com uma perspectiva mais individualizada de produção, estas famílias conseguiam mais adaptar a certas regras que foram sendo estabelecidas pelo grupo para esta convivência.

"Aqui este povo vai ser santo" <sup>21</sup>

A distância entre a cidade e a propriedade da Comunidade Cafuza no Alto Rio Laeisz é de aproximadamente 14 quilômetros. A estrada é estreita, não



---

<sup>21</sup> Joaquim Machado em depoimento a Alessandra Schmitt.

pavimentada, cheia de curvas e, na maior parte do trecho, extremamente íngreme. Esta descrição torna-se importante para visualizar as dificuldades enfrentadas pelos Cafuzos quando necessitam deslocar-se para a cidade para estudar, em busca de médico, alimentos, remédios, trabalho ou qualquer outra eventualidade.

Essa estrada conduz a uma única entrada oficial da Comunidade Cafuza, identificada por um portão e uma placa do INCRA. Logo que se cruza esse portão, encontramos a casa da professora à esquerda e a casa do cacique à direita. Logo em frente observa-se um pontilhão que atravessa o rio Laeisz. Ao longo das margens desse rio estão as casas dos Cafuzos.

Além das casas, há apenas mais duas construções comunitárias no local e servem para utilização exclusiva do grupo. Trata-se da escola (Escola Isolada Municipal Jesuíno Dias de Oliveira) e do salão comunitário. Durante o dia, a escola é utilizada pelas crianças e adolescentes Cafuzos de primeira à quarta séries. À noite, a escola passa a ser utilizada por freqüentadores do curso de alfabetização para jovens e adultos. Além das atividades escolares, o espaço da escola é utilizado para a



**Escola Isolada Municipal Jesuíno Dias de Oliveira**

realização de outras atividades comunitárias e religiosas. São reuniões, palestras, cursos e atividades ligados à Igreja Católica tais como missa, culto e catequese. O salão comunitário é mais utilizado para festividades.

As estratégias econômicas presentes na cultura Cafuza apontavam, antes da ocupação da propriedade em Rio Laeisz, para uma produção de subsistência familiar. Com a necessidade de terra, os Cafuzos se organizaram e definiram um projeto coletivo de produção e propriedade da terra. Quando assentados investiram, além da agricultura familiar, numa produção cooperativa de erva-mate, planta comum na região. O projeto, ainda em andamento, prevê a plantação, secagem, moagem e venda da erva-mate no mercado.

Segundo Schmitt, esse processo coletivizador diz respeito à própria necessidade de justificar seu merecimento à terra. "Durante todo o processo de luta pela terra foi muito importante para a Comunidade a elaboração de um projeto de vida comunitário para justificar seu merecimento à terra, além do argumento principal, que se baseia em sua ancestralidade" (apud Martins, 1995:290). Por outro lado, essa ideologia do *coletivo* recebe a influência de agentes externos à Comunidade, pessoas ligadas a instituições, especialmente à igreja e à universidade, que influenciam a organização interna e a própria idéia da identidade Cafuza como coletiva<sup>22</sup>

---

22 A influência de pessoas ligadas a instituições externas ao grupo, em direção à coletivização, foi alvo de diversas críticas em outros trabalhos desenvolvidos com o grupo (Schmitt, 1998) e em outros assentamentos. O assentamento Sumaré no estado de São Paulo é um deles. Rapchan (1993) faz referência à influência da ideologia do coletivo do Movimento Sem Terra sobre o assentamento. A proposta inicial da organização do trabalho na terra era de coletivização total. Essa coletivização significava definir horário de trabalho e distribuir igualmente a produção. Essa proposta apresentou problemas e foi dissolvida. No entanto, o discurso da identidade coletiva, nesse assentamento, é capaz de mobilizar o grupo diante de algum interesse ou ameaça.

Isso ocorreu também no assentamento denominado Putíjiga, no estado de Santa Catarina, analisado por Padilo (1996). Scherer-Warren observa, ao prefaciar esta obra, que a proposta de coletivização dada pelos mediadores e lideranças politizadas do movimento é uma proposta "líbida". Ela comporta regras de funcionamento para a produção, tais como horários e divisão do trabalho. Essas regras são adversas aos hábitos dos camponeses, segundo ela. O trabalho "livre", a liberdade de horários, a autonomia de tarefas e as relações familiares fazem parte da cultura camponesa e não podem ser negligenciados.



Para Schmitt (1996), essa organização coletiva foi uma imposição da própria organização da luta pelo direito à terra, não fazendo parte da cultura Cafuza anterior a este período, onde a subsistência era familiar.

Além da produção coletiva de erva-mate a Comunidade optou por uma definição coletiva das atividades e dos espaços: construção das casas, escola, salão comunitário, minhocário, açude, definição das roças individuais e comunitárias, definição das regras de convivência, entre outros. Os bens foram adquiridos em nome da Comunidade e ninguém poderia retirá-los de lá se decidisse sair. Ou seja, a propriedade é coletiva e, em nome desta coletividade, responde a liderança, que oficialmente é conhecida como a diretoria da Associação Comunitária Cafuza. A liderança é composta por Cacique<sup>23</sup>, Vice-Cacique, entre outros.

A Comunidade está assentada neste local desde 1992 e a construção da infraestrutura adequada ainda está em andamento. A grande maioria já possui casa, mas as condições das mesmas ainda são típicas do modo de vida sertanejo: sem saneamento básico, instalação de caixas d'água, banheiro, chuveiro, energia elétrica<sup>24</sup>, eletrodomésticos, móveis, entre outros.

---

<sup>23</sup>O termo *cacique* para denominar o líder do grupo é um dos muitos elementos da cultura indígena que foram incorporados à cultura Cafuza.

<sup>24</sup> A energia elétrica foi instalada na comunidade em 1997, porém a maioria das famílias ainda não desfruta da mesma pela falta absoluta de condições financeiras para a sua instalação nas casas. Sem energia elétrica, os aparelhos eletrônicos funcionam à pilha e a iluminação das casas é feita com vela, lamparina ou lampião.

## CAPÍTULO II

### SOCIABILIDADE CAFUZA

#### 1 - Aspectos de uma hospitalidade marcante

Para qualquer forasteiro que chega na Comunidade Cafuza, a hospitalidade é o primeiro elemento que chama a atenção<sup>1</sup>. A "visita" é recebida e tratada com atenção especial, com prioridade. Quando ela chega, as pessoas deixam seus afazeres e acolhem com alegria. A ela é oferecido o que tem de melhor na casa. Dependendo da disponibilidade do visitante, os Cafuzos oferecem chimarrão, café e, posteriormente, uma refeição.

Ao receber em suas casas um forasteiro, dois aspectos são verificados. O primeiro diz respeito à ritualização dessa visita. Todas as atenções estão voltadas a ela. A visita é recebida na sala ou na cozinha e a ela são oferecidos alimentos preparados com maior dedicação e variedade, o banco mais confortável, a primeira cuia de chimarrão ou café e, se ficar hospedado, a melhor cama e os melhores utensílios domésticos. O segundo aspecto, refere-se ao rompimento do cotidiano e à inauguração de novo tempo, que é o tempo da visita.

Estes aspectos não são verificados quando a visita faz parte da família ou fica por mais tempo em contato com o grupo. Um contato mais continuado com o grupo modifica o ritual da hospitalidade. A partir daí, o cotidiano e as atividades em desenvolvimento não são mais interrompidos para receber a visita e nem se sofisticam o acolhimento. No entanto, a hospitalidade está sempre presente em cada casa Cafuza.

---

1 A hospitalidade como um aspecto marcante foi registrado em diversos trabalhos escritos sobre o grupo. Ver por exemplo, Martins (1991 e 1995), Martins (1994), Schmitt (1996) e Welter (1997a).

O café e o chimarrão são elementos indispensáveis da hospitalidade Cafuza em qualquer dia ou horário. O chimarrão é uma bebida tradicional entre algumas populações brasileiras e objetiva a hospitalidade e a integração entre as pessoas. Para o preparo desta bebida são necessários uma cuia, uma bomba de metal própria para este uso, erva-mate e água quente. A Comunidade Cafuza utiliza uma maneira específica de preparo da cuia e têm preferência pela erva-mate de marca Tupan. A erva-mate é colocado dentro da cuia cobrindo apenas metade dela. De vez em quando um pouco mais de erva-mate é colocada na cuia para que não se perca o sabor. O sabor desta erva-mate pouco difere daquela produzida pelos Cafuzos. A produção ainda é artesanal e compreende várias etapas: corta-se os galhos da erva-mate, depois seca no calor do fogão à lenha e, por fim, soca a mesma no pilão, onde são separados os galhos mais grossos. Dessa maneira, a erva está pronta para o consumo.



No início estranhei o gosto amargo do chimarrão preparado pelos Cafuzos, mas em pouco tempo estava habituada e acompanhava a roda até o fim<sup>2</sup>. A roda de chimarrão possibilita uma integração da família com a visita e é um dos momentos mais ricos da hospitalidade em que os adultos contam histórias, cantam e trocam idéias.

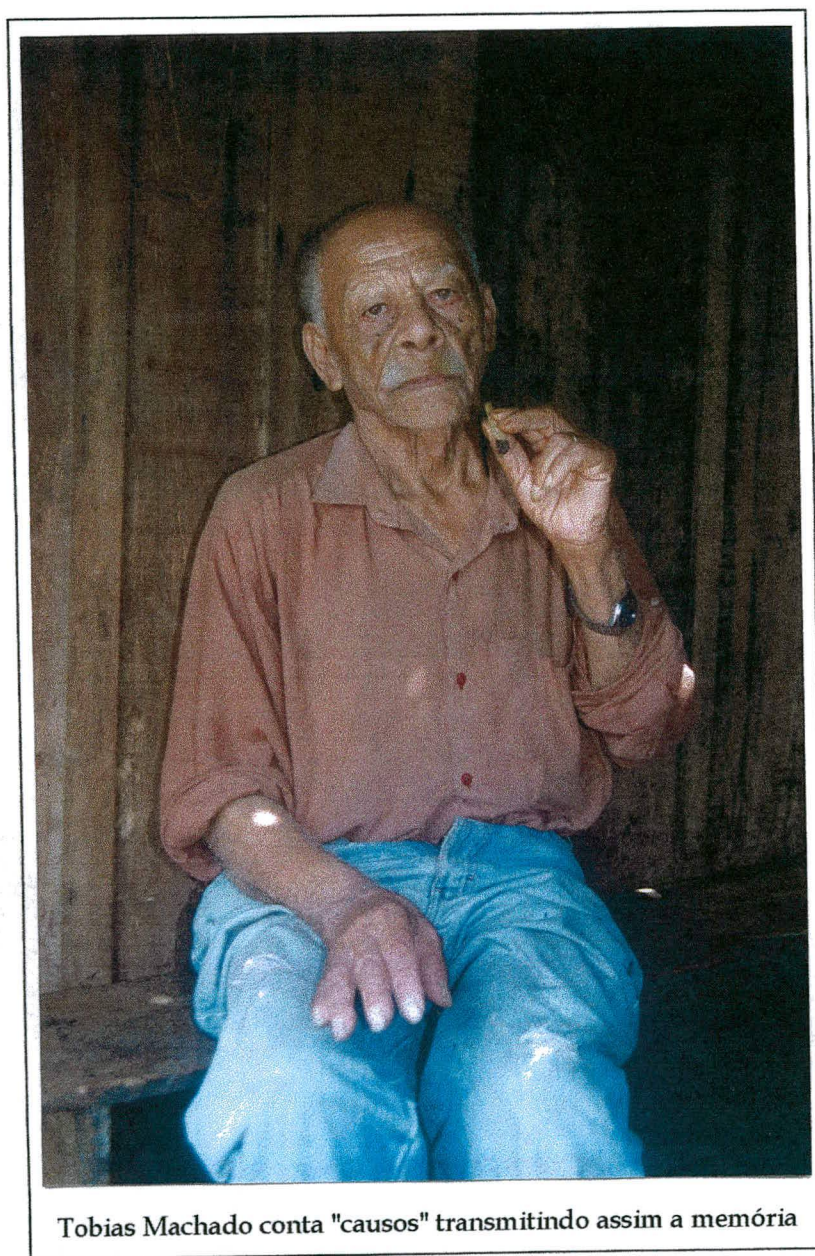


O chimarrão geralmente é preparado e servido pela mulher. Já o marido senta com a visita para *fazer sal*<sup>3</sup>. Enquanto o chimarrão circula entre os adultos, as crianças ficam em volta, em silêncio, acompanhando todo o desenrolar da conversa. Esse era um momento rico para minha pesquisa. Nessas ocasiões eu ouvia histórias, opiniões, observava talentos e aspectos da convivência entre eles.

<sup>2</sup> Tanto homens, quanto mulheres, demonstravam admiração a meu respeito e faziam comentários do tipo- *a Tânia é uma das nossas, pode bem viver entre nós*. Ao comentar isto estavam referindo-se especialmente à minha disposição em deixar minha família para realizar uma pesquisa com o grupo, além de minha adaptação aos costumes da Comunidade.

<sup>3</sup> Esta é uma expressão popular. Refere-se ao acompanhamento especial e contínuo dado à visita por alguma pessoa da casa.

Essas situações eram utilizadas também como forma de questionar sobre minha vida pessoal e sondar minha opinião sobre os problemas da Comunidade. Era também um momento delicado, porque ao formular minha opinião poderia comprometer-me e tornar o instante seguinte um desastre. Como saída para esse impasse, procurava devolver a pergunta a eles e reforçar a importância do próprio grupo resolver seus problemas.



Tobias Machado conta "causos" transmitindo assim a memória

Após a roda de chimarrão, os Cafuzos geralmente oferecem uma xícara de café à visita, mesmo que a refeição mais próxima esteja sendo preparada. O café é preparado pela mulher e entregue, primeiro para a visita e para os homens Cafuzos, depois para os demais. Na maioria dos casos, o café é preparado conforme os costumes do grupo: com uma quantidade grande de açúcar, mesmo que não seja do *agrado* da visita, para usar um termo Cafuzo. Muitas vezes o café não é coado, sendo o

pó colocado diretamente na xícara com açúcar e água fervente.

Na maioria dos casos, quem desenvolve todo o processo da hospitalidade Cafuza é a mulher, mesmo quando o homem está presente. Ela prepara e serve o chimarrão, o café e toda a alimentação. Em alguns casos a mulher só inicia o preparo destas atividades se o homem solicita.

O aspecto de uma hospitalidade marcante é comum entre grupos de baixa renda no Brasil, tanto urbanos quanto rurais. Entre os grupos camponeses, cito a hospitalidade dos agricultores brasileiros de São José do Cerrito e dos sem terra de Sumaré, assentamento rural no estado de São Paulo, estudados respectivamente por Locks (1998) e por Rapchan (1993). No primeiro grupo, a hospitalidade é marcada pelo oferecimento do cigarro, do chimarrão, do café e pela abdicção de todos os compromissos domésticos ou externos do anfitrião para dedicar-se exclusivamente à visita. Já entre os sem terra de Sumaré, Rapchan descreve assim este processo. "A hospitalidade com que fui recebida e tratada por todos os assentados foi constante, o que se evidenciou, muitas vezes, na cessão da melhor cama, no capricho para a confecção da comida, etc" (1993:10). Esta hospitalidade ficou também evidenciada na competição pela presença da pesquisadora para fazer uma refeição, tomar um café ou *pousar* uma noite.

Fonseca (1992a) apresenta a hospitalidade das camadas populares urbanas. Ela traça um paralelo entre a pesquisa com grupos de camadas populares de Porto Alegre (Brasil) e a pesquisa em grupos similares na França, constatando que um pesquisador é melhor acolhido no Brasil. Além da hospitalidade, Fonseca verificou outra capacidade entre os moradores da periferia no Brasil. Quando algum estrangeiro entra numa vila é logo identificado como benfeitor em potencial, geralmente como pessoas da cidade em busca de mão-de-obra. Para esta população, a possibilidade de ser inserida como mão-de-obra contratável por estas pessoas está depositado na capacidade de acolhê-los bem, ou seja, a arte está na *afabilidade da acolhida*.

Entre os Cafuzos, especialmente entre as mulheres, observei uma característica bastante similar àquela verificada por Fonseca na área urbana. Trata-se da capacidade de desenvolver bem a hospitalidade objetivando solucionar problemas

individuais ou coletivos. Em determinadas situações, ao acolher bem, retribuir sua visita, dar presentes ou dialogar sobre assuntos que julgavam ser do interesse da pesquisadora, objetivavam, muitas vezes, solicitar favores, convencer-me sobre uma determinada posição ou sondar-me sobre assuntos de seu interesse.

O fato de estar alojada na escola, um lugar de acesso facilitado a todos os componentes do grupo, possibilitou-me visuaÜzar esta capacidade articuladora. No dia dezesseis de janeiro recebi, em meu alojamento, a visita de uma Cafuza=. Ela trouxe diversos alimentos produzidos pela famiha como presente. Conversamos bastante. Ela falou abertamente sobre namoro, sexo, gravidez, casamento e infidelidade. Isso causou-me grande surpresa, pois são raras as ocasiões em que se consegue que Cafuzos ou Cafuzas verbalizem sobre assuntos mais pessoais. A privacidade do meu alojamento talvez tenha possibÜitado esta abertura, uma vez que em suas casas geralmente os filhos e o marido ficam próximos durante toda a visita. Após várias horas de conversa, o objetivo da visita desta Cafuza me pareceu ser outro além da retribuição de uma visita ou da demonstração de hospitalidade: ela precisava de um favor pessoal, o que não descaracterizava, naturalmente, a legitimidade da atitude como um todo.

Num domingo de janeiro, recebi a visita de três moças. Estavam bem arrumadas e pareciam mais preparadas para uma paquera do que para uma simples visita ã pesquisadora: usavam roupas justas e curtas, além de pintura no rosto e perfume. Recebi-as e preparei um lanche. Coloquei música e elas ficaram empolgadas para dançar. Em seguida chegaram outras moças e também rapazes. Os rapazes ficaram por perto, fazendo um grande esforço para serem notados pelas moças. Fiquei apreensiva pois estava sozinha com aqueles adolescentes que expressavam sua imensa vontade de namorar e divertir-se. Minha apreensão dizia respeito ao fato de que os Cafuzos não permitem que suas filhas divirtam-se sem a presença dos adultos. Inüitivamente, acredito que haviam me incumbido desta responsabilidade. A partir daí, o objetivo das adolescentes ao visitar-me ficou

---

♦ Apesar de uma abordagem comparativa apontar para diversos aspectos comuns, não acredito em uma homogeneidade ou isolamento destes grupos.

evidenciado: estavam interessadas em divertirem-se e namorar sem a presença dos pais. Para atingir este objetivo, utilizaram o espaço da escola e a mim como sua representante adulta<sup>5</sup>.

Na Comunidade não existe nenhum estabelecimento comercial e as atividades de lazer ficam restritas a visitas aos parentes e amigos, jogos de futebol, missa ou culto aos domingos e brincadeiras locais. A possibilidade de sair para dançar ou passear é rara, especialmente pelas dificuldades financeiras de cada família.



Durante o verão, o banho no Rio Laeisz é uma das alternativas de lazer.

Nos casos descritos acima, o objetivo das visitas não resumia-se apenas em demonstrar cordialidade, mas estas eram uma forma indireta de lutar por interesses pessoais. Portanto, aos aspectos como hospitalidade e sociabilidade, somam-se outros que, articulados com estes, tornam-se fundamentais na luta pela sobrevivência.

---

<sup>5</sup> Os nomes utilizados nas descrições sobre o grupo são fictícios. Em não comprometendo a leitura, os nomes foram suprimidos.

<sup>6</sup> O fato de eu ser uma pessoa com valores urbanos e *modernos* sobre diversão e namoro teve um peso importante nesse momento.



## 2) "Os Cafuzos são muito amorosos" - redes de solidariedade e reciprocidade

Nos contatos que mantive com o grupo observei outro elemento no relacionamento familiar. Apesar de uma aparente rigidez familiar, há grande preocupação dos pais com os filhos e solidariedade entre os irmãos. O relato dos pais, principalmente das mães, sobre a trajetória dos filhos evidencia não só a sua preocupação com eles, como a interferência que exercem sobre sua trajetória, mesmo quando os filhos já são casados.



O cuidado dos netos pelas avós é uma das formas de solidariedade interna.

Outra forma de solidariedade familiar Cafuza é aquela expressa pela ajuda dos pais quando os filhos casam. Essa ajuda refere-se principalmente ao suprimento das necessidades dos filhos recém casados, tais como, auxílio financeiro, ajuda na construção da casa, na alimentação, no nascimento e na criação dos filhos. Se o novo

casal não tem possibilidade de construir uma casa, outras formas de auxílio são articuladas pelos pais aos filhos. O casal pode passar a morar na mesma casa que o pai da noiva ou do noivo até construir sua própria casa, por exemplo. Esse arranjo torna-se apropriado quando os filhos deste casal nascem, pois estando seus pais próximos, poderão auxiliar no parto, no pós-parto e no cuidado com o bebê.

A proximidade entre os parentes é fundamental também quando ocorrem problemas de saúde. Diante da doença ou de um machucado, uma rede de solidariedade entre parentes e, especialmente, entre mulheres, rapidamente é acionada. As mulheres se mobilizam para curar o enfermo com recursos encontrados na própria Comunidade como remédios caseiros, benzeduras ou promessas aos santos. Somente em caso destes recursos falharem, e apenas num segundo momento, o enfermo é levado para o posto de saúde ou hospital, localizado na sede do município. Diante da falta de recursos financeiros e transporte para que um tratamento adequado possa ser efetivado, o segundo procedimento é retardado ao máximo.

A exemplo de outros grupos, a Comunidade Cafuza utiliza a prática de solidariedade e reciprocidade entre as famílias. Uma forma de ajuda é o empréstimo e a troca de bens. Outra é o mutirão, utilizado geralmente na produção agrícola ou em outra atividade que requer uma quantidade de mão-de-obra superior àquela disponível pela família. Esta é uma prática tradicional, observada por Cândido já na década de cinquenta entre populações camponesas paulistas. Para ele o mutirão consiste "essencialmente na reunião de vizinhos, convocados por um deles, a fim de ajudá-lo a efetuar determinado trabalho: derrubada, roçada, plantio, limpeza, colheita, malhação, construção de casa, fiação, etc" (1987:60).

Esta ajuda recebeu diversas denominações entre as populações camponesas, tais como mutirão, troca de dia, puxirão, pixirão, pixurum e ajutório. Entre as primeiras e a última forma há algumas diferenças. Mutirão, puxirão, pixirão, pixurum ou troca de dia, é uma ajuda entre parentes ou vizinhos onde o beneficiário oferece aos demais o alimento e uma festa no encerramento do trabalho. Não há

remuneração direta de espécie nenhuma a não ser uma *obrigação moral* de retribuir ao chamado dos que o auxiliaram.

Já o auxílio diferencia-se dos primeiros pois não prevê a reciprocidade do trabalho e não é convocada pelo beneficiário, que geralmente encontra-se em dificuldades financeiras ou de saúde. A motivação para o auxílio é espontâneo, em alguns casos sem uma combinação prévia com o beneficiário. A espontaneidade desta prática pode ser questionada quando lembramos de Mauss (1974:41 ss) em seu ensaio sobre a dádiva. Ou seja, quando alguém presta um favor ou uma ajuda a outa pessoa, esta pessoa fica comprometida com ela, está em obrigação com ela, e nouto momento deve devolver este favor. Mauss afirma que as trocas, teoricamente voluntárias são, na realidade, obrigatoriamente dadas e retribuídas, porque o que trocam não são exclusivamente bens e serviços, mas colaborações entre coletividades - clãs, tribos ou famílias. Além da obrigação de retribuir, o autor aponta mais duas importantes obrigações nesta transação: obrigação de dar e de receber. Deixar de dar ou recusar-se a receber equivale a recusar uma aliança ou comunhão.

Maluf (1993) faz esta reflexão quando analisa as práticas das benzedoras da Lagoa da Conceição. As pessoas beneficiadas com sua prática não necessitam pagar nada. No entanto, oferecem algo em troca da prática da benzedora, geralmente em forma de alimentos.

As formas de solidariedade denominadas de mutirão tem sua origem vinculada ao uso comum da terra, à economia de subsistência, e à inexistência de um trabalho mercantilizado, informa Locks (1998:107). Além deste, outro aspecto pode ser evidenciado na prática do mutirão. Grupos familiares que dependem do laço social para viver enquanto comunidade precisam construir formas de aliança entre si. No momento em que pessoas ou famílias se auxiliam no trabalho cotidiano estabelecem formas de solidariedade. Essa mesma prática pode estabelecer, no entanto, outras formas de relacionamento, como alianças conjugais ou de amizade.

Outros aspectos desta prática de solidariedade, tais como a ampliação da rede de relações, motivo para folgança e recreação, forma de sociabilidade, entre outros, são resgatados por Cândido (op.cit).

Outra motivação para esta prática, além da expectativa de auxílio recíproco e das comemorações, é a possibilidade de competição entre as pessoas quanto à sua capacidade de trabalho, segundo Buarque de Holanda (1995:60). Para ele, seria ilusório relacionar o mutirão apenas a alguma tendência para cooperação disciplinada e constante.

Com grande diversidade de expectativas vivenciadas pelos camponeses para esta prática e diante de uma mercantilização cada vez maior da mão-de-obra, esta prática solidária persiste entre diversas populações. Os Cafuzos descrevem com nostalgia um passado onde esta prática era mais constante e era regada à bebidas, alegria e festas. Os termos utilizados por eles para denominar a ajuda recíproca são *mutirão*, *pixurum* ou *ti'oca de dia*. A ajuda ou *ajutório* é utilizado quando há dificuldades financeiras ou de saúde. Objetivando ajudar esta pessoa, um grupo organiza-se e trabalha, à princípio, sem esperar reciprocidade por parte do beneficiário.



O *pixurum* envolve a participação de homens, mulheres e crianças.

Tive oportunidade de presenciar um mutirão entre os Cafuzos durante a pesquisa. Um grupo de vinte pessoas organizou-se para limpar uma roça de um casal idoso. O trabalho durou o dia todo. Ao questionar as pessoas sobre esta prática, uma diversidade de explicações foi dada. Alguns afirmavam que estavam apenas ajudando, *dando* um dia de trabalho para os velhinhos porque eles estavam precisando. Outros entendiam que tratava-se de uma *troca de dia*. Assim neste dia trabalhariam ali e noutro receberiam ajuda desta família. A partir destas explicações é possível perceber que o limite entre as práticas de solidariedade recíproca (mutirão), ou práticas de ajuda (ajutório), é bastante tênue.

A prática do mutirão é utilizada também por outras populações camponesas como prática solidária e de sobrevivência do grupo. Entre os agricultores familiares analisados por Locks (1998) a *troca de dia* e o *ajutório* são utilizadas como forma de solidariedade. Na comunidade negra de Furnas de Dionísio (MS) (Bandeira & Sodré e Dantas, 1998:26/27) a ajuda mútua entre as famílias com o plantio da roça é denominada de *mutirão* (ajuda entre vizinhos onde o dono da terra oferece todas as refeições e que acaba com um folguedo, música, dança e bebida), *coluna* (ajuda mútua sem festa) e *surpresa* (os vizinhos se organizam para ajudar sem uma combinação com o dono). Na comunidade negra de Mata Cavalos (MT) (Bandeira et al., 1998:26), a forma mais utilizada de ajuda mútua, onde o beneficiário, como contrapartida, é responsável pela alimentação de todos os trabalhadores presentes é denominada de *muxirum*. Esse é um momento muito importante de atualização dos laços de amizade e de solidariedade.

Também entre os sítios de Sergipe (Woortmann, 1990 e Woortmann & Woortmann, 1997) as necessidades de trabalho assalariado são satisfeitas no interior do Sítio em Sergipe através da troca de dia. Os autores referem-se à comunidade (o Sítio) como uma cápsula protetora, onde vizinhos são entendidos como *iguais* e devem se ajudar, como uma ordem moral.

---

70 Sítio de Sergipe apresenta características muito aproximadas à Comunidade Cafuzo: "designa uma comunidade de parentesco, um espaço onde se reproduzem várias famílias de parentes, descendentes de um ancestral fundador comum" (30). Além disso, Sítio é o espaço da reciprocidade e das formas de alianças, segundo Woortmann (1990:31).

Diante das diversas motivações para a utilização de práticas solidárias no interior dos grupos, é possível vislumbrar uma dinâmica social em andamento, que inclui aspectos solidários, de lazer, de alianças, de amizade, de competição e, porque não dizer, de formas de abrandar conflitos latentes.

### 3) Relações internas e externas da Comunidade Cafuza

Para os Cafuzos e para a maioria das comunidades, existe a necessidade de demonstrar uma relação grupal cordial, de respeito mútuo, de solidariedade, etc. Uma convivência maior com o grupo, no entanto, coloca em evidência os desentendimentos entre os membros, demonstrando assim a dinâmica dessas relações.

O croqui da Comunidade apresenta uma separação muito intrigante na disposição das casas. De um lado do Rio Laeisz, existem casas dos componentes da família Penha e, de outro, das famílias Machado e Jesus. Esta disposição das casas não caracteriza apenas uma regra de residência ou uma necessidade de morar próximo da casa dos parentes, na medida em que todos os componentes do grupo possuem alguma relação de parentesco, por consanguinidade, por afinidade ou por laços de compadrio. A disposição das casas expressa materialmente uma divisão interna em dois grupos - duas sub-parentelas», na medida em que possuem uma mesma origem consanguínea<sup>9</sup>.

Conforme relatos, esta divisão ocorreu por uma divergência entre duas pessoas de uma mesma família e remonta as primeiras gerações do grupo. Um filho e seu pai divergiram e acabaram, ao longo do tempo, formando dois grupos separados e com conflitos acirrados. O filho casou e *criou família*. Já o pai, congregou próximo

---

\*\* Termo utilizado por Vogt & Frj' (1996).

9 De forma análoga aos Cafuzos, entre os negros do Cafundó, bairro rural situado no município de Salto de Pirapora/SP, ocorre uma divisão entre duas parentelas - os Almeida Caetano e os Pires Cardoso. Esta divisão pode ser visualizada, assim como entre os Cafuzos, na disposição das casas: cada grupo ocupa uma metade separada do bairro. As sub-parentelas descendem de duas u-mas

de si os outros filhos. A relação entre as duas sub-parentelas passou a ser conflituosa. A lógica de oposição entre os dois grupos, no entanto, não separa o grupo, mas fundamenta a dinâmica dos Cafuzos e mantém o grupo estruturado e unido. O antagonismo entre as duas parentelas, parece precisar ser, a todo momento, atualizado e reforçado, não com o objetivo de dividir o grupo, mas de mantê-lo unido. Em qualquer atividade, especialmente durante visitas às casas, é comum ouvir comentários por parte de cada família a respeito das atitudes cometidas pelo *outro lado* (a outra sub-parentela). Estes comentários referem-se aos mesmos aspectos para ambos os lados, tais como educação, respeito, honestidade e trabalho.

Estes comentários ora referem-se a um aspecto, ora a outro.

Ao espiar Comunidades Eclesiais de Base na periferia de São Paulo, Macedo (1992) observou, em Morro Grande, uma disputa interna entre duas mulheres pela chave da igreja. A posse da chave implicava o controle da igreja. A disputa pela chave, neste caso, expressava uma disputa pelo poder no interior do grupo entre duas mulheres e seus aliados. Inspirada na discussão de Evans-Pritchard sobre oposição segmentar entre os Nuer, a autora faz importantes reflexões sobre as bases da disputa pelo poder. Com efeito, afirma, "as pessoas não são nem boas, nem más, nem bonitas, nem feias; as coisas não são nem certas, nem erradas, nem legítimas, nem ilegítimas em si mesmas. Tudo depende do jogo de interesses que se configura a cada momento" (1992:15).

Estes aspectos podem ser também verificados na disputa entre os dois grupos Cafuzos. A base das críticas entre eles é maleável e segue a lógica da oposição e da disputa. Ao expressar as críticas, os grupos referem-se num momento à forma de trabalhar, em outro à forma de rezar e noutro à forma de diversão. Neste caso o que há é uma oposição a priori: qualquer atitude da outra sub-parentela, a princípio, está incorreta para a parentela que critica.

No início, o projeto coletivo de *er\^a-mate* previa uma produção em roças comunitárias e trabalho coletivo do grupo todo. Após as dificuldades iniciais do assentamento terem sido superadas, uma estabilidade e uma autonomia maior foram

sentidas pelo grupo. A partir daí, as duas sub-parentelas organizaram-se e optaram pela plantação da roça comunitária de erva-mate separadamente. Cada grupo passou a desenvolver sua produção em espaços separados, localizado na margem do rio em que estavam dispostas as suas casas. Assim, a forma de plantar, a quantidade de trabalho investida, os cuidados com a planta e a quantidade de produção que a roça proporcionou são observados criteriosamente por cada grupo e utilizados como base para criticar o outro grupo em momentos oportunos.

As pessoas mais idosas do grupo, pertencentes à quarta geração, são os maiores estimuladores desta divisão interna. Entre as gerações posteriores, observa-se uma tolerância maior. Isso é verificado pela participação conjunta e integrada em atividades diversas, especialmente lúdico-religiosas, e pelos casamentos entre pessoas de parentelas distintas.

Esse conflito, aparentemente problemático, faz parte de uma dinâmica interna que possibilita a mobilidade do grupo. Da mesma forma que o mutirão é utilizado como forma de competição entre as pessoas para verificar quem trabalha mais e melhor, assim ocorre entre os grupos ou sub-parentelas. É uma forma de relacionamento competitiva e ao mesmo tempo integrante, uma vez que cada grupo *afina os discursos* contra o outro grupo.

Quando a Comunidade Cafuza se relaciona com outi-os grupos, o conflito entre as duas sub-parentelas, é substituído por uma união do grupo em torno de objetivos comuns. Neste caso, a oposição não está mais em torno das parentelas, mas entre os Cafuzos e os *de fora*, ou uma união em torno do *nós em* oposição ao *outro*<sup>10</sup>. O *nós* refere-se à uma relação grupai, sem divisões internas. As redes de parentesco e de amizade agem no sentido de fornecer para as pessoas uma identidade e uma referência grupai, uma idéia do *nós*. É na Comunidade que os Cafuzos se vêm referenciados, se sentem seguros, onde as regras parecem claras e as pessoas são

---

implicações sociais e culturais para o grupo (Vogt&Fry, 1996).

<sup>10</sup> Na etnografia sobre CEB's em São Paulo, Macedo (1986) aponta a idéia de que comunidade "envolve um estar dentro, ser um grupo e este sentimento de pertencimento é acompanhado pelo de exclusão. Nós e eles. Os iguais e os diferentes" (183).



identificadas e chamadas pelo nomeai, já o *outro* refere-se ao desconhecido, ao inseguro, aos grupos *de fora*. Nesta oposição, enhe o *nós* e o *outro*, as divisões internas da Comunidade são adiadas ou relegadas a um segundo plano.

Este aspecto pode ser verificado em diversos momentos da trajetória do grupo Cafuzo. Quando viviam dentro da Área Indígena o grupo unia-se contra a perspectiva de outi'os grupos, como índios, comerciantes, colonos da região e órgãos públicos municipais, estaduais e federais. Um exemplo da união dos Cafuzos em torno de objetivos comuns foi a luta por uma terra coletiva, que obteve sucesso especialmente pela capacidade de união do grupo.

A oposição entre *o nós e o outro*, fica mais evidenciada quando os grupos são etnicamente diferenciados, como por exemplo, negros, índios, cafuzos, italianos, etc. Aí a fronteira entre o nós e os outros é percebida com facilidade. Este aspecto foi vislumbrado nos diversos estudos sobre populações caboclas catarinenses como Harhing (1992), Renk (1997), Bloemer (1996) e Locks (1998). Nos três últimos, o conü-aste se dá pela oposição entre grupos etnicamente diferenciados, os caboclos, denominados de *brasileiros*, e os descendentes de itahanos, denominados de *colonos de origem*. Nestes trabalhos a oposição interna (entre segmentos) ou externa (entre o *nós e o outro*) está relacionada ã aspectos simbóhcos utilizados como contraste e estabelecimento da fronteira que os diferencia e separa: superioridade ou inferioridade, capacidade de trabalho e condições financeiras são alguns desses aspectos.

#### 4) "Somos crentes a Deus" - aspectos da religiosidade Cafuza

Os membros mais idosos do grupo relatam que, desde os tempos mais remotos, a Comunidade Cafuza cultiva grande religiosidade, expressa através da devoção e da fé. *Somos muito crentes a Deus*, afirmam eles.

---

n Aspecto verificado também no Jardim das Camélias, bairro da periferia de São Paulo, por Caldeira (1984:120).

A devoção dos Cafuzos é plural e mesclada por diversas práticas e religiosidades. A maioria (cerca de noventa e cinco por cento) é católica. O restante do grupo vincula-se ao pentecostalismo e atualmente participa da Assembléia de Deus no Brasil<sup>12</sup>.

De forma análoga à população analisada por Locks (1998), a crença religiosa dos Cafuzos católicos está vinculada à amalgamação de três *modelos* de vivência religiosa conhecidos por catolicismo oficial, catolicismo popular<sup>13</sup> e, mais recentemente, pelo chamado catolicismo *incultado*<sup>14</sup>.

Esta pluralidade de catolicismos é muito antiga e foi verificada entre populações brasileiras e européias já no período colonial. Diante de uma religiosidade mais rígida formulada pela hierarquia eclesial, uma religiosidade mais dinâmica é vivenciada pelas populações urbanas e camponesas. Alguns autores, entre eles Brandão (1987), apontam uma relação hierárquica entre as duas formas de catolicismo. O catolicismo oficial estaria mais vinculado à erudição e dominaria as formas mais populares de religiosidade. Este aspecto é polêmico porque vincula as formas oficiais de catolicismo às populações com poder aquisitivo elevado e o

12 Conforme Oro (1992), as igrejas pentecostais foram implantadas no Brasil a partir de 1910. Destas, a Assembléia de Deus e a Congregação Cristã do Brasil são as mais representativas. "A partir de 1950, o Pentecostalismo conheceu um importante revigoramento surgindo novas igrejas que compõem o que se passou a denominar de Pentecostalismo Autônomo, ou Neopentecostalismo, cujas características principais seriam as seguintes: ênfase na cura divina, uso ostensivo dos meios de comunicação de massa, especialmente do rádio e da televisão, e organização empresarial onde o dinheiro circula largamente" (p.96).

13 Estou me referindo a um catolicismo que desenvolve-se sem uma atuação mais efetiva da instituição Igreja e que caracteriza-se por um modo de ser religioso diferente daquele proposto pela religião oficial. Apresenta diversas práticas e um aspecto festivo e de sociabilidade que é cultivada em todos os momentos. Para Fernandes (1982), religião popular é de difícil conceituação pois refere-se a uma grande diversidade de crenças e rituais. Oro (1992) refere-se às religiões populares como não homogêneas, residuais, identificadas como exclusivamente ligadas às classes subalternas ou

autônomas da ideologia eclesiástica oficial.

14 A expressão *catolicismo incultado* vem das práticas evangelizadoras de base, ligadas à Igreja Católica. Baseado no documento nº 56/1996 da CNBB, esta forma de catolicismo é entendida por Locks (1998) como um processo de descolonização do catolicismo oficial. Neste processo busca-se um diálogo entre a evangelização e a cultura local. Locks descreve assim este processo "o evangelho é acolhido no cotidiano da vida de um povo de tal modo que este possa expressar sua experiência de fé em sua própria cultura" (124). Para Boff (1991) catolicismo incultado refere-se ao "processo mediante o qual a cultura assimila o evangelho a partir de suas próprias matrizes culturais; só assim se dá uma verdadeira evangelização, como encontro entre determinada cultura e a proposta evangélica" (p.24). Diversos religiosos, adeptos desta forma de evangelização, atuam como assessoria na Comunidade Cafuzo. Assim, o catolicismo oficial, orientado pela diocese, passa a interagir com reflexões partidas do cotidiano do grupo.

catolicismo popular às classes populares e dominadas. Diversos estudos criticam esta relação e apontam para uma diversidade cada vez maior de práticas religiosas perpassando diversas populações e classes sociais.

Apesar de ser minoria, os pentecostais da Comunidade Cafuza provocam constantes e intensos conflitos com o grupo dos católicos<sup>17</sup>. A questão principal para os conflitos entre os dois grupos é o reconhecimento da legitimidade de sua religião em oposição à outra. Da mesma forma que os grupos étnicos diferenciam-se em oposição ao *outro*, assim as religiões buscam se diferenciar evidenciando sua maior legitimidade ética e teológica.

Os Cafuzos católicos justificam esta legitimidade a partir de aspectos como antigüidade e quantidade numérica. Eles afirmam que os Cafuzos *sempre foram católicos* e devem continuar assim<sup>18</sup>. Outro argumento usado é o de que os católicos são maioria e, por este motivo, devem tomar as decisões. São dois argumentos que remetem à noção de legitimidade da prática católica e, neste sentido, de legitimidade do poder. Já os pentecostais não concordam com estes argumentos e remetem a princípios éticos e teológicos para definir sua legitimidade.

É interessante observar que a divisão entre católicos e pentecostais da Comunidade respeita a mesma divisão interna entre as sub-parentelas. Os Penha são todos Católicos. Já o outro grupo está dividido em católicos e pentecostais.

Os conflitos entre os grupos religiosos Cafuzos é recente. No entanto, em seus relatos, referem-se à religiosidade do grupo como muito antiga, referindo-se a uma prática também observada em outras populações sertanejas, geralmente vivendo em regiões mais isoladas. Trata-se de uma religiosidade popular, ou "catolicismo rústico"<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Além dos conflitos entre as religiões, ocorre com frequência uma tensão entre a base e a hierarquia das mesmas. As posições de destaque, geralmente são assumidas por homens. Já a base é composta por mulheres. Neste caso, a tensão entre estes dois aspectos da instituição, expressa também uma tensão de gênero.

<sup>18</sup> Nessa idéia talvez esteja embutida a noção levantada por Brandão (1987:112) de que o brasileiro é, a princípio, católico.

<sup>19</sup> Cândido (1987) emprega o termo "rústico" já na década de 50 fazendo referência à cultura camponesa e cabocla. A partir daí, este termo é utilizado por Queiroz (1977) e Monteiro (1974)

Para o historiador Serpa (1997)<sup>19</sup> os conteúdos devocionais da religiosidade popular vivenciados no Planalto Catarinense têm sua matriz no catolicismo português trazido para o Brasil pelos que de lá vieram. Os conteúdos religiosos, sobretudo cristãos, trazidos por eles foram, aqui no Brasil, mesclados pelos conteúdos e vivências das populações indígenas e de origem africana e foram assumindo aspectos diferenciados de acordo com a região. O catolicismo oficial foi sendo modificado pelas populações que viviam em locais mais isolados e tinham pouco acesso aos conhecimentos religiosos. Isto deve-se à falta de uma atuação mais efetiva da Igreja. Neste processo, elementos da religião oficial foram deformados, transformados e adaptados às necessidades das populações e às populações rústicas brasileiras de acordo com as especificidades do grupo e da região. Desta maneira, as práticas do catolicismo, embora semelhantes na base, apresentam detalhes diferenciados de região para região<sup>20</sup>.

Com o passar do tempo estas práticas, que não estavam em sintonia com as práticas do catolicismo oficial, ampliaram-se e passaram a configurar um problema para a Igreja Católica que sentia estar perdendo espaço. Para se contrapor a esta situação, um processo de reelaboração das práticas populares foi desencadeado pela Igreja Católica. Este processo, denominado de *romanização*, foi desencadeado a partir do século XIX e estava baseado em padrões culturais europeus. Os procedimentos foram definidos pela hierarquia eclesiástica, que recebeu o apoio das elites locais dirigentes. Dessa maneira, novas congregações religiosas estrangeiras foram trazidas ao Brasil, inúmeras dioceses foram criadas e as práticas da religiosidade popular substituídas por outras ou simplesmente reestruturadas. A religiosidade popular eivada de práticas autônomas e insubordinadas à instituição do tipo, devoções aos santos, promessas, festas religiosas, procissões e práticas

---

referindo-se à religiosidade cultivada pelas populações caboclas do planalto catarinense por eles analisadas.

ISO trabalho de Serpa (1997), originalmente uma tese, refere-se ao estudo da relação entre a Igreja, as elites locais dirigentes e a cultura das camadas populares nos municípios catarinenses de Desterro, Laguna e Lages no período entre 1889 e 1920.

<sup>19</sup> Estes aspectos foram verificados também por Queiroz (1973).

curativas (benzedores, curandeiros, adivinhas), passam a ser combatidas pela hierarquia religiosa., conforme.

A partir daí, sugere Serpa (Idem), as populações que haviam adaptado o catolicismo oficial ao popular passaram a reelaborar novamente suas práticas e absorver aspectos do catolicismo oficial. É possível perceber que esse processo não é gradual, mas um processo de mão dupla: do catolicismo oficial para o popular e vice-versa.

Muitos estudos apontam uma oposição entre essas duas formas de catolicismo. Queiroz (1973) consegue visualizar uma oposição, mas não separação nítida entre o catolicismo oficial e o popular, uma vez que a base das práticas é a mesma, o que modifica é seu detalhamento. Neste caso, o oficial e o popular formam um conjunto integrado e não separado.

Entre os Cafuzos observa-se uma resistência à forma *moderna* de rezar. O depoimento da Cafuza evidencia um conflito entre as práticas do catolicismo *dos antigos* (popular) e o catolicismo oficial.

Eu sei que eu estou caminjiando pelos braços de Deus. Sou mais pela educação dos antigos. Como os antigos diziam, antigamente não era esse luxo que a igreja católica tem, que faz um monte de cobrança de coisa. Antigamente não era assün, eles eram tratados pelos pais, pelo exemplo e acreditavam que tinha um Deus. Que o Deus é nosso pai. A religião que faziam e fazem até hoje é nesta que nós, os mais velhos, nós imos nos cultos, só que nós não acreditamos muito. Nós acreditamos naquela educação que os mais velhos ensinavam. Recomendar de noite, recomendar nas terças, rezar tercinho de rosário. Hoje nós rezamos no folheto. A igreja mudou, tem que mudar mesmo, porque tá cada vez crescendo. Mas nós, os mais velhos, na minha casa eu não rezo culto no folheto, eu rezo no rosário. Meus filhos também aprendem no rosário, eles aprendem os dois jeitos (35 anos).

Como ficou evidenciado, o catolicismo popular, desenvolvido e praticado longe das igrejas, manteve uma forma diferenciada de rezar, cantar e celebrar. A religiosidade popular cultivada pela Comunidade caracteriza-se pela prática da devoção aos santos, pelo pagamento das promessas (desagravo), pela reza do terço.

pela Bandeira ao Divino, pela Recomendação das Almas<sup>20</sup>, pelas praticas de benzedura, pelo batismo doméstico, pelas festas, entre outras.



Para Queiroz (1973), a devoção aos santos é a base do catolicismo popular, tanto no Brasil quanto em Portugal. Essa devoção é expressa através de orações, promessas, procissões ou festas. O que diferencia esta forma de devoção daquela vivenciada pelo catolicismo oficial é sua prática autônoma em relação à instituição. Sempre que desejar e sem recorrer necessariamente à instituição, o devoto solicita a ajuda dos santos de sua preferência, para fazer seus pedidos a Deus objetivando solucionar

problemas espirituais, materiais, realizar sonhos ou fortalecer-se. Para a autora, entre o devoto e o santo é estabelecida uma relação de reciprocidade: o devoto trata bem o

<sup>20</sup> A recomendação das almas é formada por um temo, composto por 6 pessoas, que sai a noite pelas casas Cafuzas "recomendendo as almas". No passado acontecia durante o ano todo, mas o momento mais rico é o período da Quaresma (Martins, 1995:252). No momento esta prática está pouco presente. A justificativa para não ocorrer diz respeito ao número reduzido de pessoas que conhecem as rezas "certas". A recomendação das Almas faz parte de outras populações brasileiras e remonta ao Século X, na Europa (Queiroz, 1973:172). Esta prática tem o objetivo de aliviar as penas das almas do purgatório, segundo a autora. Este é o objetivo em todas as regiões em que é praticada. No entanto, ha diferenças

santo a fim de receber em troca a graça pedida. Para Serpa (1997), nesta relação de reciprocidade, o santo estaria apenas como o intermediário entre o devoto e Deus, na medida em que a graça seria concedida por Deus. Já os monges, profetas e benzedores do final do Século XIX, considerados como pessoas *tocadas pela graça divina*, também poderiam atuar como intermediadores (neste caso, entre o devoto e os santos). Seguindo este raciocínio, aquelas pessoas que atuam na prática da benzedura também poderiam ser enquadrados como mediadores. Para visualizar melhor esta proposição podemos estabelecer uma hierarquia entre estes elementos da seguinte forma: Deus (como ser superior) no alto, seguido pelos santos, depois viriam os monges, profetas e benzedores vivos e, por fim, o devoto.

Entre os Cafuzos, a devoção a santas é mais recorrente do que a santos. Este aspecto é bastante recorrente na devoção brasileira, conforme relata Moura (1997). Ao analisar as devoções mineira e paulista, afirma que a Virgem Maria é a personagem sagrada mais invocada, tanto pelo catolicismo oficial quanto pelo popular. A igreja instituiu Nossa Senhora Aparecida (figura feminina e negra) como padroeira do Brasil. Desta forma reforça uma devoção à Virgem Maria para todos os fiéis brasileiros. No entanto, ao analisarmos as culturas locais ou regionais, por exemplo a sociedade mineira, observaremos uma invocação plural à Virgem Maria. Esta evocação, no entanto, está refletindo uma sociedade fortemente hierarquizada e dividida entre ricos e pobres ao segmentar a santa dos ricos (Nossa Senhora do Carmo) e a santa dos pobres (Nossa Senhora do Rosário).

A força simbólica de Nossa Senhora do Rosário como protetora dos pobres urbanos e rurais sustenta-se, conforme Moura, no sistema de crenças e em seus sinais. Um mito de Nossa Senhora, descrito pela autora, reflete a crença desta santa pela população negra e pobre.

Conta o mito que a Nossa Senhora estava de cima do mar. Vieram os caboclos, que eram os índios, o povo da terra, tocar seus instrumentos de música para que ela se aproximasse da praia, mas ela não se moveu. Vieram também os marujos, povo do mar (brancos, de origem ibérica), tocaram suas rabequinhas e seus instrumentos de

---

na prática deste ritual. No Norte e Nordeste, apenas homens participam e é denominado de "Penitência", já no Sul, mulheres podem participar e sua denominação é "Encomendação das Ahnhas . "

sopro e ela se moveu um pouquinho. Veio então, o povo da África (escravos, depois ex-escravos pobres; e pretos na sua maioria), os mais desvalidos de todos. Tocaram seus instrumentos e ela foi se aproximando, se aproximando até chegar à praia e ir com eles (Moura, 1997:126).

Nossa Senhora Aparecida é também a padroeira dos Cafuzos. Muitas pessoas professam sua fé através de orações, novenas e promessas. No caso de um pedido ser atendido, o devoto deve *pagar sua promessa*. Este pagamento pode ser, desde uma penitência, até uma festa<sup>i</sup>. As promessas para as santas, ou em alguns casos, apenas promessas sem definir à qual santa refere-se, são denominadas pelos Cafuzos como "desagravo".

No depoimento da Cafuza a seguir, fica evidenciada a religiosidade fervorosa deste grupo e a veneração às santas, neste caso Nossa Senhora Aparecida.

Se eu tô doente, se eu tô acamada, faço um pedido pra Deus, faço uma promessa, eu rezo aquele pai-nosso com fé. Pra mim isso é um grande remédio. Tomo aquele remédio com fé, nada mais vai me atingir. Se eu tomo com fé, um chá caseiro, a gente pega e toma com fé. Que nem comigo, esses dias passados, eu tava ali morre não morre, eu ia ficar paralisada, eu ia morrer muito rápido. (...) aí os filhos me carregando pra lá e pra cá, me carregando pela mão, mas não desanimando. O que é que eu fiz? Pedi se Nossa Senhora da Aparecida podia me ajudar. Me levar no hospital, me receitar remédio bom, pra mim poder ficar boa de volta. Graças a Deus, fiquei melhor (50 anos).

É recorrente também a devoção de uma mesma pessoa a diversos santos conforme sua especialidade. Locks (1998) registra um verso popular de um agricultor do Planalto Catarinense que ilustra esta prática de invocação aos santos conforme as circunstâncias exigirem.

Todas as noites rezo pro São Sebastião, livrar da fome e da guerra e peste na criação. Em São José milagroso, eu creio e acredito. Pai do Menino Jesus e padroeiro do Cerrito. O nome de São Cnstovao já escrevi até na revista. Que ele tem sua tarefa de defender o motorista. Sei que to contando pouco, mas meus amigos me gave. São Pedro

<sup>i</sup>Moura (1988:21) afirma que, da mesma forma que o camponês confia no sobrenatural para ajudá-lo, é rigoroso em cumprir sua promessa à divindade.



**rogai por nós, que hoje é o dono da chave. Aprendi a rezar o pai-nosso, desde o tempo de criança. Que minha alma seja salva, eu não perco'a esperança. São Miguel me dá uma chance no controle da balança. Esta letra eu aprontei no dia cinco de maio. Me apego com São Jerônimo quando vem chuva de raio. Mas também o São Joaquim me defende do atrapaio. É o pai da Virgem Maria e sempre foi meu tocaio (1998:130).**

Este verso, feito por um homem, faz referência à invocação a diversos santos masculinos. No entanto, tanto na literatura quanto na Comunidade Cafuza, ocorre uma invocação maior a santas. É mais comum, por exemplo, encontrar o apego à Santa Bárbara quando vem chuva de raio do que à São Jerônimo, como afirma o verso.

Santa Bárbara é considerada por diversos grupos, conforme Eckert (1992) e pela Comunidade Cafuza como protetora em relação aos fenômenos da natureza e aos acidentes. A Comunidade Cafuza é um grupo que sofreu, durante toda sua trajetória, grande miséria e dificuldades. A precariedade de suas casas oferece à essa população uma maior sujeição às consequências provocadas por fenômenos da natureza como tempestades, ventos, chuvas, enchentes, etc. Para pedir proteção e para abrandar as tempestades, que vitimam geralmente populações descampadas ou com moradias precárias<sup>22</sup>. Santa Bárbara é invocada.

Presenciei a invocação à Santa Bárbara pelos Cafuzos perigo em diversos momentos. Em todos eles, estava realizando visitas e a ameaça de uma tempestade era iminente. Estávamos em janeiro e, neste mês, ocorrem com frequência grandes tempestades passageiras com muitos relâmpagos, vento e chuva forte. Isto assustava muito os Cafuzos, sobretudo porque suas casas são pouco resistentes. Nestes momentos. Santa Bárbara era invocada para abrandar a tempestade e a família reunia-se em silêncio. Antes que a tempestade desandasse, a mãe pegava um filho

---

<sup>22</sup> Ela é também invocada em outras situações, tais como, acidentes de trabalho em lugares perigosos, incêndios, explosões, desmoronamentos, inundações, doenças e contra toda sorte de catástrofes. Eckert (1992) faz um estudo sobre a devoção a Santa Bárbara por mineiros de carvão no Brasil e na França. Resgata sua história e verifica que a devoção do povo a ela se estende a outros países além do Brasil e da França. Sua popularidade em países católicos é atestada pelos inúmeros monumentos e capelas erguidos em sua homenagem.

menor de sete anos (denominado de *anjo* ou *inocente*<sup>^^</sup> levava-o para fora da casa, erguia a criança em direção aos céus e falava: *Santa Bárbara, Santa Bárbara, manda esta tempestade embora e proteja esta casa e quem estiver dentro dela*. Dessa maneira, eles acreditavam que os céus eram abençoados e a tempestade se dissiparia.

Outras formas de demonstrar essa devoção às divindades foi observada entre os Cafuzos. Trata-se das imagens de santos penduradas nas paredes das casas ou da circulação da "capelinha" de casa em casa para que as pessoas da família possam rezar e fazer pedidos ao santo.

As práticas de benzedura», o uso de ervas medicinais para curar moléstias e batismo doméstico anterior ao batismo eclesial, são outras práticas vivenciadas pelos Cafuzos. Segundo historiadores, no final do século XIX e início do Século XX, era grande o número de pessoas que dedicavam-se à prática de benzedura e ao uso de ervas medicinais no Planalto Catarinense. Estas pessoas eram *tocadas pela graça divina* para fazer o bem - eram os benzedores, as benzedoras, os/as adivinhas, os curandeiros, os entendidos.

A partir das narrativas sobre bruxas na Lagoa da Conceição, Maluf (1993:119) definiu as benzedoras como pessoas com determinados conhecimentos sobre práticas curativas e ervas medicinais, sobre parto e cuidado com os bebês recém-nascidos e sobre os procedimentos rituais para enfrentar e proteger dos malefícios como quebranto, mau-olhado, feitiçaria e bruxaria. Neste espaço, eram apenas as mulheres as *especialistas* nestas práticas.

Na Comunidade Cafuza, tanto homens quanto mulheres são reconhecidos como especialistas nestas práticas e são procurados com frequência para solucionar

■3 O trabalho de Matloso (1996) sobre filhos de escravas, aponta a idade de sete anos como um marco na vida da criança. Através de documentos (testamentos e inventários) foi possível distinguir duas etapas da infância dos escravos: de zero à sete anos e a partir de sete anos. Na primeira etapa, a autora observou que as crianças são criadas com liberdade. A partir de sete anos deixam de ser crianças para entrar no mundo do trabalho e dos adultos, na qualidade de aprendizes. A autora aponta que "para a Igreja, a idade da razão de todo cristão jovem situa-se aos / anos de idade, *da* da consciência e de responsabilidade. Para a Igreja, aos sete anos a criança adquire foro de adulto, d e

toma-se alma de confissão" (p.80).

24 A partir de um estudo sobre curandeiros e benzedoras na periferia de Campinas de Elda Ribeiro de Oliveira, Brandão (1987) afirma que a prática da benzedura e do curandeijsmo não ocorre só dentro do catolicismo popular, mas no interior de diversos segmentos religiosos. Além disso, afirma que este

diversos problemas, especialmente de saúde. O conhecimento sobre o parto e os cuidados com o recém-nascido, no entanto, estão vinculados exclusivamente às mulheres.

As benzedeadas e benzedores da Comunidade Cafuzas não enquadram-se na divisão feita por Queiroz<sup>25</sup>, sendo pessoas de ambos os sexos ocupadas em curar pessoas e animais. Além de curar, estas pessoas também benzem e abençoam casas, construções, plantações, reuniões, viagens, entre outros. A prática da benzedura é realizada geralmente por pessoas mais idosas entre os Cafuzos. Estas pessoas possuem mais experiência de vida ou, em suas palavras, são pessoas com mais *vivência*. Estes relatam que receberam os ensinamentos dos mais antigos e utilizam-se deste recurso apenas para *fazer o bem*.

Sobre este aspecto há controvérsias dentro da Comunidade. Alguns afirmam que nem sempre as benzedeadas e os benzedores utilizam estes ensinamentos apenas para fazer o bem. Eles apontam estas pessoas como pactuadas com o diabo, denominado de *sarava* ou *coisa ruim*. Estas pessoas seriam, portanto, malfeitoras.

Cinco pessoas podem ser destacadas no grupo ligadas à prática da benzedura. São dois homens e três mulheres, duas delas residem fora da propriedade da Comunidade Cafuzas. Todos cultivam grande religiosidade e conhecem ervas medicinais. Além do ato de benzer as pessoas invocando santos e antepassados falecidos do grupo, podem fazer ou receitar remédios caseiros e ervas medicinais.

Os benzedores Cafuzos são homens idosos e utilizam a benzedura apenas quando imprescindível. Já as benzedeadas são mais solicitadas e seu poder curador é reconhecido por todo grupo. *Curam até picada de cobra*, afirmam alguns. Uma delas era muito solicitada pelo grupo quando morava junto deles, e ainda o é, mesmo residindo na cidade de José Boiteux. Nesta nova moradia sua fama curadora espalhou-se e vem gente de muito longe para procurá-la na cura de doenças físicas.

---

"especialistas" apropriam-se de saberes de diversas religiões, como a católica, pentecostal, kardecista, umbandista e esotérica.

<sup>25</sup>Queiroz (1977) faz uma divisão entre benzedor (masculino), benzedeadas (feminino) e curandeiros. Segundo o autor, os primeiros dedicavam-se à cura de animais. Já as benzedeadas centravam-se em fórmulas mágicas para curar pessoas. Esse também era o terreno dos curandeiros que, porém, utilizavam-se de ervas medicinais para tal fim.

machucados, doenças psíquicas, doenças dos nervos ou *males* específicos como mau-olhado, quebranto, susto, enfre outros.

A outra benzedeira mora dentro da Área Indígena, possui grande poder e saber curativo, sendo reconhecida pelo seu trabalho.

A terceira benzedeira ü-az consigo grandes ambigüidades. Para sua família, ela possui grande poder curador e conhecimento sobre a prática de benzedura e de ervas medicinais. Para eles, ela se utiliza desta prática apenas para *fazer o bem*. Já outi-as pessoas afirmam que esta benzedeira está pactuada com o diabo e objetiva apenas proteger sua família, mesmo que tenha que fazer o mal aos outi-os. Estas pessoas afirmam que ela faz abortos, mata criança, faz adoecer, protege atihides erradas de seus filhos, separa casais e faz as pessoas agirem mesmo conti-a sua vontade. Quando questionada sobre sua atuação como benzedeira, nega categoricamente.

A atuação maléfica desta benzedeira foi relatada por diversas Cafuzas. Numa determinada ocasião eu estava almoçando na casa de Teresinha. Alguns homens estavam se organizando para fazer um *mutirão* na consti-ução de uma casa. Enquanto os homens estavam presentes o assunto girou em torno da educação rígida dos antigos. O avô de Teresinha era um homem de *coração duro*, afirmavam todos, tratava mal os filhos e netos. Sua educação incluía muita repressão e surra.

Assim que os homens saíram, as mulheres presentes mudaram o tom da conversa. Passaram a fazer acusações sobre a postura de pessoas pertencentes ã outi-a sub-parentela. Uma dessas pessoas é benzedeira, mas *não é de Deus*, afirmavam \* rapidamente elas, que são crentes, porque deseja o mal às pessoas. Para proteger sua família ela utiliza feitiçaria e faz *trabalhos*. Para elas, ninguém consegue enfi-entar este poder, porque ela está pactiada com o diabo. Ao falar destes aspectos, que consideravam muito graves, elas diminuía a voz e pareciam muito preocupadas em serem ouvidas.

As narrativas sobre esta benzedeira Cafuza parecem expressar as duas faces do poder feminino verificado por Maluf (1993) e Brandão (1987). Numa oposição do bem conti-a a mal, as benzedeiros representam os poderes benéficos e solidários para curar e proteger dos perigos, por um lado. E por outi-o, numa oposição ao bem e à

solidariedade, representariam as características anti-sociais e de desordenamento relacionadas a figura da bruxa. As narrativas analisadas por Maluf apontam a bruxa como poder nefasto e como causa dos infortúnios e mal-estar. Assim, bem e mal são duas forças opostas mas podem representar duas faces de um mesmo poder e estar presentes numa mesma pessoa.

Outra prática do catolicismo popular é o batismo doméstico, realizado antes do batismo eclesial, o que resulta em duplo batismo. Para Renk (1997) esse procedimento era usado quando ainda não existia *lei* para batizar na igreja. Para Monteiro (1974) a prática do batismo doméstico deve-se especialmente ao isolamento em que viviam as comunidades rústicas brasileiras. Neste período, os sacerdotes eram raros e os riscos de vida a que estavam sujeitos os recém-nascidos eram numerosos. Diante destas dificuldades, a prática do batismo doméstico, realizado até o sétimo dia de vida da criança, dotava-a de uma proteção divina.

Para Fonseca & Brites (1988), no entanto, o batismo em casa vai além deste objetivo, na medida em que esta prática é recorrente mesmo em grupos que não vivem em condição de isolamento. Para as autoras, esta prática configura-se como uma reelaboração dos grupos populares diante da cultura dominante. A Igreja faz uma série de exigências para realizar o cerimonial do batismo na instituição. As exigências pouco mudaram ao longo dos anos e referem-se à forma do cerimonial, ao rigor na escolha dos padrinhos<sup>26</sup> ao pagamento de taxas e apresentação de documentos oficiais. Diante de tantas exigências, as populações pobres poderiam estar sendo excluídas desta forma de cerimonial. Assim, não parece surpreendente ver proliferar em grupos populares uma forma mais *simples* de cerimonial de batismo - o batismo realizado em casa. Com certa autonomia, este cerimonial é desenvolvido assim que a criança nasce, enquanto se espera, às vezes por longos

---

<sup>26</sup> Segundo Fonseca & Brites (1988:10), os documentos da Igreja Católica referem-se a diversas restrições na escolha dos padrinhos, tais como, idade mínima, apresentação de documento que comprove a condição de batizado e casado na igreja (não amasiado ou casado só no civil) e até exigência nas roupas utilizadas. Entre as restrições para a escolha dos padrinhos está também sua condição étnica. Mira (1983:191) afirma que os negros não eram aceitos pela igreja como padrinhos, nem de *gens* de sua própria raça, em seu estudo sobre o período colonial no Brasil.

períodos, pelas condições ideais exigidas pela instituição para efetuar o batismo oficial, reconhecido pela igreja<sup>27</sup>.

O batizado tem como objetivo principal *salvar a alma da criança*<sup>27</sup>. No entanto, mesmo que o batismo em casa cumpra com os objetivos, há uma recorrência do duplo batismo entre algumas populações, inclusive entre os Cafuzos. Para Fonseca & Brites (1988), a prática do batismo eclesial, após o batismo doméstico apresenta dois componentes. O primeiro diz respeito a um reconhecimento da legitimidade da autoridade da Igreja em assuntos espirituais. O segundo aspecto refere-se a atitude desafiadora à autoridade da Igreja que as populações expressam ao reatizar o batismo batizar em casa.

O batismo em casa, recorrente entre grupos populares, expressa portanto desafios à prática ortodoxa. Entre os grupos populares urbanos analisados por Fonseca & Brites (1988) o batismo doméstico coloca em destaque pessoas que ficariam em segundo plano diante do batismo clerical (mulheres e crianças), provocariam uma inversão na hierarquia (homem/mulher) e na ordem do cerimonial. Na Igreja a ordem remete a uma cerimônia pomposa, formal, onde a autoridade masculina, adulta e institucional predomina. Já o batismo doméstico como ocorre no espaço da casa, envolve todos os presentes, inclusive crianças. Para participar não precisa de roupas especiais ou apresentar documentos oficiais. Os

---

<sup>27</sup> Os Cafuzos possuem grande preocupação em batizar para *salvar* a criança dos perigos. O imaginário do grupo faz referências constantes à possibilidade de uma pessoa transformar-se em lobisomem ou bruxa caso não seja batizado. Os relatos afirmam que o lobisomem ou a bruxa são pessoas *normais* durante o dia e em noites especiais, por exemplo sextas-feiras da Quaresma, estas pessoas transformam-se em figuras perigosas (meio bicho/meio homem) e saem para assustar as pessoas, comer anímais, chupar o sangue das crianças, atacar mulheres, invadir as casas, etc. A dissertação de Doula (1990) analisa a figura do lobisomem em narrativas extraídas de obras folclorísticas e narrativas em três bairros rurais no Estado de São Paulo. As narrativas apresentavam duas possibilidades para que um indivíduo seja transformado em lobisomem. O primeiro, constantemente referido pelos Cafuzos, é o indivíduo *predestinado* porque nasceu sétimo filho após uma série de seis homens. A segunda possibilidade refere-se a um *encantamento* ou poder sobrenatural recebido de Deus ou do Diabo. Algumas providências podem ser tomadas para enfrentar o lobisomem, tais como, rezas, não andar a noite, usar uma cruz, etc. Entre os Cafuzos, a principal forma de proteção contra o lobisomem é nunca ficar sozinho, especialmente as mulheres, e não deixar uma criança de colo chorar, porque ele fica enlouquecido. Se uma pessoa está predestinada ou encantada para transformar-se em lobisomem (ou bruxa) quando adulto, "cabe aos pais *desencanta-la* fazendo com que o irmão mais velho (o primeiro) batize o recém-nascido" (Doula, 1990:101). O batizado, neste caso, tem a função primordial de *salvar* esta criança de uma *sina* que poderia prejudicá-la ou levá-la à morte.

padrinhos são escolhidos na rede social da família, não obedecendo padrões pré-estabelecidos. Neste cerimonial, não há necessidade de festa ou presentes.

Entre as populações campestres analisadas por Bloemer (1996), Renk (1997) e Locks (1998), o batismo doméstico é o primeiro a ser realizado pela família católica quando nasce uma criança. Esse batismo é praticado como *um costume dos antigos* em casa e na presença dos parentes e padrinhos. Somente após este cerimonial é realizado o batismo na Igreja.

Entre os Cafuzos a prática do duplo batismo foi também verificada. O batismo é realizado primeiro em casa, assim que a criança nasce, *para não fugir da tradição*, afirmam eles. Somente depois de cumpridas todas as exigências da Instituição, realiza-se o batismo clerical. Esta espera pode durar meses ou anos e é muito comum as cerimônias de casamento dos pais e o batizado dos filhos ocorrerem em um mesmo dia. O grupo lembra de uma atividade religiosa em 1993, onde foram realizados seis casamentos e doze batizados ao mesmo tempo. Neste dia, casaram-se pessoas que viviam juntas há vinte anos e que nunca tinham tido a oportunidade de receber as bênçãos da Igreja, além do batizado de filhos com diversas idades. Em dezembro de 1998 ocorreu novamente um cerimonial conjunto com dois casamentos e o batizado de seis crianças. Destas, quatro eram filhos dos casais que casaram naquele dia.

Monteiro (1974) também referiu-se ao duplo batismo e outras práticas do catolicismo popular como formas contestatórias ao padrão oficial da Igreja. Outro aspecto observado por ele sobre o duplo batismo é a possibilidade de multiplicar o número de padrinhos, e, portanto, de relações de ajuda. Estas relações podem ajudar na luta pela sobrevivência e como proteção. Neste caso, como nos lembra Serpa (1997), o sacramento do batismo não configura-se somente como uma significação religiosa, mas também como realização de interesses sociais e econômicos. Arantes (1994), por outro lado, critica esta forma de analisar o compadrio e faz diversos questionamentos sobre a natureza desta instituição e sobre as relações que são estabelecidas a partir dela.

Também Fonseca & Brites (1988) fazem referência à ampliação das redes de compadrio estabelecidas pelo batismo. No entanto, inovam esta análise ao comparar

as duas possibilidades do compadrio - no batismo doméstico e na Igreja. A literatura sobre compadrio no Brasil aponta para um compadrio vertical (entre classes) e um horizontal (intra-classes). "Certos autores sugerem que a tendência horizontal predomina em comunidades *techadas*, com pouca estratificação e que a vertical vigora em situações de maior estratificação (p.31). O batismo doméstico, realizado entre as populações analisadas por Fonseca & Brites, poderia ser fruto, segundo elas, de uma tensão entre a tendência horizontal e a vertical. Assim, entre uma tendência de escolha do padrinho por relações afetivas (horizontal) e a possibilidade de um patrocínio econômico, político e social (vertical), instaurou-se os dois tipos de batismo.

Com uma origem religiosa, o compadrio pode ser reinterpretado e mesclado com outros aspectos sociais, econômicos e políticos também entre os Cafuzos. Como o grupo é pequeno e as famílias são grandes, a maioria dos adultos possui relação de compadrio entre si. O costume de denominarem-se entre si sempre com o prenome de compadre ou comadre pode ter vindo desta prática de estabelecimento das relações de compadrio. Assim, o João não é apenas o João, mas o compadre João. Ao ser denominado de compadre João, é incorporado ao grupo e passa a participar dos comportamentos idealizados pelas relações de parentesco. As relações de compadrio podem estar sendo estabelecidas também entre as sub-parentelas para que o grupo mantenha a unidade.

As práticas definidas como pertencentes ao catolicismo popular são presença marcante entre diversas populações. Uma explicação para esta presença pode estar vinculada à sua condição de autonomia como prática religiosa. Como exemplo desta autonomia podemos citar a devoção aos santos, a benzedura ou uso de ervas medicinais para solucionar problemas de saúde. Entre as coisas que fazem com que as pessoas busquem soluções mais autônomas para os problemas está a falta de dinheiro, de profissionais da saúde, de medicamentos e a ineficácia dos tratamentos de doenças.

Isto não significa que as práticas da religiosidade popular estejam vinculadas somente as populações de baixa renda ou às camponesas. Essas práticas permeiam o



cotidiano de outros grupos e classes. Diversos autores fazem este paralelo, entre eles, Queiroz (1973), Moura (1988) e Oro (1992). Para Moura, "o hábito de dispor de orações, santinhos e imagens iluminadas não é tão-somente uma prática do catolicismo rural. É também uma prática das classes subalternas no meio urbano, que penetra, com igual veemência, em outros segmentos e classes sociais" (1988:21). A autora utiliza como exemplo, o envolvimento de pessoas dos mais variados grupos que participam das romarias à Nossa Senhora Aparecida (em São Paulo) e à Nossa Senhora de Fátima (em Portugal) todos os anos.

Para alguns autores, a modernidade, a urbanização e a *romanização* da Igreja Católica, atuaram e atuam sobre as práticas do catolicismo popular produzindo modificações e até ameaçando sua existência. Outros autores, e as práticas dos Cafuzos, no entanto, não apontam para um desaparecimento da religiosidade popular nesse confronto, mas para uma maior fluidez e ampliação do campo religioso. Assim, populações que cultivavam práticas do catolicismo popular não optam pelo ateísmo ou pela adesão pura e simples à Igreja Católica, mas pela diversidade de práticas religiosas, sejam práticas do catolicismo oficial, do protestantismo, do espiritismo, de religiões afro-brasileiras ou religiões de procedência oriental.

Isto não significa que a religiosidade atual praticada entre os Cafuzos não tenha sofrido alterações. Os Cafuzos afirmam que as práticas da religiosidade popular são *costumes dos antigos* e que este é um dos motivos para sua diminuição: os antigos, aqueles que sabiam como desenvolvê-las, estão morrendo e seus conhecimentos desaparecendo.

A atuação mais efetiva da Igreja Católica na Comunidade Cafuzo é um componente importante da modificação nas práticas da religiosidade popular. Diversos religiosos estão constantemente visitando, atuando e até residindo na Comunidade. Além disso, o grupo possui seu próprio representante da Igreja, um Ministro de Eucaristia. Desta forma, atividades religiosas, como culto aos domingos e catequese para crianças e jovens, realizadas com certa autonomia pelo grupo, são orientadas diretamente pela instituição.

É possível vislumbrar, portanto, que a religiosidade Cafuza tem sofrido diversas modificações em suas práticas. Questiono-me se estas modificações não estariam interferindo na capacidade de integração e coesão do grupo, uma vez que as práticas do catolicismo popular estão cada vez menos presentes e as práticas atuais apontam para uma tendência menos autônoma e mais submissa às orientações das instituições religiosas.

## 5) Interlocução entre religiosidade e festividade

Entre os Cafuzos diversas práticas do catolicismo popular intercalam o aspecto lúdico com o religioso, ou vice-versa. Este aspecto relembra o período da Guerra do Contestado e os redutos da Irmandade, onde o cotidiano era repleto de rituais, rezas, festas e muita fartura de comida. O clima festivo, a efusão, a alegria, as salvas de tiros ao alto e os churrascos eram características marcantes das vilas santas, segundo Monteiro (1974).

De forma análoga, na Comunidade Cafuza as atividades religiosas ou comunitárias são intercaladas com atividades lúdicas. Uma festa pode ser oferecida como forma de pagamento de promessas á santa (o) que *concedeu uma graça*. Quando o pedido referir-se á saúde de uma criança, a festa é denominada, pelos Cafuzos, de *mesa dos anjos* ou *mesada dos anjos*. A festa é organizada pela pessoa que solicitou a graça e para sete crianças menores de sete anos, denominados de *anjos*. Na festa denominada *amizade para os anjos*, a organizadora enfeita um pinheiro de natal com doces (balas, chocolates ou biscoitos). Depois, convida sete *anjos* para comer os doces. A *mesa dos anjos* ou *mesada dos anjos* difere da primeira apenas nos detalhes da festa: em vez de um pinheiro enfeitado, é organizado uma mesa com muitas guloseimas, especialmente doces e bebidas, que são oferecidas também à sete crianças menores de sete anos.

Alguns dias do ano são reservados no calendário religioso para homenagear determinados santos. Os Cafuzos *guardam* estes dias. Para eles, estas datas são santas e devem ser respeitadas, apesar de não comporem os feriados do calendário

oficialmente. Mesmo datas do calendário religioso acabam assumindo uma conotação diferenciada no grupo. Martins (1995) lembra que datas muito comemoradas em outras regiões, tais como Natal e Páscoa, são menos festejadas pelos Cafuzos do que a passagem do Dia das Mães, por exemplo, onde todas as famílias costumam reunir-se para confraternizar.

Seis de janeiro é o dia dos Reis Magos, também denominados de Santos Reis. Este dia é comemorado pelos Cafuzos com uma brincadeira e uma festa. A brincadeira, descrita por uma Cafuza, compreende diversas etapas e inicia com uma visita de uma pessoa (homem ou mulher) ao vizinho mais próximo. Quando o vizinho vier atender a porta deve dizer (*nome da pessoa*) ... *deixa estar, que me da o Rei*. O vizinho deve responder: *5d sé> você me der a Rainha*. O rei deve ser pedido sempre para pessoa do sexo oposto. Depois ü-ocam presentes. Os presentes têm valores diferenciados. Para a pessoa que pediu o Rei o presente é maior e melhor. Para aquele que sofreu a brincadeira e deu o Rei, recebe um presente de menor valor. No caso de as pessoas não *pedirem o Rei*, o (a) vizinho (a) pode jogar água nele. Alguns homens afirmam que não apreciam esta brincadeira e reclamam sobrehido de receber água se esquecerem de pedir o rei.

No passado, após esta brincadeira, geralmente á tarde, ocorria uma domingueira. Essa domingueira era organizada pelas próprias pessoas do grupo e as músicas eram cantadas e acompanhadas com violão e gaita.

Outros aspectos podem ser destacados da brincadeira aos Santos Reis. A valorização diferenciada dos presentes - se masculino (rei), presente maior e melhor, se feminino (rainha), presente de menor valor é, sem dúvida, um aspecto que salta aos olhos e pode estar relacionado à uma valorização diferenciada também para cada sexo dentro do grupo. O que define que se receberá um presente maior é o início da brincadeira, ou seja, o fato de *pedir o rei*. Neste caso, a brincadeira dos Reis pode possibilitar uma inversão da prática cotidiana, na medida em que a mulher pode demonstrar sua perspicácia ao *pedir o rei* à um homem antes mesmo que o homem

---

» Para Moxra, esía é uma pratica corrente no campes.nalo Trata-se de diferenciar os d;» comuns dos dias especiais. "São os santos e as divuidades que dão sentido aos dias especiais (1988.2). Os

lembre que é dia seis de janeiro e, desta maneira, receber um presente maior. Mauss aponta para de uma superioridade daquele que dá o maior presente no sistema de troca intra e inter-tribal entre os trobriandeses. A coisa recebida é desdenhada, afirma ele. Já o presente dado é celebrado procurando demonstrar liberdade e autonomia, ao mesmo tempo que grandeza (1974:74/75).

Os Cafuzos possuem grande talento artístico. O grupo diferencia-se pela qualidade vocal, instrumental e teatral. A qualidade sonora das músicas cantadas, tanto por homens quanto por mulheres, chama a atenção. Além disto, existe uma facilidade muito grande para tocar instrumentos musicais, especialmente violão e gaita<sup>2</sup>\"



feriados nacionais não têm tanto sentido no meio rural como os dias dedicados aos santos e as divindades. Os dias especiais alteram o cotidiano na área rural. Já os nacionais, não. 29 Na Comunidade Cafuza apenas homens tocam instrumentos musicais. Ao constatar este aspecto e o desejo que as mulheres expressavam em aprender a tocar um instrumento, uma professora da UDESC resolveu intervir. Comprou um violão para as mulheres e me incumbiu de levá-lo ao grupo. Entreguei o violão ao grupo e expliquei que o violão iria ficar com as mulheres para que elas pudessem aprender a tocá-lo. Durante todo o período, este violão ficou sob o domínio dos homens e as mulheres não chegaram a um consenso sobre onde e como seria utilizado.

A estas duas qualidades, voz e instrumento musical, soma-se outra: um grande talento dramático. A Serenata é uma atividade teatral desenvolvida pelo grupo. Ela envolve homens e mulheres e objetiva divertir o grupo. No entanto, Martins (1995:271) aponta a Serenata como uma prática que objetiva homenagear alguém *estruturalmente* superior aos Cafuzos, tais como o chefe do posto indígena, o agente religioso, ou alguma visita. A Serenata é apresentada em forma de surpresa e ocorre em momentos de festa ou como uma visita desconhecida a alguém. Para caracterizar o personagem, os Cafuzos usam roupas e máscaras de forma a esconder totalmente sua própria identidade: usam pinturas, ornamentos, mudam o Hmbre da VOZ ou emudecem.



Aspectos de uma serenata. Foto de Pedro Martins.

A Serenata pode ser feita por uma ou mais pessoas e é bastante comum a mudança de sexo na composição do personagem. Mulheres tímidas muitas vezes atuam como homens ou mulheres falantes e atuantes. Os homens, por sua vez, podem apresentar-se como mulheres tímidas. Neste caso, geralmente emudecem.

Martins (1995) compara a Serenata ao carnaval analisado por Da Matta como um *rito de inversão*. Desta maneira, pessoas reservadas *invadem* o espaço do *superior* e nele se portam com desenvoltura.

Ao participar de uma festa na Comunidade Cafuza tive oportunidade de acompanhar uma Serenata e diversos aspectos da religiosidade popular. Numa noite, ocorreu uma atividade religiosa, seguida de uma grande festividade. Tinha batata e aipim na brasa, chimarrão, muita cantoria e brincadeiras. Dentre estas atividades lúdicas, surgiu uma figura caracterizada como uma pessoa idosa. Ela surgiu andando de joelhos e carregando uma imagem de Jesus Cristo nas mãos. As crianças pequenas ficaram amedrontadas e começaram a chorar. Os presentes explicaram que a figura era o monge João Maria. Questionei-os. No entanto, afirmavam categóricos: *claro que é o monge João Maria, porque ele usa barba, é velho e leva uma imagem santa*. A pessoa que representava o monge chegou em silêncio e percorreu todo o pátio e interior do salão. Durante este trajeto era impressionante o envolvimento das pessoas na atividade. As mulheres procuravam acalmar as crianças afirmando que ele era um santo e que tinha vindo para nos proteger. Além disso, interagiam com ele cantando músicas sertanejas ou religiosas utilizando o dialeto Cafuzo e ofereciam batatas assadas na brasa para agradá-lo. Mas ele não reagia ou fazia qualquer manifestação, nem de agrado ou de desagrado. Assim como entrou, foi embora: em silêncio e andando de joelhos. Sem interrupção e como se a Serenata fizesse parte dela, a festa continuou com mais músicas em volta da fogueira, sem nunca ter sido revelado o autor dessa performance.

### CAPÍTULO III

## ORGANIZAÇÃO FAMILIAR E GÊNERO

**Se somos todos irmãos  
Se somos todos amigos  
Basta um pedaço de chão  
Para a vitória do trigo.**

*{A vitória do trigo. Vaine Darde  
e Dante Ramon Ledesma}.*

#### 1) A grande família Cafuza

A partir da memória do grupo, Martins (1995) depreende que a origem da Comunidade Cafuza remonta à união de Jesuíno Dias de Oliveira e Antônia Lotéria Fagundes, ocorrida entre 1870 e 1880, na região de Curitibanos/SC. Jesuíno era negro *puro*<sup>1</sup> e sua procedência aponta para o Rio Grande do Sul. A história se refere a um número expressivo de famílias escravas que h'abalhavam na indústria da charqueada e fugiram para Santa Catarina durante o século XIX. A origem de Antônia também não é clara. Sabe-se apenas que era uma índia, de nação desconhecida, *pega no mato a cachorro na*. região do Planalto. Esta ancestralidade perpassa toda a Comunidade.

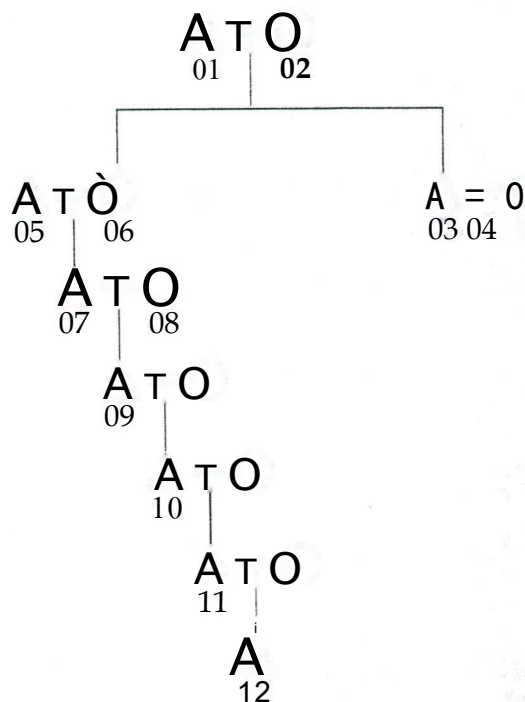
Os descendentes deste casal, atualmente com sete gerações, estão demonstrados no quadro a seguir<sup>2</sup>:

---

1 A população do Planalto Catarinense é notadamente mestiça ou cabocla, mesmo apresentando fenotipos diversos, do tipo, oUios azuis, cabelos enroscados, pele amarelada, etc. A ênfase dada pelos próprios Cafuzos a "negro puro" serve para diferenciar jesuíno dos demais caboclos e destacar sua ascendência e seu fenotipo como africanos (Martins, 1995).

2 Quadro formulado por Martins (1995:39) e atualizado por mim, objetivando apenas demonstrar o número de gerações existente na Comunidade.

- 1- Jesuíno Dias de Oliveira
- 2- Antônia Lotéria Fagundes
- 3- Emídio Fagundes
- 4- Inésia Maçaneira
- 5- Antônio Alves Machado (1876 - 1964)
- 6- Emília Fagundes
- 7- Argemiro Machado (1898 - 1985)
- 8- Vitalina Souza Prestes (1908 -1994)
- 9- Joaquim Machado (1924 - )
- 10- Filho de Joaquim Machado
- 11- Neto de Joaquim Machado
- 12 - Bisneto de Joaquim Machado



Desenho; Luiz Fernando Guedes

Existe um outro relato sobre o surgimento da Comunidade Cafuza, caracterizando, para os idosos, o verdadeiro mito de origem do grupo. Esse mito foi recuperado por Martins em forma de resumo:

Durante uma guerra, os pais temeram pela vida de seus filhos (um menino e uma menina) e esconderam-nos na floresta para protegê-los. Ao final da guerra foram buscá-los e não mais os encontraram. As duas crianças cresceram sós na floresta e criaram família: daí sureiramos os índios. Então eu perguntei à minha informante: e os cafuzos, descendem desses índios? Sim, ela respondeu, mas dos índios lá da África (1995:132).

Deste mito de origem emergem elementos importantes para a análise da Comunidade Cafuza. O mito afirma que irmãos (um menino e uma menina) sobreviveram sozinhos na floresta e, quando cresceram, criaram família<sup>1</sup> ou seja, os irmãos formaram uma nova família e tiveram filhos. Três aspectos podem ser ressaltados deste mito. O primeiro diz respeito ao reforço da importância da família

<sup>1</sup> Os Cafuzos utilizam o termo família como sinônimo de filhos.



na Comunidade. O outro refere-se à possibilidade de uma relação incestuosa entre irmãos dentro do grupo como fruto de uma transgressão original. Outro item que pode ser depreendido deste mito é o orgulho dos Cafuzos por sua origem africana, em detrimento da origem indígena.

A origem indígena, aliás, parece ter sido excluída da memória do grupo<sup>^</sup>. Esta seleção pode estar relacionada ao processo de subordinação que os Cafuzos sofreram frente aos indígenas e às autoridades das instituições federais durante o período em que viveram dentro da Área Indígena. Este aspecto foi decisivo na construção negativa que os Cafuzos fizeram dos índios de uma maneira geral. Quando um conflito fica evidenciado ou quando uma falha ocorre entre os Cafuzos, a lembrança da postura *incorreta* dos índios logo vem à tona e serve para que o grupo busque rever sua posição. Afirmam, *a gente tá fazendo que nem os índios e assim não tá certo*.

Tanto a memória do grupo, quanto seu mito de origem apontam para a noção da Comunidade Cafuza como uma única rede de parentesco. Seu entendimento de *ser Cafuzo*, reforça esta idéia. *Ser Cafuzo* significa ter vínculos de consangüinidade ou de afinidade com o grupo. Os vínculos de consangüinidade, neste caso, são adquiridos por uma descendência comum de um casal - Jesuíno e Antônia (no caso da memória do grupo) ou dos irmãos que se perderam na floresta (no caso do mito). Já a afinidade com o grupo é adquirida basicamente através da união com algum membro do mesmo.

Estes laços de parentesco resistem, independente do local de residência do Cafuzo, pois mesmo as pessoas ou famílias que estão residindo fora da propriedade do Alto Rio Laeisz, são consideradas pelo grupo como Cafuzas. Considerando que os laços de parentesco definem sua condição de pertencente ao grupo e que os laços consanguíneos e afins são comuns a todos os membros, conclui-se que todos os

---

<sup>^</sup> Woortmarm (1998) faz uma reflexão sobre o conceito de memória. Segundo ela, o termo memória tem sido aplicado ao que se denomina *história oral*, frequentemente envolvendo *mitos de origem* de um determinado grupo social. Alerta que não se trata de memória, "já que ninguém lembra o que não viu ou ouviu", mas de relatos orais, narrativas estruturadas sobre um passado e transmitidas de geração em geração, geralmente pelo narrador oficial do grupo, para dar significado ao presente. E neste processo, que se constrói a memória do grupo, numa constante negociação entre subjetividades, pessoas e contextos específicos.

Cafuzos possuem algum vínculo de parentesco entre si. Desta maneira é possível vislumbrar o grupo como uma única família extensa<sup>5</sup>.

Se analisarmos pela ótica de Dumont (1985 e 1992), a Comunidade Cafuza estaria mais vinculada à perspectiva de uma sociedade *holista e hierárquica* (onde o indivíduo está subordinado ao todo) do que a uma perspectiva *moderna e individualista* (onde o indivíduo é o valor supremo). Não estou afirmando que o indivíduo Cafuzo não possui particularidades ou importância para o grupo, mas que o indivíduo e a família nuclear estão articulados em torno de algo mais amplo - a grande família extensa Cafuza ou a Comunidade Cafuza<sup>6</sup>.

O entendimento da perspectiva holista da Comunidade torna-se fundamental para a análise das relações internas. Existe um projeto comum aos Cafuzos, que é continuar existindo enquanto grupo. Neste projeto, o velho e a criança possuem certa centralidade. O velho porque representa a memória<sup>7</sup> e o saber da Comunidade que pode ser transmitida aos mais jovens. Por sua importância, os Cafuzos afirmam que os velhos devem ser respeitados, independente do credo ou sub-parentela a que pertence. A criança, por outro lado, representa a continuidade do grupo e desta memória. Nesse sentido, ela é a futura depositária do saber e seu cuidado é fundamental e passa a ser responsabilidade da coletividade e não apenas de seus pais biológicos.

---

5 Este aspecto foi também verificado na Comunidade Negra dos Anturos em Minas Gerais. A Comunidade é entendida como unidade de produção camponesa, como parentela ou grande família extensa e como grupo ideológico (Sabará, 1997:90).

6 Velho (1994) propõe uma relativização a esta idéia quando analisa as sociedades indígenas. Nas sociedades indígenas o agente empírico é valorizado enquanto parte do todo e não constitui unidade significativa. No entanto, segundo ele, há muitas possibilidades de uma individualização, como por exemplo, nomear pessoas. Ele se remete a autores como Van Gennep, Turner e Da Matta quando sugere que os rituais são mecanismos utilizados pelos grupos indígenas diante da ambigüidade de fragmentação entre o indivíduo e a totalidade social. Assim, sugere o autor, o holismo deve ser entendido apenas como uma tendência (em certas situações como dominante), mas "nunca como uma anulação ou exclusão da individualidade em qualquer contexto" (p.25). Já Duarte (1986) sugere uma relativização à teoria do individualismo ao analisar a cultura das classes trabalhadoras brasileiras. Inseridas em um contexto moderno e, portanto, individualista, as classes trabalhadoras brasileiras apresentam características hierárquicas e não individualistas, afirma o autor. Como exercício de relativização e concordando com Heilbrunn (1992), questiono a idéia de individualismo ou de hierarquia como inevitáveis. No entanto, sem pretender aprofundar os modelos propostos por Dumont, seu modelo teórico torna-se ilustrativo e pode servir para analisar uma situação assimétrica recorrente na organização familiar Cafuza.

As redes de solidariedade e reciprocidade internas são outros exemplos da perspectiva holista do grupo em oposição à uma particularização e fragmentação das relações sociais.

Quando um homem e uma mulher Cafuzos casam, geralmente optam pela construção de uma nova casa, onde irão morar com seus filhos. Se esta possibilidade não existe, o jovem casal pode passar um período residindo na casa dos pais. Este período pode ser maior ou menor dependendo das dificuldades enfrentadas e das condições para solucioná-las.

Uma investigação sobre crianças e adolescentes de dois bairros cariocas feita por Heilborn (1994) mostra que esta rede social entre laços de parentesco e vizinhança constitui um dos traços peculiares da cultura das camadas populares. Essa trama social fornece uma rede de apoio cotidiano muito significativa. No entanto, "ela gera multiplicidade de conflitos e meios efetivos de controle social entre os seus membros. A dinâmica de tais relações entre parentes e vizinhos é de peso significativo na socialização de meninos e meninas" (p-04).

Tanto no caso da co-residência quanto de residência próxima da casa dos pais, há uma intensificação de redes de solidariedade entre pais/entes. Esta rede torna-se muito importante em diversas situações de ajuda material ou como forma de dividir o trabalho. Assim, alimentos, roupas, remédios, utensílios e trabalho podem ser facilmente trocados e articulados entre parentes mais próximos.

A proximidade entre as casas pode funcionar também como fator de segurança e de companhia. Assim, ao sair de casa, os maridos podem ficar *tranquilos* quanto à segurança de sua família e, especialmente de sua mulher\*, pois seus pais ou irmãos estarão assegurando de que ela não ficará sozinha. Aliás, as Cafuzas nunca estão

---

■ A importância da memória dos velhos Cafuzos fica evidenciada, por exemplo, quando eles observam que as práticas da religiosidade popular Cafuza estão desaparecendo em função da morte dos velhos.

8 O caráter de mulher e homem, para os Cafuzos, só é adquirido quando ocorre o casamento e o nascimento dos filhos. A exemplo de uma população mediterrânea denominada de Vila Vellia por Cutileiro (1988:XVII), o homem solteiro Cafuzo permanece um *rapaz*, e o status de um *rapaz* é inferior ao de um homem. Quanto ao feminino, não referido por Cutileiro, as Cafuzas solteiras são denominadas de *moçase* o status de *moçaé* inferior ao de mulher. Esta distinção entre *moçae* mulher ficou evidenciado quando convidei as *mulheres Cafuzas* para uma reunião. Eu acreditava que ao falar *mulher* estavam entendendo que todas estavam convidadas, tanto casadas, quanto solteiras. No entanto, ficou claro que havia uma distinção quando questionaram: *mulher ou moça?*

totalmente sós. Os filhos e parentes estão sempre por perto - em casa, no trabalho agrícola, nas atividades de lazer (visitas, festas), nas atividades religiosas ou comunitárias. No imaginário do grupo, uma mulher sozinha corre o risco de sofrer abuso sexual. Questiono-me se a perspectiva não é ouh-a, ou seja, a mulher estando sozinha pode decidir sair com outro homem e trair seu marido. Ao optar por uma relação extra conjugal, a mulher poderia colocar em risco seu relacionamento e a honra familiar, que é masculina. Para que isto não ocorra, os Cafuzos estão constantemente reforçando a idéia de que a mulher não deve ficar sozinha-.



Antônia frequenta o grupo de costura em companhia de sua filha.

Na pesquisa sobre honra e humor numa vila de Porto Alegre, Fonseca (1992b) afirma que o homem, com medo que o pacto conjugal seja rompido pela mulher, utiliza mecanismos para "proteger o lar". Rondando a casa ele impõe à mulher um

<sup>9</sup> Durante a pesquisa de campo, fiquei alojada na escola e andava geralmente sozinha pelas ruas da Comunidade. Em virtude disso, era constantemente questionada sobre meu sentimento em relação a ficar e andar sozinha. Diziam-me que eu devia *pele menos* andar com uma criança para me fazer companhia e nunca sozinha.

controle direto sobre seu cotidiano familiar e comunitário, inclusive sua sexualidade. Este controle sugere que existe o medo da transgressão. Este medo está baseado na crença de que a mulher, deixada sem vigilância, não respeitaria o princípio básico da honra masculina e do pudor feminino - a fidelidade ao marido (1992b:317).

O status diferenciado assumido por viúvos e viúvas Cafuzos, a exemplo dos moradores da Lagoa da Conceição (Maluf,1993), pode estar relacionado ao fato de que a mulher não deve ficar sozinha. A autora demonstra como um status diferenciado pode ser assumido por viúvos e viúvas. Quando ocorre a morte da mulher e, por consequência, a viuvez masculina, a família é dispersada. O pai geralmente distribui os filhos às parentes, comadres ou vizinhas até casar novamente. O homem não consegue sobreviver sem uma figura feminina para cuidar de determinadas tarefas, tais como cozinhar, lavar roupas, etc. Já as mulheres, ao enviudar, geralmente mantém o grupo familiar em torno de si e sua autoridade é reforçada.

Entre os Cafuzos, os casos de viuvez masculina observados foram mais numerosos do que os femininos. Com a ocorrência da morte da mulher, os filhos, na maioria dos casos, foram distribuídos entre parentes próximos ou comadres. Esta atitude não foi criticada pelos membros do grupo que acreditam numa

---

» Diversos autores que discutem sobre a honra mediterrânea, entre eles Cutleiro (1988), Peristiany (1988) e Pitt-Riveis (1992), apontam que todas as sociedades possuem regras de conduta e mecanismos de controle destas regras. A honra é uma valorização social e partilha, portanto, de caráter social. Para os autores, em todas as sociedades a honra está presente, mas sua vulnerabilidade varia de lugar, época, classe social, posição e idade. A honra está ultimamente ligada a noção de poder, seja político, militar ou econômico. Na noção mediterrânea, a honra de um homem está ligada a dele coragem, o que não é imposto à mulher, ao passo que para ela é a pureza sexual" (Pitt-Riveis, 1992:18). Na tradição européia a honra é hereditária. Na Sicília, por exemplo, o prestígio social e do pai e da mãe transmite o "sangue". Assim, continua o autor "a honra masculina é positiva, exige que o homem se imponha, que reclame a precedência que lhe é devida pela hereditariedade ou por suas próprias proezas, enquanto que a honra feminina é negativa e não requer o cumprimento de proezas, mas somente que se evite todo atentado a uma reputação a ser herdada pelos filhos, homens e mulheres". E Peristiany (1988) "o "sangue" da família, é concedida a autoridade do homem sobre a mulher (p. 24). Para Cutleiro (1988), a dicotomia dos sexos se faz representar na família da seguinte forma: "cabe ao homem assegurar a sobrevivência material e, se possível, a prosperidade da família, cabe a mulher garantir que permaneça intacta a sua integridade moral. A insolvência do marido e o adultério da mulher são situações-limite que fazem naufragar uma família" (p.XVIII).

incompatibilidade entre a atividade profissional do homem e a responsabilidade pela criação dos filhos.

A história de vida das Cafuzas, descritas a seguir, reflete a recorrência da distribuição das crianças após a ocorrência da viuvez masculina.

Minha prima irmã, coitada, uma mulher doente, nova, era bem mais nova que eu, cheia de filhos, acho que tinha 5 ou 6 filhos. E aquela mulher não foi bem cuidada pelo marido, o marido judiava dela, bebia, surrava, batia nela. E ela foi criando problema do coração e de pressão e, acabando, ela faleceu e deixou seus filhos rolando. Deixou no mundo. O marido deu os filhos, os pequeninhos, deu tudo pros outros (53 anos).

Aí, no meu nascimento, que eu nasci, treze dias de idade, minha mãe deu uma hemorragia muito forte nela. Daí ela me deixou (...). Nós era em quatorze, antes de mim, eu era a última da mãe. Aí ele disse que ficou desorientado (...). Aí ele pegou eu e cedeu pra madrinha (...). Ela disse, "você pode dar ela pra mãe que eu crio ela". Se deixasse eu nas mãos das meninas, elas me matavam. Também, eram tudo nova, né? E as meninas ficaram com ele. Daí começaram a fugir dele, a sair de casa, daí o pai foi ficando sozinho. Até que as outras foram tudo embora (35 anos).

Constatei apenas um caso de viuvez feminina. Com a morte do marido, a mulher congregou próximo de si os filhos e não casou novamente. Este fato remete ao entendimento do grupo sobre a importância da mulher como mãe e educadora. Quando ocorre a viuvez feminina ou uma separação entre o casal, o grupo critica a atitude feminina de abandono dos filhos. Abandonar o marido pode ser até compreendido, mas abandonar a casa e os filhos é considerado inadmissível para uma mãe.

Quando ocorre um novo casamento após a viuvez ou separação, os filhos que o casal teve anteriormente são reunidos e formam uma nova organização familiar. Neste caso, o casal congrega filhos de relações passadas com filhos deste casamento. Caso o marido não concorde em assumir os filhos que a mulher teve quando solteira eles podem ser *dados* para ou para a mulher cuidar (temporária ou definitivamente). Esta é uma prática utilizada pelo grupo e por outros grupos de baixa renda (rurais ou

urbanos) ou até por grupos familiares *mais abastados*, conforme aponta Maluf (1993).

## 2) A criança Cafuza no contexto familiar extenso

A criança é muito valorizada pelos Cafuzos e está inserida dentro de um contexto familiar extenso. Nesse contexto, estratégias de solidariedade e reciprocidade são utilizadas internamente na resolução de problemas. As práticas de adoção de criança por famílias Cafuzas é uma destas estratégias de solidariedade. A prática da adoção definitiva ou temporária de crianças por parentes, compadres ou vizinhos é definida por Fonseca (1995a) como uma das modalidades de *circulação de crianças*. A autora analisa a prática da adoção como uma transação de transferência de responsabilidade pela criança de um adulto para outro. Este processo é assim descrito por ela. "A criança deixa a casa dos pais para morar na casa de outros adultos (...) mas não perde sua identidade social original. Frequentemente os pais biológicos até colaboram com os pais adotivos na criação do filho comum" (p.116). Neste caso ocorre uma transferência parcial e, em alguns casos, temporária da responsabilidade pela criança podendo a criança viver em várias casas durante sua vida ou até ir e vir entre o lar de origem e outros lares. A *circulação de crianças* caracteriza-se como uma alternativa dinâmica de adoção e diferencia-se da adoção *oficial* onde os direitos dos pais sobre a criança são transferidos de forma total e irrevogável.

Uma forma de adoção menos utilizada entre os Cafuzos é aquela em que a criança é entregue para outra família assim que nasce. Na nova família, recebe um nome e o sobrenome desta família e adquire os mesmos direitos dos outros filhos. Esta identidade consta geralmente de um registro de nascimento feito em cartório como se tratasse de um filho legítimo daquela família. Desta maneira ocorre uma transferência total da responsabilidade pela criança e dos direitos dos pais biológicos aos pais adotivos.

Mesmo tendo sido adotado desde o nascimento, os vínculos desta criança Cafuza com seus pais biológicos não se perdem, na medida em que todas as pessoas residem muito próximas e participam do mesmo círculo social. Assim, todos sabem que o filho de *fulana de tal* é criado por *outra fulana*, sendo difícil esconder isto da própria criança. O mais comum é que estas crianças, apesar de serem filhos de outra família, conhecem e convivem com sua família consangüínea. Na prática, a adoção na qual os pais biológicos transferem seus direitos, total e irrevogavelmente, não se concretiza entre os Cafuzos e está mais \inculcada à idéia de uma *adoção à brasileira* observada por Fonseca (1995a:129).

Este fato está sendo vivenciado por uma família cafuza que adotou um menino assim que ele nasceu. Sua mãe biológica não reside junto ao grupo desde que abandonou o marido e os filhos. O pai do menino, no entanto, casou novamente e mora dentro da Comunidade. A mãe adotiva disse-me que registrou o menino e criou como seu filho legítimo (consangüíneo). Nunca contou a ele a verdade sobre sua mãe, com medo de que ficasse revoltado e fosse embora. Durante a pesquisa, o menino, agora com dez anos, descobriu que era *adotado* e questionou-a sobre a verdade. A mesma ficou muito angustiada e negou tudo porque diz não suportar a idéia de perdê-lo.

Essa forma de adoção caracteriza-se uma exceção entre os Cafuzos. A adoção mais recorrente entre eles é aquela em que a criança não perde sua identidade ao ser adotada. Essa prática reflete as diversas alternativas de organização familiar e de parentesco.

A adoção serve a diversos propósitos. Uma criança pode ser *dada* para adoção porque é fruto de uma relação extra-conjugal ou é rejeitada pela família consangüínea. Ela pode também ser *dada* diante de dificuldades financeiras, ou outras forma de dificuldade enfrentadas pela família. As vezes, a família de origem , não define que seu filho será criado por outra família, ou seja, ela não *dá o filho* para outra família - a criança simplesmente vai convivendo no cotidiano desta família e acaba permanecendo nela. Em todos os casos relatados, a criança passa a conviver



com a nova família, mas não perde o vínculo com os pais biológicos, que frequentemente até auxiliam na sua criação.

A criança pode atuar de forma expressiva na sociabilidade interna do grupo. Em caso de ser adotada, pode, na nova família, desempenhar funções ou cumprir tarefas em aberto, como preencher uma lacuna deixada pelos componentes da família, fazer companhia para uma pessoa idosa ou complementar a mão-de-obra (gratuita) nas atividades domésticas ou agrícolas. A criança pode servir como um laço para reatar uma relação extremada entre parentes. Em suma, a criança de uma maneira geral (adotada ou não), pode servir como elemento estimulador de sociabilidade e união no grupo familiar que, no caso dos Cafuzos, estende-se ao grupo todo.

Muitos são os exemplos de Cafuzos criados por parentes, compadres ou vizinhos por dificuldades financeiras de seus pais. Entretanto, poucas justificativas deste tipo foram apresentadas para esta prática. É mais comum encontrar justificativas do tipo *ele veio inorar aqui porque gosta da gente e foi ficando* ou *ele mora muito longe da escola e aqui fica mais perto* ou *a gente precisava de alguém para fazer companhia*.

A situação de Mauro é um exemplo desta prática de adoção. Mauro é o segundo dos oito filhos de Anita. Tem doze anos e sua mãe mora na comunidade com os outros filhos e seu atual marido. Mauro passou a viver na casa de sua tia e madrinha há mais de um ano. Participa de todas as atividades cotidianas na nova família, inclusive refeições e atividade de lazer. Ele estuda num período e em outro auxilia os tios na atividade agrícola e nos serviços domésticos. Está integrado nesta casa e é tratado como um filho - com carinho ou repressão quando necessário. Sua tia disse que *Mauro veio e foi ficando*. Todos gostam dele e ele possui grande afinidade com o filho de sua tia, que tem dez anos. O menino *adotado*, por sua vez, diz que prefere ficar nesta casa a voltar para a sua. Apesar de sua integração nesta nova família, o vínculo com sua família consangüínea não se perdeu e fica evidenciado cada vez que encontra ou fala de seus irmãos e de sua mãe.

Outra situação comum encontrada entre os Cafuzos refere-se às dificuldades encontradas por jovens casais que possuem uma estrutura ainda muito precária para criar os filhos que geralmente chegam assim que casam. Assim, torna-se recorrente a ajuda de seus pais no cuidado com as crianças, especialmente das mães. Esta ajuda ocorre no período anterior e posterior ao nascimento. Assim, mães e filhas trocam experiências durante a gravidez, no parto, no *resguardo* e na criação dos netos. Muitas vezes o parto ocorre na Comunidade e as mães atuam como parteiras e enfermeiras de suas filhas e netos.

Além das questões relacionadas à saúde, outros aspectos são observados nesta rede de solidariedade estabelecida entre parentes, especialmente entre as mulheres. A proximidade das avós com os netos possibilita, por exemplo, uma participação maior em sua educação. Muitas vezes as avós cuidam dos netos durante o dia ou durante um tempo (semanas, meses ou anos) para que os pais possam trabalhar. A responsabilidade diante do neto não se restringe apenas a cuidar do mesmo, mas a educá-lo como se fosse filho. Ou seja, alimentá-lo, vesti-lo, cuidar de sua saúde e educação, além de ensinar ou repreendê-lo quando necessário. Esta experiência pode conduzir à resultados diferenciados para ambos, mas que não causam à eles qualquer surpresa ou revolta. Em diversas ocasiões ouvi avós comentando orgulhosos que seus netos estavam preferindo não voltar mais para a casa dos pais após um período em que passaram em sua casa. Neste caso, não só os netos, mas também as avós foram modificadas nesta relação de proximidade. É frequente ouvir afirmações do tipo: *a gente se apega muito e depois, quando eles vão embora, sente falta.*

Quando cheguei à comunidade em janeiro, dois meninos Cafuzos, com um ano e três anos de idade, estavam passando alguns dias na casa dos avós enquanto seus pais estavam trabalhando na cidade. Os meninos permaneceram na casa dos avós, sem a presença de seus pais, durante dois meses. A avó parecia muito feliz com a situação e fazia comentários do tipo *eles são a alegria da casa e eu já pedi para a filha para que me desse eles, assim ela podia trabalhar em paz, mas ela não quer.*

Quando os meninos voltaram para a casa dos pais, não os reconheceram mais, mas ficaram muito abalados ao serem separados dos avós.

Essa relação de proximidade entre avós e netos pode ter gerado um costume de denominar a avó de *mãe velha* e o avô de *pai velho*. Outra prática chamou a minha atenção. Trata-se de uma mulher Cafuza que é tratada por seus sobrinhos de *mãe Tina*. Eles utilizam este termo para diferenciar da *mãe velha* (que é sua avó) e de sua mãe biológica (que é chamada apenas de mãe). Questiono-me sobre a origem deste costume e a recorrência ao termo *mãe* ao referirem-se às diversas mulheres. Uma possibilidade pode estar relacionada ao fato da responsabilidade sobre a criança estar estendida ao grupo e não estar restrita apenas à família conjugal. Assim, mães, tias, avós, bisavós, madrinhas auxiliam no cuidado e na educação das crianças.



Júlia Machado com os netos; "Eles são a alegria da casa. Eu já pedi pra filha me dar eles".

Quando os netos passam a viver definitivamente na casa dos avós, mesmo que os pais residam próximo dali, é outra possibilidade de divisão da responsabilidade pela criação e educação da criança entre os Cafuzos. Isto pode ocorrer quando uma

filha engravidada e ainda mora na casa dos pais. Ao casar com outra pessoa, muitas vezes deixa seu filho com os avós até que ele fique grande. A história de Egídio ilustra esta possibilidade. Ele nasceu quando sua mãe era solteira e foi criado por ela, por sua avó e tias. Sua ti'ajetória foi descrita por uma tia.

**Então surgiu aquilo que a N. ficou grávida desse homem. Aí, Jesus!, sobrou pra mãe. Daqui a pouco ela ganhou o neném. Eu cuidava dele, dava banho, vestia. Pra nós era uma coisa, era o único neném. Meu Deus do céu! A mãe andava até surrando eu por causa do Egídio. Eu gostava dele, cuidava tanto dele. Era a coisa mais querida. E nós gostava do Egídio como se fosse filho legítimo nosso. E daí ele foi crescendo. Daí teve gente que começou a colocar coisa na cabeça dele. E o pai e a mãe não eram de explicar. Teve gente que fez a cabeça dele e com 13 anos ele ganhou o mundo. Não queria mais obedecer o pai, queria só viver na família deles. Ele foi pra família dele e a família dele estragou ele. Ele ficou revoltado assim, mas também o pai não deu um voto pra ele. Ele queria estudar em Porto Alegre, o chefe de posto queria levar e o pai não deixou. Daí ele se revoltou com aquilo, abandonou o pai, abandonou a mãe e foi com a família dele. A família dele não gostava dele. Daí ele ficou pra lá e pra cá.**

É possível perceber alguns elementos presentes na organização familiar Cafuza, a partir desta história pessoal. A primeira diz respeito à presença marcante de uma generosidade na organização familiar. Egídio, o neto, foi assumido por sua mãe, pela avó e pelas tias *como se fosse filho legítimo nosso*. Esta situação remete à idéia de que Egídio possuía muitas mães e que a responsabilidade pela sua educação devia ser assumida por todo grupo familiar. Ao fazer parte do grupo, todos poderiam interferir na educação do menino. Assim, quando Egídio *não queria mais obedecer*, foi repreendido pelo avô, que assumiu a autoridade masculina na falta de seu pai biológico. Estes aspectos demonstram que a responsabilidade pela criança entre os Cafuzos não se restringe aos pais biológicos, mas estende-se aos outros membros da parentela.

As figuras do *criado* serrano (Locks, 1998) e do *criadinho* do meio oeste catarinense (Renk, 1997) são alguns exemplos da prática da adoção de crianças na área rural. Sua incorporação ao grupo doméstico é apresentada pelos entrevistados como um traço de solidariedade por parte de quem o acolhe ou como uma forma de

caridade. O vínculo do *adotado* com o novo grupo doméstico é de parentesco espiritual, consanguíneo ou afim. Locks (1998) afirma que esta adoção é uma prática especialmente utilizada por populações em situação de pobreza ou de orfandade da criança por morte ou separação dos pais, mas não restringe-se apenas à infância, ocorrendo inclusive com adultos.

Uma distinção entre a *circulação de crianças* observada nas populações urbanas e o status de *filho de criação* da área rural foi descrita por Fonseca (1995a:79). É comum, segundo ela, crianças muito pobres da área rural serem encaminhados para trabalhar em outra casa, em troca de abrigo, comida e instrução. Nestes casos, ela é recebida numa idade em que seja útil nos afazeres domésticos mas não refere-se aos donos da casa como pais. Em contraposição a esta realidade, as crianças da área urbana, analisadas pela autora, são transferidas muito cedo e, mesmo que mantenham contato com os pais biológicos, denominam os pais adotivos de *pais*.

Além desses aspectos, a autora observou que em grupos de baixa renda na periferia de Porto Alegre, a prática da adoção de crianças originou-se como estratégia de sobrevivência, mas adquiriu, ao longo dos anos, um significado cultural específico. Nesse contexto, as crianças, e de maneira especial aquelas que circulam, produzem uma espécie de rede de sociabilidade, reciprocidade e alianças no grupo familiar e de vizinhança. Para a nova mãe, acolher um filho de outra pessoa pode ser fonte de prestígio e, para a mãe que o cedeu, significa o reconhecimento social da preocupação com o bem-estar do filho.

No caso dos Cafuzos, a criança é parte integrante da Comunidade como um todo, na medida em que o grupo representa e é definido como uma organização familiar extensa. A partir desta análise, fica mais fácil entender porque a repressão e formas de disciplinamento das crianças Cafuzas são assumidas também por outras pessoas, especialmente por parentes consanguíneos, afins ou espirituais.

### 3) Educação familiar repressiva e hierárquica

Há importantes correspondências entre os termos de parentesco e a prática social. Esta prática refere-se ao conjunto dos comportamentos e atitudes socialmente prescritas, que caracterizam as relações entre parentes consangüíneos e parentes por afinidade. Augé (1978) apresenta exemplos desta correspondência. Entre parentes de sangue e parentes por afinidade pode se impor mais familiaridade, até mesmo a troca. Já entre outras categorias, o respeito e a distância podem configurar-se como mais apropriadas. As regras de comportamento geralmente são melhor explicitadas ou até mesmo obrigatórias entre parentes mais próximos do que entre parentes distantes.

O respeito dos filhos aos pais e a todas as pessoas mais velhas, tanto homens quanto mulheres é um dos comportamentos obrigatórios a todos os membros da Comunidade Cafuza. Este respeito pode ser traduzido, em alguns casos, em obediência a todas as ordens impostas por eles, em outras, a uma possibilidade de diálogo, especialmente com as mães. A obediência geralmente está ligada ao pai, sobretudo aos pais mais velhos da Comunidade. Mesmo casados, os filhos devem obediência aos pais, aos avôs e aos bisavôs, que utilizam da repreensão e da punição para garantir a educação que consideram adequada<sup>1</sup>. Os depoimentos a seguir ilustram aspectos da educação repressiva dos Cafuzos.

**A educação foi dada pela minha mãe e pelo meu pai. Nós aprendemos a ter muito respeito com ele. Ele é um homem assim, meu pai, que depois que ele disse, que ele queria que fosse assim, tinha que ser assim ... Ele batia, batia mesmo. Tanto nos filhos homem como nas filhas mulher. Se ele via a coisa errada, que ele não gostava, coisa assim fora de série, que não era pra acontecer, ele metia o pau. Ele surrava mesmo. Então nós tinha aquele medo. Tinha aquele medo. A minha mãe já não era assim de bater tanto, ela explicava, "é assim, é assim" (Cafuza de 53 anos).**

**Prá nós era tudo duro no tempo antigo. Não foi brincadeira prá nós, nós tinha que saber brincar como irmão. Até hoje o Cafuzo tem medo de falar. É que nós fomos levados numa criação dura, assim mesmo**

<sup>1</sup> Esta educação familiar repressiva foi apontada por Schmitt (1998b) como um estímulo a outras formas de subordinação às diversas hierarquias presentes em espaços externos ao grupo.

**que nós não podia sair uma coisinha fora que nós pagava por tudo (Cafuza de 35 anos).**

Nestes depoimentos, dois aspectos podem ser ressaltados e servem para entender a postura submissa dos Cafuzos aos pais e, de uma maneira geral, à sociedade externa. A educação familiar Cafuza é hierarquizada e repressiva. Neste modelo, a figura masculina está no topo da hierarquia. Os filhos de ambos os sexos e a mulher, estão subordinados a ele. Esta relação assimétrica está inserida no modelo familiar Cafuzo e trata-se de uma forma de consciência familiar em que a identidade das pessoas é definida conforme a posição que ocupa dentro da família - se é adulto ou criança, se é velho ou jovem, se é homem ou mulher<sup>^^</sup>. Neste caso, a autoridade do homem se apresenta como superior à da mulher, o adulto e o velho estão na posição de quem sabe mais e melhor do que o mais jovem e a criança.

Os métodos utilizados pelos Cafuzos para que a autoridade adulta seja reconhecida são pouco ortodoxos e vão desde *uma criação dura* até formas corretivas mais extremadas do tipo *ele surrava mesmo*<sup>^^</sup>. As consequências deste método de educação no comportamento dos Cafuzos são constantemente verbalizados pelos filhos, especialmente quando afirmam *nós tinha medo dele*, ou no receio de argumentar diante de um homem mais velho, mesmo quando adultos. Este fato pode ser observado numa conversa entre pessoas mais velhas onde jovens ou crianças estão presentes. Geralmente o condutor da conversa é o mais velho e as crianças e jovens pouco se expressam. Este aspecto pode ser também verificado em reuniões comunitárias e em outras atividades.

Paulo, com 75 anos, estava em sua casa recebendo a visita de diversos filhos, genros, netos e da pesquisadora. Enquanto os adultos conversavam - na maior parte do tempo ficavam em silêncio ouvindo as história deste idoso - as crianças estavam em volta. Ficavam sentadas em bancos ou no chão, geralmente encolhidas ou

---

<sup>12</sup> Figueira (1987) faz um análise sobre este aspecto.

<sup>13</sup> Outras formas repressivas para que os filhos obedeçam os pais, podem ser encontradas no imaginário do grupo. Relatos apontam para a possibilidade de um filho ou filha rebelde ser transformado em um *cavalo-sem-cabeça* ou *mula-sem-cabeça*. O reforço á essas estórias está vinculado especialmente à necessidade de manutenção da organização familiar assimétrica da Comunidade Cafuza.

escondidas embaixo da mesa ou nos quartos. Estavam muito quietas, apenas ouvindo e observando. Num determinado momento, uma criança me fez uma pergunta, em forma de sussurros. Seu avô ficou furioso e interviu com uma repressão - *quando um adulto está falando, as crianças devem ficar quietas. Se quiserem falar, devem sair para fora da casa.* As crianças se calaram e encolheram-se mais ainda. O medo ficou estampado em suas faces.

Ao sair desta casa com o objetivo de realizar outra visita, convidei as crianças para me acompanhar. Cinco delas passaram a me acompanhar nas visitas às casas e como guias aos lugares que eu tinha interesse em conhecer. Assim que saímos da casa desse idoso, que era avô das crianças, elas passaram a agir diferentemente - contavam histórias, faziam brincadeiras, contavam piadas, faziam perguntas, mostravam particularidades da região, falavam de sonhos e demonstravam carinho (inclusive físico). Fiquei surpresa, pois eram as mesmas crianças, mas com uma postura totalmente diferente daquela observada na presença física de um adulto Cafuzo.



Sem a presença dos adultos, as crianças "se soltam".



Comportamentos repressivos são utilizados por todo o grupo sobre qualquer criança para garantir que o respeito e a autoridade masculina sejam seguidos. Neste caso, ao mesmo tempo em que as crianças podem contar com a solidariedade de muitas pessoas, devem respeito e estão subordinadas à todos os adultos, especialmente aos homens. O depoimento de uma Cafuza sobre sua infância reforça o exposto sobre a rigidez na educação das crianças. "Nós chegava até a ter liberdade pra conversar, nós conversava muito entre nós as crianças, mas se as mulheres entravam, nós nem podia falar com elas na porta. Nós tinha que cuidar da nossa brincadeira e nada de escutar a conversa delas. Nós fomos sempre tratados assim".

A relação de compadrio é também revestida de respeito. O padrinho é respeitado e tratado como um pai. Quando se encontram, o afilhado deve pedir *louvado* ao <sup>padrinho</sup> Este, deve responder - *Deus te abençoe*. Esta atitude substitui os cumprimentos habituais de bom dia, boa tarde ou boa noite e caracteriza-se como uma atitude de respeito e de subordinação dos filhos aos mais velhos. O fato do afilhado não pedir a bênção denota falta de respeito e este pode ser repreendido por esta atitude. Já a falta de resposta, de bênção, por parte do padrinho, geralmente é uma forma de repreensão ao afilhado.

Outra forma de comportamento esperado tanto para homens quanto para mulheres é a solidariedade, a ajuda mútua, a cooperação. Estas formas de comportamentos foram analisadas anteriormente. Trata-se especialmente da ajuda dos pais diante das necessidades dos filhos recém casados e dos netos, do auxílio na construção da casa, da ajuda das mães no nascimento e criação dos filhos, da cooperação no trabalho coletivo e nas roças individuais, entre outras.

---

1-\* Esta prática foi também encontrada por Cândido (1987:248) entre os caipiras paulistas e, mais recentemente, por Bloemer (1996:213) e Locks (1998:115/116) entre os agricultores *brasileiros* do Planalto Serrano.

#### 4) Práticas matrimoniais

Os rapazes saíam prá namoi'ar. Era tudo liberado. Nós, prá pegar um na mão do outro, era um Deus o livre. Era tudo escondido, mandava recado um pro outro (Cafuza de 45 anos/

A orientação dos pais sobre namoro e casamento na Comunidade Cafuza reforça a educação repressiva e é diferenciada entre moças e rapazes. Sobre a menina recaem muito mais cuidados do que sobre o menino. Quando ela é pequena, dorme no mesmo quarto dos pais até a adolescência. Na adolescência, está sempre protegida pelos pais: não pode sair, namorar, dançar ou mesmo falar com rapazes sem a presença dos pais^^.



Quando o olhar dos pais se distancia...

<sup>15</sup> Isto não significa que as mesmas não encontrem formas para transgredir estas e outras normas.

O exemplo da Cafuza Carla pode ser ilustrativo desses aspectos. Com a morte de seu pai, Carla foi criada na casa de sua avó com *muito agrado*. Quando ficou moça quis namorar. Sua mãe a aconselhava sobre as qualidades que este namorado devia ter. Em primeiro lugar o moço devia ser respeitoso. O namoro devia ser oficializado (com um pedido de namoro) e com compromisso de casamento. Começou a namorar com Fernando que possuía todas as qualidades de *bom moço* - era respeitoso, educado e trabalhador. Para tristeza de sua mãe, o namoro com Fernando não deu certo e ela apaixonou-se por Francisco. A mãe não concordou com esse namoro porque Francisco não possuía as qualidades idealizadas por ela para casar com sua filha. Carla insistiu e, apesar da pouca idade (quinze anos), fez uma opção por Francisco. Desta maneira, apesar da discordância da mãe de Carla, foram morar juntos.

Mesmo seguindo os mesmos princípios, a orientação de namoro e casamento para os rapazes não é tão repressora quanto a das moças. O rapaz é incentivado a namorar diversas moças. No entanto, se iniciar um relacionamento com uma Cafuza, assume um compromisso de casamento. A efetivação de um casamento para um jovem Cafuzo geralmente está vinculado ao momento em que sua condição econômica permitir sustentar uma família. As moças, na maioria dos casos, casam ainda adolescentes. Delas espera-se que saibam cuidar bem de uma casa e de crianças. Esta experiência não é novidade para elas, uma vez que suas atividades cotidianas estão vinculadas, desde seu nascimento, diretamente às atividades femininas do grupo tais como atividades domésticas e o cuidado dos irmãos.

Mesmo com possibilidades singulares de escolha do parceiro em cada cultura, é possível afirmar que em todas elas existem regras que regulam esta escolha e definem com quem o casamento<sup>^^</sup> é permitido, com quem é proibido ou apenas desencorajado.

---

i\*\* O casamento poderia ser definido como um complexo de normas sociais que sancionam as relações sexuais entre um homem e uma mulher e que os liga por um sistema de obrigações e direitos mútuos (Augé, 1978:41).

A escolha dos parceiros na Comunidade Cafuza segue princípios de prescrição e interdição. A interdição se impõe especialmente para o casamento entre parentes em primeiro e segundo graus e ao casamento com índios<sup>17</sup>. No caso do ego feminino, a interdição refere-se ao casamento com pai, filho, tio, sobrinho e primo<sup>18</sup> (denominado por primo-irmão entre os Cafuzos), e com mãe, filha, tia, sobrinha e prima, no caso do ego masculino.

O casamento endogâmico é a forma idealizada pelo grupo, assim como entre outros grupos etnicamente diferenciados. No entanto, a possibilidade de casamento endogâmico e que respeite as interdições é praticamente impossível, pois o número de pessoas que atendam a todos os pré-requisitos é insuficiente. Diante dos obstáculos, novas alternativas de casamento vão sendo vislumbradas e possibilitadas na dinâmica das relações de parentesco, como por exemplo o casamento com pessoas que residam fora da comunidade, denominadas pelos Cafuzos como *brancos*<sup>19</sup>.

Quando referem-se ao casamento com índios, os Cafuzos afirmam que há uma incompatibilidade de culhiras, porque têm um jeito diferente de viver. Muito frequentemente os homens fazem referência a uma postura feminina diferenciada. Para eles, as índias são instáveis e não cuidam do marido e dos filhos; assim que desgostam de um casamento, abandonam a casa e vão para outro lugar. Já as Cafuzas, afirmam eles, cuidam da família e não vão embora.

Os índios representam uma ameaça à continuidade do grupo e por isto estão excluídos de uma aliança mata-ímonial. Mas também eles representam o opressor, o patrão, a quem foram subordinados um dia e de quem se libertaram. Desta maneira, a diferença entre índias e Cafuzas, referida pelos Cafuzos para demonstrar uma incompatibilidade cultural, pode estar relacionada a elementos como subordinação, humilhação ou, até, honra masculina.

---

<sup>17</sup> A referência, neste caso, são os índios da região: Xokleng, Kaingang e Guarani. Dentre estas nações, os Guarani são mais tolerados pelos Cafuzos até mesmo para casar. Já entre os mestiços, estão incluídos os indivíduos que resultaram da miscigenação: branco/Kaingang, branco/Xokleng, Kaingang/Xokleng.

<sup>18</sup> Nesta categoria estão incluídos tanto primos paralelos quanto cruzados (Augé, 1978).

<sup>19</sup> Para o grupo, os *brancos* são todas as pessoas *de fora* (os regionais) menos os índios e os mestiços.

Além dos índios, qualquer pessoa de fora parece representar uma ameaça para o grupo, o que faz com que passem a preferir o casamento entre parentes ao casamento com uma pessoa *de fora*, com um *branco*. O depoimento de Luzia aponta para esta preferência. "Porque já falaram, a respeito disso, que eu não devia ter casado com um branco lá de fora<sup>^^</sup> (...) Então eu ganhei isso na minha cara um dia, numa reunião, que eu devia de ter casado com um parente".

Uma assimetria entre os gêneros circunda a prática do casamento exogâmico dos Cafuzos. Trata-se de uma diferenciação entre o casamento de um homem e de uma mulher Cafuza com uma pessoa externa ao grupo. Quando um Cafuzo casa com uma mulher de fora, a mesma pode passar a residir no grupo e ser incorporada ao mesmo. Já quando uma Cafuza casa com um homem de fora, o casal deve residir noutro local, fora da Comunidade. Esta regra de casamento baseia-se numa assimetria existente entre os sexos. Para os Cafuzos, um homem deve possuir pensamento próprio. Esta perspectiva não perpassa a idealização feminina. No caso de um casamento, a mulher deverá estar subordinada aos interesses de seu marido e segui-lo. Assim, quando um Cafuzo casa com uma pessoa externa ao grupo, esta deve seguir os desígnios de seu marido e de sua cultura, assim como uma Cafuza que, quando casar, deve seguir seu marido para fora do grupo. Esta regra objetiva colocar obstáculos à entrada de homens não Cafuzos no grupo, uma vez que estes homens também possuem, no seu entendimento, pensamento próprio e poderiam, ao entrar no grupo, atrapalhar sua trajetória cultural.

O caso de Luzia parece ilustrar também esta problemática do casamento exogâmico. Quando Luzia casou com Edivaldo, ele passou a morar junto do grupo, transgredindo a regra de casamento exogâmico e de subordinação da mulher ao marido. Durante todo o contato que manteve com o grupo, este casal estava constantemente envolvido em conflitos internos, que foram se agravando na medida em que os filhos ficaram maiores, até que provocaram a saída da família para a cidade.

---

20É interessante registrar que seu marido é negro, mas como não era Cafuzo foi considerado *branco*.

Dentro da dinâmica da endogamia da Comunidade Cafuza, elementos novos são introduzidos cada vez que ocorre escassez de parceiro prescrito. Desta maneira, o casamento entre primos passa a ser consentido, apesar de uma constante censura e preocupação. A preocupação refere-se basicamente à possibilidade de nascimento de filhos com deficiências, conforme relata Luzia.

**A maioria é casado parente com parente (...) Não é aquilo que a gente queria. Às vezes, muitos aceitam, e muitos puxam pelo sangue. Como minha irmã, que tem os filhos quase todos casados com parentes (...). Eu acho assim que é um grande pecado<sup>21</sup>. Porque, uma que tem perigo de vir criança deficiente, doente, criança aleijada.**

A afirmação de Luzia de que a maioria dos Cafuzos é casada com parente poderia ser confirmada à primeira vista pela noção do grupo como uma grande família extensa. No entanto, ao analisar todos os casamentos do grupo, outras possibilidades de análise podem surgir. A verificação dos casamentos do grupo apontou que, nas primeiras gerações, ocorreram apenas casamentos entre Cafuzos e pessoas *de fora*, não com parentes. Apenas na quarta geração contactou-se dois casamentos entre primos-irmãos. Já na quinta geração, observou-se três casamentos entre primos-irmão. Assim, cerca de dez por cento dos casamentos Cafuzos ocorreram entre primos-irmãos, contra noventa por cento de casamento com parentes mais distantes e pessoas *de fora*.

Também elementos de caráter pessoal são considerados na aprovação de um casamento, especialmente pelos pais. Cabe aqui uma descrição de um fato recente que ilustrará este item. Marilda havia afirmado anteriormente que o casamento no grupo não deveria acontecer entre parentes e que sua filha iria escolher entre aqueles que não fossem parentes e que apresentassem certas qualidades, como ser

---

<sup>21</sup> Diversas histórias são contadas pelos mais velhos e refletem um alerta às formas de casamento proibidas. Uma delas refere-se à relação sexual ou à união conjugal entre uma comadre e um compadre. Esta forma de relacionamento é interdito para o grupo e quem desobedece pode ser transformado em uma figura perigosa e temida - o *boitatá*. O *boitatá* é descrito como uma espécie de bola de fogo que se arrasta pelo chão ou pelo ar. Outros relatos fazem referência à relação sexual entre pai e filha, também interdita e castigada pela transformação dos mesmos em *garopeiro*. Não consegui nenhuma descrição do *garopeiro*, nem relato de alguém conhecido que tivesse sofrido estes castigos. No entanto, estes relatos reforçam a interdição, através do medo da punição, a estas formas de relacionamento.

trabalhador e ter caráter. Posteriormente a essa conversa, sua filha interessou-se por uma rapaz mestiço. Marilda não apoiou o namoro e, prontamente, *prescreveu* à filha outro rapaz que, segundo seus critérios, tinha melhores qualidades. Este rapaz, no entanto, era primo-irmão de sua filha, contradizendo o ideal e as regras apontadas pela mesma durante a conversa.

Outros elementos podem ser observados na idealização dos casamentos entre os Cafuzos. Além de respeitar todas as prescrições, o casamento ideal deve receber as bênçãos da Igreja (católica ou pentecostal) e preferencialmente ter um registro civil. Aliada a estes aspectos, está a possibilidade de realização de uma festa em que todos devem ser convidados. É motivo de orgulho para os pais quando todos esses passos são seguidos. No entanto, os casamentos no grupo dificilmente seguem todos os passos idealizados. O casamento dentro do grupo fica dificultado pelo número insuficiente de pessoas que atendam a todos os pré-requisitos. Já o casamento dentro dos preceitos religiosos só é possibilitado diante de uma série de exigências da instituição que é representada por uma autoridade, no caso, um pastor ou padre. Estas autoridades não estão presentes cotidianamente no grupo e muitas vezes fazem exigências que os Cafuzos não conseguem cumprir, como, por exemplo, fazer cursos de noivos, exames médicos e pagar taxas. Outras exigências são feitas pelo cartório, inviabilizando também o casamento *de papel passado*. A impossibilidade de construir uma casa para o casal morar é outro fator que, muitas vezes, pode adiar um casamento.

Outro fato circunda o processo de casamento dos Cafuzos. Trata-se da gravidez da moça. Este fator, que ocorre muitas vezes por falta de cuidados com a anticoncepção serve, no entanto, para apressar ou garantir um casamento *indesejado* pelos pais. Se o namorado aceita assumir a relação, e conseqüentemente o filho, a união pode ocorrer mesmo sem as condições adequadas para tal. A gravidez pode ser entendida neste contexto como uma forma de transgressão dos requisitos de um namoro e de um casamento idealizado pelos pais. Desta maneira, uma gravidez pode possibilitar um casamento interditado pelo grupo, porque parece ser melhor um casamento indesejado do que uma mulher ficar sozinha e *mãe solteira*.

A gravidez também possibilita burlar os pré-requisitos de um casamento ou adiar para mais tarde sua oficialização. Além disso a gravidez da moça pode servir a propósitos pessoais, como, por exemplo, garantir que o namorado assumira uma relação na qual apenas ela tenha interesse. Assim, uma gravidez que ocorre com uma Cafuza pode estar servindo a mais propósitos do que aos frequentemente encontrados em classes mais abastadas ou com uma relação familiar menos repressiva.

A fuga é outro fator que apressa e transgride as regras de casamento entre os Cafuzos<sup>22</sup>. No passado esta prática era mais frequente do que hoje, especialmente pela repressão familiar mais intensa. É uma forma de transgredir a autoridade do pai que não autoriza o namoro. É o que fica evidenciado no trecho da seguinte música, cantada com frequência pelos Cafuzos, especialmente quando faz referência à moça que é roubada pelo namorado.

**O galo quando canta é dia, Maria, é dia, Maria, é dia.  
O galo quando canta fora de hora  
É moça roubada que vai dando o fora.**

Esta prática também impulsiona um casal ao casamento sem que passe necessariamente por todos os requisitos exigidos para tal empreendimento. Sempre me chamou a atenção a contradição entre o reforço aos requisitos idealizados para um casamento na Comunidade e a fácil aceitação dos grupos familiares à transgressão imposta por uma fuga ou por uma gravidez dentro da organização familiar extensa. O grupo ficava sabendo quando um determinado casal estava se gostando e que iria ficar junto a qualquer momento. No entanto, quando isto se efetivava através da fuga, burlando todos as regras para um casamento idealizado, ocorria pouca repreensão. A fuga ou a gravidez são, portanto, mecanismos

---

<sup>22</sup> Apesar de ser menos frequente na atualidade, a fuga é uma das práticas de casamento utilizadas pelos moradores da Lagoa da Conceição. Esta prática, envolvida num manto de "coisa proibida", é uma forma de transgressão especialmente da autoridade do pai. Ao roubar a noiva do pai, o noivo é quem assume a responsabilidade pelo ato transgressor pois é o único que pode enfrentar a autoridade do pai da moça (Maluf, 1993:30). A prática da fuga, antecedendo o casamento também foi verificada por Bloemer (1996:189) entre os agricultores *brasileiros* da região Serrana de Santa Catarina.



envolvidos *num manto de coisa proibida*, conforme afirma Maluf e servem, efetivamente, a um propósito maior do que simplesmente resolver um problema do casal, na medida em que a família do noivo e da noiva ficam livres de alguns compromissos para o casamento dos filhos.

## 5) Relações de gênero assimétricas

Existem comportamentos idealizados para homens e mulheres na Comunidade Cafuza. Força, comando, firmeza nas decisões, proteção e, se for necessário para defender os filhos e a mulher, até violência, são qualidades masculinas idealizadas. Para a mulher, submissão e obediência ao marido, cuidados com o lar, abnegação e amor aos filhos. Tanto a mulher quanto o homem sofrem críticas severas se apresentarem comportamento diferenciado do exposto acima como, por exemplo, mulher apresentar-se participativa e atuante e o homem mostrar-se submisso.

Reproduzindo a relação hierárquica entre pais e filhos, observou-se uma relação assimétrica entre o marido e a esposa. Na relação conjugal, o homem ocupa a posição de mando, podendo valer-se de sua autoridade para punir, exigir e até agredir os outros componentes da família. A mulher, ao lidar com as tarefas domésticas e cuidar dos filhos, parece estar subordinada aos desígnios do marido.

As posturas idealizadas para homens e mulheres Cafuzos são geralmente performatizadas em atividades públicas. Nestas ocasiões, a autoridade masculina é evidenciada em detrimento de uma autoridade feminina. Um episódio foi relatado numa reunião por um homem como reforço desta idealização. Um vendedor de bugigangas foi vender fôrmas de bolo em sua casa. Mesmo sem o marido estar em casa, a mulher resolveu comprar as formas, sendo que o pagamento seria feito posteriormente pelo mesmo. Quando cobrado, o marido ficou furioso e falou que a mulher não podia receber em casa um homem quando o marido não estivesse

presente. Mandou devolver as formas e afirmou categórico: *quem manda em casa é o homem.*

Diversas características de um modelo familiar holista e hierarquizado ficam evidenciadas: o reconhecimento de uma autoridade e de um poder masculino; os papéis sexuais rígidos, definindo o que é de competência ou atribuição do homem e da mulher e os espaços masculinos e femininos; uma forte assimetria de gênero e uma cisão bem definida entre as identidades do gênero. Para selar este modelo hierárquico, as atividades masculinas são consideradas de maior prestígio e reconhecimento social.

## CAPÍTULO IV

### COTIDIANO FAMILIAR E SEGMENTAÇÃO DO TRABALHO

#### 1) A luta<sup>1</sup> "em casa" - produção familiar

**Desde meus cinco aninhos, quando eu me reconheci como criança, eu acompanhava minha mãe. Às vezes ele (o pai) saía pra trabalhar fora, ou ficava trabalhando na roça com nós. Levava nós, as crianças, tudo pra roça e largava. Então a gente precisava aprender a trabalhar na roça desde cedo. Menos da minha idade quando eu me reconheci como gente, já puxava o cabo da enxada (Cafuza de 53 anos).**

Os oitocentos e setenta e um hectares da propriedade da Comunidade Cafuza são divididos em espaços internos vinculados ao cotidiano familiar e comunitário: mata, áreas comuns, roça comunitária, casa/horta/pasto e roça. É importante descrever cada um deles para entender como está organizado o cotidiano familiar e a segmentação do trabalho.

A mata compreende a área de maior extensão dentro da propriedade do Alto Rio Laeisz. É composta pela cobertura vegetal original e seu ecossistema (bichos e plantas).

---

<sup>1</sup> Luta é um termo muito utilizado pelos Cafuzos como sinônimo de trabalho. Numa análise da trajetória do grupo, é possível vislumbrar a utilização deste termo não só como trabalho na terra, mas como luta pela sobrevivência: contra as bichos ferozes quando residiam no mato, contra as forças policiais e os poderosos na Guerra do Contestado, contra o poder dos índios e dos agentes federais, contra o preconceito e a discriminação dos brancos, contra as condições financeiras precárias e, por fim, contra as dificuldades enfrentadas no Alto Rio Laeisz para sobreviver.

As áreas comuns são espaços utilizados por todo o grupo. São as construções comunitárias, tais como o canteiro de mudas de erva-mate, o salão comunitário, a escola, o campo de futebol, entre outros. Todas as áreas comuns estão localizadas na margem esquerda do rio.

A roça comunitária é o espaço destinado pelo grupo para desenvolver o projeto coletivo da erva-mate. Ela localiza-se entre as roças familiares, as casas e a mata em ambos os lados do Rio Laeisz.

Nas proximidades da casa ...



... cada família criou uma estrutura que permitisse desenvolver atividades produtivas para consumo familiar, tais como horta, pomar, jardim e criação de animais: chiqueiro para porcos, galinheiro ou cestas para as galinhas e estrebaria para o gado (especialmente vaca de leite). Na horta são cultivados alimentos leguminosos como couve, alface, tomate, cenoura, tempero verde, etc. Nada da produção da roça ou da horta é desperdiçado, pois aquilo que não é **aproveitado** pela família é automaticamente destinado aos animais domésticos.

O local de construção das casas foi definido pelas famílias e aprovado pela coletividade. Este processo foi bastante demorado, na medida em que o grupo não possuía estrutura financeira para construir todas as casas ao mesmo tempo. Desta maneira, à medida em que as famílias foram adquirindo o direito e os materiais para construir suas casas, os terrenos foram sendo ocupados. As casas foram construídas às margens do rio.

Outro espaço destinado à produção familiar é a roça. Os espaços, atualmente ocupados pelas roças, possuíam inicialmente cobertura vegetal, a mata, que foi aos poucos sendo derrubada por cada família. Apesar das roças não estarem cercadas, cada família sabe onde a sua começa e termina e é responsável pela produção e pelo cuidado com o solo. Na produção agrícola Cafuzo, alguns elementos da lógica do consorciamento, descrita por Ellen e Klaas Woortmann (1997:91), podem ser observados. Os Cafuzos cultivam produtos variados e combinam cultivos de longa e de curta duração, especialmente milho, feijão, aipim, abóbora, batata, batata doce, etc. Desta maneira, a produção de milho pode ser feita de forma intercalada com a produção do feijão, da batata ou de qualquer cultura de menor duração. Esta técnica pode garantir uma produção mais variada, ocupando menos espaço.



Para os Cafuzos, terra é sinônimo de vida e independência. Ela garante um abrigo para a família, possibilita um local de trabalho e alimento para a sobrevivência. O status de dono da terra garante aos Cafuzos autonomia e liberdade de movimento na produção, pois ele pode decidir sobre o produto de sua preferência e a forma de trabalho que considerar mais adequada, inclusive quantidade e horário de trabalho.



O trabalho é uma constante na vida dos Cafuzos desde a mais tenra idade e não está dissociado da vida cotidiana. Desde pequenos, os Cafuzos auxiliam seus pais em atividades diversas como levar água ou alimento para quem está trabalhando na roça, dar comida aos animais (porco, galinha ou gado), ajudar no plantio, cuidar dos irmãos menores ou ajudar no trabalho da casa.

Na medida em que vão crescendo, os Cafuzos vão assumindo atividades que exigem maior

> o termo *no* da terra se opõe a *proprietário*. O caráter de dono da terra é definido pela atividade desenvolvida nela e não pela comprovação de propriedade jurídica da terra. Não se trata de ter comprado a mesma. Já, o termo *proprietário* está refletindo a terra como mercadoria (Voortmann, 1990:28) da produção de um grupo de sem terra em São Paulo. Já a produção familiar possibilita uma organização do trabalho respeitando os limites da própria organização familiar (Rapchan, 1993).

responsabilidade.

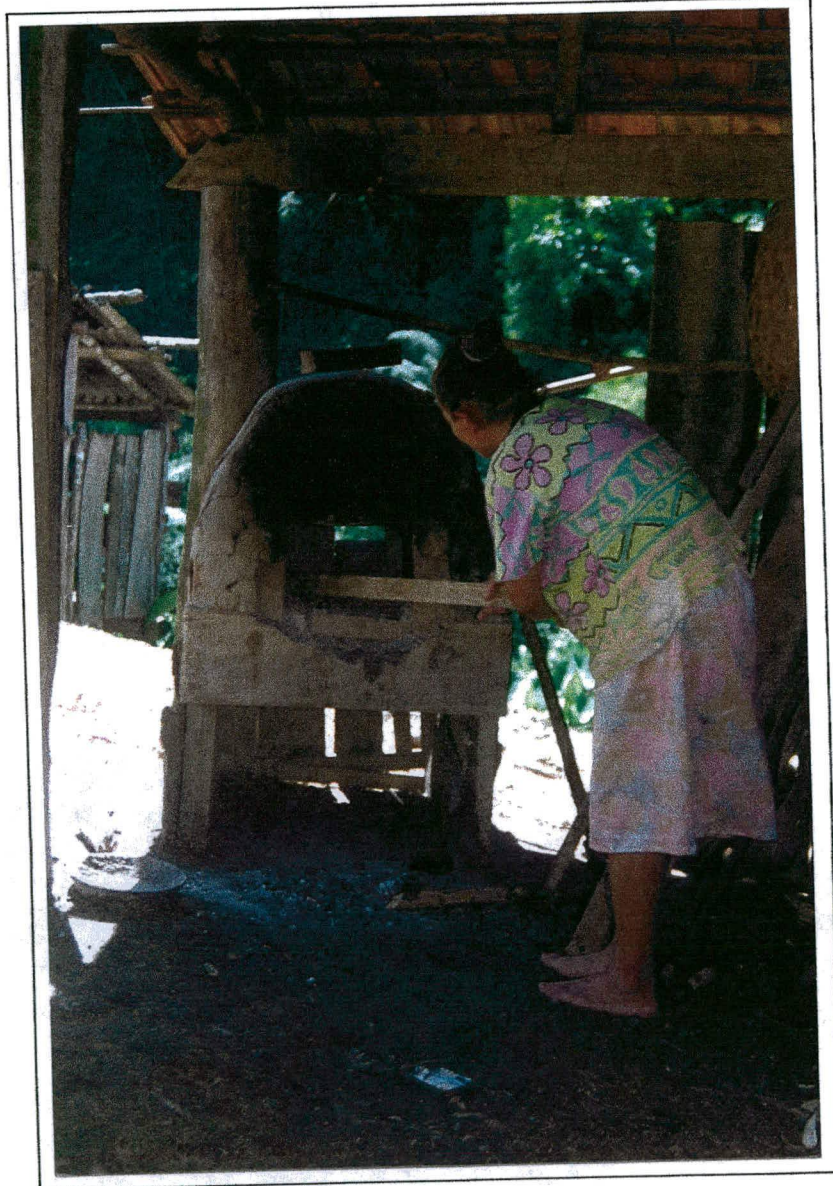
A noção de trabalho é central na cultura Cafuza e está permeada pela distinção de gênero. Essa distinção pode ser visualizada na socialização de meninos e meninas, em suas brincadeiras e nas atividades em que se envolvem. Estas atividades estão vinculadas ao trabalho que será desenvolvido por homens e mulheres no cotidiano familiar. Desde cedo, os meninos auxiliam os homens adultos nas tarefas vinculadas à identidade masculina e as meninas auxiliam nas tarefas consideradas femininas<sup>4</sup>.



<sup>4</sup> Para Ellen e Klass Woortmann (1997), a categoria trabalho é aplicada somente ao homem (mais especificamente ao pai de família) no campesinato brasileiro. Entre os sítios de Sergipe, por exemplo, mulher, velho e não adultos *não trabalham*, sua atividade se define apenas como *ajuda*. = Heilborn (1994:6/7) afirma que «s famílias cariocas analisadas por ela a socialização de meninos e meninas segue a lógica da divisão de trabalho e de uma oposição entre os sexos. A distribuição de meninos e meninas na manutenção da casa, serviço doméstico, é ordenada conforme o sexo. As meninas aprendem, desde cedo, que a casa é *coisa de mulher* e constitui, para ela, uma obrigação. Já os meninos aprendem a fazer as tarefas domésticas, mas não são *obrigados*. Já a articulação com o trabalho doméstico da casa, cabe primordialmente ao sexo masculino e constituem uma *obrigação* para os meninos a partir de quatorze anos.

As brincadeiras infantis reproduzem as atividades apontadas pelos Cafuzos como femininas e masculinas. Uma Cafuza de 35 anos relata aspectos vivenciados em sua infância.

Nós, as meninas, fazia boneca de pano, aquela trouxa bem grande. E os piá faziam espingarda de madeira, faziam um tipo de chiqueiro, como um chiqueiro de porco. E eles diziam prá nós, "fiquem aí, mulherada, que nós vamos caçar". Nós dizia que era a casa nossa. Nós pegava, varria o terreiro, da cozinha mesmo, nós levava ali pão, quando tinha, feijão cozido, arroz cozido, levava tudo pra nossa casinha, que as mães davam. E eles diziam, "agora vocês ficam aí, nós imo dar uma caçada, matar bicho pra trazer pra vocês". Aí eles traziam um pedaço de pijuca, esses paus podres que tem, e nós ficava tudo junto. Eles deixavam o bicho e nós partia, fazia picado.



Da mesma forma que as brincadeiras, as tarefas desenvolvidas na infância apontam para uma diferenciação entre os gêneros. Luzia tem 53 anos, dez irmãos e morou na Comunidade até 1997. Conta que desde pequenina fazia tudo para sua mãe. "Serviço de casa, eu fazia tudo. Quando ela (a mãe) pedia, era costurar, costurar na mão, não existia máquina naquele

tempo, de tudo que era tipo de costura. Eu coshivava pra fora, em casa, lavava roupa, depois que eu me conheci por mocinha, não deixei mais minha mãe lavar roupa".



Outra cafuza de 19 anos conta que com cinco anos, tinha que *dar conta* de seus dois irmãos e uma prima, pois era a filha mais velha. Além disso, fazia todo o *serviço de casa*, que incluía fazer comida, limpar a casa, lavar louças e roupas.



Na vida adulta, os espaços de trabalho estão separados pela mesma distinção de gênero. As atividades masculinas são desenvolvidas no espaço externo à casa (na roça) ou fora da comunidade (em trabalhos eventuais para outros produtores rurais da região ou em empresas). Já a mulher está vinculada ao espaço da casa (aos afazeres domésticos e ao cuidado com os filhos) e à produção desenvolvida nos arredores da casa, como horta, pomar e criação de animais, destinados essencialmente ao consumo da família.

Esta distinção espacial entre os gêneros aponta para uma complementaridade entre o trabalho feminino e o masculino. Nesta perspectiva, os modelos apresentados pelos Cafuzos prevêm que o homem deve coordenar a produção familiar e ser responsável pelo provimento da família. A mulher, por sua vez, deve estar vinculada apenas à reprodução do grupo familiar e ao cuidado com os filhos. Esta ideologia, no entanto, está desvinculada da prática cotidiana dos Cafuzos. As mulheres estão

envolvidas diariamente nas atividades agrícolas e na produção familiar, tanto externas à casa (na roça), quanto nos arredores da mesma (horta, pomar e criação de animais). Se não estão impedidas de trabalhar por problemas de saúde ou pelo cuidado com os filhos, a maioria das mulheres trabalha junto com o marido ou sozinhas na roça da família...



... que está localizada nas proximidades da casa ou não. Passam parte do dia ou o dia todo limpando ou plantando. Além disso estão envolvidas diretamente na produção da horta familiar, no pomar e na criação de animais domésticos para o consumo.

Referindo-se à produção de alimentos, Presvelou (1996) destaca que, numa perspectiva mundial, a mulher tem uma participação decisiva na economia de subsistência familiar. O autor constatou que a mulher, diferente do homem, participa de todas as etapas do ciclo alimentar;

1) fase da produção; todas as atividades cotidianas para assegurar a produção e a colheita dos produtos de alimentação; 2) fase da pós-colheita: todas as atividades relativas à preservação dos produtos e à

**preparação dos alimentos; 3) fase da comercialização dos alimentos; 4) fase da refeição familiar (1996:19).**

O modo de produção Cafuzo impõe às mulheres um papel fundamental na subsistência familiar quando os homens se ausentam ou mesmo quando estão constantemente em casa. É o caso de Rosália, por exemplo. Casada com Luiz há vinte e seis anos e mãe de doze filhos. Apesar de um relacionamento tão longo, Rosália afirma que seu marido não corresponde ao ideal de pai e marido porque ele nunca garantiu a subsistência da família. Segundo ela, seu marido não gosta de trabalhar e passa muito tempo afastado da família em atividades de lazer. Esta realidade já era enfrentada por ela quando namoravam. Seus pais não haviam concordado com seu namoro e alertaram-na sobre sua postura, que consideravam irresponsável. Mas ela insistiu e casou com ele. Hoje avalia sua escolha negativamente ao afirmar "agora eu tô passando trabalho". Acredita que se tivesse dado atenção ao alerta dos pais não estaria tendo tantas dificuldades, porque "eles me avisaram". Sua trajetória familiar não difere muito das Cafuzas mais velhas: teve filhos praticamente durante todo o período fértil. A filha mais velha tem vinte e seis anos (é casada e tem quatro filhos) e o filho mais novo tem cinco. Ainda vive com o marido, mesmo sem sua efetiva atuação como provedor do lar. É ela que garante a subsistência familiar trabalhando nos espaços internos e externos à casa: "eu tenho que dar conta dos filhos que estão em casa, da roça e trabalhando fora. Eu sou da casa e da roça". A responsabilidade pelo trabalho de casa e da roça só é possibilitada, no entanto, pela atuação das filhas. "Quando eu tô lidando na roça, a menina cuida da casa, lava roupa (...) ela fica cuidando da casa e eu fico cuidando da roça".

Mesmo com uma atuação efetiva na subsistência da família como produtora rural, ela reafirma, em seu discurso, os papéis tradicionais do homem como vinculado ao trabalho da roça e como provedor da família e o da mulher como relacionada ao trabalho da casa. "Na casa eu tô fazendo o trabalho meu mesmo. Na roça, a gente tá trabalhando o *serviço dele* {do marido}. O certo é a mulher na casa e o homem na roça".

A trajetória de vida de Luzia é também ilustrativa da importância do trabalho feminino na subsistência familiar. Ela conta que sua mãe, quando chegava o dia de ir para a roça, *botava os filhos ao seu lado* e ia para o trabalho agrícola, mesmo sem a presença do marido. "Pra mim, não tinha serviço, não. Era roça, era da casa, era tudo". O trabalho da roça era desenvolvido também junto com o pai. "Quando eu fiquei moça, eu já comecei a trabalhar fora, com meu pai, *eu era um rapaz trabalhando do lado do meu pai*, graças a Deus. Isso eu falo pra Deus e todo mundo, que eu era um rapaz do lado do meu pai (...). O meu pai pegava empreitada fora, meus irmãos não queriam ajudar o velhinho. Eu dizia pra ele, vamos, pai, pode ser arado, pode ser enxada, eu tô do teu lado. E ia mesmo".

A partir desses relatos, é possível perceber que o trabalho da mulher na produção, apesar de recorrente no cotidiano familiar, não está de acordo com a idealização de feminidade. Fica evidenciada uma caracterização masculina desta prática. A afirmação de Rosália de que, ao trabalhar na roça, *a gente tá fazendo o serviço dele* ou, como Luzia, de que era *um rapaz trabalhando ao lado do pai*, reforçam a idéia de que não estavam desenvolvendo uma atividade considerada feminina, mas masculina.

Por trás desta reflexão, é possível perceber a noção de que a roça, vinculada à identidade masculina, não funciona apenas como produtora de alimentos, mas também como produtora de poder. No assentamento Novo Sarandi (RS), analisado por Lechat (1996) a modernização e a coletivização da produção provocaram modificações nas relações de produção, de reprodução e de gênero. Para a autora,

**(...) não é o tipo de produto em si que define o caráter masculino ou feminino do trabalho, mas a sua destinação. Se tradicionalmente tirar leite e tratar galinhas era considerado trabalho de mulheres é porque estes produtos - o leite, os ovos, as galinhas - destinavam-se ao consumo doméstico. Se o leite, a produção de frangos, de ovos ou de suínos são destinados à agroindústria, essas tarefas tornam-se masculinas (1996:113/114).**

A análise de Paulilo (1987) sobre trabalho agrícola realizado em diversas regiões do Brasil, reforça esta idéia. Independente do local e do tipo de trabalho

desenvolvido por homens e mulheres, sempre a atividade masculina adquire caráter de trabalho *pesado* e a atividade feminina de trabalho *leve*. O peso do trabalho masculino não está em sua perspectiva de volume mas na valorização superior que possui em relação à atividade desenvolvida pela mulher. Trabalho *leve* não significa trabalho agradável, desnecessário ou pouco exigente afirma Paulilo, podendo ser estafante, moroso ou nocivo à saúde. É considerado *leve* por ser realizado pelas mulheres que estão numa posição inferior na hierarquia familiar, e não por suas próprias características.

Ao reforçar a identidade masculina vinculada à produção, as Cafuzas estão reforçando também a hierarquia familiar. Ao referir-se ao trabalho dos irmãos com o pai. Luzia está utilizando o termo *ajuda*. Mesmo o trabalho dos irmãos, pessoas do sexo masculino, é visto como *ajuda* ao pai. Nesse caso, o pai é percebido como produtor do saber e autoridade da família, podendo sujeitar o restante da família ao seu comando. Essa perspectiva é percebida por Woortmann (1990) como uma incongruência ou rachadura no coletivismo familiar. Mesmo morando em um território próprio e tendo autonomia sobre o processo de trabalho familiar, alguns membros da família estão sujeitos ao chefe da família, posição que, salvo raras exceções, é assumida por um homem.

O trabalho feminino na produção não é percebido pela Comunidade, e nem pelas próprias mulheres, como um trabalho profissional. Mesmo atuando como produtora rural junto com o homem, o trabalho das Cafuzas recebe uma valorização diferenciada se comparado ao masculino.

Outra característica intrigante da valorização do trabalho feminino na produção diz respeito a uma recorrente desconsideração deste trabalho. Esta desconsideração gera consequências graves na garantia dos direitos trabalhistas das mulheres, como o direito à sindicalização, à aposentadoria, ao auxílio doença e ao auxílio maternidade. A falta de reconhecimento da presença da mulher da produção tem sido observada entre grande parte dos agricultores familiares do Sul do Brasil, conforme Menasche e Escher (1996).

**Nas comunidades rurais do Sul do Brasil, predomina um tipo de organização social que atribui ao homem a responsabilidade da organização do processo de trabalho agrícola e da representação da unidade de produção no espaço público. Por sua vez, caberia às mulheres agricultoras um papel "coadjuvante": em geral, não são reconhecidas como produtoras, sendo atribuída a elas a função básica de garantir a reprodução da família (1996:67).**

No entendimento de Woortmann (1976), a produção econômica camponesa fica inviabilizada sem o fornecimento dos serviços domésticos. Ao acompanhar o cotidiano familiar Cafuzo, é possível verificar este aspecto com facilidade. Geralmente a mulher é a primeira pessoa a levantar e passa a preparar o café da manhã para a família. Quando o café ou o chimarrão estão prontos, o homem levanta da cama. Depois do café, o homem vai para a roça e a mulher continua a desenvolver as atividades domésticas como limpar a casa, lavar roupa e louça. Após a finalização destas tarefas, vai para a roça para trabalhar junto com o homem até o horário em que o sol fica muito forte. Se a roça fica a uma distância muito grande da casa, a mulher vai junto com o homem para a roça durante o dia todo. Antes de sair, organiza todo o cotidiano familiar, prepara o alimento para levar para a roça e para os filhos que ficarão em casa. Quando voltam, enquanto o marido descansa, a mulher volta sua atenção novamente às atividades domésticas, dando continuidade à sua dupla jornada de trabalho.

É possível vislumbrar nesta descrição que a produção agrícola familiar dos Cafuzos, coordenada e vinculada à identidade masculina, está permeada pela atuação feminina. No entanto, a participação masculina na unidade de reprodução familiar é muito pequena e constitui raras exceções se for comparada à participação maciça das mulheres na produção.

Diferentemente dos homens, as mulheres não fazem uma distinção entre o *tempo de trabalhar* e o *tempo livre*. Como fica evidenciado na descrição do cotidiano Cafuzo, as mulheres estão sempre envolvidas com atividades diversas: cuidado com os filhos, tarefas domésticas, trabalho externo à casa, entre outros. Se não estão envolvidas com alguma atividade, estão à *disposição* de novas tarefas e dos membros da família.

Diversos estudos entre populações camponesas brasileiras, entre eles Brumer (1996), Bergamasco (1996) e Lechat (1996), têm afirmado que a participação da mulher na produção agrícola é maior ou menor dependendo do grau de necessidade de mão de obra<sup>h</sup>. Apesar da importância do trabalho feminino na subsistência familiar, foi observado que seu trabalho é o primeiro a ser dispensado quando é possível mecanizar a produção ou quando a renda familiar aumenta. Além disso, apontam que a mulher trabalha de forma equivalente aos homens no trato dos animais e assume com supremacia as atividades de horta e quintal e as atividades domésticas. A tarefa dos homens reduz-se à produção externa, ficando na casa restrito, na maioria das vezes, ao cuidado com as crianças.

Alguns trabalhos têm apontado para uma modificação do caráter familiar de pequena produção agrícola. Entre os franceses, Carneiro (1996) analisa a tentativa de ruptura da mulher agricultora que se recusa a reproduzir os papéis sociais de suas mães em nome de valores modernos, tais como autonomia e independência. A autora apresenta os limites desta ruptura. Descreve elementos que se sobressaem a este desejo, como a dificuldade das mulheres em serem reconhecidas como indivíduos - distintas do conjunto da família - e a predominância, para as mulheres, do casamento ao trabalho. No entanto, apesar dos valores modernos incorporados por estas agricultoras, o peso das relações familiares sobre as estratégias de sobrevivência na agricultura continua evidenciado, não acarretando necessariamente uma mudança na posição da mulher na hierarquia familiar.

Mesmo desenvolvendo atividades produtivas fundamentais e que garantem parte da subsistência familiar, é no espaço da casa que a mulher assume uma função administrativa. Neste espaço ela ordena as tarefas domésticas a partir de um ritmo que possa controlar, diferentemente do trabalho na roça ou no trabalho coletivo onde o ritmo não é controlado por ela. Além disso, as mulheres podem imprimir uma marca pessoal na organização da casa; na limpeza, na forma de preparar os

---

<sup>h</sup> Numa vila urbana de São Paulo, Caldeira (1984) observou uma disponibilidade da mão-de-obra feminina, tanto nas tarefas domésticas (organizadas pelos horários de trabalho do marido e dos filhos ou dos horários da escola), quanto na necessidade do trabalho externo à casa para *ajudar* na renda familiar.

alimentos, no cuidado com os filhos, no cuidado com as roupas, na ornamentação e na alteração da divisão interna.



As casas, aliás, estão em constante processo de modificação das divisões internas. Este processo geralmente é pensado pelas mulheres e, quando não for necessária a mão-de-obra de um profissional ou de um homem, são as próprias mulheres que modificam as paredes ou apenas os móveis de um cômodo para outro. As casas são construídas com madeira, facilitando em grande medida a possibilidade de efetivar tais alterações internas. Desta maneira, uma cozinha pode ser facilmente transformada em quarto ou em sala e vice-versa, de forma a atender as necessidades da família naquele momento.

É no espaço da casa que o processo de sujeição ao chefe da família pode ser modificado. Lembro de uma visita a um casal da Comunidade Cafuza. Fiquei conversando com o marido, que é muito idoso e não consegue mais trabalhar, enquanto a esposa estava organizando o almoço. Quando ficou pronto, ela me convidou para almoçar. O marido ficou nervoso e pediu que ela esperasse pelo final da conversa. Ela enfrentou-o com habilidade dizendo "se a gente esperar você acabar."



vamos almoçar só à noite", garantindo, desta maneira, garantiu que o almoço fosse servido.

Maluf (1993:41ss) analisa a mobilidade do trabalho masculino e feminino entre os moradores da Lagoa da Conceição. Como pescadores, os homens passam muito tempo fora de casa. Já as mulheres ficam e constroem um mundo próprio na relação com os filhos e com as outras mulheres. Os filhos, na ausência do pai, aprendem a respeitar a autoridade da mãe, que muitas vezes fala em nome do pai. Assim, quando o homem fica afastado por muito tempo de casa pode colocar em risco sua autoridade diante da família.

Também os Cafuzos ausentam-se muito frequentemente da casa para trabalhar fora da Comunidade. Nestas ausências, é permitido à mulher invadir os espaços ideologicamente definidos como masculinos. Luzia conta que quando seu marido "saía pra trabalhar fora, ou no mato, que fosse, que ele saía de casa, aí eu pegava as crianças, pegava os piás, ou as meninas mesmo, quando ele chegava tava na planta ou plantado, que fosse. Eu nunca deixava de fazer roça porque ele não tava". Esta *invasão*, justificada pela *necessidade*, no entanto, provocava uma constante tensão entre eles. "Ele chegava e brigava comigo. Ele dizia, 'eu dou conta, não foi por isso que eu botei mulher em casa, pra mim assumir, não pra mulher . "

A reação do marido pelo trabalho de Luzia na roça está pautado especialmente pela postura de insubordinação da mulher e da agressão à sua identidade como provedor da família. Ao afirmar que *dá conta* e que não precisa do trabalho da mulher para sustentar o lar, está reafirmando esta identidade e se contrapondo à postura de insubordinação e autonomia da mulher.

Para Carneiro (1996), a saída dos agricultores franceses para trabalhar fora da propriedade possibilita um avanço para a mulher, especialmente pela participação mais efetiva na produção. O homem (operário/camponês) é substituído pela mulher, abrindo espaço para que a mesma possa exercer a função de chefe na unidade produtiva. No entanto, a autora sugere que este avanço não chega a engendrar uma mudança significativa na posição da mulher na estrutura familiar. "Ao contrário, a mulher tem seu trabalho aumentado sem ter nenhuma outra compensação"

(1996:350). O marido, por sua vez, continua controlando a organização do trabalho e a produção permanece em suas mãos. As mulheres não tomam jamais o lugar de seus maridos na hierarquia familiar. Para Carneiro, "é possível afirmar que não são as atribuições mais ou menos importantes na esfera da produção que redefinirão o lugar da mulher na estrutura familiar e na sociedade. Ela permanece como uma pessoa que auxilia o marido, que o *ajuda*" (*Ibidem*).

No mesmo trabalho. Carneiro afirma que a função social da esposa é fundamental na realização da identidade masculina, porque apenas a partir da constituição de uma nova unidade familiar é que um agricultor francês pode realizar sua *conjugalidade* com a terra. É através da fertilidade da mulher, concretizada através do casamento e do nascimento de filhos, é que a atividade do homem sobre a terra adquire significado. Ao casar, o jovem adquire um lote de terra, extrai daí seus frutos e alimenta seus descendentes. A mulher, portanto, ocupa uma posição fundamental na reafirmação da identidade masculina do homem, como *trabalhador e chefe de família* (marido e pai). "É somente através da constituição de um novo núcleo familiar que o homem pode assumir integralmente os papéis que a sociedade lhe reserva, tanto no interior da família como no espaço público" (1996:343). No entanto, alerta Carneiro, assim como o vínculo com a mulher pode ser responsável pela realização da identidade masculina, a mulher pode ser também responsabilizada por seu fracasso, quando falta a ela força física ou saúde.

Embora seja uma exceção, uma postura diferenciada de divisão sexual do trabalho ocorre em uma família Cafuza. O cotidiano desta família é organizado da seguinte forma: os afazeres domésticos, tais como limpar a casa, fazer comida, lavar roupa, entre outros, são divididos entre a mulher e seu marido, respeitando a disponibilidade de tempo dos dois. A roça é atualmente responsabilidade do homem, por ter um tempo maior e pela falta de condições físicas de sua mulher. A mesma assumia a roça junto com o marido quando era mais jovem. Mesmo com uma organização familiar diversa, onde ambos realizam o conjunto das tarefas, a mulher

relaciona os afazeres domésticos como tarefa feminina e o trabalho agrícola como masculina.

Um dia fui dormir em sua casa. Chegando lá tomamos chimarrão, feito e servido por um filho do casal. O jantar foi preparado pelo homem e por um filho, enquanto a mulher tomava chimarrão comigo e comandava tudo. Fomos jantar. Nenhum homem sentou conosco à mesa<sup>r</sup>. A Cafuza comentou que ensinou o marido e os filhos a fazer o trabalho de casa e a comida, inclusive pão. O marido, neste dia, havia feito a limpeza da casa e a comida, além do cuidado com as filhas menores, enquanto a mulher participava de uma reunião na escola. Ela comentou que o filho faz uma comida tão boa que nem parece feita por homem.

Os casais mais novos (casados nos últimos cinco anos) apresentam uma organização familiar com uma maior cooperação entre marido e esposa. É o caso de Cláudia, de dezenove anos, por exemplo. Casada com Marcos há menos de três anos, ela afirma que "se a mulher ajuda o marido na roça, ele também deveria ajudar em casa, porque a mulher chega cansada (...) O mesmo que ele cansou, ela também cansou". Mesmo considerando o trabalho da mulher na roça como *ajuda* ao homem e o contrário também, ela vislumbra a possibilidade de uma cooperação. O trabalho do marido fica vinculado ao trabalho externo à casa, mas "quando eu tô muito apurada em casa, ele me ajuda, ele varre a casa, passa pano, faz comida. Tudo. Só roupa que ele não lava". No entanto, quando se refere à liderança da Comunidade, essa Cafuza afirma que deve ser assumida por homem, porque é ele quem tem que deve resolver as coisas.

O trabalho cooperativo entre o casal, também foi apontado como ideal pela adolescente de treze anos, solteira. Acredita que todos devem ajudar, um deve ajudar o outro. "Eu acho errado quando o homem sai e deixa a mulher sofrendo. Ele deveria trabalhar um pouco em casa e ajudar a mulher quando ela estivesse doente. Devia cuidar dela. Às vezes, a mulher pode ajudar ele também. Quando ele tá doente ela devia ajudar. A mulher deve fazer comida para o marido. Assim, quando ele chegar tá pronto, tudo *certinhâ*! Ela é filha de Luzia e sua referência constante à doença

pode fazer sentido pelo acompanhamento do trágico acidente ocorrido com seu pai quando tinha apenas quatro anos. Seu pai saiu para trabalhar fora da Comunidade e acidentou-se no trabalho de retirada da madeira do mato. Desta maneira, a lembrança dela de que seu pai saiu e deixou *sua mulher sofrendo* faz sentido. Este acidente deixou marcas profundas na trajetória desta família.

Outro casal mais jovem, parecem ter estabelecido uma relação conjugal diferenciada. Logo após o nascimento da primeira filha, a mulher, de dezesseis quinze anos, engravidou novamente. O marido trabalha em sua roça e como assalariado fora da Comunidade. No entanto, está sempre auxiliando a mulher no cuidado com a casa e as filhas. Em qualquer atividade pública, como festas, cultos, missas e reuniões, é possível observar este Cafuzo e também outros jovens pais cuidando de filhos pequenos.

O cuidado dos homens com os filhos em espaços públicos ficou evidenciado também no dia do aniversário de uma Cafuza. Havia muitas pessoas em sua casa, filhos, genros, noras e netos, mas eram as mulheres que estavam preparando o almoço. Os homens (pai, filhos e visitantes), por outro lado, estavam em volta do fogão tomando chimarrão, conversando e esperando o almoço ficar pronto. As crianças estavam brincando em volta da casa. O cuidado com as crianças, na Comunidade, é atividade feminina. Porém, nesse ambiente, observei homens, especialmente os mais jovens, cuidando das crianças pequenas.

Para as famílias Cafuzas que residem no Alto Rio Laeisz, a produção agrícola familiar é prioridade. Esta produção é administrada pela própria família e não está baseada numa perspectiva economicista. O modo de produção doméstico é dirigido para atender às exigências da família e não para produzir excedentes ou lucro<sup>7</sup>. Assim, a quantidade de trabalho investida nesta produção varia de acordo com a disponibilidade dos meios de produção, do tamanho e composição familiar, da

---

<sup>7</sup> Em outras casas, esse momento da refeição geralmente ocorre num sentido inverso ao descrito: nenhuma mulher senta com a visita, apenas o dono da casa.

« Sobre uma perspectiva camponesa não capitalista em oposição ao sistema capitalista, ver Chayanov (1981). O modo de produção familiar indígena descrito por Sahlins (1974) também pode ser enquadrado nesta perspectiva.

qualidade e quantidade de terra e do nível de exigência de consumo de cada unidade familiar. Um investimento maior ou menor de trabalho pode ser feito de acordo com as exigências do momento: se a família aumentou, se a produção foi boa, se deseja fazer uma festa ou comprar algum bem que necessita de recursos maiores, etc.

Embora a produção agrícola dos Cafuzos esteja voltada basicamente para o consumo, as famílias não conseguem produzir todos os componentes necessários para garantir a subsistência do grupo familiar. Objetivando adquirir os produtos básicos ou suprir outras necessidades emergenciais, como comprar remédios, outras atividades são desenvolvidas, tais como a venda do excedente da produção ou o trabalho assalariado fora da Comunidade.

A venda do excedente pelos Cafuzos, no entanto, esbarra em muitas dificuldades. A primeira diz respeito à própria produção. As condições do solo, as condições climáticas e o rendimento das sementes, geralmente não possibilitam uma produção maior que possibilite vender o excedente. Quando é possível produzir excedente para a venda, outros obstáculos são enfrentados, como falta de transporte e estradas em precárias condições, dificultando o escoamento da produção e a presença marcante do intermediário, que compra a produção por preços irrisórios e os vende para os comerciantes da região por preços consideráveis<sup>9</sup>.

## 2) A luta fora da Comunidade

Outra prática mais recorrente entre os Cafuzos para complemento da renda familiar é o trabalho assalariado praticado fora da Comunidade. Este trabalho é desenvolvido em outras propriedades rurais do município ou em estabelecimentos comerciais ou industriais da região.

---

<sup>9</sup> As dificuldades enfrentadas pelos Cafuzos na produção e na venda dos excedentes são semelhantes às enfrentadas pelos agricultores familiares analisados por Locks (1998) em São José do Cerrito/SC.

Nas propriedades rurais, o trabalho é eventual, geralmente sem qualquer vínculo empregatício ou direitos trabalhistas. O Cafuzo vai trabalhar durante uma temporada, especialmente nos períodos de plantio ou colheita (safra), sem compromisso futuro entre patrão e empregado. A forma de cálculo da remuneração pelo trabalho pode ser diária, mensal ou por safra. Após o período combinado, o Cafuzo volta à sua atividade cotidiana dentro da Comunidade.

Apesar de referências sobre trabalho feminino fora da Comunidade, atualmente esse tipo de trabalho é realizado apenas por homens solteiros ou casados. Nenhuma mulher casada sai para trabalhar fora, a não ser que vá acompanhar o marido<sup>o</sup>. O motivo principal, segundo eles, é a necessidade de afastamento da casa e dos filhos, que ficariam sob cuidado de outras pessoas. Esta não é uma atitude esperada para as mães na Comunidade Cafuzas, que geralmente são muito cuidadosas com a casa e os filhos. As poucas Cafuzas que saem para trabalhar fora da Comunidade são solteiras. Seu trabalho, geralmente como domésticas ou babás, não possui a característica da eventualidade na medida em que moram na casa dos patrões. O trabalho longe dos pais é motivado especialmente pelo desejo de estudar ou de comprar *coisas que* seus pais não têm possibilidade de dar.

A condição de assalariado (trabalho eventual) ocorre sempre fora da Comunidade, geralmente em outras propriedades rurais da região. É a forma de complemento da subsistência mais recorrente entre os Cafuzos. O assalariamento não ocorre no interior do grupo, que possui formas próprias de suprir as necessidades básicas, como por exemplo, as redes de reciprocidade internas, que além de auxiliar a subsistência familiar, estabelecem formas de sociabilidade e de alianças internas.

O trabalho assalariado pode, no entanto, estar provocando modificações na organização familiar agrícola. Entre os agricultores franceses analisados por Carneiro (1996), o salário como forma de remuneração do trabalho fora da agricultura tem provocado elementos de ruptura na identidade entre família e produção. Segundo a autora, "primeiramente, os filhos não são mais estimulados a permanecer trabalhando com a família, porque a renda agrícola não é suficiente para pagar o seu

salário. Por outro lado, considerando as novas exigências de consumo, os pais não conseguem garantir para os filhos o mesmo padrão que eles alcançariam com os salários advindos do trabalho nas indústrias" (p.348).

Esse aspecto pode ser verificado também entre os Cafuzos. É cada vez mais freqüente a saída de jovens para trabalhar fora da Comunidade objetivando comprar produtos que seus pais não conseguem garantir com os poucos recursos adquiridos na produção familiar.

Já os Cafuzos casados, não apreciam o trabalho assalariado. Apresentam diversas razões para isto. Uma delas diz respeito à necessidade de afastamento de sua família durante um período geralmente muito grande, na medida em que não existe transporte coletivo ou outra forma de transporte que viabilize trabalhar durante o dia e voltar à noite. Diante desta dificuldade, o Cafuzo fica hospedado geralmente no *barracão* da propriedade em que está trabalhando até terminar o serviço, onde faz suas refeições e dorme. Em alguns casos, fica fora de casa durante a semana e volta no fim de semana. Quando necessitam ausentar-se por um período maior, levam suas famílias.

Outra razão para a não apreciação do trabalho assalariado pelos Cafuzos refere-se ao ritmo e ao horário de trabalho. Em suas roças, o Cafuzo estabelece um ritmo e um horário de trabalho de acordo com as necessidades da subsistência familiar. Desta maneira, pode começar a trabalhar cedo e parar o trabalho durante o período em que o sol fica muito forte. Nesse momento pode descansar, fazer as refeições *com calma*, tomar chimarrão e conviver de forma mais intensa com a família. Este é um dos motivos para que o *horário de verão*, estabelecido pelo governo federal como estratégia de economia no consumo de energia, não seja incorporado pela Comunidade. Seu horário de trabalho está relacionado diretamente com as condições climáticas e não com o horário do relógio. Aliás, o horário do relógio é muito pouco utilizado por eles, o mais comum é ouvir referência a outro

---

10 Apenas uma Cafuza casada é assalariada na Comunidade. Trata-se da merendeira da escola, que trabalha quarenta horas semanais e recebe um salário mínimo.

tipo de controle do tempo, como, *quando o sol sair, quando a cerração baixar, à tardinha, à noite* ou, até, *quando o galo cantar*, para combinar qualquer atividade.

Outro aspecto que faz com que os Cafuzos não apreciem o trabalho eventual fora da Comunidade refere-se à sua subordinação a outro homem, o patrão, com o qual deverão trabalhar. Este aspecto é pouco citado nos depoimentos. Admiti-lo seria como que se contrapor a um princípio inerente ao grupo - o princípio da honra e da hierarquia familiar.

O trabalho assalariado é denominado pelos Cafuzos com o termo *cativeiro*. A condição de cativeiro é percebida por eles especialmente pela falta de autonomia na produção e pela oposição à identidade masculina baseada na capacidade de auto-sustento familiar. Como assalariado, deve trabalhar conforme determina o patrão. Ali, é local de *ser mandado* e de ser subordinado. Para os Cafuzos, é motivo de orgulho masculino conseguir trabalhar e sustentar a família sem ser *cativo*, ou seja, sem estar subordinado a alguém.

Woortmann (1990) analisa diversas populações camponesas brasileiras e latino americanas e também observa o assalariamento como sujeição, em oposição à autonomia do processo do trabalho e à liberdade<sup>11</sup>. Na relação de assalariamento ele observou regras e princípios hierárquicos e assimétricos. A atividade do assalariado era considerada *ajuda* ou *trabalhozinho* pelo administrador contratante, colocando o diarista na posição de filho e, desta maneira, como subordinado ao pai/patrão. O autor observou que o assalariamento entre os sítiantes nunca ocorre no interior de um mesmo Sítio (comunidade, bairro ou parentela), mas entre Sítios distintos. As necessidades de trabalho no interior do Sítio são satisfeitas através da reciprocidade, denominada de *troca de tempo*<sup>12</sup>. Esta relação de reciprocidade é pensada como uma ajuda entre iguais e possui um significado simbólico mais amplo de reprodução do grupo. Esta troca se dá entre *pais de família* que encarnam a hierarquia familiar enquanto pessoas morais, e não indivíduos, e estão englobadas num todo maior que

<sup>11</sup> Fiquei muito surpresa com a referência deste autor de que entre os sítiantes de Sergipe (agricultores nordestinos), a posição de assalariado é denominada com o mesmo termo utilizado pelos Cafuzos *cativeiro*.

<sup>12</sup> Os Cafuzos utilizam o termo *troca de dia* e outros como forma de suprir a necessidade de mão-de-obra no interior do grupo.



é o Sítio (1990:31ss). Assim, contrário à reciprocidade, o assalariamento entre os sítiantes de Sergipe segue regras sociais que estão vinculadas de forma intrínseca à categorias como honra e hierarquia, estabelecendo uma relação assimétrica entre o forte e o fraco, entre o patrão e o subordinado, etc.

O trabalho em empresas comerciais ou industriais é pouco recorrente entre os Cafuzos. Este fato pode ser avaliado por diversos aspectos. Os Cafuzos adultos possuem pouca ou nenhuma escolaridade. Somente por este aspecto é possível vislumbrar a limitação que os mesmos enfrentam quando necessitam de um emprego. Poucas empresas da região empregariam pessoas analfabetas. Se empregam, a atividade fica restrita ao serviço braçal, como o de servente na construção civil ou em atividades relacionadas à limpeza e à conservação de estradas ou de empresas.

Outros aspectos importantes que limitam os Cafuzos no trabalho assalariado fora da Comunidade Cafuza referem-se ao regime de trabalho nas empresas. O regime e as condições de trabalho numa empresa são diferentes do trabalho desenvolvido pelos Cafuzos na produção familiar ou nas propriedades rurais da região. O trabalho em empresas não possui a característica de eventualidade, necessária para que os Cafuzos continuem a trabalhar em suas propriedades. Além disso, as empresas geralmente não oferecem local de moradia ou condições de transporte para ir e vir todos os dias para o trabalho, obrigando-os a transferir sua residência para local mais próximo do trabalho. Ao sair da Comunidade, no entanto, os Cafuzos sofrem outras consequências - perdem os direitos adquiridos no assentamento, como direito à terra e à casa.

Assim, as opções de trabalho em empresas fora da Comunidade exclui a possibilidade de atuação efetiva na produção agrícola familiar. Já o trabalho eventual em outras propriedades rurais do município é utilizado pelos Cafuzos especialmente como complemento da atividade agrícola familiar.

### 3) A luta coletiva na produção de erva-mate

A Comunidade Cafuza está desenvolvendo uma produção de erva-mate em forma de cooperativa. Este projeto visa especialmente a auto-sustentação do grupo. Para atingir os objetivos do projeto, todas as etapas estão sendo planejadas e providenciadas, como produção de mudas<sup>13</sup>, plantio, limpeza, colheita, secagem e moagem da erva-mate. Este processo é demorado e como toda atividade agrícola depende de outros elementos como condições climáticas e qualidade do solo. Mesmo assim, a plantação de setenta e oito mil mudas de erva-mate foi efetivada já nos primeiros anos do assentamento.

A produção da erva-mate é realizada em forma de cooperativa e envolve homens, mulheres e crianças acima de doze anos. É desenvolvida em horário flexível, na medida em que ocorre em conjunto com a atividade agrícola familiar e com o trabalho assalariado fora da Comunidade. Nesta produção não há *patrão*, homens e mulheres atuam de forma individualizada e recebem o resultado da produção de acordo com o número de horas trabalhadas. Assim, tanto para o homem quanto para a mulher, mesmo jovens, quanto mais se trabalha, mais se ganha.

Diversos aspectos podem ser pontuados nesta produção coletiva de erva-mate da Comunidade Cafuza. O primeiro diz respeito a uma produção que, apesar de ser coletiva, está baseada numa individualização do trabalho e numa distribuição igualitária da produção contrapondo-se a tradição do grupo que aponta para uma produção familiar pautada em relações hierárquicas e assimétricas entre as pessoas. O trabalho coletivo introduz, portanto, um elemento diferenciado da prática cotidiana Cafuza e pode estar sendo um dos complicadores para que este projeto se desenvolva com sucesso.

Além disso, o trabalho em forma de cooperativa, apesar de possuir uma lógica individualizante e igualitária estabelece uma hierarquia e uma assimetria. Os Cafuzos envolvidos no projeto trabalham conforme seu ritmo e com objetivo de

---

<sup>13</sup> Diversos experimentos foram feitos para obter a muda da erva-mate na própria Comunidade, uma vez que a mesma não possui transporte e nem dinheiro para financiar a compra de mudas de outros produtores.

satisfazer suas necessidades, mas esta produção é administrada por *todos*, na pessoa dos coordenadores de trabalho do grupo e não por pessoas externas. Estes coordenadores, por sua vez, estão subordinados à liderança maior, especialmente ao cacique. Como é possível vislumbrar, existem diversas escalas na hierarquia do processo de trabalho na produção coletiva da erva-mate. Esta hierarquização e processo de trabalho está em oposição à produção familiar, ficando subordinados ao *patrão cooperativa*, mesmo trabalhando e produzindo para o *nós e no nosso* território.

Por fim, a produção coletiva de erva-mate é marcada por uma assimetria entre os gêneros. Apesar de possibilitar o desenvolvimento igualitário do trabalho feminino e masculino, a mulher fica impossibilitada de desenvolver o trabalho da mesma forma e na mesma intensidade que o homem porque é responsável pelas atividades domésticas, pelo cuidado com os filhos, pela horta e pelo cuidado com os animais, além deste trabalho^^.

Estes aspectos foram verificados também por Woortmann (1990), quando analisou as relações de produção em uma comunidade, denominada *colônia*, no estado de Piauí. O território desta comunidade divide-se em uma área comunitária (denominada *nosso*) e em lotes dos colonos (*meu*). No lote familiar, o trabalho é realizado sem a presença do pai porque este está desenvolvendo atividades na área comunitária. Ah, o pai trabalha para a cooperativa, que determina o processo de trabalho. Neste processo, a hierarquia familiar e o saber do pai não se realizam. "O pai desaparece no *nosso*, aí, o que existem são indivíduos (e não pessoas morais) subordinadas ao *governo* de estranhos (técnicos). A cooperativa é um novo patrão" (p.47). Neste sentido, trabalho e liberdade sofrem um processo de inversão na medida em que se está trabalhando no território do grupo (no *nosso*), mas como *cativo e*, portanto, subordinado a outra autoridade.

---

<sup>14</sup> Este aspecto foi observado também no trabalho cooperativo dos assentamentos rurais do RS analisados por Lechat. Além disso, a autora observou que na cooperativa não ocorre a relação hierárquica da produção familiar ou da relação patrão-assalariado, mas novas relações de poder são estabelecidas (1996:106/107).

#### 4) A luta para garantir os direitos

**De que vale tanta ciência para um pobre  
agricultor quando a própria previdência o  
esqueceu num corredor.  
(Homem Rural, Cenair Maicá).**

Como a economia da Comunidade Cafuzo não está inserida na lógica do mercado, os Cafuzos têm enfrentado muitos obstáculos para que seus direitos como produtores rurais sejam reconhecidos diante da sociedade externa. Um destes obstáculos refere-se ao direito à aposentadoria, ao auxílio doença ou ao salário maternidade para as mulheres<sup>15</sup>. Os órgãos públicos responsáveis pela Previdência Social (INSS) exigem documentos que comprovem a venda do excedente (bloco de produtor) ou documentos que comprovem trabalho efetivo em empresas. Sem estes documentos, os Cafuzos enfrentam obstáculos, muitas vezes insuperáveis, para garantir seu direito efetivo.

O acesso à aposentadoria e aos demais direitos fica mais dificultado para as mulheres do que para os homens Cafuzos. Por estarem formalmente excluídas da produção agrícola familiar e não desenvolver trabalhos externos à Comunidade, elas estão ainda mais afastadas de um reconhecimento destes direitos. Vinculadas pela Comunidade e pelos órgãos públicos apenas à atividade doméstica, não adquirem direito à aposentadoria ou aos auxílios de doença ou salário maternidade, referentes apenas aos produtores rurais. Até o momento são apenas quatro as mulheres aposentadas pelo INSS: duas pela idade superior a sessenta anos e duas pela condição de portadoras de necessidades especiais. Esta condição possibilitou que o processo de aposentadoria fosse encaminhado e aprovado sem muitas dificuldades, apesar de possuírem a condição de produtoras rurais e com a idade mínima exigida para se aposentar.

---

<sup>15</sup> O salário maternidade é um direito garantido por lei federal para as mulheres produtoras rurais de todo Brasil e foi proposto pela deputada federal catarinense, Luci Choinaski. O salário maternidade é composto por quatro parcelas de um salário mínimo no período posterior ao nascimento da criança e objetiva que a mulher se restabeleça após o parto.

O valor referente às aposentadorias, auxílio doença e salário maternidade, apesar de irrisório, auxilia de forma decisiva na sobrevivência de diversas famílias Cafuzas. Por este motivo, ocorre uma grande movimentação e atuação das pessoas para garantir estes direitos. Acompanhei Teresinha no encaminhamento da aposentadoria de sua irmã, que é portadora de necessidades especiais (surda e muda). Ela vive na casa de Teresinha desde que seu irmão Alcir foi embora<sup>^^</sup>. Como estava de carro, combinei de levar Teresinha ao INSS de Ibirama (distante cerca de quarenta quilômetros), local onde todos os pedidos de assistência são encaminhados. Teresinha é analfabeta e estava indo para Ibirama para resolver problemas referentes à aposentadoria de sua irmã, Nilva, que havia sido encaminhada há quase um ano pela condição de produtora rural. Esse pedido, no entanto, havia sido negado. Teresinha conversou com diversas pessoas em José Boiteux e conseguiu documentos oficiais que comprovavam a deficiência da irmã e encaminhou novamente o pedido de aposentadoria, agora pela condição de portadora de necessidades especiais. Sua ida ao INSS, neste dia, objetivava resolver as pendências com relação a este processo. No caminho, Teresinha disse-me que, antes de ir ao INSS, precisava pegar um papel com uma funcionária e que esta trabalhava junto ao juiz. O nome desta funcionária era a única informação que possuía, não sabia onde esta pessoa trabalhava, que juiz era este, qual era o horário de trabalho dela, que tipo de papel precisava pegar ou que relação havia entre este papel e o processo de aposentadoria. Enfim, estávamos completamente perdidas. Quando chegamos à Ibirama fomos diretamente ao Fórum e descobrimos que essa funcionária trabalhava ali, mas que seu horário de trabalho era das treze às dezenove horas. Eram apenas nove horas da manhã e não podíamos voltar para a Comunidade sem resolver isto. Como tínhamos ainda quatro horas para que a tal funcionária do Fórum pudesse nos atender, decidimos ir ao INSS para tentar desvendar o mistério desta aposentadoria.

Quando chegamos no INSS descobrimos que o horário de funcionamento deste órgão era no período da manhã, horário contrário ao do Fórum. Rapidamente

---

T' Algumas pessoas afirmam que Alcir foi embora da Comunidade porque ocorreu um conflito entre ele e Teresinha pelo direito de administrar a aposentadoria de uma irmã. Já Teresúxha afirma que Alcir foi embora porque seus filhos (que moram na área ijidígena) estão de "olho em seu futuro aposento".

percebi que com este descompasso de horários, seria impossível pegar o tal papel com a tal funcionária do Fórum e levá-lo ao INSS no mesmo dia. Comecei a sentir o drama enfrentado por Teresinha, analfabeta, sem dinheiro, numa cidade estranha, sem informações precisas e tampouco interesse dos órgãos competentes para procurar solucionar os problemas. Mesmo diante das adversidades, era a quarta vez que Teresinha ia à Ibirama objetivando resolver os problemas desta aposentadoria<sup>1</sup>.

No INSS apresentei-me como pesquisadora da Universidade Federal de Santa Catarina e o funcionário nos atendeu com atenção<sup>2</sup>. Eles explicaram que o processo de Nilva só estava dependendo de um documento que comprovasse que o processo de curatela de Nilva tivesse sido encaminhado por Teresinha. O processo de curatela deveria ser encaminhado no Fórum e prevê a interdição judicial da pessoa em questão e a passagem da responsabilidade civil desta para outra pessoa, geralmente um parente. No caso de Nilva, por ser analfabeta, maior de idade, deficiente e não possuir pais vivos (curadores por excelência), precisava de um(a) curador(a) designado(a) pelo juiz. Para o INSS bastava apenas o protocolo de entrada deste processo no órgão competente para que a aposentadoria fosse encaminhada.

Algumas dúvidas estavam sendo, aos poucos, sanadas. O papel que Teresinha deveria pegar com a funcionária do Fórum antes de ir ao INSS, poderia estar relacionado ao processo de curatela de Nilva.

No INSS conversamos também sobre processos encaminhados por outros Cafuzos. Os funcionários nos disseram que quando chega um Cafuzo para encaminhar processos de aposentadoria, pensão, auxílio-doença ou salário maternidade, eles ficam muito apreensivos. Afirmam que a burocracia exigida pelo órgão para comprovar o direito deixa os processos dos Cafuzos sem solução, porque o grupo não consegue para comprovar, através de documentos, sua atividade agrícola. Além dos documentos e provas "materiais" para comprovar a atividade agrícola, os funcionários do órgão afirmam que podem observar outros aspectos para

---

<sup>1</sup> A distância entre o Alto Rio Laeisz e Ibirama é de quarenta quilômetros, distância pequena se for percorrida de carro. Mas no caso dos Cafuzos, sem carro, sem dinheiro para pagar condução ou possibilidade de conseguir carona, esta distância fica enorme e, às vezes, intransponível, if\* Teresinha afirmou, posteriormente, que uma postura diferente (impaciente e agressiva) era assumida pelos funcionários quando ela era atendida.

comprovar se a pessoa "necessita" ou não do benefício, como a aparência da pessoa, se possui mãos e unhas bem feitas, se o cabelo é bem tratado, a qualidade das roupas e da ornamentação (por exemplo, se utiliza óculos ou jóias). Outros elementos, não citados pelo funcionário, poderiam estar sendo observados na aparência externa da pessoa e interferindo na decisão da necessidade ou não do benefício, tais como a cor da pele e sua suposta capacidade de trabalho. Vários Cafuzos perderam seu benefício porque foram procurar o órgão trajando boas roupas e óculos de sol. Ao observar estes aspectos, os funcionários entenderam que os mesmos "não precisavam do benefício" e formularam um parecer negativo ao pedido.

Às treze horas, fomos procurar a funcionária do Fórum. Em menos de dois minutos ela disse que Teresinha devia procurar outro funcionário para pegar um documento de encaminhamento e liberação do pagamento de honorários para o advogado que iria encaminhar o pedido de curatela de Nilva ao juiz. O setor onde este documento estava funcionava também no período da manhã, mas como não sabíamos deste detalhe, Teresinha voltou para casa novamente sem conseguir resolver todos os problemas da aposentadoria de sua irmã.

Através deste longo relato é possível depreender as inúmeras dificuldades enfrentadas por esta população na obtenção de seus direitos. Mesmo com uma cultura em que o trabalho ocupa lugar central e está presente desde a mais tenra idade, o direito de Cafuzos e Cafuzas à assistência pode ser negado. Esta é uma realidade enfrentada por inúmeras populações, especialmente camponesas e minorias étnicas e deve-se, basicamente, ao despreparo e ao preconceito dos órgãos competentes no encaminhamentos e na resolução dos problemas.

## CAPÍTULO V

### PODER FEMININO

A Comunidade Cafuza apresenta uma assimetria acentuada entre os gêneros, uma bipolaridade e a legitimação do poder e da autoridade masculina como modelo público. Nas alianças matrimoniais, na distinção dos espaços, na divisão do trabalho e nas relações familiares e políticas, a autoridade masculina é reconhecida como hierarquicamente superior à feminina. A trajetória do grupo, no entanto, aponta para uma descontinuidade entre a *ideal* e a prática cotidiana das relações de gênero. Ao fazer uma análise desta trajetória foi possível vislumbrar um cotidiano repleto de práticas que apontam as mulheres como o pólo que assegura a sobrevivência e a continuidade do grupo. Estas práticas apontam também para a presença de um poder feminino, embora não evidenciado, nas relações internas.

#### 1) Poder e violência na família

O mundo feminino, implícito no imaginário do grupo como restrito ao espaço da casa e ao cuidado dos filhos, constantemente visto como fonte de subordinação da mulher, pode ser espaço e fonte de um poder feminino também na Comunidade Cafuza. As mulheres casadas restringem-se ao espaço da Comunidade, cujos limites ultrapassam sozinhas apenas eventualmente para fazer compras ou ir ao médico. Através da proximidade com a comunidade, com a casa e com os filhos, a mulher torna-se importante no processo de reprodução social. Além disso, essa proximidade permite a ela intervir na trajetória dos filhos e do marido e, através deles, intervir também na trajetória da comunidade. Desta maneira, a Cafuza pode assumir uma



postura poderosa, mas pode também ser temida e colocar em crise valores idealizados e performatizados pelo grupo para homens e mulheres<sup>1</sup>.

Lembro do caso de um Cafuzo de 50 anos. Sua vida sempre foi mais voltada ao lazer do que ao trabalho e ao compromisso estabelecido pela relação conjugal de provimento e cuidado da família. Durante os anos de conjugalidade, sua mulher atuou de forma decisiva na produção agrícola familiar, garantindo desta forma a sobrevivência da família. Mais recentemente, conseguiu que o filho passasse a receber uma pensão do INSS como portador de necessidades especiais, cujo recurso (um salário mínimo) é utilizado como única fonte de recursos financeiros. A mulher afirma que se o marido não bebesse (bebida alcoólica), ele seria *um homem* dentro de casa. Para ela, a bebida alcóolica estaria sendo responsável pelo não cumprimento do marido sobre a responsabilidade de provimento do lar. Diante disso, ele não é considerado por ela o homem da casa, ou seja, o chefe da família, aquele que detêm o poder e autoridade inclusive sobre ela.

Os Cafuzos fazem constantemente uma relação entre a bebida como "algo" responsável por um comportamento não idealizado. A bebida pode transformar uma pessoa considerada responsável em irresponsável ou mesmo violenta. Assim, poderia transformar um chefe de família em alguém que não se preocupa com o bem estar dos filhos e da esposa, que se envolve em confusões, que faz dívidas ou é violento na relação com os demais membros de sua família. Ou seja, a bebida é um mal que deve ser combatido não porque provoca problemas na saúde, mas porque faz com que o homem não cumpra com sua responsabilidade de provedor e de autoridade na família.

Para analisar os fatores que desencadeiam a violência podemos citar a reflexão de Gregori (1992). A autora afirma que a violência ocorrida nas relações conjugais possui dois fatores principais: os condicionantes e os precipitantes. Os fatores

---

1 Os aspectos relacionados ao exercício de poder feminino têm sido apontados por diversos estudos. Em seu estudo sobre o poder feminino na Lagoa da Conceição, Maluf (1993) afirma que, se por um lado o discurso dos moradores apresentava modelos rígidos de gênero onde se reconfeccionava apenas a autoridade masculina, as narrativas sobre bruxaria apontavam a figura feminina como poderosa e perigosa. As pesquisas de Fonseca (1992b e 1995b) em vilas de Porto Alegre apresentam outros exemplos da presença do poder feminino nas relações familiares. A este respeito, ver também o estudo, já clássico, de Wolf (1979) sobre as fômiias de manipulação e influência das mulheres chinesas.

condicionantes dizem respeito à opressão imposta pelo sistema capitalista, pelo machismo e pela educação diferenciada. Já os fatores que podem desencadear a violência do homem sobre a mulher, os fatores precipitantes, são o álcool, os tóxicos, o estresse, o cansaço. No entanto, Gregori sugere que há sempre uma predisposição à violência nos homens e que esta violência é apenas desencadeada pelos fatores precipitantes.

Em sua pesquisa sobre a atuação do SOS junto às mulheres violentadas, Gregori (1992) observou que o recurso mais frequentemente utilizado pelas mulheres para explicar os conflitos domésticos referiam-se as condutas, consideradas por elas de inadequadas, dos homens, tais como, utilizar bebidas alcólicas, ter outras mulheres, ser boêmio e praticar exageros sexuais. Estas mulheres responsabilizavam seus maridos e os fatores externos como desencadeadores dos conflitos e ameaçadores do casamento e da família. Todas as alegações das entrevistadas para os conflitos familiares estariam, portanto, em *território* externo à casa e não na própria relação conjugal. As entrevistadas faziam constantemente referência ao seguinte aspecto: "ele é um bom marido, o que estraga é a bebida". Como o problema era possibilitado por fatores externos, elas acreditavam que a solução para o mesmo não estava no marido, mas numa ajuda, também externa, de um médico ou de um especialista. Dessa maneira, o pedido de um apoio externo cumpriria o papel de restabelecer o equilíbrio da relação conjugal em momentos de conflito (p.143).

O trabalho de Corrêa (1981) sobre violência aponta outros elementos para esta análise. A autora analisa processos de homicídios conjugais de homens e mulheres sob dois aspectos: o discurso dos atores jurídicos (delegados, advogados, promotores, juizes e jurados) e o das vítimas e acusados. Os códigos judiciais reproduzem um modelo idealizado para o homem e para a mulher: o homem deve ser bom pai de família e provedor do lar e a mulher boa dona de casa e esposa fiel. O julgamento do homicídio levava em conta este modelo. Assim, se o assassino da esposa comprovasse que era bom pai de família, poderia ser absolvido.

Para a maioria dos estudos feministas, a violência do homem contra a mulher expressa a hierarquia masculina sobre a feminina. Numa perspectiva crítica. Grossi

(1994) afirma que o que conhecemos como violência contra a mulher no Brasil faz parte de uma construção histórica do movimento feminista nos últimos quinze anos. As explicações para esta violência, segundo a visão feminista, dizem respeito à situação de desvalorização, subalternidade e exploração das mulheres na sociedade capitalista e patriarcal.

Da mesma forma, Gregori (1992) sugere que a violência conjugal é vista pelo feminismo como expressão radical da relação hierárquica entre os sexos no núcleo familiar. "Nessa relação assimétrica, o homem ocupa a posição de mando, podendo fazer valer a sua autoridade para punir, exigir e, por vezes, agredir os outros componentes da família. A mulher, cujo papel é lidar com as tarefas domésticas e cuidar dos filhos, está subordinada aos desígnios do homem" (p.123). Desta maneira, a autora acredita que o feminismo construiu um argumento da mulher violentada como ser passivo e vitimizado na violência conjugal. Além disso, sugere que esta abordagem revela uma tendência a responsabilizar exclusivamente os homens pelos atos de violência. Gregori enfatiza a necessidade de perceber a violência doméstica de forma mais particularizada, além de perceber que os padrões distintos de comportamento para o homem e mulher são atualizados nas relações interpessoais que são vividas como únicas.

Assim, sugere Grossi (1994) e Gregori (1992), é preciso desnaturar o conceito de violência e tirá-lo do pólo masculino. Ao realizar esta relativização é possível perceber que, mesmo que os homens apareçam como os maiores agressores na relação de violência, as mulheres podem ser cúmplices ou mesmo ser ativas na relação ao serem violentas com os filhos, entre mulheres ou contra o homem. Como uma forma de atuação feminina na relação violenta, Gregori (1992) aponta a *queixa* das mulheres sobre a violência dos maridos. Ao expor sua relação conjugal podem construir uma posição de vítima, podem contar vantagens, comover, persuadir ou até mesmo se deleitar ao expressar o sofrimento (p.185). A *queixa* torna-se mais eloquente se singularizada pelo sofrimento vivido. Desta maneira, a autora observou uma espécie de competição entre as mulheres vítimas de violência, pela

singularidade da dor, pela virtude de sua conduta e pela capacidade de maldade do outro (o marido) (p.192).

A tese em História Social de Wolff (1998) analisa processos judiciais de violência dos seringueiros no Acre entre 1870 e 1945. Este estudo apontou a existência da violência feminina contra seus agressores, contra seus filhos ou entre mulheres, não somente como reação e resistência, mas como parceria ativa em relação a agressão. No entanto, a autora ressalta que a violência

**(...) fazia parte, como linguagem, das relações entre seringueiros e patrões, entre maridos e mulheres, entre pais e filhos, entre vizinhos e parentes, e quase sempre, apesar das reações e resistências, era o lado mais forte, reforçado pelas instituições e hierarquias sociais que, através desta linguagem, impunha seu poder e sua vontade, ou seja, eram os patrões, os maridos e os pais. A justiça, porém, serviu muitas vezes de eco para as reclamações, queixas e denúncias dos seringueiros, mulheres, filhos e filhas, bem como prostitutas, lavadeiras, artesãos e agricultores, criando a possibilidade, muitas vezes, de se estabelecer um equilíbrio, ainda que provisório, nesta relação (1998:250).**

Xavier (1998 e 1997) aponta para a perspectiva do *sofrimento masculino* e de uma *forma feminina de violentar* ao analisar os eventos de violência física dos homens contra as mulheres. Este estudo e o de Wolff apontam, portanto, para uma participação ativa da mulher nos diversos aspectos do relacionamento conjugal, familiar e extra-familiar. Além disso, mesmo que os homens tivessem uma capacidade superior de violência, as mulheres poderiam estar atuando de outras formas neste relacionamento. Através da expressão oral sobre seu relacionamento poderiam manipular a reputação masculina ao confirmar ou não a honra masculina.

Uma Cafuza, ao falar do marido, afirma que gostaria que ele fosse um homem que *botasse lei dentro de casa*. Ao fazer esta afirmação, ela está reforçando, por um lado, a noção idealizada de marido e pai que, além de garantir a subsistência familiar com seu trabalho, deve ser autoridade na família e, por outro, que seu marido não cumpre com nenhum destes ideais. Ao fazer um relato das dificuldades enfrentadas pela família, está denunciando o descumprimento das funções primordiais de seu marido.

Outra Cafuza fala de seu casamento para confirmar o cumprimento das funções de seu marido ao afirmar que *ele é um homem dentro de casa*. Casada e mãe de onze filhos, afirma que seu marido é um homem *trabalhador* e responsável pela família. Ela conta que "era ele que trabalhava na roça. Quando não era na roça, era no mato pra tratar da família. Quando não era no mato, era pra fora. O homem não dormia quase em casa. Ele parava mais fora que em casa. O (...), não é querer gavar ele, mas o homem trabalhava". Em 1987 ele sofreu um acidente que o deixou impossibilitado de trabalhar. Mesmo assim, afirma ela, ele "ainda cuida da gente, graças a Deus". Para ela, o trabalho do marido, além de garantir a sobrevivência da família, está em conformidade com a identidade masculina da Comunidade. No entanto, coube à ela a confirmação desta identidade através de seu relato.

Esta também poderia ser uma forma de enfatizar a capacidade feminina de manter a família ou de colocar a honra masculina numa posição de vulnerabilidade<sup>2</sup>. Fonseca (1992b) aponta estes aspectos a partir de pesquisas etnográficas desenvolvidas em Porto Alegre. Segundo a autora, através de fofocas, piadas e acusações, as mulheres "manipulam a imagem pública dos homens" (p.319). Diante da irresponsabilidade dos homens, as mulheres e filhos poderiam ficar vulneráveis ou em perigo de *passar necessidade*. Assim, quando o homem "não cumpre seu dever, a mulher usa os filhos para sublinhar sua infâmia. Dirá que gastou todo o dinheiro com outra (s) mulher(es), deixando as crianças passarem fome. Ela fará longos relatos sobre seu próprio sofrimento, sua imagem enobrecida como mulher batalhadora que, apesar de tudo, conseguiu manter a família unida e criar os filhos" (p.:318). Assim, sugere a autora, através da palavra feminina, os homens estão sujeitos a *sanções simbólicas* de grande importância.

Como uma espécie de análise da *queixa* feminina, a dissertação de mestrado de Silveira (1998) aponta três formas de interpretação da *crise dos nervos* entre os moradores do Campeche. A primeira compreende uma resposta desviante e um recurso das mulheres como expressão de perda de controle sobre si mesmas. A

---

<sup>2</sup> Pitt-Rivers (1992:31) aponta a vulnerabilidade da honra masculina através das mulheres como uma variante não limitada ao Mediterrâneo e recorrente num passado bem distante, já no Antigo Testamento.

segunda refere-se a uma linguagem social e como ato ou cena de um drama social.

E, finalmente, como forma dissimulada de exercer violência (p.10).

A narrativa de outra Cafuza serve como exemplo de estratégia feminina sobre o relacionamento conjugal. Tem trinta e dois anos, é casada e teve onze filhos. Seu marido tinha uma atitude muito repressiva com ela. Apesar da presença da filha de 9 anos, ela se utilizou da estratégia da *queixa* e contou-me situações particulares de sua relação conjugal. Quando estava grávida do décimo primeiro filho sua saúde estava muito abalada e as condições econômicas estavam cada vez mais precárias. No entanto, seu marido não aceitava a idéia dela fazer uma cirurgia que a impedisse de engravidar novamente. Quando foi internada para o nascimento do bebê, o médico alertou o marido de que ela não resistiria a uma nova gravidez. Diante deste quadro, o marido autorizou a cirurgia da mulher, que tinha, na época, vinte e nove anos. Perguntei por que o marido não autorizava a cirurgia. Ela afirmou que ele queria controlar sua vida e que ela se sente muito incomodada com isso. Esgotadas todas as possibilidades de diálogo, a Cafuza disse ao marido que se ele não modificasse sua postura, ela iria embora de casa levando os filhos e que ele nunca mais os veria. Sua postura, fez com que o marido passasse a ficar mais em casa e ser mais atencioso. Mesmo quando ele sai para resolver um problema, afirma ela, ele volta logo para casa. Ela acredita que o marido ficou com medo de ficar sem os filhos e por isso mudou sua atitude.

Através do relato sobre seu próprio sofrimento, as mulheres enfatizam que o homem não estava correspondendo à idealização e, portanto, era o culpado pelas dificuldades no relacionamento. Ao formular as *queixas*, as mulheres estão reforçando sua isenção de culpa e sua posição de vítima, por um lado, e sua virtude de boa esposa e mãe, por outro. Além disso, como responsável e em contato constante com os filhos, a mãe pode se utilizar deste argumento para interferir e modificar a postura do marido, considerada incorreta por ela e pelo grupo. Quando o marido está tendo uma relação extra-conjugal ou utilizando de violência com sua mulher, ela pode ameaçar o marido de que irá abandoná-lo levando seus filhos.

Assim, a guarda dos filhos pode ser utilizada para reverter uma postura incorreta do marido e inverter sua postura hierárquica superior.

A trajetória de outra Cafuza serve para analisar outros aspectos de uma relação conjugal insatisfatória. Há mais de dez anos, ela era casada e tinha cinco filhos. Segundo relatos, seu marido deixava sua família "passando necessidade" porque bebia muito e não trabalhava. Ela estava revoltada com a situação e resolveu abandonar o marido e os cinco filhos. Sem condições de criar os filhos, o marido distribuiu-os entre várias famílias. As mulheres que relataram este episódio apoiaram a atitude desta mulher, uma vez que ele não era um pai e marido responsável. No entanto, não apoiaram sua atitude de abandono dos filhos, pois *mãe que é mãe* nunca abandona os filhos. E complementam, ela só tomou esta atitude porque uma *macumbeira* fez um *trabalho* e ela ficou louca<sup>5</sup>. Ela estava *fora de si*, pois arrumou suas coisas e foi falando coisas desconexas pela *estrada a fora*, disseram. Desta maneira, ela foi perdoada pelo grupo apesar de ter agido incorretamente. Já seu marido nunca foi perdoado por descumprir com seu dever de pai e marido dedicado à família.

As queixas e a fragilidade masculina estão geralmente relacionadas às estratégias femininas de exercício de poder e à disputa de poder entre mulheres. Numa análise da música popular brasileira, Oliven (1987) relata uma das raras formas de expressão da vulnerabilidade masculina pelos homens. O autor descreve este processo.

**De fato, a MPB é uma das únicas instâncias em que o homem se permite falar com sinceridade sobre seus sentimentos em relação à mulher. Enquanto em seus outros discursos públicos ele procura transmitir uma imagem de força e superioridade em relação ao sexo oposto, na música, confessa suas angústias e medos, sua fraqueza e sua dor, seu desejo. E, com frequência, o que se constrói é a imagem de uma criatura frágil e indefesa, que parece ter sofrido perdas irreparáveis (p.55).**

---

5 Neste exemplo, a *macumbeira* atuou sobre a mulher como a bebida alcóolica atua sobre o homem. Ou seja, o *trabalho* que a *macumbeira* fez atuou como fator precipitante e externo à relação, semelhante ao fator precipitante descrito por Gregori (1992), na modificação do comportamento feminijio idealizado pelo grupo.

A narrativa de outra Cafuza aponta para algumas dessas estratégias femininas no relacionamento extra-familiar e comunitário. Seu casamento está repleto de problemas conjugais intermináveis. No passado, seu marido bebia muito. Quando isto acontecia, ele modificava sua postura e atuava de maneira irreconhecível - quebrava móveis, batia e ameaçava sua mulher de morte, agredia os filhos, etc. Parou de beber porque foi ameaçado de prisão e expulsão da Comunidade. Esta trajetória não foi contada por ela, mas por suas filhas. Sua postura diante das pessoas denuncia os maus tratos sofridos na relação conjugal. Apresenta um semblante grave e, apenas em raras ocasiões, se expressa publicamente. Numa visita à sua casa encontrei-a sozinha. Foi nesta ocasião que consegui conversar com ela sobre questões consideradas graves por ela. Apesar de um aparente desinteresse, ela forneceu-me elementos que fizeram com que eu mudasse de idéia a seu respeito. Criticou a herança, falou sobre outras mulheres que cometem violências e criticou a postura de alguns católicos, especialmente as mulheres. Sua narrativa era séria e amedrontada e, assim que uma pessoa de sua família entrou em casa, parou de falar e passou a reahzar silenciosamente tarefas domésticas. Suas *queixas* não se referiam ao seu relacionamento ou trajetória pessoal, mas à formas estratégicas de interferência das mulheres nas decisões comunitárias e na luta pelo poder feminino.

Uma das mulheres criticadas por ela foi uma Cafuza de 50 anos. Suas críticas referiam-se especialmente à postura diferenciada apresentadas outras mulheres que esta mulher: *se mete em tudo* e *quer mandar até no marido*. Ao conversar com esta mulher sobre sua trajetória familiar, ela confirmou alguns aspectos apontados pela mulher que a criticou. Contou que assim que casou, aos 17 anos, o marido sentia ciúmes e começaram as brigas. Segundo ela, não *deu confiança* aos ciúmes do marido e brigava com ele com igualdade de condições. Brigavam muito quando os filhos eram pequenos e só pararam quando os filhos cresceram e *ficava feio brigar*. Com esta atitude de não submissão ao marido e, pior, uma relação mais igualitária no trabalho de casa e na roça, esta mulher sofre preconceitos de toda Comunidade, inclusive de outras mulheres, que afirmam que *é o marido que deve mandar em casa e não a mulher*.



A interferência da mãe nos relacionamentos dos filhos(as), mesmo casados(as), é outra face da disputa entre as mulheres e pode ser um dos motivos pelos quais diversas Cafuzas afirmam que *não de dão* com as sogras. O exemplo de Teresinha pode ser ilustrativo desta perspectiva.

Eu e minha sogra não se dava bem (...) Nós casamos, daí eu disse: eu quero morar nem que fosse embaixo de capim, mas sozinha com as minhas coisinhas. Ele prometeu que ia fazer e, acabando, eu pensando que ele tinha feito, casamos e fomos morar junto com a velha *{a sogra}*. De meia. Sabe como é, as minhas coisinhas podiam ser pobrezinhas, mas eu queria que fosse tudo no local certinho, tudo limpinho. É assim, vida de casal sozinha. Daí eu repreendi o uso da minha limpeza, que eu fazia limpeza e eles *{as crianças}* iam jogar porcarias dentro de casa. Daí eu falei pra ele *{o marido}* primeiro. Eu disse: "*{marido}* tome cuidado porque tá acontecendo assim, assim. Amanhã depois eu não vou suportar". Ele decerto falava mas eles não escutavam. E foi continuando, continuando (...) Daí nós tava tão bem, daí saímos do posto e ficamos mais longe deles. Fomos pro Denecke. Depois eles fizeram a cabeça dele pra sair do Denecke. Tão bem que eu tava no Denecke, eu tinha iima fazendinha com gado, como nós tamos começando agora, nós tava vivendo niima boa lá. Nós tinha um ranchinho como fosse esse corpinho aqui *{cozinha da casa onde realizávamos a entrevista}*. Mas era uma casinha de criança, tudo arrumadinho, as minhas coisas tudo aprontadinho, com flor, com tudo. De tudo. Daqui a pouco, meu Deus, o pomar grande que nós tinha, do tamanho daquela roça de erva, quem vê né, saiu dois caminhão de laranja de lá. Fizeram a cabeça dele pra morar no Jacú. Deixamos o que era nosso pra morar no que era dos outros. Daí eu acompanhei abaixo de choro, abaixo de grito, acompanhei. Daqui a pouco, ela só fazia a cabeça dele e ele não queria mais combinar comigo, já tava deixando eu mais por conta, foi indo, foi indo e foi indo, eu tava grávida da *{primeira filha}* e não sabia. Tava vindo a minha menstruação (...) mas só que eu andava muito irritada assim e ele não parava em casa. Quando foi um dia se peguemos no porrete, eu e ele. Não, ele não me quebrou toda porque não quis, porque se quisesse, ele ia me matar. Eu sou muito boazinha, mas depois que eu me enervo, pronto (...) Daí agarrei, ele empurrou lá e eu fui aqui, empurrei ele pra cá, daqui nós fomos pra lá de volta, olha, que doidera. Mais de uma hora (...) Daí peguei uma lasca de pau e joguei nas cadeiras dele e voltou ele com um soco de volta. Foi pra mãe dele. Arrumei todas as minhas coisas e noutro dia bati na casa do pai pra entregar, só pra trazer os guri pra dar louvado pra mim ir lá pra Mangueirinha, ia mesmo, la embora. Burra velha, em vez de ir reto então, sem ir no pai, não, o pai me segurou e não me deixou ir.

Esta narrativa aponta diversos elementos de uma relação conjugal. A interferência da sogra na vida do casal, relatada pela nora, parece estar apontando para uma luta pelo poder feminino e pelo controle do marido. Nesta luta, o desentendimento, a violência conjugal, a violência como ação ativa das duas partes, o cuidado da casa e dos filhos, a solidariedade dos pais e o abandono do lar, estão permeando uma constante tensão entre mulheres e como exercício de poder.

O trabalho de Aragão (1983) faz uma profunda análise sobre a posição estrutural e disposições sociais que envolvem a categoria mãe nas sociedades mediterrâneas e na sociedade brasileira. Faz uma análise da literatura e uma pesquisa com vinte e um homens de classe média no Rio de Janeiro e Belém. Aponta como a categoria mãe está presente na escolha da esposa destes homens. Divide os homens em três grupos. O primeiro grupo informa que a esposa tem "qualidades semelhantes àquelas que caracterizam a própria mãe, principalmente *ternura, paciência, sacrifício e honradez*". O segundo é constituído de homens que admitem ter casado com mulheres distintas de suas mães, mas lamentam suas escolhas amorosas. Finalmente, o último grupo apresentava uma relação com a mãe de "particular e excepcional intensidade" e escolheu, para casar, mulheres que "não lembravam suas mães" (1983:126).

O já citado trabalho de Fonseca (1992b) sobre a vulnerabilidade masculina aponta outros aspectos sobre o relacionamento entre sogras e noras, ou, mais especificamente entre consanguíneos. Ela questiona: "para que serve uma esposa?". A resposta poderia estar na necessidade de conforto doméstico, de gerar filhos e de criá-los e na necessidade de uma parceira sexual para o homem. No entanto, a autora constata que o único papel conjugal que as consanguíneas (mãe e irmãs) desse homem não podem cumprir é o de parceria sexual. Assim, é para *baratear* as qualidades exclusivas da esposa, que essas mulheres realçam a vulnerabilidade deste homem através de fofocas e piadas sobre guampudos, conclui Fonseca (p.321).

Em seguida, a autora faz um alerta sobre o equívoco de falar *do* ponto de vista feminino, como se fosse um conjunto estanque e homogêneo. "A mulher quer o apoio e a presença de seus irmãos e filhos, mas também quer segurar seu marido" (Idem).

Desta maneira, é possível perceber que a mulher, assim como o homem, pode assumir diversas posturas diante de uma relação conjugal.

Estes e outros exemplos demonstram como a mulher em geral e a Cafuza, em especial, podem assumir uma postura diferenciada da idealização feminina e utilizar estratégias para alterar uma relação conjugal e familiar que considera insatisfatória. Apesar da carga diferenciada que a Comunidade Cafuza impõe sobre homens e mulheres, é possível vislumbrar uma dinâmica entre estes agentes sociais, numa dinâmica que não é fixa ou estável pois as relações humanas transformam e são transformadas por contextos e épocas.

## 2) Poder feminino na organização comunitária

### Poder formal

A Comunidade Cafuza possui uma liderança, oficializada como diretoria da Associação Comunitária Cafuza, composta pelos cargos de Cacique, Vice-Cacique, Secretário, Tesoureiro e Conselho Fiscal. A Associação foi criada em 1989, durante o processo de luta pela terra, onde foi eleita uma diretoria, sem estabelecer um prazo determinado de mandato. Em 1996 este aspecto foi modificado e foi definido que a nova liderança escolhida teria um tempo de mandato de dois anos.

No passado, a liderança Cafuza não era escolhida por critérios de eleição. O cargo de líder era preenchido pelo membro mais velho do grupo. Era ele que dava conselhos e tomava decisões pelo grupo em momentos cruciais. Até 1959, o líder do grupo era Antônio Machado, denominado também por *Velho* Machado. Por indicação do administrador da Área Indígena, a liderança do *velho* foi substituída por uma nova liderança, o *cacique*. Com esta indicação, a configuração política do grupo que determinava a autoridade ao *velho* foi quebrada pela entrada de um *jovem* cacique de 35 anos, Joaquim Machado, neto do Velho Machado. A substituição seguia, conforme Martins (1995:198ss), a mesma tendência interna da

Área onde prevaleciam os elementos da cultura indígena e da subordinação dos Caí\izos à administração do Posto. Com o tempo, no entanto, a liderança Cafuza adquiriu novo sentido e incorporou-se ao modo de pensar o mundo e a si próprios.

Atualmente, todos os problemas comunitários são discutidos em reuniões e assembléias. As decisões tomadas, no entanto, nem sempre são acatadas. Isto gera muito conflito e pode ser um dos mecanismos utilizados para uma interação maior das pessoas nas decisões do grupo.

A liderança é composta por homens e mulheres. Em dezembro de 1996, duas mulheres foram indicadas para assumir os cargos na tesouraria e secretaria. Para o cargo de tesoureira foi escolhida uma religiosa, professora da escola e assessora da Comunidade. A outra, uma Cafuza, indicada para assumir a secretaria, não aceitou o cargo proposto alegando dificuldades de saúde. Alguns relatos, no entanto, apontam para outra dificuldade: a de que seu marido não havia dado consentimento para que ela exercesse a função. Sem outra pessoa que se dispusesse a compor a secretaria, a tesoureira acumulou, na prática, os dois cargos. Em dezembro de 1998, a religiosa foi reconduzida à tesouraria e uma nova secretária foi indicada, aceitando a indicação prontamente.

Os outros cargos da liderança são preenchidos por homens. Como fica evidenciado, há uma desigualdade em termos numéricos entre os cargos assumidos por homens e por mulheres. Também em outros encargos de direção da Comunidade há uma maioria de homens, tais como, presidente da Associação de Pais e Professores, Ministro da Eucaristia e representante do pastor da Igreja Assembléia de Deus.

## Poder informal

Entre as mulheres, outras estratégias de poder e influência podem ser observadas. As críticas, fofocas e acusações de bruxaria (além de macumba e outras práticas similares) são importantes estratégias utilizadas pelas mulheres e servem a

propósitos diferenciados no cotidiano da Comunidade<sup>4</sup>. Os objetivos destas estratégias vão desde interferência numa relação conjugal até interferência em decisões da liderança.

É muito frequente ouvir reclamações e críticas das mulheres sobre a postura da liderança, especialmente a postura do cacique. Uma Cafuza afirmou-me que está insatisfeita com os encaminhamentos da liderança atual. Para ela, seu grupo de trabalho foi *logrado* (enganado) pelo cacique na primeira colheita da erva-mate. Conta que seu grupo é mais organizado, trabalhador, honesto e produziu mais que o número de horas contabilizadas pelo cacique. Além do mais, afirma que um irmão do cacique roubou a Comunidade e ele, como autoridade, não fez nada. É interessante ressaltar que ela é casada com outro irmão do cacique e que o fato mencionado ocorreu durante a gestão de um cacique apoiado por ela. Afirma, no entanto, que se ela estivesse no cargo de cacique agiria diferente e questiona a necessidade de uma liderança que *não faz nada*. Acredita que o cacique foi escolhido para dar as ordens. Se as pessoas *não obedecem*, é preferível receber ordens de uma autoridade de *fora*, como por exemplo, um assessor, o delegado de polícia ou o responsável do INCRA pelo assentamento, do que do cacique.

A visão de cacicado defendida por esta Cafuza está relacionada de forma mais aproximada com a postura dos administradores da Área Indígena na qual viveram durante quarenta e cinco anos e do pai na hierarquia familiar. Ou seja, a noção de uma autoridade que, por um lado, manda e, por outro, é obedecida. No entanto, ao mesmo tempo em que cobra uma postura autoritária do cacique, reclama de sua postura injusta na divisão da produção coletiva da erva-mate. Ou seja, o cacique deve mandar, mas se os critérios dele não estiverem corretos deve receber ordens de outras pessoas.

---

<sup>4</sup> Este aspecto da cultura Cafuza guarda uma relação com o que foi descrito por Evans-Pritchard (s.d.) sobre os Azande, ou seja, a idéia e as acusações de bruxaria não apenas como uma explicação para os

## Esfera pública

As mulheres Cafuzas nos cargos de direção são minoria. No entanto, participam ativamente da organização comunitária através de críticas, fofocas, reclamações, presença física e atuação pública nas reuniões. Durante o ano de 1997, as tensões do grupo estavam voltadas especialmente para um conflito entre católicos e pentecostais. Os crentes, como são chamados os pentecostais, estavam reivindicando uma autorização para a construção de uma Casa de Oração de sua igreja no espaço da Comunidade. Esta casa seria utilizada apenas para as atividades da religião pentecostal. Os católicos criaram uma grande polêmica em torno desta questão. Estavam preocupados com o crescimento da religião dentro do grupo e não aceitavam esta construção especialmente pelo fato de que os católicos também não possuíam uma capela. As opiniões entre os católicos eram divergentes. Alguns acreditavam que a construção da Casa de Oração não seria problemática, na medida em que o grupo dos crentes era pequeno e iria continuar suas atividades, com ou sem estes recursos. Outros não aceitavam.

Como o grupo e a própria liderança (composta apenas por católicos), estava dividido, o problema foi encaminhado ao técnico do INCRA, responsável pelo assentamento, para que uma decisão fosse tomada. O técnico entendeu que esta não era sua responsabilidade e que o grupo deveria decidir sozinho. A discussão foi encaminhada para uma assembléia com todos os membros da Comunidade. Este encaminhamento também era problemático na medida em que os católicos compunham a maioria em termos numéricos e sua decisão poderia ser esmagadora diante da minoria de crentes.

Na reunião preparatória para a assembléia estavam presentes apenas os homens da liderança da Comunidade, todos católicos. Nesta reunião, o vice-cacique, que é filho de uma crente, afirmou que sua mãe havia solicitado seu apoio na decisão. O vice-cacique afirmou que sua mãe ficou *azucrinando seus ouvidos* para que ele apoiasse o grupo dos crentes, mesmo ele sendo católico.

A assembléia aconteceu numa sexta-feira da Quaresma, no horário noturno, momento especial para o aparecimento do lobisomem, segundo os Cafuzos, no espaço da escola. Em função disso ou do medo de um conflito violento entre católicos e crentes, homens, mulheres e crianças (mesmo muito pequenas) foram para a reunião.

Nessa assembléia, a atuação feminina foi expressiva, especialmente das mulheres da Igreja Assembléia de Deus. Na busca de um consenso com os católicos, após longa discussão, surgiu uma proposta intermediária a respeito da construção da casa de oração: os crentes teriam a permissão dos católicos de fazer suas atividades religiosas no espaço da escola e o pastor poderia entrar na Comunidade, coisa que não vinha acontecendo, apesar das freiras e padres católicos conviverem cotidianamente na Comunidade. Para os católicos a permissão era um grande desafio e sinal de humildade. Para os crentes não restou nenhuma outra alternativa a não ser aceitar.

No final da reunião, uma pessoa propôs que o grupo todo rezasse a oração Pai-Nosso. Os crentes, que não rezam<sup>5</sup> ficaram em silêncio. Ao final, uma crente pede para cantar um hino (música religiosa). No final do hino, uma mulher católica iniciou uma música religiosa e foi acompanhada por todos os católicos presentes. Com os ânimos já alterados, a crente passou a agir de maneira *estranha* pela sala: ergue as mãos, anda rapidamente, pula e grita *aleluia, aleluia*. Estava pálida e falando palavras incompreensíveis<sup>6</sup>. As outras crentes passaram a chorar compulsivamente enquanto os católicos cantavam uma música. Alguns ficaram muito assustados e outros começaram a caçoar e a criticar a atitude dos crentes. Esse processo durou cerca de quinze minutos. Após este período, os crentes retiraram-se

---

5 Os pentecostais fazem uma distinção entre *rezar* e orar. Afirmam que rezar seria uma repetição de um texto conhecido por todos. Já *orar* refere-se a uma forma pessoal de falar com Deus (Araújo, 1995:137).

<sup>6</sup> Este processo ocorre, segundo as pentecostais Cafuzas, pela ação do Espírito Santo sobre as pessoas. É um evento frequente durante os cultos desta religião e pode estar relacionado à expressão de alegria, tristeza ou como forma de mandar uma mensagem. O Espírito Santo "usa" um bom crente para mandar uma mensagem de repreensão por uma postura incorreta e de necessidade de mudança desta pessoa. Araújo (1995:136) também aponta este aspecto em sua pesquisa em Belém. O Espírito Santo cederia *dons* aos seres humanos, como o dom de línguas, de interpretar a Bíblia, de evangelizar, de curar e de profetizar.

em conjunto e saíram cantando e orando em voz alta. Alguns católicos ficaram no recinto e comentaram o acontecido. Uma mulher criticou a atitudes das crentes de querer construir uma Casa de Oração antes dos católicos construírem sua capela. Esta atitude, dizia, demonstra que elas *querem ser mais que a gente*. Ela é apoiada por outra mulher que completa: *nós também vamos construir uma igreja porque, se do lado de lá tem mulher, aqui também tem*. Saíram da escola cantando em voz alta músicas religiosas utilizadas apenas em momentos especiais como a Recomendação das Almas.

### 3) Poder feminino nas atividades religiosas

Dentro das atividades religiosas, tanto católicas quanto pentecostais, a mulher tem uma atuação efetiva nas atividades de formação. São professoras de catequese (católicas), professoras da *escolinha* (atividade com crianças da igreja pentecostal) e coordenadoras do *grupo de oração* (grupo de mulheres pentecostais). Mesmo com essa atuação feminina nas atividades religiosas, os cargos de direção (Ministro da Eucaristia e representante do pastor e coordenador da Assembléia de Deus no Brasil na Comunidade) estão preenchidos apenas por homens.

Diversos estudos têm apontado uma tensão de gênero entre aqueles que compõem a base e aqueles que assumem cargos na hierarquia das religiões<sup>7</sup>. Os cargos de direção das instituições religiosas são assumidos em grande parte por homens. A base, no entanto, é composta em sua maior parte por mulheres. A princípio, poderia se imaginar que os homens, em posições hierarquicamente superiores, estariam subordinando a prática feminina. No entanto, a sustentação da estrutura religiosa não é dada somente pela sua hierarquia, mas também pela base. Se a base, composta por mulheres, tiver uma participação efetiva, pode provocar uma tensão entre a base e a hierarquia, que expressa uma tensão também de gênero.

---

<sup>7</sup> Ver, por exemplo, Machado (1995) e Araújo (1995).



Os cultos da Assembléia de Deus na Comunidade Cafuza expressam esta dicotomia entre uma coordenação masculina e uma atuação expressiva da base feminina. Acompanhei diversos cultos realizados sempre à noite e na casa de uma família pentecostal. Nessa casa não havia energia elétrica e a iluminação era feita com lampião a gás. Apesar de Áurea ser a crente mais antiga, não era ela que coordenava as atividades do culto, mas Emídio, único homem naquele momento e último crente a vincular-se a esta religião na Comunidade Cafuza. Todas as etapas do culto eram iniciadas e finalizadas pelo coordenador. No entanto, eram as mulheres e crianças que atuavam dando sustentação e vida às atividades propostas. O culto era iniciado com um ato de penitência onde todos ficavam ajoelhados durante quinze minutos e oravam, penitenciando-se, agradecendo ou fazendo pedidos. Essas orações eram individuais, espontâneas, realizadas ao mesmo tempo e em voz alta. Após este momento, o coordenador convidava a todos para cantar um hino. As músicas eram acompanhadas nos livros da igreja com entusiasmo e afinação. Novos hinos eram sugeridos pelas pessoas e cantados por todos: individualmente, em duplas ou conjuntamente. Após diversas músicas, o coordenador sugere uma leitura na Bíblia. Prontamente, todos aqueles que possuem a Bíblia e sabem ler procuram identificar e acompanhar o texto lido. Após cada hino ou leitura o coordenador fazia interpretações ou explicava o texto com suas próprias palavras. Estas explicações eram sempre precedidas ou finalizadas com um pedido de desculpas pela simplicidade e falta de conhecimento do coordenador. Após diversos hinos, leituras e explicações, o coordenador encaminha nova oração coletiva e, ao final, ocorre um cumprimento entre todos. Neste momento, muito diferente do cotidiano, o contato físico é ressaltado e as pessoas trocam abraços, beijos e palavras de conforto.

Observei também outras posturas diferenciadas do cotidiano entre os crentes nas atividades religiosas. Os Cafuzos, de maneira geral, se expressam verbalmente de forma incorreta, se analisarmos pelas regras gramaticais. Nos cultos, no entanto, surpreendi-me com o emprego correto das palavras e com a entonação da leitura feitas diretamente na Bíblia, e dos hinos, cantados com entusiasmo. Além disso, a iniciativa e a prontidão para realizar tarefas públicas nesse culto, como a leitura ou

explicações, também surpreenderam, na medida em que no cotidiano observa-se uma constante falta de iniciativa, timidez e dificuldade freqüente na leitura oral, especialmente das mulheres. Esta mudança é relacionada pelos crentes à ação do Espírito Santo para *louvar o senhor*. Dessa maneira, mesmo mulheres e crianças tímidas lêem e cantam com segurança e entonação.

Reforçando uma tendência comum nos cultos pentecostais no Brasil, as mulheres são maioria entre os crentes da Comunidade Cafuza. Araújo (1995) esboça uma explicação para esta predominância feminina nas religiões pentecostais. O verdadeiro crente é aquele que respeita as leis de Deus e entrega sua vida a ele de maneira plena - não faz o que quer na medida em que não manda mais em sua vida. Em nossa sociedade, a mulher estaria mais próxima de uma entrega do que os homens. Os homens seriam mais resistentes à subordinação a outra autoridade, para modificar sua vida ou se adaptar às exigências da igreja: possuir uma vida regrada, não beber, não fumar, não possuir qualquer vício, não praticar adultério, utilizar roupas adequadas<sup>1\*</sup>. Mesmo diante das dificuldades, alguns homens são convertidos, especialmente aqueles que ocupam os postos de hierarquia da referida religião. As limitações impostas por esta religião são enfrentadas com dificuldades por estes homens, pois geralmente são incompatíveis com a visão de identidade masculina dos grupos sociais de onde vieram.

Em quase todos os casos, as Cafuzas procuraram esta religião para resolver problemas pessoais e familiares. Ao converter-se, procuraram levar os filhos e o marido para as atividades religiosas. Quando os filhos são pequenos e moram com os pais, esta possibilidade é mais facilitada. No entanto, quando são adolescentes ou adultos, esta influência torna-se mais difícil e instável na medida em que recebem outras influências. A conversão do marido é ainda mais complicada e reflete alguns elementos de incompatibilidade com o estilo de vida imposto pela religião e a resistência em submeter-se a outra autoridade, mesmo que esta autoridade seja Deus.

---

<sup>1\*</sup> Como afirma Araújo (1995:136/137), as exigências de vestuário e "vida regrada" são diferenciadas entre as religiões pentecostais, variando de uma postura *rígida* (Assembléia de Deus, Deus é Amor e a Igreja da Paz) a uma postura *liberal* (Igreja Quadrangular, Universal do Reino de Deus, CEIA e Igreja Maanaim).

Durante as orações espontâneas das Cafuzas é recorrente o pedido para que Deus ilumine os maridos e os filhos e provoque mudanças em seu comportamento.

Além da atuação das mulheres nos cultos, mesmo sem assumir papel de direção, outros espaços desta religião são coordenados pelas Cafuzas. O Círculo de Oração, por exemplo, é um espaço restrito de mulheres e tem como objetivo principal formar as crentes nos princípios religiosos. A formação religiosa dos filhos dos crentes também é coordenada por mulheres.

As diversas formas de religiosidade ligadas ao catolicismo foram amplamente discutidas no capítulo II. É importante, no entanto, ressaltar a atuação feminina expressiva e informal nas diversas atividades religiosas relacionadas à Igreja Católica. Entre as práticas da religiosidade popular do grupo é possível apontar o culto às santas, a recorrência às benzedeiros, o batismo doméstico e o pagamento das promessas como alguns exemplos da atuação feminina.

#### 4) Poder sexual

A construção da masculinidade e da feminilidade na Comunidade Cafuza está pautada em valores familiares hierárquicos. Nesta construção alguns elementos são enfatizados. O reforço da idealização masculina está na possibilidade do provimento e, portanto, em sua capacidade de trabalho. Caso sua vida seja desregrada e com vícios, não há possibilidade de que o mesmo provenha a família de forma adequada. Se ele não cumpre com esta determinação, a possibilidade de autoridade fica também prejudicada. Já a construção da feminilidade Cafuza reforça elementos no cuidado com os filhos e a conservação da honra do marido. Esta postura é frequentemente contrastada, pelos Cafuzos, à postura sexualmente ativa e poligâmica das índias Xokleng. Em várias ocasiões ouvi homens Cafuzos criticando a postura das índias. Eles pareciam ficar apreensivos com a postura das índias em suas relações conjugais ao afirmar que mudam frequentemente de parceiros e falam espontaneamente e abertamente sobre isto. As índias, afirmam eles, "não cuidam de seus maridos e dos

filhos, porque quando enjoam dos maridos elas vão embora com outro". Para os Cafuzos, a poligamia das índias está em oposição à sua perspectiva de mãe e esposa. Algumas Cafuzas reproduzem este ideal nos discursos e, na maioria das vezes, na prática cotidiana.

A trajetória de Lourdes é exemplar desta idealização feminina. Casada, com nove filhos e seis netos, ela demonstra uma relação familiar muito harmoniosa e tranqüila com o marido e os filhos. Em uma visita à sua casa, o marido deixou suas atividades de trabalho na roça e ficou o dia todo conversando e contando histórias. Lourdes me disse que é muito apegada aos filhos e *morre por eles, se precisar*. Enquanto contava diversos momentos de sua trajetória, preparava o almoço junto com os filhos e tratava o marido com dehcadeza e atenção redobrada. Há mais de um ano ela esteve grávida de uma menina. No sexto mês de gravidez, seu filho de quatorze anos teve uma crise convulsiva e caiu em cima do fogão. Mesmo grávida, correu para socorrer o filho. Sentiu muito medo. Logo em seguida sofreu um aborto. Engravidou novamente e, enganada com o prazo do nascimento e sem transporte para levá-la para a maternidade, foi para a cidade antes que o processo iniciasse. Disse que ficava com muita saudade dos filhos e passava os dias e noites chorando.

Este relato traz elementos significativos para uma análise da idealização da mãe e da esposa Cafuza. Ela deve ser cuidadosa, apegada, atenciosa e preocupada com o marido e os filhos. Sem qualquer outro elemento, seria possível perceber esta família em perfeita conformidade com a idealização masculina e feminina da Comunidade. No entanto, outros elementos devem ser somados a esta análise, como o fato de que Lourdes teve dois filhos de uma relação extra-conjugal e que nenhum dos dois foi reconhecido pelo marido. O segundo filho, inclusive, foi ameaçado de morte pelo marido e, em função disso, foi *dado* para outra família que o adotou. Neste caso, o discurso de Lourdes fazendo referência constante a sua pessoa como mãe e esposa dedicada e atenciosa, pode estar em discordância com sua trajetória pessoal.

A fidelidade feminina é reforçada nos discursos de homens e mulheres. Um dia fui conversar com uma Cafuza mais idosa e me surpreendi com o número de

histórias que ela me contou sobre o comportamento sexual das mulheres da Comunidade. Todos os relatos faziam referência à Cafuzas com posturas que ela considerava incorretas, tais como *teve outro homem, teve relações sexuais antes do casamento, casou grávida ou teve vários maridos*. Ela não fez nenhuma crítica à postura dos homens com os quais estas mulheres haviam se relacionado. Já com as mulheres, ela foi severa<sup>9</sup>. Acredita que a mulher deve se *dar o respeito* e cuidar do marido e dos filhos. Em determinado momento falou sobre uma de suas filhas que, segundo ela, casou grávida com um homem *de fora*, teve seis filhos e, após ser abandonada pelo marido, *pegou* outro marido. Sua filha teria cometido diversos erros, se fosse analisar pela perspectiva do grupo e de sua mãe. Mas ela apressou-se em esclarecer que sua filha *não é bem certa da cabeça*, justificando dessa maneira a postura *errada* de sua filha. As outras mulheres da Comunidade, no entanto, casam contra o *gosto dos pais* apenas porque são *sem-vergonhas* e *não prestam*.

Apesar de um constante controle sobre a sexualidade feminina, mesmo pelas mulheres, a Cafuza, responsável pelo cuidado da casa e da família, interage com o grupo familiar, religioso e comunitário de forma expressiva e integrada em seu cotidiano. O reforço à autoridade masculina, não estaria, como é possível imaginar, esmagando a mulher ou colocando-a definitivamente no pólo de dominada ou explorada. As relações de gênero da Comunidade Cafuza estão permeadas por relações de poder entre homens e mulheres, a nível micro e macro. É preciso ressaltar que estes *poderes*, tanto masculinos quanto femininos, não são homogêneos ou estanques pois estão inseridos numa dinâmica social.

---

9 Na pesquisa já citada sobre honra e humor numa vila popular de Porto Alegre, Fonseca (1992b) constatou que a moralidade sexual naquele bairro era raramente evocada para difamar uma mulher, mas para mostrar a vulnerabilidade do homem.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cabe, neste momento, fazer algumas considerações sobre o processo desta dissertação. Motivada pelo estudo da assimetria entre homens e mulheres, decidi refletir, a partir de conhecimentos empíricos e bibliográficos, sobre a configuração de gênero na Comunidade Cafuza de José Boiteux/SC, tomando como referência central para análise a noção de família.

Após uma pesquisa de campo e uma pesquisa bibliográfica foi possível perceber características similares entre a Comunidade Cafuza e outras populações camponesas. Estas apresentam características hierárquicas e assimétricas na configuração familiar e de gênero. Cabe à educação familiar, repressiva e hierárquica, garantir certos elementos tornados fundamentais para esses grupos, como a obediência, o respeito e a submissão dos filhos aos pais e aos mais velhos, da mulher ao marido e o reconhecimento de um poder e de uma autoridade masculina como hierarquicamente superior. Dessa maneira, a socialização dos indivíduos, o cotidiano familiar, a segmentação do trabalho e a organização política reforçam uma distinção de espaços, definindo o que é de competência ou atribuição do homem e da mulher e uma cisão bem definida entre as identidades de gênero. Nesta distinção, as atividades masculinas recebem maior prestígio e reconhecimento social do que as femininas. /

Numa análise mais aprofundada sobre a trajetória desses grupos e de outros grupos urbanos, é possível vislumbrar uma perspectiva diferenciada na relação entre os gêneros. Apesar de apresentar modelos de gênero fortemente coerentes no discurso de homens e mulheres, apontam para uma descontinuidade entre o ideal explícito e a prática cotidiana.

Uma dinâmica diferenciada entre homens e mulheres pode ser observada diante de contextos distintos. A Comunidade Cafuza aponta para dois momentos

distintos em sua trajetória; condição de sem-terra e condição de proprietários da terra, adquirida a partir da ocupação no Alto Rio Laeisz, em 1992. No primeiro momento, apesar de um recorrente reforço à atuação dos homens na luta pela sobrevivência e na luta para adquirir "ao menos um *pedacinho* de terra", as mulheres tiveram uma atuação efetiva na garantia da sobrevivência do grupo e na organização política, interna e externa, da luta pela terra. Também no segundo momento, o cotidiano do grupo aponta para diversas práticas das mulheres como o pólo que assegura a sobrevivência do grupo diante de um recorrente afastamento dos homens para trabalhos externos à Comunidade, no trabalho cotidiano da produção familiar e na produção coletiva da erva-mate.

A mulher, vinculada diretamente à gestação, criação e educação dos filhos, à produção agrícola familiar, ao preparo dos alimentos para a família, à cura das doenças, ao cuidado com a casa, à hospitalidade aos estranhos e à rede de parentesco, assume importância fundamental na sobrevivência e na manutenção do grupo enquanto tal. Além disso, o mundo feminino, explicitado pelo grupo como restrito ao espaço da casa e ao cuidado dos filhos e, frequentemente, vinculado como fonte de subordinação da mulher, é espaço e fonte de poder das mulheres. Através da socialização dos filhos, do relacionamento com o marido e com a Comunidade, o reforço à hierarquia familiar e o reconhecimento da autoridade e do poder masculino, presente nos discursos, pode ser assegurado ou negado pelas práticas das mulheres, mesmo que reconhecido como ideal no discurso.

Além da influência diante dos filhos, mesmo casados, e do marido, as mulheres possuem uma participação efetiva na organização comunitária, apesar de uma constante repressão e dominação do espaço público pelos homens e da pequena participação nos cargos de direção. Os mecanismos utilizados pelas mulheres para uma participação nessa esfera não são diferentes daqueles utilizados na esfera doméstica: fofocas, críticas, acusações ou mesmo presença física nas atividades públicas.

**Portanto, apesar de um recorrente reforço da hierarquia familiar e do reconhecimento do poder e da autoridade masculina nos discursos, as práticas**

cotidianas apontam para uma influência feminina a nível micro e macro nos grupos analisados e para a presença de um poder feminino, embora não reconhecido nas relações internas. Além disso, apontam para uma vulnerabilidade masculina, especialmente diante das freqüentes *queixas* femininas sobre suas relações conjugais. Em todas estas relações é possível observar uma luta constante pelo poder, não só entre homens e mulheres, mas também entre homens e entre mulheres.

Estas considerações apontam, portanto, para a necessidade de pensar nas pessoas da Comunidade Cafuza e de outros grupos, como inseridas numa dinâmica social complexa, contextual e mutável. Esta também é a perspectiva deste trabalho, na medida em que todas as questões refletidas não são conclusivas nem estão esgotadas, mas abertas a outras possibilidades de análise.



## BIBLIOGRAFIA CITADA

- ARAGÃO, Luiz Tarlei de.  
1983. "Em nome da mãe". In: FRACHETTO, Bruna et al. (orgs.). **Perspectivas Antropológicas da Mulher 3**. Rio de Janeiro: Zahar .
- ARANTES, Antônio Augusto.  
1994. "Pais, padrinhos e o espírito santo". In: ARANTES, A. A. et al. **Colcha de Retalhos - Estudos Sobre a Família no Brasil**. 3 ed. São Paulo: Unicamp .
- ARAÚJO, Véronique Boyer.  
1995. "'Macumbeiras' e 'crentes': as mulheres vêem os homens". In: **Horizontes Antropológicos - ano 1, n° 1**, Porto Alegre: PPGAS/UFRGS.
- AUGÉ, Marc.  
1978. **Os Domínios do Parentesco**. Lisboa: Edições 70.
- AURAS, Marli.  
1995. **Guerra do Contestado: a Organização da Irmandade Cabocla**. 2 ed. Florianópolis: EdUFSC.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes et al.  
1998. **Mata Cavalos (MT) - Relatório Histórico Antropológico**. Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares/Universidade de Cuiabá.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes & SODRÉ E DANTAS, Triana V.  
1998. **Furnas de Dionísio (MS) - Relatório Histórico Antropológico**. Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares.
- BERGAMASCO, Sonia M. P. P.  
1996. "A família nos assentamentos mrais: trajetórias e conquistas". In: PRESVELOU, Clio et al (orgs.) **Mulher, Família e Desenvolvimento Rural**. Santa Maria: EdUFSM .
- BERNARDO, Valeska.  
1997. **A Relação dos Cafuzos com a Institucionalidade na sua Trajetória de Luta pela Terra - 1985/1995**. Relatório Final do Projeto de Pesquisa PIBIB/CNPq. Florianópolis: CEARTAJDESC.
1997. "A conquista da terra: a experiência dos Cafuzos". In: **Regulamentação de Terras de Negros no Brasil**. Boletim Informativo do NUER, Vol. 1, N° 1. Florianópolis: UFSC.

BLOEMER, Neusa Maria.

1996. **Itinerâncias e Migrações: a Reprodução Social de Pequenos Produtores e as Hidrelétricas**. (Tese de Doutorado). São Paulo: PPGAS/USP.

BOFF, Leonardo.

1991. **Nova Evangelização - Perspectiva dos Oprimidos**. 4 ed. Fortaleza: Vozes.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues.

1987. **Festim dos Bruxos - Estudos Sobre a Religião no Brasil**. Campinas/São Paulo: Unicamp/ícone.

BRUMER, Anita.

1996. "Mulher e desenvolvimento rural". In: PRESVELOU, Clio et ai. (orgs ). **Mulher, Família e Desenvolvimento Rural**. Santa Maria: EdUFSM.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio.

1995 (1936). **Raízes do Brasil**. 26 ed. São Paulo: Companhia de Letras.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio.

1984. **A Política dos Outros - o Cotidiano dos Moradores da Periferia e o que Pensam do Poder e dos Poderosos**. São Paulo: Brasiliense.

CÂNDIDO, Antônio.

1987. **Os Parceiros do Rio Bonito - Estudo sobre o Caipira Paulista e a Transformação dos Seus Meios de Vida**. 7 ed. São Paulo: Duas Cidades.

CARNEIRO, Maria José.

1996. "Esposa de agricultor na França". In: **Revista Estudos Feministas, Vol. 4, N° 2**. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ.

CASTRO, Mary & LAVINAS, Lena.

1992. "Do feminismo ao gênero: a construção de um objeto". In: COSTA, A. O. & BRUSCHINI, C. (orgs.). **Uma Questão de Gênero**. Rio de Janeiro/São Paulo: Rosa dos Tempos/ Fundação Carlos Chagas.

CHAYANOV, Alexander.

1981. "Sobre a teoria dos sistemas econômicos não capitalistas". In: SILVA, José Graziano da. **A Questão Agrária**. São Paulo: Brasiliense.

CICOUREL, Aaron.

1980. "Teoria e método em pesquisa de campo". In: ZALUAR, Alba (org.). **Desvendando Máscaras sociais**. 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

CORRÊ A, Mariza.

1981. **Os Crimes da Paixão**. São Paulo: Brasiliense.

COSTA, Albertina de Oliveira.

1994. "Os estudos da mulher no Brasil ou a estratégia da corda bamba". In: **Revista Estudos Feministas - n° especial**. Rio de Janeiro: CIEC/UFRJ.

- CUTILEIRO, José.  
1988. "Honra, vergonha e amigos". In: PERISTIANY, J. G. (org.). **Honra e Vergonha - Valores das Sociedades Mediterrâneas**. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- DOUTA, Sheila Maria.  
1990^ **Metamorfose do humano**. (Dissertação de mestrado). São Paulo: PPGAS/USP.
- DUARTE, Luiz Fernando.  
1986 **Da Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras Urbanas**. Rio de Janeiro/Brasília: Zahar/CNPq.
- DUMDNT, Louis.  
1992. **Homo Hierarchicus**. São Paulo: Edusp.  
  
1985 **O Individualismo - Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna**. Rio de Janeiro: Rocco.
- ECKERT, Cornélia.  
1992. "Passado e presente de devoção na padroeira dos mineiros de carvão. Estudo da festa de Santa Bárbara no Brasil e na França". In: TEIXEIRA, S. A. & ORO, A. P. (orgs.). **Brasil & França - Ensaio de Antropologia Social**. Porto Alegre. LTRGS.
- EVANS-PRITCHARD, E.E.  
s.d. **A Noção de Bruxaria Como explicação de Infortúnios** Brasília: EdUnB
- FERNANDES, Rubem César.  
1982 **Os cavaleiros do Bom Jesus - uma Introdução às Religiões Populares**. São Paulo: Brasiliense.
- FIGUEIRA, Sérvulo A. (org.).  
1987. **Uma Nova Família**. Rio de Janeiro: Zahar.
- FONSECA, Cláudia.  
1995a. **Caminhos da Adoção**. São Paulo: Cortez.  
  
1995b. "A mulher valente: gênero e narrativas". In: **Horizontes Antropológicos (Gênero) - ano 1, n° 1**. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS.  
  
1992a. "Dando voz ao método: a pesquisa entre subproletários no Brasil e na França" In: TEIXEIRA, S. A. & ORO, A. P. (orgs.). **Brasil & França - Ensaio de Antropologia Social**. Porto Alegre: UFRGS.  
  
1992b. "Honra, humor e relações de gênero: um estudo de caso". In: COSTA, Albertina de Oliveira & BRUSCHINI, Cristina (orgs.). **Uma Questão de Gênero**. Rio de Janeiro/São Paulo: Rosa dos Tempos/Fundação Carlos Chagas.

FONSECA, Cláudia e BRITES, Jurema.

1988. "O batismo em casa: uma prática popular do Rio Grande do Sul". In: **Cadernos de Estudos do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social- n" 14**. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS.

FRY, Peter.

1982. **Para Inglês Ver**. Rio de Janeiro: Zahar.

GEERTZ, Clifford.

1978. **Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro, Zahar.

GOMES, Nilma Lino.

1995. **A mulher negra que vi de perto**. Belo Horizonte: Maza.

GREGORI, Maria Filoména.

1992. **Cenas e Queixas - Um Estudo Sobre Mulheres, Relações Violentas e a Prática Feminista**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra/ Anpocs.

GROSSI, Miriam Pillar.

1998. "Identidade de gênero e sexualidade". In: **Antropologia em Primeira Mão n" 24**. Florianópolis: PPGAS/UFSC.

1994. "Novas/velhas violências contra a mulher no Brasil". In: **Revista de Estudos Feministas n" especial**. Rio de Janeiro: CIEC/ECO/UFRJ.

1991. **Vítimas ou Cúmplices? Dos Diferentes Caminhos da Produção Acadêmica Sobre Violência Contra a Mulher no Brasil**. Trabalho apresentado na XV Reunião da ANPOCS, Caxambu.

FIARTUNG, Míriam Furtado.

1992. **Nascidos na Fortuna - O Grupo do Fortunato. Identidade e Relações Interétnicas entre Descendentes de Africanos e Europeus no Litoral Catarinense**. (Dissertação de Mestrado). Florianópolis: PPGAS/LHFSC.

HEILBORN, Maria Luiza.

1994. **"Quem Mandou Nascer Primeiro?": Gênero e Idade em Famílias Trabalhadoras Urbanas**. Trabalho apresentado na XIX Reunião da ABA.

1992. **A Costela de Adão Revisitada: Gênero e Hierarquia** Trabalho apresentado na XVIII Reunião da ABA, Belo Horizonte.

LECHAT, Noelle M.P.

1996. "Relações de gênero em assentamentos do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (RS): participação da mulher na produção e reprodução em unidades familiares coletivas". In: PRESVELOU, Clio et. al. (orgs.). **Mulher, Família e Desenvolvimento Rural**. Santa Maria: EdUFSM.

- LEITE, Ilka Boaventura.  
1996a. "Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação". In: LEITE, Ilka Boaventura (org). **Negros no Sul do Brasil - Invisibilidade e Território**. Ilha de Santa Catarina: Letras Contemporâneas.
- 1996b. **Relatório Bianual do Nuer (1994/1996) - Vol I** Florianópolis: Fundação Ford/CNPq.
- 1990 **Território Negro em Área Rural e Urbana - Algumas Questões** Comunicação apresentada no Encontro do CERU em São Paulo em 23 e 24 de outubro.
- LOBO, Elisabeth Souza.  
1992. "O trabalho como linguagem: o gênero do trabalho". In COSTA, A. O. & BRUSCHINI, C. (orgs.). **Uma Questão de Gênero**. Rio de Janeiro/São Paulo. Rosa dos Tempos/Fundação Carlos Chagas.
- Keraldo, Ust.  
1992. **Identidade dos Agricultores Familiares Brasileiros de São José do Cerrito**. (Dissertação de Mestrado). Florianópolis: PPGASAJFSC.
- MACEDO, Carmen Cinira.  
1992. "Igualdade e hierarquia". In: **Revista de Antropologia** n. 3s. São Paulo. PPGAS/USP.
- 1886 **Tempo de Gênese - o Povo das Comunidades Eclesiais de Base**. São Paulo: Brasiliense.
- Costa, Lia.  
1992. "Feminismo, Academia e Interdisciplinaridade". In: COSTA A. O. & BRUSCHINI, C. (orgs.). **Uma Questão de Gênero**. Rio de Janeiro/São Paulo. Rosa dos Tempos/ Fundação Carlos Chagas.
- MACHADO Maria das Dores Campos.  
1995. "Circos e moralidade sexual em grupos religiosos". In: **Revista Estudos Feministas** v. 3, n. 01. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ - PPCIS/UERJ.
- MALINOWSKI, Bronislaw.  
1984. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural.
- Costa, Lia.  
1992. **Contos Noturnos: Bruxas e Bruxarias na Lagoa da Conceição**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Costa, Lia.  
1996. "Refúgios pra São João Maria! (Os Cafuzos conquistam a terra Prometida)". In: LEITE, Ilka Boaventura (org). **Negros no Sul do Brasil - Invisibilidade e Territorialidade**. Florianópolis: Letras Contemporâneas.
1995. **Anjos de Cara Suja**. Petrópolis: Vozes.

1991 Anjos de Cara Suja - Etnografia da Comunidade Cafuza. (Dissertação de Mestrado). Florianópolis; PPGASAJFSC.

MARTINS, Pedro & BERNARDO, Valeska.  
1996 "A um passo do paraíso; impasses na consolidação do Projeto Comunidade Cafuza". In: **Palmares em Revista - n° 1**. Brasília: Fundação Cultural Palmares.

MARTINS, Luciane Sílvia.  
1994. **Um Povo no Caminho: a Consolidação da Identidade Cafuza**. (Trabalho de Conclusão de Curso). Blumenau: Universidade Regional de Blumenau.

MATTOS, e os.  
1996. "O Dia da Criança". In: PRIORE, Mary del (org.). **História da Criança no Brasil**. 4 ed. São Paulo: Contexto.

MAUSS, Mareei.  
1974. **Sociologia e Antropologia - vol. H**. São Paulo. EPU/EDbSP.

MEAD, Margaret.  
1988. **Sexo e Temperamento**. 3 ed. São Paulo: Perspectiva.

MOURA, Margarida Maria.  
1997. "Devoções Marianas na roça e na vila". In: **Cadernos Ceru, Série 2, n° 8**. São Paulo: Humanitas.

MOURA, Margarida Maria.  
1997. "Devoções Marianas na roça e na vila". In: **Cadernos Ceru, Série 2, n° 8**. São Paulo: Humanitas.

MONTEIRO, Douglas Teixeira.  
1974. **Os Errantes do Novo Séclo - um Estudo sobre o Snto Milenarista do Contestado**. São Paulo: Duas Cidades.

MOURA, Margarida Maria.  
1988. **Camponeses**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense.

MOURA, Margarida Maria.  
1997. "Devoções Marianas na roça e na vila". In: **Cadernos Ceru, Série 2, n° 8**. São Paulo: Humanitas.

OLIVEN, Ruben George.  
1987. "A mulher faz e desfaz o homem". In: **Revista Ciência Hoje**, vol. 7, n° 37.

ORTNER, Sherry & WHITEHEAD, Harriet.  
1981 "Introduction: accounting for sexual meanings". In: ORTNER, Sherry & WHITEHEAD, Harriet (ed). **Sexual Meanings**. Cambridge: Cambridge University Press.

- ORO, Ari Pedro. 1992. "Religiões populares e modernidade no Brasil". In: TEIXEIRA, S. A. & ORO, A. P. (orgs.). **Brasil & França - Ensaios de Antropologia Social**. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS.
- PAULILO, Maria Ignez S. 1996. **Terra à Vista ... e o Longe**. Florianópolis: EdUFSC.
1987. "O peso do trabalho leve" In: Revista Ciência Hoje, vol5, n° 28.
- PERISTIANY, J. G. 1988. "Introdução". In: PERISTIANY J. G. (org.). **Honra e Vergonha - Valores das Sociedades Mediterrâneas**. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- PITT-RIVERS, Julian. 1992. "A doença da honra". In: CZELOWSKI, Nico. (org.). **A Honra: A Agên. de Si e o Dom de Si - um Ideal Equívoco**. Porto Alegre: S/Ed.
- PRESVELOU, Clio. 1997. "O desenvolvimento e o trabalho rural". In: PRESVELOU, Clio et al. (orgs.). **Trabalho Rural**. Florianópolis: BdUFSC.
- QUEIROZ, Maurício Vinhas de. 1977. **Messianismo e Conflito Social na Guerra Sertaneja do Contestado 1912-1916**. 2 ed, São Paulo: Ática.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. 1973. **O Camponês Brasileiro: Ensaio sobre Civilização e Grupos Rústicos**. Petrópolis: Vozes.
- RAPCHAN, Eliane Sebeika. 1993. **De Identidades e Pessoas: um Estudo de Caso sobre os Sem Terra de Sumaré**. (Dissertação de Mestrado). São Paulo: PPGAS/USP.
- RENK, Arlene. 1997. **A Luta da Erva - um Ofício Étnico no Oeste Catarinense**. Chapecó: Grifos.
- ROSALDO, Michelle Z. & LAMPIRE, Loretta (orgs.). 1979. **A Mulher, A Cultura, A Sociedade**. Rio de Janeiro: PPGAS/USP.
- RUBIN, Gayle. 1975. "The traffic in women: notes on the political economy of sex". In: REITER, R. (ed) **Toward Anthropology of Women**. New York: Monthly Review Press.
- SABARÁ, Romeu. 1997. **A Comunidade Negra dos Antanos - Ant. drama de um camponês negro no Brasil**. (Tese de Doutorado). São Paulo: PPGAS/USP.

SAFFIOTI, Heleieth.

1992. "Rearticulando gênero e classe social". In: COSTA, A. O. & BRUSCHINI, C. (orgs.). **Uma Questão de Gênero**. Rio de Janeiro/São Paulo: Rosa dos Tempos/Fundação Carlos Chagas.

SAHLINS, Marshall.

1974. **Sociedades Tribais**. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar.

SALLES, Iraci Galvão.

1986. **Trabalho, Progresso e a Sociedade Civilizada - O Partido Republicano Paulista e a Política de Mão-de-Obra (1870 - 1889)**. São Paulo: Hucitec/INL

SCHUSKI, Ernest L.

1973. **Manual para Análise de Parentesco**. São Paulo: EPU.

SCOTT, Joan.

1995. "Gênero: uma categoria útil de análise histórica". In: **Educação e Realidade**. Vol. 20, N<sup>o</sup> 2. Porto Alegre: UFRGS.

SERPA, Élio Cantalício.

1997. **Igreja e Poder em Santa Catarina**. Florianópolis: EdUPSC.

SEYFERTH, Giralda.

1986. "Imigração, colonização e identidade étnica (notas sobre a emergência da etnicidade em grupos de origem europeia no sul do Brasil)". In: **Revista de Antropologia**, volume 29. São Paulo: USP.

SCHMITT, Alessandra.

1998a. **Uma Irmandade em Redefinição: Conflito Entre Modo de Vida Camponês e Organização Coletiva do Trabalho um Estudo Sobre os Cafuzos de José Boiteux/SC**. (Dissertação de Mestrado). São Paulo: PPGAS/USP.

1998b. "Reflexões sobre o relacionamento da Comunidade Cafuza com a sociedade 'branca' abrangente". Manuscrito.

1996. **Construção da Terra Santa: uma Irmandade em Redefinição**. (Trabalho de Conclusão de Curso). Blumenau: Universidade Regional de Blumenau.

SILVEIRA, Maria Lúcia da.

1998. **Nervos e Nervosas na Ilha de Santa Catarina**. (Dissertação de Mestrado). Florianópolis: PPGAS/UFSC. P. 123 - 182.

TEIXEIRA, Vera Iten.

199L **De Negros a Adventistas, em Busca da Salvação. Estudo de um Grupo Rural de Santa Catarina**. (Dissertação de Mestrado). Florianópolis: PPGAS/UFSC.

THIOLLENT, Michel.

1980. **Crítica Metodológica, Investigação Social e Enquete Operária**. São Paulo: Polis.



VELHO, Gilberto.

1994. **Individualismo e Cultura - Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea**. 3 ed. Rio de Janeiro; Zahar.

VOGT, Carlos & Fry, Peter.

1996. **Cafundó: a África no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras.

WLLTER, Tânia.

1997a. **As Relações de Gênero na Comunidade Cafuza de José Boiteux/SC: o Cotidiano familiar e a Organização Comunitária a partir da Fala das Mulheres**. (Monografia de Conclusão de Curso). Florianópolis: FAED/UFSC.

1997b. "A fala das mulheres - cotidiano familiar, gênero e política na Comunidade Cafuza". In: **Revista do Núcleo de Estudos da Sexualidade - Ano, n° 1** Florianópolis: FAED/UFSC.

WOLF, Margery.

1979. "Mulheres chinesas: antigos costumes em novo contexto". In: ROSALDO, Michele Z. & LAMPHERE, Louise (coords.). **A Mulher, a Cultura e a Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

WOLFF, Cristina Scheibe.

1998. **Marias, Franciscas e Raimundas: uma História das Mulheres da Floresta Alto Juruá, Acre 1870-1945**. (Tese de Doutorado). São Paulo: USP.

WOORTMANN, Ellen F.

1998. "Homens de hoje, mulheres de ontem - gênero e memória no Seringal. In: FREITAS, Carmelita Brito de (org.) **Memória - Anais do I Seminário e da H Semana de Antropologia da Universidade Católica de Goiás**. Goiânia: EUCG

WOORTMANN, Ellen F. & WOORTMANN, Klass.

1997. **O Trabalho da Terra - a Lógica e a Simbólica da Lavoura Camponesa**. Brasília: EdUnB.

WOORTMANN, Klass.

1990. "'Com parente não se neguecia'. O campesinato como ordem moral". In: **Anuário Antropológico 87**. Brasília/Rio de Janeiro: UnB/Tempo Brasileiro.

1976. "Planejamento familiar entre camponeses e na pobreza urbana no Brasil". In: **Pesquisa Antropológica n° 2**. Brasília: UNB

XAVIER, Euthalia F.

1998. **Fragments de um Discurso Interdito: Sobre a Voz do Homem no Conflito Conjugal**. (Dissertação de Mestrado). Florianópolis: PPGAS/UFSC.

1997. "O estupro suave". In: **Revista de Ciências Humana (Fazendo Gênero) - vol. 15, n° 21**. Florianópolis: EdUFSC.

ZALUAR, Alba.

1986. "Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas". In: CARDOSO, Ruth (org.). **A Aventura Antropológica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.