

ENCONTROS PERIGOSOS:
ANÁLISE ANTROPOLÓGICA
DE NARRATIVAS SOBRE
BRUXAS E BRUXARIAS NA
LAGOA DA CONCEIÇÃO

SÔNIA WEIDNER MALUF

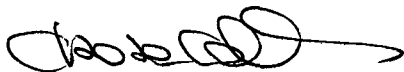
NOVEMBRO/89

-- FLORIANÓPOLIS --

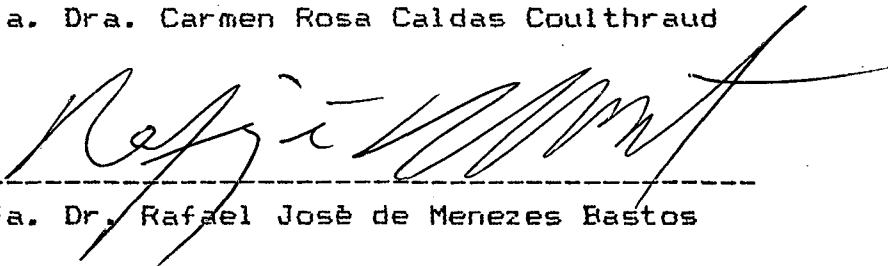
ENCONTROS PERIGOSOS: ANALISE
ANTROPOLOGICA DE NARRATIVAS SOBRE BRUXAS E
BRUXARIAS NA LAGOA DA CONCEIÇÃO

Sônia Weidner Maluf

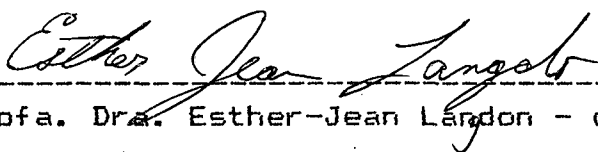
Dissertação apresentada ao Curso de
Pós-Graduação em Antropologia
Social da Universidade Federal de
Santa Catarina, como requisito
parcial para a obtenção do grau de
Mestre em Antropologia. Aprovada
pela Banca Examinadora composta
pelos seguintes Professores:



Profa. Dra. Carmen Rosa Caldas Coulthraud



Profa. Dr. Rafael José de Menezes Bastos



Profa. Dra. Esther-Jean Landon - orientadora

Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal de Santa Catarina

Florianópolis, 18 de dezembro de 1989.

RESUMO

"Encontros perigosos: análise antropológica de narrativas sobre bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição" é um estudo sobre a forma como se apresenta a bruxaria para os moradores nativos da Lagoa da Conceição, uma comunidade periférica, de colonização açoriana, da ilha de Santa Catarina. Através da análise das narrativas de homens e mulheres, procura-se compreender uma dimensão do imaginário nativo subjacente às manifestações mais explícitas de sua cultura e não tornado visível pelos modelos e discursos conscientemente manipulados. Falam de um mundo feminino em que as mulheres aparecem como poderosas e ameaçadoras, corporificadas na figura da bruxa. Apesar de suas raízes na bruxaria européia medieval e moderna, a bruxaria apresenta-se na Lagoa mais do que como fragmentos que sobreviveram ao tempo ou simples explicação para as dificuldades da vida cotidiana. Ela constitui-se em uma verdadeira cosmologia em que os nativos falam de seu mundo e de si mesmos.

ABSTRACT

"Dangerous meetings: an anthropological analyses of narratives about witches and witchcraft in Lagoa da Conceição" is a study about the shape as the witchcraft appear to the native inhabitants of Lagoa da Conceição, a peripherycal community, colonized by "açorianos" in Santa Catarina Island, south brazilians's coast.

Through the analyses of narratives related by men and women, it's possible to understand a dimension of the native imaginary behind the manifestations more explicit of their culture and not turned visible by models and speeches consciouly manipulated. They talk about a female universe, where women appear like a powerfull and as a threat, in the figure of the witch. Even with their roots in the Midle Age and Modern european witchcraft, the narratives of witchcraft in Lagoa da Conceição are more than fragments of the past or simple explanations to the troubles of the daily life. They constitute a true cosmology that talk about the native people and their universe.

Dedicado ao Rachid.

AGRADECIMENTOS

Esther-Jean Langdon, pela amizade e pela dedicação e sensibilidade com que orientou esta pesquisa.

Professores do Mestrado em Antropologia Social da UFSC, em especial Ilka Boaventura e Anamaria Beck, pelas valiosas sugestões na defesa do Projeto e durante a redação da dissertação, e ao Rafael Bastos, pela interlocução constante.

Colegas do Mestrado em Antropologia, que acompanharam, discutiram e contribuíram para esta pesquisa.

Fundação Carlos Chagas, Capes e Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, pelas bolsas, financiamentos e apoio ao trabalho.

Albertina de Oliveira Costa e Heloisa Buarque de Holanda pelas importantes críticas e sugestões durante o seminário da Fundação Carlos Chagas e nos contatos posteriores.

Noemi Castilhos Brito e Cornélia Eckert pelas valiosas sugestões para o capítulo "Organização Familiar e Construção do Gênero".

As companheiras do Núcleo de Estudos sobre a Mulher da UFSC.

Aos amigos que acompanharam de perto as minhas inquietações e alegrias durante a realização deste trabalho: Peninha Rial, Caco Silveira, Bia Weidenbach, Miriam Grossi, Giki Girardello, Denise Dora, Alberto e Gili, Alê, Sônia Miguel, Mara, Lalu e Val, Mauro Pommer, Else, Henrique Finco, Aglair Bernardo, Zê Gatti, Lena Bastos, Gilberto, Suzana, Suzana Funck, Eliane, Noel, Marluci, Claudinha, Ornela. E a mãe, Raginho, Haikel, Sharbel, Odette e Abílio, Ivone e José, Ione e Mario, Ricardo, Eduardo, Laila, Zê e Bira, Gisele, Renato, Roberto.

Ao Beto, pelo apoio e pela escuta sensível e permanente das minhas angústias, inquietações e descobertas.

E, sobretudo, aos meus informantes, moradores da Lagoa, que me ajudaram a conhecer as bruxas e seu mundo.

INDICE

INTRODUÇÃO.....	1
Cap. 1 - ORGANIZAÇÃO FAMILIAR E PODER DOMESTICO	18
1) A parentela e a vizinhança.....	18
2) Os casamentos	26
a) A fuga	27
b) Novos casamentos	34
3) A família e a distribuição do poder	37
a) Trabalho e espaços diferenciados e identidade de gênero	38
b) A família centrada na mulher ou autoridade masculina X poder feminino.....	51
c) Os casamentos matrilocais	55
d) O doméstico e o familiar: fontes de poder feminino	
Cap. 2 - DAS NARRATIVAS SOBRE BRUXARIA	63
1) O discurso e as narrativas	65
2) Os elementos comuns das narrativas	68
3) As diferenças nas narrativas conforme narradores e protagonistas	79
a) A mulher como narrador e/ou protagonista	82
b) O homem como narrador e protagonista	94

c) Não há denúncia nem acusação	100
4) As situações de 'performance da narrativa	103
5) Uma fronteira simbólica	106
Cap. 3 - SOBRE O MUNDO DAS BRUXAS: A BRUXARIA COMO COSMOLOGIA	114
1) O mundo de cabeça para baixo	114
2) Toda mulher é uma virtual bruxa	121
3) Mulheres desviantes	132
4) Uma cosmologia da bruxaria e outros poderes ...	136
a) A bruxa morta	137
b) A bruxa viva	139
c) Outros poderes	141
Cap. 4 - A BENZEDEIRA COMO PERSONAGEM DAS NARRATIVAS...	144
1) O bem contra o mal	145
2) O poder que vem da casa	149
3) A bênção enquanto "dom"	154
4) O poder estrangeiro	156
5) A benzedeira enquanto bruxa ou feiticeira	159
Cap. 5 - AS RAIZES MEDIEVAIS DA BRUXARIA EUROPEIA MEDIEVAL E MODERNA	162
1) Os estudos sobre a bruxaria medieval e moderna: algumas questões polêmicas	166
2) A trajetória da Inquisição	176
3) Uma comparação entre as narrativas da ilha e as européias	180

a) Metamorfose, vôos noturnos e unguentos ...	181
b) Crianças embruxadas e outros malefícios ..	184
c) O diabo, pactos e sabãs	188
Cap. 6 - A BRUXA COMO DISCURSO SOBRE O PODER	195
1) A bruxa em uma situação de conflito entre mulheres	195
2) A bruxa como expressão do medo dos homens	198
3) Palavra X olhar	204
4) Medo e conflito como expressão de uma situação de poder	206
CONCLUSÕES	211
NOTAS	213
BIBLIOGRAFIA	217

INTRODUÇÃO

INTRODUÇÃO

Dois aparentes acasos me levaram ao encontro do tema deste estudo - as histórias de bruxas e bruxarias contadas pelos nativos da Lagoa da Conceição, na periferia de Florianópolis, litoral da ilha de Santa Catarina. Um foi o contato, através de colegas e professores da Universidade, com a obra de Franklin Cascaes, que registrou amplamente, através de sua arte, a cultura das comunidades do litoral da ilha. Em sua recriação artística da cultura local, as mulheres e, entre elas, as bruxas, ocupam uma posição de destaque (1). O outro acaso que me levou às bruxas foi o fato de eu, tendo ido morar no Canto da Lagoa, uma das comunidades da Lagoa da Conceição, entrar em contato com as histórias de bruxas na voz dos próprios nativos. O que me fascinou inicialmente foi o conhecimento generalizado dessas histórias por praticamente todos os moradores com quem mantive contato e a riqueza de duas personagens antagônicas presentes nas histórias - a bruxa e a benzedeira. Era em torno dessas duas figuras femininas poderosas - a bruxa, representando um poder nefasto e vista como a causa dos males dos moradores e a benzedeira, portadora de um poder benéfico e protetor, capaz de curar e desfazer as bruxarias, que pretendia tecer o meu estudo quando comecei a realizar a

pesquisa de campo de forma mais sistemática, em maio de 1987. Nas primeiras entrevistas e observações, porém, duas interrogações se colocaram. De um lado, como trabalhar no mesmo estudo com essas duas imagens femininas na medida em que nem sempre elas aparecem como contrapostas uma à outra. Quer dizer, não é em todas as histórias de bruxaria que aparece a figura da benzedeira. E o campo de atuação das benzedeiros da comunidade vai muito além da bruxaria. As bruxarias fazem parte das estratégias terapêuticas dos moradores para várias doenças, a maioria não relacionadas com a atuação das bruxas. Além disso, só algumas mulheres são benzedeiros, enquanto que todas podem ser, em algum momento, bruxas, inclusive as benzedeiros. A segunda interrogação que me apareceu, e que me parece um problema recorrente nos estudos sobre bruxaria, xamanismo e afins, foi a de como tratar essas histórias: como crenças; como eventos - ou acontecimentos sociais; como fantasias? Com que plano da realidade eu estou trabalhando? Evidente que isso remetia a outra questão em relação a como eu iria me colocar diante dessas histórias. E a uma questão ainda mais abrangente na antropologia que é a de como viver a alteridade, como aprender a ver o olhar do outro. Para mim o estranhamento já estava dado pelo próprio caráter do objeto, mas como romper o estranhamento sem abdicar da minha posição de pesquisadora, portadora de um olhar diferente, etc? Estudos antropológicos recentes têm ido a fundo no projeto

de diluição do sujeito pesquisador ou de apagamento das diferenças (2). Particularmente interessante entre os estudos sobre bruxaria é a trajetória seguida pela antropóloga e psicanalista Jeanne Favret-Saada (1977), que construiu sua etnografia sobre a feitiçaria entre os camponeses no Bocage, França, sucumbindo à "tentação de subjetivação". Ou seja, ela passou a viver o discurso da feitiçaria de dentro, abdicando do distanciamento.

Foi no aprofundamento da pesquisa de campo e na forma como a bruxaria se configurou para mim que essas interrogações começaram a se dissipar. A bruxaria tornou-se presente pra mim através do discurso dos moradores e foi através das narrativas de bruxaria que eu consegui apreender de forma mais densa o significado das bruxas e dos episódios que elas protagonizavam. Uma das apreensões mais significativas foi em relação ao fato de que é justamente enquanto narrativas que a bruxaria se apresenta como uma realidade presente e comum aos moradores do Canto da Lagoa. Não era apenas para mim que a bruxaria passava a existir na forma de discurso, mas essa era também a forma com que ela se configurava no interior da comunidade, a forma como ela ganhava uma existência social.

O material etnográfico me mostrava ainda que, apesar de existir, ao nível do discurso, uma divisão da imagem feminina depositada nas figuras da bruxa e da benzedeira, é em torno da bruxa que se constroem as narrativas, é sobre as

bruxas que elas falam. A personagem da benzedeira existe nas narrativas apenas para se contrapor à bruxa, e aí se esgota o seu papel. Ou seja, bruxas e bruxarias seriam elas próprias depositárias de uma particularidade significativa enquanto um discurso elaborado e realizado pelos nativos para falarem de si mesmos.

Essa idéia de conceber a existência social da bruxaria enquanto narrativas, ou seja, na forma como ela também se mostrava para mim, redefiniu algumas coisas e me colocou questões novas. Uma dessas questões passava a ser o papel dessa literatura oral enquanto uma narrativa do "real". Até que ponto aquilo que estava sendo expresso através das narrativas estaria ou não ligado à forma, ao modo de vida daquelas pessoas. Sobre o que, afinal, falavam aquelas narrativas? Porque, na verdade, os modelos apresentados pelos narradores até aquele momento, e observados por mim enquanto práticas sociais, eram modelos que levavam a uma divisão bastante rígida dos espaços e dos papéis na comunidade. Ou seja, mostravam uma cisão bastante aguda nas identidades de gênero, como será observado no capítulo 1 - Organização Familiar e Poder Doméstico. Grande parte dos discursos, corroborados em parte pelas práticas, apontavam para a autoridade masculina no interior da família e na comunidade. Estava estabelecido aí um paradoxo, porque as histórias de bruxaria, que apresentavam essa figura da bruxa como uma figura feminina poderosa no interior da comunidade,

contradiziam todo esse discurso anterior que considerava como unicamente legítima a autoridade masculina.

A bruxa falava precisamente deste universo feminino que os modelos conscientemente assumidos não davam conta: um universo incompreensível e perigoso. Mas ela não poderia falar por si mesma, porque, mesmo reconhecendo esses aspectos comuns da bruxa nas histórias contadas, percebe-se que ela tem existência e significados diferentes nas vozes de homens e de mulheres. Era o que apontavam as histórias recolhidas na pesquisa de campo. Para se entender esses significados, foi preciso entender a forma como se constituem essas diversas vozes, ou seja, a forma como se constituem socialmente as identidades de gênero na comunidade. Perceber a forma como essa figura feminina se faz representar diferentemente no imaginário de homens e mulheres, e contribui para a constituição social dessas identidades (3) remetia necessariamente a um enfoque relacional das identidades. Esse enfoque já está evidentemente pressuposto no uso do conceito de gênero, mas aqui se coloca, além disso, como uma exigência do próprio caráter do objeto do estudo. As bruxas e as histórias de bruxaria mudam conforme muda a identidade dos narradores e dos 'heróis' ou 'heroínas' da história.

Era essa pluralidade dos discursos e significados que proporcionavam uma riqueza singular à bruxa e as histórias de bruxaria.

1) Sobre o método utilizado

A escolha por uma pesquisa essencialmente qualitativa e de profundidade foi uma forma de valorizar a subjetividade como o lugar onde se expressa e constitui esse imaginário coletivo sobre as bruxas e as figuras femininas.

A densidade do material etnográfico recolhido foi facilitada pelo fato de eu ter morado na comunidade durante todo o tempo em que realizei a pesquisa e durante toda a redação da dissertação. Após uma pesquisa exploratória inicial, a pesquisa de campo mais sistemática começou em maio de 1987 e estendeu-se até o final de 1988, quando eu já estava redigindo os capítulos. Mas em função desse contato cotidiano com os nativos, não houve um momento preciso de finalização da pesquisa de campo. Mesmo no momento de finalização da redação eu ainda recolhia novas histórias e narrativas, que às vezes chegavam até mim quase ao acaso.

Por morar na comunidade, pude desenvolver uma observação direta, sistemática e intensiva da vida cotidiana dos nativos, dos conflitos, das mudanças na vida familiar, dos momentos rituais, como as festas e os eventos religiosos.

Além dessa observação mais direta, foi um contato denso com os informantes que me permitiu ir além dos discursos aparentes e conscientemente manipulados, na medida em que escolhi o caminho de, sempre que possível, entrevistar mais

de uma vez cada informante, e em situações diferentes. A tendência inicial de responderem aquilo que eles achavam que era a minha expectativa ia se rompendo à medida em que se estabelecia uma relação de confiança. O retorno para uma nova entrevista me permitiu ainda acompanhar os movimentos e mudanças na vida das pessoas e na vida familiar, o que se mostrou fundamental para uma relativização dos modelos que apareciam como dominantes. Algumas mudanças jamais teriam sido percebidas se eu não tivesse voltado mais de uma vez para entrevistar a mesma pessoa ou pessoas da mesma família. Além desses informantes com quem mantive um contato mais sistemático, e que proporcionaram um corpo mais sólido para o material etnográfico, também existiram aqueles, incontáveis, com quem eu conversei apenas uma vez ou esporadicamente, e cujas informações foram fundamentais, na medida em que apontavam contradições ou confirmavam, enfim, enriqueciam o material etnográfico que eu dispunha, além de sempre acrescentarem informações novas.

Nas entrevistas, busquei combinar duas técnicas fundamentalmente: a entrevista não-diretiva e as histórias de vida (4). Isso me permitiu conhecer mais profundamente as pessoas e a vida familiar. O recolhimento das histórias de vida, feito principalmente com os mais idosos, mostrou-se um momento rico, na medida em que permitia localizar a presença da bruxaria e das bruxas em suas próprias trajetórias. Isso não seria possível com um tipo de entrevista mais dirigida,

que tenderia a intimidar os informantes quanto a abordar determinados temas. A bruxaria é um desses temas que, para ser apreendido, exige que se penetre em um nível mais profundo da vida e do imaginário dos nativos.

As narrativas foram transcritas imediatamente após as entrevistas, a partir das anotações e do exercício da memória recente. Foi a repetição exaustiva das histórias com o mesmo drama central que me permitiu apreender uma forma organizativa comum às narrativas. Esse trabalho seria talvez facilitado se eu tivesse gravado as narrativas. Mas optei por não gravar, na medida em que isso intimidaria os informantes e colocaria um obstáculo ao acesso a planos subjacentes de seu imaginário. Agora, que as narrativas foram recolhidas e que já se estabeleceu um certo grau de confiança com os informantes, seria o momento de se iniciar as gravações. Essa é uma possibilidade para a continuidade deste estudo. Creio que para os objetivos aos quais eu me propus aqui, que são os de explorar não a narrativa por ela mesma, mas de analisá-la para entender a cultura onde se manifestam, a forma como as histórias foram recolhidas e transcritas, foi satisfatória e forneceu um denso material etnográfico, com uma profundidade que talvez as gravações não permitissem.

Gostaria de observar ainda que, apesar de ter encontrado inspiração no trabalho de Franklin Cascaes, não me detive em analisar as histórias que ele reconta, o que

demandaria um estudo especialmente voltado para isso. As narrativas que eu analiso foram todas recolhidas na própria pesquisa de campo que eu fiz. Todos os nomes de pessoas foram substituídos por nomes fictícios.

2) Breve etnografia do lugar

A pesquisa de campo foi realizada em uma das localidades da periferia de Florianópolis, Ilha de Santa Catarina, colonizada por açorianos em meados do séc. XVIII, a Lagoa da Conceição. Várias comunidades (5) agrupam-se em torno da lagoa: entre essas destacam-se o Canto da Lagoa, o Canto dos Araçás, a Costa da Lagoa, a Barra da Lagoa, local onde a lagoa encontra-se com o mar, São João do Rio Vermelho e a Freguesia, que se constitui no centro de pelo menos uma parte dessas comunidades (ver mapa anexo). Apesar de ter sido particularmente no Canto da Lagoa que a pesquisa de campo foi feita de forma mais intensa e sistemática, não deixei de fazer entrevistas e observações nas outras comunidades. Essa foi uma necessidade imposta pela própria rede de relações entre as comunidades, uma vez que, mesmo com o forte sentimento de localidade que demarca cada uma delas, as relações com as outras são bastante intensas, seja através do contato com os outros moradores, seja através da rede de migrações de uma comunidade para outra (RIAL, 1988).

O Canto da Lagoa, assim como a maioria das outras comunidades, tem vivido nos últimos anos um processo acelerado de mudança com o deslocamento da atividade econômica central da pesca e da agricultura de subsistência para o trabalho assalariado e com o contato intensivo com uma "cultura urbana", a partir da pavimentação das estradas e da difusão dos meios de comunicação, entre outros fatores. O que se pode observar até este momento, no entanto, é que as características centrais que têm demarcado esta comunidade desde sua formação, ao invés de simplesmente desaparecerem nesse contato maior com o "mundo urbano" são reelaboradas e têm os seus significados redefinidos à luz do novo momento.

A prática de uma agricultura de subsistência, feita em pequenas propriedades privadas e utilizando mão-de-obra familiar, combinada com a atividade pesqueira artesanal, era o traço central da sociedade que se instalou em torno da lagoa, na forma de pequenas comunidades. Dispostas em estreitas faixas de terra que iniciavam na lagoa e se estendiam até o topo dos morros, estas terras, cobertas de mata densa, eram apenas em parte ocupadas com roças de feijão, milho e mandioca e com a criação de alguns animais domésticos. A lagoa e o mar forneciam a outra parte da subsistência de seus habitantes. Configurava-se uma divisão sexual do trabalho em que, tendencialmente, os homens eram os responsáveis pela produção e as mulheres pela organização

e repartição do consumo, o que será melhor desenvolvido no capítulo 1.

A dinâmica da vida social dependia da solidariedade vicinal - baseada num contato cotidiano e em relações de troca de terminados produtos, mão-de-obra, instrumentos de trabalho e nas festas religiosas.

Mas, em nenhum momento, essas comunidades foram a rigor isoladas ou praticaram exclusivamente estas atividades. Apesar da predominância de uma economia de subsistência, haviam atividades econômicas voltadas á exportação de alguns produtos e de mão-de-obra (BECK, 1979). Exportava-se café, farinha, peixe seco e amendoim e, em determinadas épocas do ano, os homens iam trabalhar como pescadores assalariados, principalmente em Rio Grande e em Santos.

Hoje o quadro é outro. Um primeiro e rápido olhar que percorra essas localidades pode, atendo-se aos elementos predominantes da paisagem, defini-las como uma sociedade ainda essencialmente rural. Mas, por ser rápido e apenas um primeiro olhar, é também enganoso, pois limita-se a captar o que há de mais aparente: a exuberância da mata, os campos, as pequenas casas onde não faltam um fogão á lenha, animais domésticos, uma horta e algumas roças estendidas pelos morros. Se, de outro lado, penetrarmos na vida de seus habitantes, buscando saber como vivem, o que pensam e produzem e como eles pensam que vivem, será possível compreender de forma mais integral o caráter atual dessa

sociedade e o sentido das mudanças que ocorreram nos últimos anos. Fazendo isso, pude constatar que, apesar de sua formação rural, essa definição não se adequa mais ao momento atual vivido pelas comunidades.

Em primeiro lugar, as atividades agrícolas e pesqueiras são hoje acessórias e secundárias em relação a uma outra atividade que é a principal fonte de sustentação econômica das famílias: o trabalho assalariado na cidade e a prestação eventual de serviços para os cidadãos que passaram a habitar as terras vendidas e para o comércio turístico que se implanta rapidamente na região. Os homens passam a trabalhar no funcionalismo público, no comércio, na construção civil e prestando pequenos serviços. As mulheres começam a se empregar como empregadas domésticas, balconistas e como professoras nas escolas públicas estaduais e municipais. As atividades de agricultura, pesca e o fabrico da farinha nos engenhos, apesar de permanecerem, são hoje acessórias em relação ao trabalho assalariado. Assim, pode-se observar uma família cujos membros são descendentes de várias gerações de nativos, o pai atualmente trabalha na construção de casas para os cidadãos que vêm morar na Lagoa, a mãe e as filhas trabalham nas casas como empregadas domésticas ou lavando roupas, os filhos e o genro são frentistas do posto de gasolina, localizado na Freguesia, e os filhos menores fazem pequenos serviços nas casas das redondezas habitadas pelo "pessoal de

fora", limpando o mato, cortando grama, fazendo cercas. Eles ainda têm algumas vacas leiteiras e galinhas, das quais obtêm leite e ovos, não só para o consumo familiar, mas também para serem vendidos na vizinhança, além de cultivarem uma horta e uma roça com vários produtos. Assim, duas formas distintas - o trabalho assalariado e a atividade autônoma de criação e cultivo - contribuem para o sustento de uma mesma família.

A venda das terras e a conseqüente diminuição ou perda total da propriedade é um dos fatores do deslocamento das famílias, ou parte delas (no caso, os filhos que vão casando), para outras localidades próximas, mas mais urbanizadas, ou para fora da ilha. O outro é o atrativo exercido pela cidade e as comodidades de viver perto do comércio, escola e de outros serviços, com mais transporte. Nesses novos locais, as casas estão situadas em lotes pequenos, o que impede a convivência das várias gerações de uma família no mesmo espaço. Existe aí um limite à continuidade da família extensa, predominante no meio rural brasileiro, o que não significa o seu fim, nem que a tendência à nuclearização dos laços familiares seja inevitável.

Além disso, com a implantação de um transporte público sistemático e a pavimentação das estradas - algo recente, de mais ou menos dez anos - e com a rápida difusão dos meios de comunicação a partir da década de setenta, o contato com uma

cultura predominantemente urbana é muito mais intenso e já faz parte do cotidiano dos moradores. Com isso, torna-se possível o acesso a produtos industrializados (duráveis e não-duráveis) que antes não faziam parte do universo da comunidade, o acesso a determinados serviços, como atendimento médico e hospitalar, e aos produtos da indústria cultural, através do rádio e da televisão.

Redefinidos em seu papel e significado a partir do imaginário e dos modos de vida locais, esses traços culturais característicos do meio urbano, passam a conviver e a integrar a cultura das comunidades, que também se transforma com o contato com esses novos elementos.

Configura-se uma sociedade em acelerado processo de transformação que, podendo ser caracterizada como um complexo sincrético, combina formas diferenciadas de produção e reprodução da vida social. Rural e urbano não podem ser pensados aqui como duas realidades paralelas ou separadas, mas são integrantes de uma mesma sociedade global que combina seus elementos distintos e muitas vezes contraditórios, redefinindo-os de acordo com a situação e o momento vivido pela comunidade. Há uma mudança, mas esta não se dá necessariamente na direção do urbano ou, como coloca Wirth (1938), no sentido da absorção do que chama de um "modo de vida urbano". A incorporação de traços culturais dominantes em uma cultura urbana não se dá sem uma redefinição de seu significado, segundo o interesse, a

necessidade e o desejo de seus habitantes, tampouco os traços culturais dominantes até então na comunidade tendem a desaparecer, mas a transformar-se. A dominação do urbano sobre o rural deve ser assim relativizada, na medida em que há uma apropriação e transformação dos elementos da cultura urbana e uma transformação dos elementos da cultura rural antes predominante.

3) Plano da dissertação

No primeiro capítulo - Organização Familiar e Poder Doméstico - eu procuro descrever a forma como se constituem as identidades de gênero e se fazem a distribuição dos poderes dentro e fora do espaço doméstico e familiar. É possível perceber aí que, apesar das transformações que viveu nos últimos anos, a localidade ainda mantém muitos elementos culturais próprios, reelaborados a partir das mudanças. Percebe-se ainda a existência de esferas próprias e separadas de constituição das identidades de gênero, e o domínio da presença feminina em espaços como o doméstico e familiar.

O capítulo seguinte - Das Narrativas de Bruxaria - aborda o fenômeno da bruxaria a partir de uma de suas formas, talvez a forma por excelência, de manifestação no interior da comunidade: enquanto discurso é narrativa. Nesse momento inicial procuro fazer uma análise dessas narrativas,

seus princípios organizativos comuns e as diferenças conforme mudem as identidades de protagonistas e narradores. As narrativas são tratadas ainda como demarcadores simbólicos das fronteiras da comunidade.

No capítulo 3 - Sobre o Mundo das Bruxas - se faz uma descrição dos símbolos da bruxa e de seu mundo, a forma como atuam. Define-se a bruxa como uma mulher da comunidade que se deixa levar por impulsos interiores inconscientes. Por outro lado, qualquer mulher da comunidade possui esses impulsos e sentimentos e pode se transformar em bruxa. A "cosmologia da bruxa" define, ainda, quem são as bruxas e sob que formas elas aparecem.

O capítulo 4 - A benzedeira como Personagem das Narrativas - descreve a presença das benzedeiros nas histórias de bruxaria. Apesar das benzedeiros serem pessoas presentes na vida da comunidade e moradoras do local, a benzedeira que, nas narrativas, enfrenta a bruxa é, em geral, uma estrangeira, quer dizer, alguém de fora da comunidade, procurada para desfazer o embruxamento.

O capítulo 5 - As raízes na Bruxaria Européia Medieval e Moderna - buscam-se justamente as raízes dessas histórias, não a partir de uma análise histórica detalhada de sua trajetória, que passa pelos Açores, mas a partir de uma análise morfológica comparativa entre as narrativas ilhéas e européias. As proximidades e as diferenças mostram que, apesar de possuir uma raiz no imaginário europeu, essas

histórias foram reelaboradas à luz das mudanças que viveram as comunidades açorianas da ilha desde sua formação em meados do século XVIII.

No capítulo 6 - A Bruxa como Discurso sobre o Poder - busco interpretar o quadro descrito nos capítulos anteriores, encontrando na bruxa uma expressão do poder feminino na comunidade. Um poder que se dilui em poderes específicos ligados ao lugar particular ocupado pelas mulheres no território doméstico e familiar.

Como será observado na leitura dos capítulos que seguem, além das referências teóricas e metodológicas que a antropologia oferece para abordar um tema dessa natureza, o enfoque escolhido me obrigou a beber em outras fontes, como alguns estudos na área da "nova história", da psicanálise, da semiótica literária e da análise de narrativa.

CAPÍTULO 1

ORGANIZAÇÃO FAMILIAR
E PODER DOMÉSTICO

CAPITULO 1 - ORGANIZAÇÃO FAMILIAR E PODER DOMESTICO

1) A parentela e a vizinhança

Os moradores do Canto da Lagoa contam que a comunidade foi formada por apenas duas ou três famílias que se instalaram inicialmente no lugar. É forte a idéia de que os nativos dali são descendentes dessas famílias e de que todos têm algum grau de parentesco entre si (6) O mesmo acontece nas outras comunidades da Lagoa (7). A Freguesia é um caso especial, pelo intenso afluxo de gente de fora já há muitas décadas.

Essa crença em um passado consanguíneo comum reforça o fato de que mesmo hoje, quando se acentuam as tendências de uma nuclearização maior do grupo familiar, os contornos entre a família, a parentela e os grupos de vizinhança sejam ainda difusos e muitas vezes se confundam.

Confirmando em parte o que apontam a maioria dos estudos feitos no Brasil sobre bairros rurais (Fukui, 1979; Heredia, 1979; Pereira de Queiroz, 1973, 1976), também nas comunidades da Lagoa as relações com a parentela e os vizinhos são importantes na organização e como apoio do grupo familiar, característica que era ainda mais forte quando predominava uma atividade de subsistência e um

isolamento maior da localidade em relação ao mundo urbano. Isso torna-se visível nos depoimentos dos informantes de meia-idade e dos mais velhos, nos quais o seguimento da vida familiar está muitas vezes ligado á ajuda de um vizinho, padrinho ou parente distante. Através destes depoimentos é possível desenhar a vida da comunidade, tal como é percebida pelos informantes: um quadro evidentemente marcado pelas construções da memória, rico em uma nostalgia que se traduz pelo recorrente "no tempo de antigamente, é que era bom"...Essa relação com outras famílias dava-se ao nível de uma reciprocidade nas trocas, formando redes de solidariedade que asseguravam a reprodução social da comunidade.

Desta forma, até alguns anos atrás, produtos do trabalho familiar eram trocados por outros, produzidos por outras famílias. Faziam-se mutirões para tarefas que só podiam ser realizadas coletivamente, e o trabalho do vizinho ou do parente nesse caso era retribuído, mas não pago (8). Também a colheita do café contava com a ajuda dos vizinhos, principalmente das mulheres, que trabalhavam em troca de um pagamento por alqueire de grão colhido. Esse pagamento podia ser uma parte do próprio café ou em dinheiro (no caso das famílias que dispunham de recursos monetários para efetuar esse tipo de troca). Na pesca mais "caseira", realizada de canoa nas águas da Lagoa, participam grupos de

homens vizinhos e parentes que dividem o produto final, destinado quase sempre à subsistência.

Os "especialistas" prestam seus serviços em troca de mantimentos e pousada. Assim funciona o trabalho do forneiro (9), na época da farinhada, e o da benzedeira, que nunca cobrava quando era chamada para cuidar de uma criança doente ou, mais raro nos dias de hoje, atender um parto.

Esses laços com parentes consanguíneos ou afins, e com vizinhos, podem significar um apoio para as famílias menos favorecidas ou que dispõem de poucos meios de subsistência, ou, como disse um informante, "não têm engenho". Não ter engenho era um dos símbolos de pobreza nessas comunidades. Ajudar na colheita do café, embarcar na canoa de um vizinho para "matar" o peixe na lagoa, agregar-se ao trabalho num engenho, durante o período da farinhada, significava a possibilidade de subsistência para essas famílias desprovidas de recursos (terra, engenho e mais recentemente, não dispor de uma renda fixa - salário que garanta a sobrevivência familiar). Nestas famílias, era comum antes que os filhos fossem dados a cuidar a outros, passando a ser incluídos até entre os herdeiros dos bens da nova família. O engenho de seu Júlio, por exemplo, foi herdado de seu pai adotivo, e o seu Nêlio, dono de uma das vendas do Canto da Lagoa, vindo de uma família muito pobre e tendo o pai morrido cedo, diz-se "criado pela mão dos outros". E na falta da mãe, quando esta morria, mesmo nas

famílias mais abastadas os filhos eram levados para o cuidado de outras famílias, até que o pai arranjasse outra mulher, ou então eram definitivamente incluídos entre os membros da nova família. Essas trocas de crianças, motivadas aparentemente por necessidade de sobrevivência, têm um significado mais amplo. Por um lado, os filhos representam uma preciosa força de trabalho que garante a realização das atividades destinadas à sobrevivência familiar. Por outro lado, essas trocas estão inscritas em um "jogo de alianças" que envolve várias famílias e remete a estratégias específicas de construção desta rede de solidariedade intergrupala.

As festas religiosas, cerimônias que reuniam famílias e vizinhos, os casamentos (mais raros), missas, velórios e outras atividades coletivas, são outras formas de realização dos laços sociais da comunidade.

Mas, além das relações de reciprocidade e solidariedade intergrupala já tão estudadas por vários autores (Fukui, 1979; Pereira de Queiroz, 1973 e 1976, etc.), a importância dessas relações exteriores ao grupo familiar, e essa é uma questão que nos interessa aqui, revela-se também no trato com as dificuldades da vida cotidiana. Se os vizinhos e parentes são, por um lado, formas de apoio à família, tornam-se em outros momentos ameaças e fontes geradoras de malefícios. Esses malefícios podem vir através da bruxaria, da prática da feitiçaria, e do mau-olhado, causadores de

doenças, mortes e outros infortúnios. Esses conflitos, que em geral envolvem questões de propriedade de terra, honra familiar, ciúmes ou mesmo disputas de poder no interior da família, bastam para que se criem as condições propícias para que esses danos sejam lançados pelos outros. Um exemplo dessa ligação entre conflito entre vizinhos e a ocorrência de infortúnios é a história contada por D. Gracinha (82 anos).

"Nós morava lá na Ponta das Alma quando casamos, mas depois de uns três anos o José (marido) começou a adoecer, sempre no mês de março. Ele ficava com febre, assim pra morrer, morre, não morre. Se pensava que era mal-feito do vizinho pra ele, porque eles tinham brigado. O vizinho botô fogo na terra dele e pegô fogo na roça de cana do José, sô salvô umas pocas. Ai o José queria que ele pagasse o prejuízo, mas ele não quis. Ele era homem culto, sabia lê; fez voto de que ia pagá, mas não pagô. O José adoecia que ficava mal, e sempre tinha uma criança doente também. Ai nós viemos pra morá aqui no Canto, perto do papai. Adespois que nõsviemo, ele não adoeceu mais."

Esse tipo de convivência social em que as relações exteriores ao grupo familiar são fundamentais na vida comunitária, predomina nos relatos dos informantes mais idosos. A partir do final da década de 70, no entanto, os contornos das famílias começam a ficar mais demarcados e visíveis. A diminuição das terras disponíveis, com a partilha cada vez maior entre as novas gerações, o contato mais intenso e cotidiano com a cidade e com outros bairros,

ampliando o universo das escolhas matrimoniais e impulsionando o deslocamento das novas famílias para outros lugares são fatores que pressionam no sentido de uma dispersão da família extensa e das redes locais de solidariedade. Os serviços prestados são agora remunerados. Diminui a contribuição da roça e da horta para a subsistência familiar e o que falta em casa é comprado na venda, na feira ou na cidade, no "sacolão" do governo. As crianças, que antes quando necessário ficavam com os vizinhos, agora vão para a escola. O aumento das oportunidades de trabalho assalariado, na cidade ou na própria Lagoa, possibilita a sobrevivência também das famílias sem meios próprios de subsistência.

Esse enfraquecimento da importância das relações de vizinhança e da parentela como apoio para o grupo familiar é hoje uma tendência ainda não realizada plenamente. Essa tendência, em algumas situações, é inclusive contraditória, como pode se observar na preferência dos novos casais por morar nas terras de uma das duas famílias, quando ainda existe espaço disponível para mais uma casa. Aparece também na dependência do viúvo, quando não casa novamente, em relação às outras mulheres da família: filha, nora, sobrinha, etc. Um exemplo é o caso do seu Manoel, 87 anos, viúvo que vive só numa casa no Canto da Lagoa e que depende da sobrinha que diariamente lhe traz o almoço e lava a sua roupa. Além disso, mesmo o assalariamento de uma parte da

população local ainda está ligado às relações com os vizinhos, não mais os vizinhos "nativos", mas aqueles que vieram de outros lugares (principalmente de fora do estado - uma classe média formada por profissionais liberais, professores universitários, executivos, estudantes e surfistas) e passaram a viver na Lagoa, além da vizinhança esporádica e efêmera com os turistas. Nesse caso, a troca efetuada tem um caráter claro de venda da força de trabalho. Assim, é extremamente comum um morador vindo de fora contar com a força de trabalho de vários empregados assalariados: os que constroem a sua casa, os que limpam a casa, lavam a roupa, o jardineiro, outro que toma conta da horta e dos animais, etc.

Isso remete a uma questão metodológica central no estudo sobre família: os limites de se trabalhar com modelos rígidos e estáticos que, na verdade, não dão conta da extrema mobilidade de que se investem as relações familiares em diferentes estruturas sociais (10). Ao invés de se apresentarem em estado fixo no qual se dão as relações entre pessoas que exercem papéis complementares, as relações familiares são dinâmicas, e as mudanças só podem ser apreendidas através de um estudo qualitativo e de profundidade. A situação que vivi com uma das informantes é ilustrativa disso. Na primeira vez que fui entrevistá-la⁹ dona Eudora, moravam no mesmo terreno ela e o filho, em uma das casas, e a filha, o genro e os netos em outra casa. Parecia

uma típica situação em que a mãe viúva reúne em torno de si os filhos, solteiros e casados, constituindo-se no centro de um grupo familiar mais amplo. A última vez que fui lá, dona Eudora tinha ido morar com um antigo namorado, desfazendo assim aquilo que parece ser um modelo familiar recorrente na organização das famílias da Lagoa. Evidente que essa mudança não teria sido percebida se eu não tivesse retornado para uma nova entrevista. Isso foi facilitado ainda pelo fato de eu morar na comunidade, o que propiciou um tempo maior para as observações e para perceber as mudanças. Esse tipo de pesquisa baseada na observação intensiva permite que se percebam as tendências antagônicas que atuam sobre a dinâmica da vida familiar e a necessária relativização dos modelos de família com os quais a antropologia tem trabalhado.

2) Os casamentos

A união conjugal ocorre através da fuga, também chamada de rapto da noiva. É o momento em que os namorados, depois de não mais do que quatro ou cinco meses de namoro, resolvem morar juntos. Essa forma de enlace está diretamente ligada ao sentido que assume o casamento nessas comunidades. Casar, principalmente para as gerações mais velhas, significa dar continuidade a um laço anterior, permanecer ligado à família de origem, à do homem ou à da mulher. Ao contrário do que ocorre em zonas mais urbanizadas, a nova família formada através da fuga dos noivos incorpora-se ao grupo familiar maior e passa a existir como mais um braço da família extensa. A formalização da nova união, principalmente no religioso, era feita depois que o casal já estava unido e já havia nascido o primeiro filho, como a única forma de garantir o batismo da criança na Igreja católica. Recentemente, observa-se que aumenta o número de casais que opta por ritualizar e formalizar o casamento na Igreja e no civil e não mais fugir. São em geral casamentos com pessoas de fora da comunidade, de bairros mais próximos à cidade ou quando o novo casal irá formar uma unidade à parte de suas famílias de origem, morando, por exemplo, em outro local.

a) A fuga

Os informantes justificam a fuga pelo fato de que as famílias não têm dinheiro para bancar uma festa de casamento. Todas as economias, do homem e da mulher, são destinadas ao enxoval (que se constitui no dote da mulher) e à construção da casa. Antes quando a família decidia fazer a festa, era geralmente no caso do casamento de um filho (ou filha) mais velho, o primeiro a casar. Era uma grande festa, para a qual toda a comunidade era convidada, matava-se um boi e nela se investia o que restava das economias familiares. Os próximos filhos que fossem casar teriam que se contentar com a fuga, pois não haveria mais dinheiro para novas festas. As raras festas de casamento eram dâdivas das duas famílias à comunidade, retribuídas com presentes e a integração do casal na rede de solidariedade social (11).

A fuga é preparada pelos dois. Ao homem cabe construir a casa, à mulher, preparar o enxoval (fazer os lençóis e a colcha, preparar os utensílios, as suas roupas, etc.). Com a casa pronta, já se tem o que basta para a união do casal. Muitas vezes o enxoval e a casa começavam a ser feitos sem que o namoro tenha iniciado. A mulher, a partir de certa idade começava a preparar as roupas. Antes guardava uma parte do dinheiro da venda da renda-de-bilro, confeccionada por ela mesma, para comprar aos poucos os objetos que faziam

parte do enxoval, hoje esse dinheiro é obtido através de seu trabalho assalariado. O mesmo acontece com os homens. Ganham um pedaço de terra do pai, ou compram, antes com o dinheiro de uma temporada de pesca, hoje com o salário obtido no trabalho na construção civil ou na prestação de serviços esporádicos e já constroem a casa, mesmo sem ainda terem uma namorada. Nas famílias mais pobres, quando não há dinheiro para a construção da casa, o casal fugido vai morar na casa de uma das famílias e fica aí até o nascimento do primeiro filho ou até que tenham condições de construir a casa. Era comum, antes, nesses casos, logo depois da fuga, o marido viajar para Rio Grande ou Santos para trabalhar na pesca, enquanto a mulher ficava com os pais, às vezes já grávida, esperando seu retorno, que podia demorar meses e até um ano.

A duração do namoro era antes mais curta e as pessoas em geral casavam com o primeiro namorado. Segundo o relato de várias informantes, nunca se passava de quatro ou cinco meses de namoro. Dona Leontina, por exemplo, namorava seu João fazia dois meses quando fugiram há trinta anos. Essa efemeridade do tempo de namoro remete a duas questões. A primeira recoloca a idéia de que os casamentos antes eram garantidos mais pelos laços estreitos com a família extensa do que por um reforço da família nuclear. A necessidade de reforçar o vínculo matrimonial é mais recente e se evidencia nos namoros mais longos, na valorização do casar na Igreja e no civil, etc. A segunda questão diz respeito ao fato de que

muitas mulheres, quando fogem, já estão grávidas, sendo quatro ou cinco meses o tempo limite para se esconder uma gravidez da família.

Essa última questão está ligada com a idéia de honra familiar e com a diferença de status da mulher conforme o seu papel no interior da família. O momento que vai do início do namoro, ou do próprio preparo do enxoval, até a fuga, é um momento de transição entre o status de filha e irmã para o status de esposa e dona-de-casa. Nesse momento, a autoridade dos homens da casa (pai e irmãos) sobre a mulher começa a ser colocada em xeque, com a proximidade de sua substituição por outra autoridade masculina (o futuro marido). O conflito se configura em torno da tensão entre a necessidade do pai de garantir a filha e, ao mesmo tempo, casá-la. É como um jogo no qual a fuga (desfecho pré-estabelecido já esperado por todos) é o limite da oposição do pai à saída da filha. As tensões aprofundadas por essa situação liminar são resolvidas com a fuga, momento em que a mulher redefine seus papéis e garante um pai para seus futuros filhos.

As mulheres casavam com a idade média de 17 anos e em geral com o primeiro namorado, o que acelerava a resolução do conflito descrito acima em relação à presença de uma autoridade masculina na vida da mulher. Os homens casavam um pouco mais tarde, quando se sentiam em condições de sustentar a família e a casa. A tendência a casar com o

primeiro namorado pode ser movida por dois fatores relacionados à questões de honra (Pitt-Rivers:1983). O primeiro é para garantir ao marido que a mulher lhe pertence e evitar problemas futuros na garantia da honra familiar quando a esposa (guardiã desta honra) poderia ser acusada de imoralidade por já ter se "entregue" à outros homens. O segundo se remeteria à questão que nos interessa nesta dissertação que é a rivalidade entre as mulheres. A convivência, ao nível da vizinhança, com uma pessoa que já teve uma intimidade com o marido que só é permitida à esposa remete sempre a uma situação de tensão. A figura da ex-namorada torna-se uma ameaça para a mulher, configurando-se em mais uma forma de conflito que pode remeter à feitiçaria. Isso fica evidente em um dos relatos envolvendo uma moradora da Lagoa que, tendo constantes crises nervosas e surtos, acusava uma ex-namorada do marido de ter praticado feitiçaria contra ela.

Não há data marcada para a fuga, mas, de uma certa forma, tanto a família do noivo quanto a da noiva esperam que ela aconteça a qualquer momento. Antes, dia de festa era considerado uma boa oportunidade para fugir, quando o casal voltava de madrugada e, sem os pais verem, a noiva passava em casa, pegava suas coisas e ia para a nova casa com o companheiro. De acordo com o depoimento de várias mulheres que entrevistei, a proposta de fuga era feita em geral pelo

homem, e todas foram unânimes em dizer que "nem estavam pensando nisso naquele dia". Para elas, o casamento tem mais valor quando a iniciativa é do noivo e a mulher vai morar na casa dele ou dos pais dele. O depoimento de uma informante é ilustrativo:

"Se é o homem que roba a mulher, eles vão morar na casa dele. Se é a mulher que roba o homem, aí eles vão pra casa (dos pais) dela. Mas é mais bonito quando ficam na casa do homem, né? (Rita, 34 anos, Canto da Lagoa)

A idéia da "mulher roubar o homem" destoa da prática comum e socialmente aceita de que a iniciativa é sempre masculina. Não recolhi nenhum caso concreto em que isso tenha ocorrido, mas o fato da informante ter se referido a essa possibilidade faz pensar que essa inversão é possível se existe uma diferença marcante de status, em que a família da mulher tem, no dizer dos nativos, "mais condições" que a família dos homens.

Mesmo com a iniciativa do roubo sendo uma atribuição masculina, a tendência sempre foi, conforme foi possível observar nos depoimentos dos mais idosos, no sentido da nova família formada com a fuga morar nas terras da família da mulher. Se isso não ocorria logo depois da fuga, acabava acontecendo alguns meses mais tarde, quando o casal mudava-se para as terras da mulher, motivado por conflitos entre o marido e os outros homens de sua família ou entre a

mulher e os parentes de seu marido, principalmente as mulheres. Ou quando nascia o primeiro filho, o que trazia a necessidade de um auxílio por parte das mulheres ligadas à família de origem da mulher, principalmente sua mãe.

A entrega da iniciativa da fuga aos homens tem, ao meu ver, um duplo significado. De um lado, um significado próximo ao "pedido da mão da noiva em casamento", feito ao pai da noiva, e presente em outras culturas. O pedido de casamento é aí um aval às qualidades da jovem futura esposa. Mas o descomprometimento da mulher com a proposta de fuga está ligado também à forma como essa prática é vista na comunidade. Sempre se fugiu, mas de uma certa forma, a fuga é envolvida num manto de "coisa proibida". Em geral quando os informantes falam da fuga, o relato é acompanhado de risinhos e omissões. Apesar de ser um momento ritual plenamente reconhecido na comunidade, a fuga é também uma forma de transgressão da autoridade paterna, não sendo nunca pedida a autorização do pai da mulher. Apesar de ser a mulher quem escolhe entre as duas autoridades é o homem quem assume a responsabilidade por esse ato transgressor. É ele quem pode, nesse momento, enfrentar a autoridade do pai da noiva e tomar o seu lugar, pois a mulher deve estar sempre subordinada a uma autoridade masculina. Se isso não ocorre, a condição especial de uma mulher não submetida pode fazê-la uma pessoa vista como desviante e anormal, e nesse sentido perigosa para os outros membros da localidade. Aqui se

recoloca a questão do conflito pai/filha e sua resolução pelo casamento.

As trocas matrimoniais acontecem prioritariamente entre moradores da própria comunidade ou com pessoas de bairros próximos. A afirmação dos moradores de que "aqui todo mundo veio das mesmas famílias" pôde ser parcialmente confirmada com a constatação de que uma parte significativa dos casamentos que levantei foram realmente entre pessoas com algum parentesco comum. Esse no entanto é um assunto que merece um tratamento mais aprofundado em estudos posteriores, através de uma análise detalhada das genealogias de cada uma das comunidades, levando em conta inclusive a pesquisa realizada pelos jovens nativos, a qual me referi anteriormente. Como esse não é o objetivo deste estudo, atendo-me a trabalhar com o que são tendências dominantes.

De qualquer forma, o material levantado já aponta para um questionamento das análises que consideram Santa Catarina como um dos estados de baixa consanguinidade no país. É o caso do estudo de Fukui (1979), utilizando pesquisa de Freire-Maia sobre Índice de Consanguinidade Conforme a Região (12) .

No caso deste estudo, a tendência aos casamentos endogâmicos ganha importância na medida em que isso aponta para um maior embaraçamento da rede social: os vizinhos também podem ser parentes, o marido é muitas vezes um primo, e assim por diante. Nessa medida, não só as trocas, mas também as tensões e os conflitos acontecem no interior desse emaranhado com que se dão as relações sociais e familiares, e onde o parentesco existe subjacente às demais relações.

b) Novos casamentos: quando o tradicional é moderno

A fuga ainda é a forma predominante de casamento entre os nativos na Lagoa. No entanto, como já foi dito, têm aumentado nos últimos anos os casamentos oficiais, no civil e no religioso. Mas, além do aumento numérico, essa forma de casamento começa a ter um novo significado na comunidade. Ela passa a fazer parte das aspirações dos mais jovens a partir de duas motivações centrais. A primeira está ligada com os rumos que começa a tomar a organização familiar na comunidade. Antes, as novas unidades familiares que iam se formando se instalavam em um espaço comum com a família extensa. Hoje, com a diminuição das terras disponíveis, com o deslocamento das pessoas para trabalhar e morar na cidade e com a extensão da rede de trocas matrimoniais para outros bairros bem mais distantes, o casamento vai significar, em

muitos casos, a formação de um novo grupo familiar á parte, que algumas vezes irá se instalar longe das famílias de origem.

Assim, entre os casais mais jovens, o casamento no civil e no religioso é mais valorizado porque reforça a formação de uma nova família, mais autônoma e diferenciada em relação ao grupo familiar extenso. Para isso, fugir já não basta. A garantia da nova família não está mais na existência de um espaço comum junto ao grupo familiar maior, mas nos laços morais e afetivos selados com a maior ritualização pública do casamento, um namoro mais longo, a possibilidade de independência econômica do casal.

A segunda motivação que me parece central é a necessidade dos mais jovens, tendência acentuada nos últimos anos, de se apropriarem de tudo o que para eles significa o moderno (13). O casamento ritualizado no civil e na Igreja se reveste para os jovens nativos de um caráter moderno em função de várias questões. De um lado, a festa de casamento é o momento em que as jovens ou futuras donas-de-casa expõem, de várias maneiras, o seu domínio e conhecimento sobre esse "mundo moderno": trocando informações sobre os últimos lançamentos de aparelhos domésticos, brinquedos, as novidades no espaço urbano, expondo suas vestimentas mais adequadas á moda, etc. De outro lado, o rol do enxoval é agora mais extenso do que há anos atrás. Ele inclui não só o

que antes bastava para a formação da nova casa, mas os últimos lançamentos em matéria de eletrodomésticos e todas as comodidades para uma dona-de-casa moderna. Se uma parte desses objetos é comprada pelos noivos antes do casamento, o enxoval se completa com os presentes, que só existem se houver festa. A apropriação de um ethos moderno torna-se, assim, um dos projetos das novas famílias (Rial, 1988).

Mesmo sendo uma aspiração dominante hoje entre os mais jovens, esses novos casamentos ainda são minoritários em relação ao que, na comunidade, é a forma tradicional de casar - a fuga. Essa forma de enlace permanece no essencial muito próxima às fugas dos anos passados, apesar de incorporar algumas características dos "novos casamentos", como os namoros mais longos, a ajuda da mulher na construção da casa, etc.

3) A família e a distribuição do poder

A organização familiar está centrada em torno de várias unidades familiares que fazem parte da família extensa e que constituem um grupo doméstico mais amplo. Assim, em torno de um casal mais velho, além de se reunirem os filhos solteiros, convivem também os filhos/filhas casados e seus filhos. Eventualmente agregam-se outros parentes, mais ou menos próximos, como um avô/avó, um tio/tia, etc. Essa estrutura familiar já foi exaustivamente trabalhada por Rial (1988), quando analisa a transformação do espaço doméstico nos "segmentos residenciais familiares" - espaço que reúne esse grupo doméstico mais amplo, formado por várias famílias nucleares. A autoridade é exercida por um homem, identificado por todos como o "pai" - mesmo existindo outros pais no pedaço. E em relação a esse "pai" que as outras pessoas e o próprio grupo familiar é identificado. E ele quem responde pela família, quem toma as decisões mais importantes, não sem conflito com os outros homens que habitam o mesmo terreno, principalmente os seus filhos casados ou mais velhos. Mas se é a autoridade masculina que é pública e legitimamente reconhecida dentro e fora do grupo familiar, isso não significa que a família esteja centrada unicamente em torno dela, ou que todo o poder seja identificado com a autoridade masculina. Os discursos de

ambos, homem e mulher, reconhecem que a autoridade e a chefia legítima no interior da família é a masculina. Mas esse é um modelo público, uma das faces de uma situação que é bastante mais complexa no que se refere ao exercício da autoridade e do poder.

O material colhido em campo e as observações feitas em relação às trajetórias familiares, apontam, pelo contrário, para um outro sentido, em que são as mulheres o pólo que assegura a sobrevivência e a continuidade dos grupos familiares. A ausência da mulher encaminha a dissolução da família.

Existe um desnível entre aquilo que, no discurso de homens e mulheres, se constitui num "modelo ideal" sobre os papéis masculino e feminino no interior da família, as suas práticas e suas representações. Presos a esse modelo comum, apesar de algumas diferenças no seu discurso, homens e mulheres sustentam que a autoridade legítima dentro de casa é a masculina, garantida pela presença do "pai" como a última palavra nas decisões. Como já foi visto, existe uma distância entre esse "modelo ideal" e as práticas e representações que aparecem com uma investigação mais esmerada.

a) Trabalho e espaços diferenciados e identidade de género

Praticamente todas as atividades econômicas eram e são ainda realizadas de acordo com uma divisão sexual do trabalho, que define os espaços masculinos e femininos.

A pesca é uma atividade essencialmente masculina, sendo proibida a participação das mulheres não só nas tarefas que a envolvem como nos espaços a ela relacionados: os ranchos de barco, as embarcações, o mar. É um trabalho realizado coletivamente pelos homens, que podem passar meses longe de casa e das mulheres, convivendo a maior parte do tempo com seus companheiros. Atividade e território exclusivo dos homens, a pesca era e é ainda fundamental na constituição da identidade masculina e principal espaço de sociabilidade entre os homens. Através dela, os jovens são iniciados na vida adulta e realizavam a passagem para o mundo dos homens. Antes viajar para Rio Grande (no Sul) ou Santos (em direção ao Norte), cidades portuárias que ficam a cerca de mil quilômetros da ilha, era uma forma de ingressar na maturidade, saindo do alcance familiar, e uma rara possibilidade de juntar algum dinheiro ("fazer o pé-de-meia", como eles dizem) para comprar um pedaço de terra, construir uma casa e casar. Depois de uma viagem de vários dias pelo litoral, na carroceria de um caminhão lotada com dezenas de jovens, chegados em Rio Grande eles se empregavam em uma das "pareias" de pesca. A "pareia" reunia um grupo de cerca de trinta homens que trabalhavam juntos nas mesmas embarcações e dormiam em um barraco comum, nas tarimbas,

camas de madeira pregadas na parede. O patrão da "pareia" era o dono dos barcos, da rede e do barraco. Durante os meses que permaneciam em Rio Grande, que às vezes estendiam-se a quase um ano, as únicas mulheres que os homens conviviam eram a esposa do patrão e as prostitutas que procuravam na cidade nas folgas. É muito comum, quando falam desse período em suas vidas, comentarem particularmente a ausência das mulheres.

"Se não tinham uma que lavasse, a gente ficava com a mesma roupa no corpo, trabalhava e dormia com ela, as veiz ainda molhada do mar e da maresia." (Julinho, Rio Vermelho)

A comida era feita por um dos homens da "pareia" ou, mais raramente, pela esposa do patrão, residente no lugar. Também aqui se fazia sentir a falta das mulheres:

"Quando era a mulher do patrão que fazia a comida, aí dava de comê. Mas quando era um de nós, aí tinha dias que não dava." (seu Zeca, Canto da Lagoa)

Essas viagens eram também momentos dos homens travarem contato com culturas exteriores à sua cultura de origem, coisa que só iria repetir-se em sua vida alguns anos mais tarde quando, já casados, realizavam viagens de visita a cidades "santas" como Aparecida do Norte em São Paulo. (RIAL, 1988).

Hoje, quando a atividade pesqueira dos homens é feita no litoral da ilha, eles também passam um longo tempo ausentes da casa. Na ilha, também funciona o sistema das parselhas, com a diferença que cada um mora em sua própria casa e muitas vezes o dono do barco e do rancho do barco é um, o da rede outro.

Todo o espaço e os equipamentos ligados à pesca são exclusivos dos homens. A confecção e o conserto das redes e tarrafas também são feitos por eles, assim como as canoas escavadas em tronco de guapuruvu ("garapuvu", na linguagem nativa) e as embarcações mais simples.

As únicas atividades pesqueiras realizadas também por mulheres são a pesca do camarão e do siri feitas na beira da lagoa. São atividades individuais, que não implicam em um deslocamento para lugares mais afastados da casa. Mas mesmo aí, a participação das mulheres acontece quando a pesca é voltada para o consumo familiar. Quando esta tem um fim de comercialização, o que implica numa mobilização de mais equipamentos e às vezes na coletivização do trabalho, ou quando é preciso "embarcar" (usar a embarcação), as mulheres estão excluídas.

Com a diminuição da atividade pesqueira nos últimos anos, o trabalho na construção civil na Lagoa tem sido um espaço importante de sociabilidade masculina, principalmente porque agora, com a vinda de pessoas de fora e do turismo,

se constrói muito mais. O trabalho na construção civil é feito a partir da formação de uma equipe de trabalho que se reúne em torno de um homem mais experiente, que pode contar com a ajuda de garotos ainda jovens que já vão fazendo a sua iniciação. Antes esse era um trabalho mais relacionado com a solidariedade vicinal, em que os homens se reuniam para ajudar um parente ou vizinho a levantar sua casa.

A venda também é outro espaço em que os homens se encontram, durante a noite, para beber e trocar experiências e conversar sobre assuntos ligados ao trabalho, viagens. Também para os jovens é um momento de iniciação ao mundo adulto, um primeiro contato com o 'ethos' masculino. Se, durante o dia, são as mulheres que frequentam a venda e a rua, à noite estes são territórios proibidos para elas. Mais recentemente, o surf tem sido outra atividade de sociabilidade e convívio entre os jovens nativos, principalmente os já mais integrados a uma cultura "moderna". Estes deixam de partilhar dos espaços masculinos tradicionais, como a venda, e passam a construir sua identidade em torno do 'ethos' surfista - as roupas, o uso da motocicleta como meio de transporte, a linguagem, o consumo de maconha, etc. Para eles, a relação com o mar deixa de ser uma atividade produtiva ligada à pesca para tornar-se uma atividade lúdica ligada ao surf. A maior parte destes jovens surfistas nativos trabalha na construção civil na própria Lagoa.

A roça é ambigua quanto a ser um espaço masculino ou feminino. Os próprios depoimentos dos homens e das mulheres destoam em relação à participação das mulheres nessa atividade. Para os homens, o trabalho na roça é responsabilidade deles, a mulher só participa como auxílio, quando não há filho homem para ajudar, realizando tarefas acessórias. As mulheres, algumas sendo inclusive esposas dos homens entrevistados, disseram, ao contrário dos homens, que trabalham na roça de igual para igual, realizando o mesmo trabalho. Outras, que não trabalhavam na roça na época das entrevistas, disseram que já haviam trabalhado mas tiveram que parar em função de doença ou gravidez. Essa contradição nos discursos de um e de outro espelha uma situação em que o modelo dominante destoa das necessidades práticas e da situação realmente vivida pelos nativos, e que é elaborada de formas distintas por homens e mulheres. Mesmo os modelos apresentados são ambiguos e expressam essa contradição. O material recolhido nas entrevistas me mostrou que, apesar de ser responsabilidade masculina, a roça é uma atividade que em muitos momentos, como nos períodos de ausência do homem, é realizada e garantida pelas mulheres. O abandono dessa atividade por parte das mulheres está bastante ligada ao nascimento do primeiro filho, em que o afastamento temporário da roça por alguns meses acaba se prolongando. Com os filhos, as mulheres se vêem impedidas de se ausentarem por períodos muito longos da casa.

O engenho de farinha apesar de ser uma atividade que vem diminuindo nos últimos anos, é um espaço em que homens, mulheres e crianças participam, porém em tarefas diferenciadas. Aquelas consideradas menos importantes e menos "pesadas" (Paulilo, 1982), como raspar e lavar as mandiocas, peneirar a farinha, são feitas pelas mulheres e crianças. Mas também as regras que delimitam as tarefas masculinas e femininas no engenho podem ser quebradas. Uma informante do Canto da Lagoa me falou, por exemplo, de uma mulher que, no tempo em que sua família ainda tinha engenho, trabalhava como forneira. Esses casos excepcionais, no entanto, não invalidam o modelo apresentado pelos moradores nas entrevistas. Os homens comandam o trabalho do engenho, mas há casos, como o de dona Catarina depois que seu marido morreu, em que são as mulheres que dirigem o trabalho. Ao contrário da temporada de pesca, em que são os homens que se deslocam e se mobilizam em torno dessa atividade, no período da farinhada toda a família é atingida, passando a morar dentro do próprio engenho e a reger suas atividades diárias de acordo com as tarefas necessárias para a fabricação da farinha de mandioca.

As atividades exclusivamente femininas são circunscritas fundamentalmente à casa e ao quintal, ou seja, ao trabalho ligado ao espaço doméstico.

O café, plantado nos arredores da casa, é uma das poucas atividades agrícolas de responsabilidade feminina.

Esse era antes um trabalho feito coletivamente entre várias mulheres, muitas ainda solteiras, que se agregavam à tarefa em troca de um pagamento por alqueire colhido. Era um dos momentos de troca e sociabilidade feminina, pois, enquanto trabalhavam, elas conversavam, trocavam informações, cantavam e dançavam. A participação dos homens nessa atividade era esporádica e se revestia sempre de um certo perigo. O caso de uma moradora da Lagoa que nasceu depois que sua mãe engravidou do irmão do marido em uma dessas colheitas de café é ilustrativo desse perigo que representa a presença masculina nessa atividade.

A criação de galinhas e a horta também eram atividades femininas. Hoje, são os homens que dedicam-se à horta, mas as galinhas são de responsabilidade exclusiva das mulheres. De qualquer forma, assim como o café, são atividades realizadas nos arredores da casa e no quintal, constituindo-se numa extensão do espaço doméstico, domínio da mulher, onde as atividades consideradas exclusivamente femininas são realizadas.

Cozinhar, lavar e consertar as roupas, limpar a casa e confeccionar a renda do bilro eram e são até hoje atividades essencialmente femininas, com as quais os homens não se envolvem. A confecção da renda do bilro era uma atividade demarcadora de uma "cultura feminina" na comunidade. Apesar de ser realizada exclusivamente por mulheres e de se

circunscrever ao espaço da casa, a renda comercializada era uma fonte de ganhos para a família e para a mulher. A destinação desses ganhos varia conforme a situação da mulher que produz a renda. De acordo com a pesquisa coordenada por Ana Maria Beck (1983), quando a renda era produzida pela menina, era comercializada pela mãe e o dinheiro era destinado às necessidades da família. Já a mulher jovem e solteira tinha mais autonomia em relação a destinação dos ganhos da renda, utilizados principalmente para a confecção do enxoval e a preparação do casamento. Quando é a mulher casada que produz a renda, uma parte do dinheiro da venda vai pro "monte" (dinheiro acumulado pela família) e a outra é usada para a aquisição de roupas, utensílios para a casa, etc. Até alguns anos atrás, o momento em que a menina começava a fazer a renda (em geral, seis ou sete anos de idade) demarcava o seu ingresso em uma nova etapa, que Beck (1983) chama de "fim da infância". O seu tempo agora é pensado de acordo com a necessidade de aprender o que as mais velhas lhe ensinam e de produção da renda.

Apesar de ser uma tarefa individual, a confecção da renda reunia, na casa, mulheres de várias gerações, que passavam uma para outra o seu conhecimento. Era um dos espaços de sociabilidade feminina. Com a crescente urbanização (econômica e cultural) da comunidade, essa relação com a renda modificou-se nos últimos anos. Apesar do

número de rendeiras na ilha ainda ser significativo (14), existe uma resistência muito grande por parte das novas gerações em aprender a fazer renda. Além disso, hoje existe uma valorização e um estímulo maior para que a criança frequente a escola e se prepare para ingressar no mercado de trabalho. Esse é um modo de pensar recente. Até pouco mais de dez anos atrás, as crianças no máximo chegavam a ser alfabetizadas e logo abandonavam a escola para, ajudando em casa ou trabalhando fora, contribuir com a manutenção familiar. De outro lado, a intensificação do turismo aponta para um processo de profissionalização das rendeiras e um aumento da produção. Nas famílias mais diretamente envolvidas com a produção e a comercialização da renda, esta passou a ser a principal fonte dos ganhos familiares. Uma pesquisa recente desenvolvida junto às rendeiras das barracas da Lagoa da Conceição (Dalcastagne, 1988) aponta nesse sentido. Em muitas dessas famílias as mulheres passaram a ser as principais mantenedoras da família, através da renda. Por outro lado, esta mesma pesquisa aponta para a renda feita nessas proporções como um fator de autonomia das mulheres, a partir de sua independência econômica em relação aos maridos.

Apesar de haver uma significativa proporção de mulheres com mais de 35 anos que ainda se dedica a essa atividade, pode-se concluir que há uma tendência geral de abandono da

renda como um traço de identidade feminina e um aumento da profissionalização de algumas mulheres em torno dessa atividade.

As outras atividades realizadas pelas mulheres estão ligadas à reprodução familiar. A lavagem da roupa, em muitas famílias, ainda é feita coletivamente na fonte (córrego perto da casa) reunindo mulheres de diversas famílias. As filhas e os filhos menores ajudam a carregar as trouxas de roupa. Esse é um importante momento de troca de informações sobre a vida familiar e de conhecimentos ligados às atividades a ao universo feminino. Dessa atividade os homens estão completamente excluídos e algumas informantes justificam o fato das mulheres trabalharem sempre em grupo na fonte pelo perigo que representa uma mulher só num lugar isolado e tão perto da mata. Hoje, com a urbanização do sistema de distribuição da água, (15) a maioria das mulheres lava a roupa no tanque de sua própria casa, apesar de muitas ainda preferirem o uso da fonte.

Nesse sistema, é possível se usar as categorias de Balandier (1976), de maior ou menor mobilidade para o trabalho masculino e feminino. Enquanto predominava uma economia de subsistência agropesqueira, o trabalho feminino tinha menos mobilidade que o dos homens, na medida em que, na sua maior parte, limitava-se aos espaços da casa e seus arredores, enquanto os homens possuíam mais mobilidade,

deslocando-se para pontos distantes, como a mata, a roça, o mar e inclusive para outras regiões.

Pode-se dizer que o espaço da casa e seus arredores são domínio feminino, é aí que as mulheres passam a maior parte de seu tempo e realizam as suas principais atividades. Esse controle que as mulheres exercem sobre o território doméstico significa para elas uma fonte de influência e de poder no interior da comunidade, na medida em que é dali que extraem um saber e compartilham de uma vivência da qual os homens estão excluídos.

Nos últimos anos, mulheres das gerações mais novas começaram a encontrar no trabalho fora de casa uma possibilidade mais efetiva de contribuir para a renda familiar. Algumas mulheres casadas com a idade até cerca de 45 anos lavam roupa para fora ou fazer faxinas nas casas do "pessoal de fora", mas encontram frequentemente resistências por parte dos maridos. Quando saem para trabalhar na casa de outra pessoa são em geral acompanhadas de um filho menor e sempre voltam pra casa antes do marido chegar. Já as jovens solteiras, têm uma autonomia maior para escolherem seu trabalho. Algumas trabalham como empregadas domésticas em outros bairros ou na cidade, outras como balconistas e atendentes em lojas no centro da cidade. Essa tendência ainda incipiente ao assalariamento das mais jovens também acompanha uma modificação do quadro familiar: os filhos

entram mais cedo na escola; algumas mulheres passam a se dividir entre a realização do trabalho doméstico e o trabalho fora de casa, o que torna necessária uma divisão de algumas tarefas com o homem; as mulheres passam a ter mais independência do marido quando este está presente; diminui o número médio de filhos por casal e as mulheres passam a ter filhos mais tarde. Este depoimento de uma informante é ilustrativo do novo modo de pensar a relação com os filhos:

"Outro filho agora, não. Eu já tive a C. muito cedo, com 20 anos. Se eu fosse mais velha, aí era de pensar de ter outro agora, mas eu ainda tenho 26, tem muita coisa pra fazer ainda." (Eliane, 26 anos, Canto da Lagoa)

b) A família centrada na mulher ou autoridade masculina X poder feminino

Como foi visto, os homens passavam durante muito tempo longe de casa quando trabalhavam na pesca. É difícil encontrar um homem com mais de 35 anos que não tenha trabalhado, pelo menos algum tempo, nas parselhas de pesca de Rio Grande ou de Santos, em São Paulo. Era a forma que dispunham para "fazer o pé-de-meia", como eles mesmo dizem. Conseguir uma renda que possibilitasse uma base econômica mais sólida para a família. Muitos só conseguiram construir a própria casa com o dinheiro da pesca em uma dessas temporadas. Foi o caso de Valter e Branca. Logo que fugiram, Valter foi para Rio Grande e Dona Branca, já grávida, ficou na casa dos pais, esperando sua volta. Quando ele voltou, trouxe dinheiro suficiente para comprar um pequeno lote à beira da lagoa (terrenos que naquela época eram desvalorizados e mais baratos) e construir a sua casa. Essa mesma história se repetiu para muitos outros moradores da Lagoa e de outras comunidades da ilha. Quando seu Julinho, por exemplo, foi para Rio Grande, Dona Nair ficou em casa, com os filhos pequenos, uma horta, uma roça e uma vaca de onde tirava a sobrevivência, tomando conta de tudo sozinha. Foi também com o dinheiro de várias temporadas de pesca fora que seu Nilson conseguiu montar a venda que funciona até hoje no Canto da Lagoa.

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

Esse afastamento dos homens da convivência doméstica e familiar não ocorria apenas quando ia pescar em outros lugares fora da ilha ou do estado. Mesmo quando já estão definitivamente instalados em casa, os homens casados permanecem a maior parte do tempo longe, no mar ou na roça. E, mais recentemente, no trabalho assalariado na cidade, ou mesmo na venda, à noite, quando se reúnem com os outros homens. O espaço doméstico permanece sendo preenchido fundamentalmente pela presença feminina.

Essas ausências do homem têm ainda outras consequências sobre a autoridade masculina. A partir do momento em que casa (foge), o homem torna-se o responsável pela honra, conjugal, garantindo a fidelidade da mulher através de sua autoridade e da vigília permanente (16). Sua ausência prolongada, da mesma forma como ocorre com o pastor citado por Pitt-Rivers (1983), coloca em dúvida sua honra conjugal e, em consequência, sua autoridade.

Um outro fator que coloca em questão o absolutismo da autoridade masculina em casa é o fato de que a maioria das famílias se dispersa na ausência da mãe. E justamente a mobilidade do grupo familiar que permite que esse e outros traços da família tornem-se visíveis. Quando a mãe se ausenta ou morre, o pai vê-se obrigado a distribuir os filhos entre parentes próximos, compadres, vizinhos, definitivamente ou até que case novamente, ou seja, até que encontre outra mulher que reorganize a vida familiar. Dona Gracinha, 82 anos, conta que, quando sua mãe morreu, foi levada junto com as irmãs para a casa da madrinha, na Costa da Lagoa. Ficou com seu pai só o irmão mais velho, que já tinha idade suficiente para ajudar no trabalho da roça. Quando o pai casou-se novamente, foi buscar as filhas.

A mulher aparece assim como um laço essencial na existência da unidade familiar. Essa situação aparece de uma forma mais radical ainda no status diferenciado assumido pelos viúvos e pelas viúvas. O homem viúvo não consegue sobreviver só. Ele precisa de uma mulher - filha, nora, sobrinha - que tome para si os seus cuidados, sobretudo para realizar determinadas atividades, como cozinhar e lavar roupas, que não são assumidas pelos homens em quase nenhuma circunstância. Ele torna-se dependente dos serviços e cuidados de uma mulher.

Já a mulher viúva adquire um status de poder e autoridade. Ela mantém o grupo familiar em torno de si,

reunindo inclusive os filhos homens casados. E uma das situações em que a mulher adquire uma autoridade legitimada pelo grupo familiar e pelos vizinhos. Dona Catarina, viúva, moradora da Quebrada, no Canto da Lagoa, é um exemplo vivo disso. Ela diz que, depois que o marido morreu, é ela quem manda. A maioria dos filhos casados mora nas mesmas terras que ela e, nas questões essenciais, se submetem à sua autoridade. É ela quem decide sobre a roça, a venda de animais, as reformas na casa, e comanda o funcionamento do engenho durante a farinhada. Também as decisões políticas é ela quem toma. Recentemente, quando a comunidade do Canto discutia sobre a pavimentação da estrada, um de seus filhos foi levar a posição do "pessoal da Quebrada", reivindicando junto com a pavimentação a instalação de luz elétrica na Quebrada. A posição, na verdade, era de d. Catarina, assumida pelos filhos com a sua própria opinião. Mas se a viúva é, neste caso, chefe do grupo familiar mais amplo, o chefe de cada uma das famílias nucleares que habitam ali são os homens. Transparece disso tudo uma situação em que o pai, para reproduzir-se enquanto tal, ou seja, para realizar o seu papel e a sua identidade, precisa da presença de uma mulher. Já a mulher, na ausência do homem, tem o seu status e a sua autoridade elevados, garantindo a existência do grupo familiar.

A opção preferencial do casal por morar nas terras da família da mulher é um outro fator que acaba colocando em questão a autoridade do marido/pai.

c) Os casamentos matrilocais

A maioria dos casamentos das gerações mais velhas eram matrilocais, ou seja, existia uma preferência para que o novo casal se instalasse nas terras da família da mulher, mesmo quando a família do homem tinha espaço disponível. Essa tendência permanece ainda hoje, apesar da escassez de terras impelir a um certo pragmatismo: o jovem casal acaba instalando-se onde ainda há espaço disponível no lugar, quando não vai morar em outros bairros. Mas foi principalmente nas entrevistas com os informantes mais velhos que essa tendência à instalação nas terras da família da mulher mostrou-se mais evidente. Algumas vezes o casal, logo após a fuga, ia morar com a família do homem. Pouco tempo depois, quando nascia o primeiro filho, ou quando o marido viajava para trabalhar na pesca fora do estado, mudavam-se para a casa ou as terras da família da mulher. Essa escolha está ligada a duas questões centrais.

A primeira questão tem a ver com a autoridade do pai. O conflito da mulher com a autoridade masculina em casa, representada quando a mulher ainda não casou pelas figuras do pai e dos irmãos, tem uma resolução com o casamento (fuga). Nesse momento, com a mudança do status feminino de

irmã e filha para esposa e, posteriormente, mãe, desloca-se a autoridade masculina à qual está submetida, do pai e dos irmãos para o marido. Para o homem, essa transição não é tão facilmente resolvida e nem tão transparente. Enquanto ele estiver convivendo no mesmo território que o pai, mesmo quando já casou e formou a sua própria família, ele permanece submetido à sua autoridade. Isso significa que ele deverá se submeter à palavra final do pai, nas decisões mais importantes. Mas fundamentalmente significa que ele continuará trabalhando com o pai, na pesca, na roça ou, nos últimos tempos, na construção civil, submetido à sua chefia. Ou seja, mesmo casado, ele continua trabalhando sob a autoridade de outro homem. A forma que alguns encontram para suavizar esse conflito é optando por um trabalho assalariado. Desta forma, na família de seu Oscar, por exemplo, o filho casado que mora no mesmo terreno trabalha como assalariado no posto de gasolina, enquanto o genro, que também mora no mesmo terreno, trabalha junto com seu Oscar na construção civil (RIAL, 1988).

A dificuldade de resolver esse conflito faz com que, muitas vezes, a moradia comum com a família do noivo seja encarada como algo transitório. A história do casamento de Rita (Canto da Lagoa, 34 anos) é exemplar. Eles fugiram quando voltavam de uma festa na Freguesia e foram direto para a casa dos pais do noivo. Não fazia um ano que moravam ali, quando nasceu o primeiro filho, e eles decidiram mudar

para as terras da família dela. A explicação de Rita, partilhada por outros entrevistados, é de que

"mulher morar na casa do sogro não dá certo, porque tem muita briga entre o marido e o pai".

Menos visível, mas também presente nesse caso, é a tensão entre a mulher e a sogra dentro de casa, em torno das pequenas decisões no território doméstico, das maneiras diferentes de fazer a comida, do cuidado das crianças, etc.

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

Mesmo com o fato do casal morar nas terras da mulher sendo um outro fator que coloca em questão a autoridade masculina, a casa é encarada em geral como propriedade do homem, ele construiu, ele decide sobre as reformas. Isso confirmou-se para mim a partir de dois casos que envolviam conflitos entre a mulher e o marido ou a mulher e os filhos,

e onde sempre a solução encontrada foi a saída da mulher. No primeiro caso, Noeli, uma informante do Canto da Lagoa, casada e com três filhos e vivendo na terra da família do marido, tinha atritos cotidianos com este, que bebia muito. Várias vezes ela ameaçou ir embora com os filhos, até o dia em que resolveu fazer isso, voltando para a casa dos pais. Depois, com os pedidos e as promessas do marido, retornou. Mesmo sendo em maioria, no caso de uma separação, a mulher e os filhos foram obrigados a sair de casa, e não o homem.

O outro caso envolvia uma informante idosa, que morava nas terras de sua própria família, e seus dois filhos. Dona Eudora morava com o filho solteiro em uma casa e, no mesmo terreno, morava a filha com o marido e os filhos. Quando ocorreu um atrito com os filhos, por causa de um namorado de Dona Eudora, ela saiu de casa e foi morar com o namorado. Conforme as palavras de sua filha,

"a mãe foi embora e só levô as coisas dela: as panela, as galinha e as ropa".

As "coisas da mãe", no caso, são as que se relacionam com o universo feminino dentro da casa. A casa e o terreno, mesmo sendo herança vinda dos pais de D. Eudora, não ficam com ela, mas com os filhos, representantes aqui da autoridade masculina.

d) O doméstico e o familiar: fontes de poder feminino

Essa análise sobre a organização familiar e o espaço doméstico apontam para a existência de formas particulares de poder feminino, em contradição com um modelo que reconhece como legítima apenas a autoridade masculina. Na medida em que se trata de um poder intersticial, subjacente às formas legitimadas socialmente, ele não aparece no discurso que os entrevistados manipulam conscientemente, mas nas contradições expressas nesse discurso, as referências às particularidades de sua vida cotidiana e no nível imaginário, expresso em suas narrativas sobre situações na vida familiar e social (algumas envolvendo a presença de figuras como a bruxa ou a feiticeira).

Esse poder feminino encontra, na análise feita nas páginas anteriores, duas formas distintas de afirmação. A primeira delas está depositada no doméstico, que aparece como um domínio feminino e como portador de um significado ambíguo quanto ao modo com que contribui para construir a identidade feminina.

Num sentido, a profunda identificação das mulheres com as atividades e as representações que giram em torno do doméstico determina que tanto o seu trabalho como o conjunto de suas práticas e saberes estejam mais associados a esse espaço do que os homens, possuindo, desta maneira, menos mobilidade. O mundo feminino aparece como bastante

circunscrito á casa e seus arredores. Até alguns anos atrás a maioria dos estudos sobre família e trabalho feminino trabalhavam essa associação do feminino com o doméstico como uma fonte de subordinação da mulher. No entanto, estudos mais recentes têm encontrado um significado mais complexo nessa associação do que ser o doméstico um simples depositário da condição de subordinação feminina.

No interior de uma sociedade em que a natureza é vista como uma das mais importantes ameaças, o doméstico, e fundamentalmente a casa, é, no meio onde predomina um 'ethos' rural, o espaço da cultura, ou seja, o espaço inteiramente produzido e transformado pelo ser humano e impregnado de seus signos. Lugar das principais transformações (dos produtos em alimentos, roupas, móveis, etc.) é nesse espaço que as mulheres passam a maior parte do tempo, vivem a sua sociabilidade, realizam o seu trabalho, enquanto os homens saem para trabalhar na roça, na mata, no mar, ou partem para lugares distantes. É nesse lugar que as mulheres adquirem e exercem um saber que os homens desconhecem, mas temem e respeitam. São as mulheres que dominam as transformações mais importantes para se fazer os alimentos e as roupas, são elas que conhecem as plantas curativas, que sabem os segredos do parto e é a determinadas mulheres (as benzedadeiras - que usam nos seus rituais objetos ligados ao espaço da casa) que os homens recorrem para se

protegerem ou enfrentarem situações que fogem ao seu controle.

Essa identificação do universo doméstico com o domínio da cultura estabelece um contraponto às correlações estabelecidas como recorrências universais pelos teóricos de uma antropologia do gênero: a relação do doméstico com o privado e com a natureza, em oposição ao domínio público, visto como predominantemente masculino e mais ligado à cultura (ROSALDO E LAMPHERE, 1979 e ORTNER e WHITEHEAD, 1981).

A medida em que as mulheres das gerações mais novas começam a trabalhar fora, como assalariadas, passam a ter contato, às vezes maior que o dos homens, com a cultura e o modo de vida "modernos". Modifica-se a relação com o espaço doméstico e este deixa de ser a fonte exclusiva de saber das mulheres. Torna-se necessário analisar o novo significado que adquire o doméstico nesta sociedade e sua relação com um possível deslocamento de um saber e um domínio feminino voltado para a transformação (da natureza em cultura) e a produção, para um saber e uma cosmovisão voltados para o consumo. A análise de Rial aponta para a constituição de uma verdadeira esfera doméstica como algo recente nas comunidades da Lagoa por ela estudadas. Esse doméstico se constituiria a partir da consolidação de um espaço de consumo dominado pela mulher, cuja principal atividade na ocupação desse espaço é a decoração, ou seja, a impregnação

na casa de signos do "moderno", universo mais dominado pelas mulheres do que pelos homens.

A outra forma de afirmação de um poder feminino está depositada na organização familiar. Como foi visto, as redes familiares e as relações de parentesco têm um papel destacado na reprodução da vida social da comunidade e é centralmente em torno de uma ou mais figuras femininas que os grupos familiares se mantêm unidos. A ausência da mãe (quando os filhos ainda são pequenos) implica na maioria dos casos na dissolução (permanente ou temporária) do grupo familiar, o mesmo não ocorrendo no caso da ausência do homem. A instalação das novas famílias prioritariamente no território da família da mulher está bastante ligada à necessidade destas reterem suas mulheres, garantindo assim sua sobrevivência futura no caso de ausência da mãe. Os longos períodos de ausência do marido tornam mais estreitas as relações da mãe com os filhos.

Tudo isso faz com que essa posição central ocupada pelas mulheres no interior do grupo familiar se configure também em uma das fontes de poder feminino.

CAPÍTULO 2

DAS NARRATIVAS SOBRE
AS BRUXAS

CAPITULO 2 - DAS NARRATIVAS SOBRE AS BRUXAS

"Diz que tinha muita criança que ficava embruxada. Vinha uma depois de morrer, que diziam que era feiticeira antes, e chupava o céu da boca da criança. O meu neto, Daniel, quando nasceu foi embruxado, ele foi ficando magrinho, magrinho, aí a Verônica levou ele pra benzê."

(D. Idalina, 72 anos, benzedeira, Canto da Lagoa)

Procuro trabalhar as histórias sobre bruxas e bruxaria que os moradores nativos da Lagoa contam, não como tentativa de reviver um passado mítico, nem como sobrevivência folclórica de outra época, quando os açorianos ainda não haviam formado a comunidade, mas no modo como se realizam hoje, enquanto discurso. Foi esta a forma em que chegaram até mim. Esse discurso assumiu, na voz dos entrevistados, formas diferenciadas, das quais as narrativas de bruxaria mostraram-se como o plano discursivo mais significativo.

Antes de entrar na discussão sobre o que são essas narrativas e sobre o que falam, considero importante esclarecer os traços que delineiam os dados etnográficos analisados aqui, definidos pelo contexto em que foram recolhidos. As narrativas e o discurso mais geral dos moradores sobre as bruxas foram recolhidos durante a pesquisa de campo, nas situações de entrevista, em que os

informantes eram, direta ou indiretamente, estimulados pela pesquisadora a falar sobre as bruxas. Vale dizer que não estou apresentando narrativas feitas no "interior" da cultura e captadas ali - ou seja, não priorizei observar diretamente situações de 'performance' strictu sensu, quando a narrativa é feita entre os próprios integrantes da comunidade, no interior de um "cenário" apropriado. A limitação do contexto etnográfico, no entanto, não impediu que se fizessem algumas generalizações quanto ao significado dessas narrativas para os moradores da localidade onde se realizou a pesquisa. As narrativas recolhidas mostraram-se aliás bastante profícuas para uma análise mais geral, permitindo inclusive que mesmo alguns aspectos sobre as situações de performance, que não foram diretamente observadas, fossem abordados, como os contextos que, de modo diferenciado para homens e mulheres, aparecem como favoráveis para que as narrativas sejam feitas.

Por outro lado, o próprio contexto das entrevistas, na medida em que propiciou motivações e uma situação favorável para que as narrativas fossem feitas, não deixou de constituir uma situação também de 'performance', na qual pesquisadora e informantes ingressavam quanto se desencadeava um processo narrativo de uma situação de bruxaria.

Procuro, neste e no próximo capítulo, fazer uma análise dessas narrativas, a partir, de um lado do processo

narrativo, ou seja, a forma com que elas se organizam internamente e, de outro, a partir dos conteúdos manifestos e subjacentes das histórias contadas.

1) O discurso e as narrativas

O discurso sobre as bruxas não se apresenta como sendo de uma única natureza. Ele assume formas diferentes, como os quatro depoimentos descritos a seguir. Nos dois primeiros exemplo, temos o discurso mais geral sobre as bruxas ou sobre as narrativas de bruxaria; nos outros, as narrativas propriamente ditas, histórias contando situações particulares de bruxaria e envolvendo pessoas da comunidade.

1) "Antes tinha muita bruxa que andava por ai. Depois que o sol baixava, elas viravam bruxa e se encontravam... Entravam dentro das casas onde tinha criança pequena, pela fechadura da porta, e atacavam as criança, chupando o cêu da boca. Depois iam embora e deixavam ali a criança embruxada." (D. Neli, 47 anos, Lagoa)

2) "História sobre bruxa, tem muitas. Os mais velhos è que sabem mais. A minha mãe contava muitas histórias que aconteciam no tempo dela. Ela dizia que a bruxa pode se transformã em mosca pra entrã pela fechadura na casa. Por isso ela sempre deixava a chave assim torcida na fechadura, pra não deixã a bruxa entrã. As histórias que eu sei, foi ela que contô." (D. Branca, 51 anos, Canto da Lagoa)

3) "Um pescador encontrava todos os dias pela manhã uma flor dentro da canoa. Desconfiado, uma noite se escondeu dentro da embarcação, debaixo do banco, num lugar que ninguém podia vê. Ele esperô até que chegaram

umas mulheres que entraram na canoa e saíram a navegar. Uma delas dizia: 'catinga de sangue real', e outra respondia: 'que nada, comadre, é tu que bebeu muito sangue'. 'Não sei, não, catinga de sangue real'. Ai elas foram navegando até outro lugar. Não sei qual, mas vamo dizê assim, que se elas tavam no Canto, foram até a Barra. Lá, enquanto elas saíram da canoa e foram das uma volta, o pescador saiu e colheu uma flor, igual às que encontrava sempre na sua canoa, e escondeu-se novamente, sem as bruxas verem. No outro dia, ele encontrou uma das mulheres que tavam na canoa, mostrou a flor e perguntou se ela conhecia. Ela disse que sim. Ele então disse: 'claro, é uma flor lá da Barra onde tu estiveste ontem à noite.' Aí ela falou, surpresa: 'Então eras tu que tava escondido na canoa nos espiando'. E ameaçou: 'Não fale nada sobre isso, nem que nos viu, senão a gente volta e te mata.'" (D. Branca, 51, Canto)

4) "O meu sobrinho, filho da minha irmã, também (foi embruxado). Ele foi ficando assim (mostra o dedo indicador dobrado)... Ele era assim e ficou pequeno assim. A minha irmã levou ele numa preta, a Dona Evirges, lá no outro lado do Badejo, pras banda do Rio Tavares. Ela disse que era bruxa que tinha embruxado ele. Benzeu e disse pra minha irmã que era pra banhá nove vezes com ervas na água. Se ele passasse do quarto banho, ia vivê. Mas ela ficou com medo de banhá ele, de tão fraquinho que tava. Chamou a Dona Ritinha (benzedeira) que era mais corajuda. Ela veio, ferveu as ervas e botou junto com a água na gamela. Lavou e jogou a água do banho na água corrente pro mar, e disse as palavras que ela sabia bem, enquanto jogava a água fora. E repetiu o banho e mais um, até que ela deu o quarto e o menino viveu. A minha irmã ficou com medo de mais banho, porque ele tava muito fraquinho, mas a dona Ritinha falou: 'se a comadre Evirges disse que se passasse do quarto banho ele ia vivê, então ele vai vivê. E depois, vamo deixá na mão de Deus e ter fé'. Ai ela deu os nove banho." (D. Eudora, 54 anos, Canto da Lagoa)

Esses quatro depoimentos representam formas diferentes de se falar nas bruxas. Os dois primeiros são discursos não-narrativos, sendo o primeiro um discurso genérico sobre as bruxas, no qual a informante explica como elas agem, de que forma se constituem numa ameaça para os nativos lagoenses. O segundo é um discurso sobre as narrativas, um discurso introdutório, onde a informante tenta localizar o contexto temporal das histórias de bruxaria e justificar sua posição diante da história que vai contar. Os dois últimos depoimentos distinguem-se dos primeiros por se constituírem em "narrativas" sobre bruxas, ou seja, uma forma de discurso de caráter figurativo (GREIMAS e COURTES, s/d), onde são contadas histórias, envolvendo personagens e construídas a partir de um encadeamento de ações, com início, meio e fim. Mas as narrativas também se diferenciam dos discursos anteriores por possuírem um núcleo dramático em torno do qual acontece o relato e se reúnem os protagonistas: as bruxas e o pescador ou a bruxa, a criança embruxada, a irmã da informante (mãe da criança) e a benzedeira. O discurso não-narrativo, ou expositivo, sobre as bruxas procura explicar e articular os elementos contidos de forma fragmentada e dispersa no interior das narrativas. Além disso, ele também serve para indicar ou justificar a posição do informante em relação a estas. Ele sintetiza de uma maneira mais organizada a cosmologia sobre as bruxas

contida nas narrativas. Esse plano mais expositivo ou explicativo do discurso também pode estar presente nas narrativas, mas o que as demarca é a existência do drama. É prioritariamente em torno das narrativas que se constrói este trabalho, não apenas porque elas são o próprio objeto do discurso sobre as bruxas, mas também porque, como veremos posteriormente, revelam significados subjacentes ao imaginário e às simbolizações dos nativos sobre as bruxas que não estão presentes no seu discurso conscientemente manipulado.

2) Os elementos comuns das narrativas

As narrativas sobre as bruxas podem ser tomadas como variações de algumas poucas histórias que são sempre recontadas. Os núcleos dramáticos e a estrutura geral que serve como base das narrativas se mantêm, mudam os lugares, os protagonistas, o momento e alguns detalhes, significativos, mas que em geral não chegam a alterar a estrutura comum recorrente, a não ser quanto ao desfecho, que pode mudar de uma história para outra. As histórias construídas em torno do mesmo drama são extremamente semelhantes entre si, dando a impressão que são todas a mesma história. Como se os narradores se apropriassem de uns poucos eventos que se repetem de um morador para outro, com algumas variações.

O tema mais comum nas narrativas é o da criança recém-nascida que é atacada por uma bruxa e começa a apresentar sintomas de embruxamento: emagrece, para de se alimentar, chora o tempo todo, tem manchas roxas no céu da boca. Esse mesmo drama possui inúmeras variações, sendo que a maioria dos entrevistados tinha alguma história de embruxamento para contar, envolvendo pessoas conhecidas ou, direta ou indiretamente, ele próprio. As variações existem em torno do aparecimento dos sintomas, da trajetória terapêutica percorrida pela mãe de criança, da benzedeira procurada e o ritual realizado para o desembruxamento. E algumas variações podem também ocorrer no sentido de incorporar elementos de outras culturas, num processo de sincretismo, como ilustra a seguinte história:

"O filho da Linda adoeceu, ele chorava o dia todo e já não conseguia mais comê. Uma benzedeira disse que ele tava embruxado. Um dia veio aqui em casa uma amiga, ela era umbandista, sabes? Foi até a casa da Linda e fez uns 'trabalhos' pra desembruxá: botô uma tesoura aberta e uma cueca do pai com uma perna virada embaixo do travesseiro. Como nada adiantou, levaram a criança no médico, que viu que a criança tinha era um problema no estômago". (D. Branca, 54 anos, Canto da Lagoa)

Nessa história, além de aparecer uma figura da umbanda, no final da história questiona-se a existência da bruxaria, a partir de um diagnóstico "científico" da doença da criança.

Uma diferença fundamental nas narrativas é quanto ao seu desfecho. Em uma parte das histórias, a criança sobrevive ao embruxamento graças à ação da benzedeira e da mãe, ao passo que, em outras, a criança acaba morrendo, reafirmando-se a ameaça e o perigo que representa a bruxa.

O roubo da canoa do pescador pelas bruxas durante a noite é outro tema recorrente nas narrativas. Como na trama anterior, também este mesmo drama pode ter, além de variações no desenvolvimento da história, desenlaces diferentes. Os signos que indicam a presença das bruxas são diferentes da flor que aparece na narrativa descrita antes. Em alguns relatos, são os restos de areia que geram a desconfiança no pescador, em outros é uma planta que só nasce na Índia, etc. Em algumas histórias, o pescador, ao invés de esconder-se no interior da embarcação, fica espreitando de dentro do rancho (galpão onde são guardadas as embarcações) da canoa e desconhece o que fazem as bruxas quando navegam para outros lugares. Também o desfecho pode tomar outro sentido. Se na história narrada antes a trama termina com uma ameaça da bruxa feita ao pescador, ao qual só resta resignar-se diante do poder da bruxa, em outros relatos, a descoberta das bruxas pelo pescador e sua identificação com mulheres conhecidas moradoras do lugar, faz com que o encanto se quebre e elas não se transformem mais em bruxas. Ou seja, afirma-se, neste caso, ao contrário da história anterior, a posição de poder do pescador.

Além dessas, existem outras tramas que dão origem a versões particulares, como a aparição de uma ou mais bruxas para "assustar os passantes durante a noite", como eles costumam dizer. Em geral, a bruxa aparece em locais distantes do território doméstico e mais ligados aos espaços de trabalho masculino, como a mata, a praia, as pedras, o mar, e mesmo a estrada, que, apesar de ser um local ocupado também pelas mulheres durante o dia, à noite só é permitido aos homens. Um exemplo de uma narrativa tecida em torno dessa trama da aparição repentina das bruxas é descrita a seguir.

"Eles tavam embarcados lá pros lado da Barra, tentando cercar um cardume. Foi quando começaram a ouvir umas risada e uns gritos de mulher. No principio, acharam que não era nada, mas depois viram umas garças nas pedras e perceberam que o ruído vinha dali. Foram se aproximando e aí descobriram. Eram as bruxas que tavam lá, assustando os pescador e buscando atrapalhar o trabalho deles." (D. Ondina, local de moradia desconhecido)

Esta, assim como as outras narrativas, comporta-se da mesma forma que aquelas narrativas descritas e analisadas por Victor Turner (1981) como "dramas sociais". O drama significa uma "quebra de norma", um momento de "virada nas relações entre os componentes do campo social" (p. 146). No mesmo sentido, também nas narrativas sobre as bruxas ocorre uma inversão das regras. A presença da bruxa instaura uma situação de desordem na esfera social, ao

implicar, como veremos posteriormente, numa inversão na organização simbólica dos domínios femininos e masculinos. O advento da desordem, a partir de uma situação de equilíbrio anterior, é o foco de todas as narrativas. A desordem só é percebida enquanto tal porque existia uma situação de equilíbrio anterior, mas esse contexto de equilíbrio não está sempre presente de forma explícita. Ele é indicado pelo desenrolar da trama.

Além da existência de um "drama" que serve como centro das narrativas, construído em torno de uma situação de desequilíbrio, as narrativas possuem ainda em comum uma estrutura que vai além da mera sucessão de ações no sentido de um início, meio e fim. Para Todorov (1981), o que define uma narrativa não é a mera relação de sucessão entre unidade (fato, estado ou ação) e outra, mas essencialmente a relação de transformação entre elas. Este é, para ele, o princípio básico da narrativa, que ele encontra ao refazer a trajetória de Propp (1984) em sua análise das funções na sequência de um conto de fadas tradicional. Foi em Propp, debruçado sobre os contos maravilhosos, que se originou uma reflexão sobre a organização narrativa dos discursos. Ao decompor os contos em feixes gerais que chamou de funções, cada um indicando um estado ou ação diferentes, ele buscava regularidades, formas universais dessa organização narrativa, o que seriam as "leis da construção do conto". Todorov, baseado em Propp, relativizou o caráter dessas

funções e resumiu-as em apenas cinco, que, para ele, sintetizam o esquema sequencial de uma das narrativas analisadas por Propp, "Les Oies-cygnés".

1. A situação de equilíbrio inicial
2. A degradação da situação
3. O estado de desequilíbrio
4. A procura e a descoberta
5. O restabelecimento do equilíbrio inicial

As partes desse esquema podem mudar, da mesma forma como o número de unidades, mas ele serve para demonstrar o enunciado central de Todorov em relação a "o que faz uma narrativa". Para ele, o elo essencial da narrativa é a mudança, instalada pelo "desenvolvimento de uma ação". Essa mudança acontece na passagem da situação 1 para a situação 2, da 2 para a 3, e assim por diante. A sequência pensada por Turner (p. 145), em sua definição de drama social não deixa de ir no mesmo sentido. Para ele, o drama é composto de quatro fases: rompimento ('breach'), crise ('crisis'), reparação ('redress') e reintegração ou reconhecimento do cisma ('reintegration or recognition of schism'). A relação entre uma fase e outra vai além da mera sucessão de fatos, mas incorpora o princípio da transformação ou mudança de estado proposto por Todorov.

Esse princípio de organização sintagmática do discurso dramático pode ser observado também nas narrativas de

bruxaria dos nativos lagoenses. O encadeamento das ações não só obedece ao princípio da mudança, como pode se revestir dos dois tipos de organização da narrativa propostos por Todorov: a sucessão pela negação - em que um estado ou ação é substituído pelo seu contrário (criança sadia - criança doente); e a sucessão definida a partir de uma relação de 'modo' ou entre 'intenção e realização' - onde "a importância do acontecimento é menor que a percepção que temos dele" (TODOROV, 1981:71). O que define esse segundo tipo é a abertura de uma "oportunidade para uma procura de conhecimento". Quando, por exemplo, o pescador vê todos os dias uma flor no fundo da canoa, ele ignora as causas, mas, desconfiado, procura desvendá-las. E o que faz com ele se esconda na embarcação durante a noite. Todorov dá à primeira forma de organização da narrativa, em que prevalece a relação de negação, o nome de 'mitológica', e ao segundo, em que predomina a busca do conhecimento, chama de 'epistêmica'. Como veremos a seguir, além de possuírem em comum a presença de um drama que age como centro das narrativas, a sucessão dos acontecimentos obedece tanto a uma relação de negação, quanto de 'intenção' (17). Ou seja, usando os modos organizativos propostos por Todorov, tanto o caráter mitológico, quanto o epistêmico estão presentes na definição das narrativas, na medida em que essas duas formas de sucessão definem o discurso narrativo sobre as bruxas (18).

O que inaugura as narrativas é a presença de signos que podem indicar uma situação de desequilíbrio não tornada explícita no momento inicial. Assim, a história da canoa roubada começa com a desconfiança do pescador gerada pela presença de uma flor (ou de uma planta, ou de restos de areia) no fundo da embarcação. A da criança que foi vítima de embruxamento inicia com os sintomas que indicam que ela está doente: o emagrecimento, a recusa da amamentação, o choro, as manchas roxas no céu da boca. Da mesma forma, a aparição da bruxa para os pescadores é anunciada pelas risadas e gritos que eles, inicialmente, não conseguem identificar.

Isso significa que a instalação da desordem, estabelecendo uma negação do contexto anterior de equilíbrio, já inaugura uma situação de dúvida e de busca do desvendamento da trama. As duas formas de sucessão dos acontecimentos (por negação e pela dúvida que remete à procura ou a intenção que leva à ação) encontram-se sobrepostas nas narrativas, como se pode ver pelo quadro da página seguinte.

ORDEM

DESORDEM / DESCONFIANÇA	1. Os sintomas de doença na criança.	1. Uma flor ou restos de areia na canoa.
DESCONHECIMENTO DAS CAUSAS / INTENÇÃO DE SABER	2. A mãe quer curar a criança e define uma trajetória terapêutica.	2. O pescador quer descobrir o que está acontecendo. Esconde se na canoa.
(oposição)		
AÇÃO - CONHECIMENTO DAS CAUSAS	3. A mãe leva a criança à benzedeira e esta descobre que ela está embruxada.	3. O pescador vê as mulheres entrando na canoa e descobre que são as bruxas que roubam a canoa.
INTENÇÃO E REALIZAÇÃO DA AÇÃO PARA A CURA	4. A benzedeira benze e prescreve um tratamento.	4. O pescador navega com as bruxas e apanha uma flor como prova que as viu.
RESTABELECIMENTO DA ORDEM OU RECONHECIMENTO DA DERROTA	5. O tratamento funciona. A criança é curada.	5. O pescador mostra a flor para uma das mulheres que eram bruxas e é ameaçado de morte.

Esse quadro demonstra que, mesmo as narrativas cujos "dramas" centrais são diferentes e onde o conflito com a bruxa tem significados distintos (como veremos adiante) possuem uma forma comum de organizar suas ações: em ambas a sequência narrativa acontece de acordo com um movimento de mudança que combina relações de oposição (negação) e de intenção-realização (procura do conhecimento). A ordem e o número de unidades do esquema narrativo pode mudar, se formos analisar o ciclo de outras narrativas, mas essas duas formas de sucessão dos acontecimentos estarão presentes.

Nos dois casos descritos acima, a oposição acontece de modo visível entre ordem/desordem (a doença ou a desorganização no espaço de trabalho masculino), desconhecimento/conhecimento das causas (do desordem). Mas há oposições subjacentes, presentes no plano do conteúdo, que podem revelar diferenças entre as duas narrativas: bruxa X benzedeira - bruxa X pescador, ordem/desordem no território feminino (doença) - ordem/desordem no território masculino (roubo dos instrumentos de trabalho). A relação de intenção-realização se encontra por exemplo quando os sintomas levam à desconfiança, quando o desconhecimento das causas gera uma necessidade de saber, quando a intenção de saber leva à ação. Ou quando há, por parte da benzedeira, a intenção de curar e a realização da cura, através das rezas, benzeduras, banhos de erva, etc.

Também a partir de uma releitura de Propp, Greimas e Courtès (s/d) destacam a importância do reconhecimento de uma "estrutura polêmica subjacente ao conto maravilhoso" (pg. 299). Os contos teriam assim dois percursos narrativos sobrepostos: a visível história do herói e a história oculta do vilão; o percurso do sujeito e do anti-sujeito, que rumam sempre em direções opostas. Essa "estrutura polêmica" se realiza nas narrativas de bruxaria analisadas através da presença do dualismo entre a bruxa e sua vítima ou entre a bruxa, encarnação de um poder nefasto, e a benzedeira, representante de um poder benéfico. Uma reflexão sobre o significado da presença desse confronto torna-se relevante na medida em que se pense a narrativa também como uma forma de contar a realidade, ou de falar sobre algum plano da vida social não manifesto em outros níveis do discurso. Esse conflito, no entanto, se tornará mais compreensível quando analisado a partir das diferenças das narrativas conforme mudem os sujeitos atuantes. Veremos que, mudando o narrador da história, não só os sujeitos atuantes mudam, como também as narrativas se revestem de significados diferentes.

g) As diferenças nas narrativas conforme narradores e protagonistas

Observei, nas narrativas que recolhi durante a pesquisa de campo, que existe em geral uma identificação entre o sujeito narrador da história e o sujeito protagonista - aquele que se coloca como alvo de uma bruxa. As mulheres em geral contam narrativas sobre embruxamento de crianças e, mesmo não sendo elas a vítima direta da bruxa, são um dos sujeitos atuantes e seu envolvimento com essas narrativas é maior que o dos homens.

Pela análise dos relatos, percebe-se ser recorrente a noção de que uma mulher não é atacada por uma bruxa diretamente, ela não sofre as consequências de uma ação de bruxaria. Seu papel em uma situação de embruxamento é de poder: ou ela é a bruxa, ou é a mulher, próxima da vítima, que vai encontrar meios para agir em relação à bruxaria e identificar a bruxa, ou é a benzedeira, a única capaz de enfrentar a bruxa e proteger as vítimas. O exemplo abaixo constitui uma exceção, na medida em que relata uma situação em que uma mulher se assusta com a aparição de uma bruxa.

"Ali, onde tá a minha casa, tinha uma figueira antes. Eu um dia, quando era mocinha, vinha voltando do baile, lá da Freguesia, de noite. Quando cheguei perto da figueira, enxerguei uma coisa branca, assim, subindo. Ai foi perna pra que te quero pra dentro de casa".
(Rita, 34 anos, Canto da Lagoa)

É uma exceção que não nega a regra, pois, como se pode ver, ela passava na estrada durante a noite, uma situação e um espaço tipicamente dos homens. A estrada durante a noite é um território proibido às mulheres. Só as bruxas e as benzedeadas saem à noite sozinhas.

Os homens e as crianças, de maneiras diferentes, são vulneráveis à bruxa.

As narrativas indicam que são as crianças as principais vítimas e as que sofrem as consequências mais graves, na medida em que um embruxamento pode fazer uma criança adoecer ou até morrer. A criança é vista como mais frágil e, nessa medida, mais suscetível à bruxa, até a idade de seis ou sete anos (19). Até esse momento, a criança é considerada quase uma extensão da mãe, não é uma pessoa completa. Além disso, é a mãe a responsável pelo bem estar da criança e de quase tudo o que diga respeito ao território doméstico e familiar. Uma criança doente significa uma desordem nesse território de responsabilidade feminina. Ou seja, dizer que um recém-nascido foi atacado por uma bruxa é dizer, na verdade, que o alvo do ataque é a mãe. Na lógica das histórias contadas, atingir a criança é uma maneira indireta de atingir a mãe.

Os narradores masculinos tendem a contar histórias em que os sujeitos protagonistas são também homens. No caso, ao contrário das mulheres, eles próprios são o alvo direto das bruxas, quando têm seus instrumentos de trabalho roubados

ou quando encontram bruxas na mata ou na estrada durante a noite, ou na praia, nas pedras, quando estão "embarcados".

Essa tendência a uma identificação de gênero entre narrador e protagonista da narrativa não impede, no entanto, que mulheres contem histórias envolvendo homens ou o contrário. Os informantes conheciam um número e uma variedade de histórias com as quais possuíam envolvimento diferentes, muitas das quais sem essa identidade com o sujeito da trama. Mas mesmo nesse momento a diferença de narrador levou a uma distinção também no plano da narrativa. Na história transcrita anteriormente sobre o roubo da canoa pelas bruxas, contada por uma mulher, o nome do local onde o pescador se esconde na canoa, ou o lugar onde vão as bruxas não é definido de forma clara. E um detalhe importante é omitido nessa história narrada por uma mulher: o fato das bruxas se despirem antes de entrarem na canoa, um fato central nas narrativas contadas pelos homens em torno dessa mesma trama. Essa omissão muda o próprio significado da narrativa, omitindo o caráter promíscuo do encontro entre as bruxas, presente quando o narrador é um homem. Além disso, no final da história narrada pela mulher, as bruxas acabam reafirmando seu poder, ameaçando o pescador, ao passo que, quando é um homem que conta a história, é o pescador que sai vitorioso, ao quebrar o encanto das bruxas com seu olhar, como veremos no final deste capítulo.

Tanto quanto o narrador, o sujeito protagonista é determinante nas diferenças que assumem as narrativas. Os esquemas comuns entre as narrativas, descritos anteriormente, e a "cosmologia" comum da bruxaria convivem com diferenças fundamentais que se apresentam a partir de duas atitudes distintas diante da história e da figura da bruxa. São as atitudes masculina e feminina, permeadas por significados diferentes para as bruxas e os eventos de bruxaria.

A partir dessas duas atitudes fundamentais nas narrativas, descritas a seguir, outras circunstâncias também se constituem em fatores de diferenciação: a situação em que acontece o relato, o envolvimento e a posição do narrador com a história, e a relação que se estabelecia entre o informante e a etnógrafa no momento em que as narrativas eram feitas.

a) A mulher como narrador e/ou protagonista

O embruxamento de uma criança é o drama central que envolve as mulheres com a narrativa, seja como narradoras, seja como sujeitos protagonistas. É a partir de determinados sintomas de doença infantil, o que significa uma situação de desordem no território doméstico, que se desencadeiam as narrativas protagonizadas por outras mulheres que não a bruxa.

Permanecem alguns elementos comuns aos relatos, que reforçam a idéia de que, apesar de ganhar sentidos diferentes conforme a situação da narrativa, a ação da bruxa se encaixa em uma cosmologia recorrente em todos as narrativas. Nos relatos em que a criança é a vítima, a bruxa aparece em sua forma vampiresca, quer dizer, ela suga o sangue da criança e esta vai emagrecendo, definhando, quase até morrer. A ação da bruxa acentua, assim, a fragilidade da criança. Outro elemento comum é que, em todos os relatos, a bruxa ataca a criança dentro de casa.

"Tinha muita criança que adoecia, diziam que tava embruxada. Ficava magra assim ò (mostra o polegar). A bruxa entrava pela fechadura na casa e chupava o sangue, aqui no pescoço ou no céu da boca. Ai, a criança chorava todo o dia, até a meia-noite, quando o galo cantava e a bruxa ia embora. Ficava umas mancha roxa onde ela chupava. Nenhum filho meu pegô, mas o filho da minha irmã, ele pegô."
(D. Leontina, 48 anos, Canto da Lagoa)

A mulher, por ocupar uma posição de responsável pelo território doméstico, ou, principalmente, por ser a mãe da vítima, é investida de uma autoridade para falar sobre o evento de bruxaria, conhecer todos os detalhes mais do que qualquer outra pessoa, e saber quem é a bruxa. Uma entrevista com duas informantes do Canto da Lagoa situam mais concretamente isso.

Fui até a casa de Dona Eudora especialmente para entrevistá-la e recolher sua história de vida. Sua filha,

Anita, de 34 anos, casada e com três filhos, estava por perto e às vezes ingressava na conversa com algum comentário sobre o que era falado. A uma certa altura, perguntei a D. Eudora se ela conhecia casos de bruxaria ou alguma criança que tenha sido embruxada. Ela logo voltou a cabeça em direção à filha e disse: "Pergunta pra essa aí, ela é que sabe". A neta de D. Eudora havia sido embruxada quando era recém-nascida. D. Eudora certamente conhecia a história em detalhes, até por já ter ouvido a filha contá-la várias vezes, mas não cabia a ela o papel de narrá-la. Era a filha, mãe da criança embruxada, quem tinha naquele momento uma autoridade maior para falar sobre a história. Mais tarde, D. Eudora me falou sobre outros casos de bruxaria que conhecia, alguns ricos em detalhes. Mencionou o caso de uma criança que vivia na casa de sua avô, e que fora atacada por uma "bruxa morta", e o do filho de sua irmã, também embruxado quando ainda era bebê. Mas sobre a sua neta embruxada, foi a filha quem falou.

"B - E esta aqui (aponta para a menina sentada atrás da avô), teve assim. Ela chorava, ficava assim com os braços e as pernas durinhas, atirava a cabeça pra trás e chorava, gritava. Eu levei no médico e todos diziam que ela não tinha nada. Nenhum remédio dos médicos adiantava. Pior, quanto mais remédio ela tomava, pior ficava. Aí eu levei ela numa benzedeira, uma preta lá da Agrônômica. Ela olhou e disse: 'sim, agora que ela já está morta tu me trazes aqui? Isso é embruxamento'. Quando é bruxa, se deixa passar nove sexta-feira, não tem mais jeito. Aí ela benzeu e disse que não era pra eu me assustar. Depois que ela acabou a reza, a

menina ficou assim que nem mortinha, os braços gelado e as pernas mole. Mas logo acordou e parou de chorar. Ela repetiu a benzedura nove vezes. Segunda, quarta e sexta, depois segunda, quarta e sexta de novo, até completar nove. Depois disso, não deu mais nada, ela ficou boa de novo.

E a bruxa, quem era?

B - Era bruxa viva, ela me disse que era bruxa viva. E eu sei quem era, eu sei muito bem.

Algum parente?

B - Não.

Vizinha?

B - E. Uma vizinha que eu uma vez disse umas coisas que ela não gostou. Até hoje eu passo por ela, fico olhando assim, mas não falo nada.

E como é que você sabe que foi ela?

B - Porque a benzedeira falou. Ela não disse o nome, mas disse que era bruxa viva, vizinha. Com isso, eu já sabia quem era."

Ouvi muitas narrativas desse tipo, que relatam situações de embruxamentos de crianças, e todos, mesmo os que não são narrados pela mãe, mantêm o mesmo esquema geral, de uma doença em casa desencadear um conjunto de ações voltadas no sentido de reestabelecer a ordem anterior.

Nas diversas variações desse mesmo drama, os estados e as ações se sucedem dentro de um esquema comum em suas formas gerais:

1.0) São descritos os sintomas da criança, que indicam uma situação de mal-estar ou doença: choro, movimentos desordenados, definhamento. Em outras histórias aparecem

junto com outros sintomas, como a suspensão da alimentação, a presença de manchas roxas no céu da boca, Este último um dos sintomas mais característicos de embruxamento. São signos de uma situação de desordem.

2.0) A informante descreve a trajetória terapêutica, quer dizer, todas as tentativas para tentar diagnosticar o mal: a procura do médico, os remédios que não funcionam, a incompetência de todos os especialistas em fazer o diagnóstico correto, o esgotamento de todas as possibilidades. Aparece, então, a figura da benzedeira como o último recurso. A intenção e o desejo da cura levam a uma ação que busca a cura, mas é, num primeiro momento, frustrada. A frustração de todos os métodos terapêuticos anteriores leva a uma nova ação: a procura da benzedeira. Aqui as causas ainda são desconhecidas.

3.0) A benzedeira identifica as causas da doença como ligadas à ação de uma bruxa. As causas tornam-se, assim, conhecidas.

4.0) A definição dos procedimentos necessários para o desembruxamento: as rezas e benzeduras, os banhos de ervas, etc.

A identificação da bruxa com uma vizinha, uma mulher conhecida da mãe foi feita em resposta a uma demanda da pesquisadora e não como parte integrante da narrativa. Mas acredito que, em situações de 'performance' entre os membros da comunidade, a identificação aparece como uma ação no

interior da própria narrativa. No depoimento da informante, em resposta a pergunta, a benzedeira se limita a reconhecer na doença a ação de uma bruxa, mas é a mulher (a mãe da vítima) que sabe quem é a bruxa. E como se existisse uma "comunicação paralela" entre ela e a bruxa. Com a identificação, o encanto é quebrado e a criança se cura. É o momento de restabelecimento da ordem anterior.

Outra forma de identificar a bruxa é fazer com que ela se denuncie, através de procedimentos rituais realizados pela benzedeira. Como na história descrita a seguir, a partir das anotações do diário de campo.

"Enquanto observava as esculturas de Franklin Cascaes sobre as bruxas na canoa, na Feira do Artesanato realizada no Mercado Público de Florianópolis, um senhor de meia-idade se aproximou, fez um comentário sobre as bruxas e começou a contar uma história que aconteceu com ele quando ainda era criança. Sua família morava em São José do Ererim, no interior do estado, mas sua mãe tinha nascido no Canto da Lagoa. Um dia ele ficou muito doente e apareceram manchas roxas ao lado da boca. Logo as vizinhas avisaram a mãe para procurar uma benzedeira porque certamente era uma bruxa que havia atacado a criança. A mãe e os irmãos viram uma borboleta grande preta voando no quarto, que tinha entrado por uma telha quebrada. Identificando-a como uma bruxa, tentaram em vão matá-la. Nas vizinhanças, outras crianças apresentavam os mesmos sintomas. A mãe então, montou no cavalo e levou-o junto até uma benzedeira, que morava afastado do lugar. A criança foi benzida, mas a benzedeira mandou voltar mais vezes porque, segundo ela, trata-se de uma bruxa poderosa. E avisou que a primeira mulher que aparecesse na casa suja de sangue era a bruxa. A mãe, ao voltar para casa, avisou as vizinhas. Logo chegou uma vizinha, uma fanha que morava ali

perto, mostrando o dedo todo cheio de sangue, que ela tinha ferido quando cortava pão pro marido. As vizinhas se reuniram e descascaram o pau na bruxa. Até que ela começou a gritar dizendo que não sabia porque é que tava apanhando. Ela não sabia que era bruxa, mas disse que quando anoitecia tinha que voltar sempre correndo pra casa, porque dava uma coisa assim dentro dela. Meia-noite ela tinha que tá deitada. Ela sempre sentia uma vontade muito forte de ir pra casa e deitar na cama, mas não sabia porque. Com a descoberta, ela não virou mais em bruxa'."

Nessa história, o narrador não é a mãe da vítima, mas é a própria vítima, um homem que foi embruxado quando era criança. Dois fatos chamam a atenção. Primeiro, estabelecendo uma diferença em relação às outras histórias contadas por mulheres, é que a bruxa, ao ser identificada, é castigada fisicamente pelas outras mulheres. Foi o único relato em que a bruxa acaba recebendo um castigo quando é descoberta (20).

Em geral, nas histórias narradas pelas mulheres, o sentido da identificação da bruxa não é o castigo, mas o reconhecimento de que a bruxa é uma mulher próxima. Reconhecer a bruxa é reinstalar o equilíbrio, através da quebra do encanto e da cura da criança.

O segundo fato revelador, mas agora no caso de uma similaridade com as outras narrativas, é a existência de um conflito entre a mãe da criança e a virtual bruxa. No caso da primeira narrativa, contada pela filha de D. Eudora, esse conflito aparece de forma explícita no próprio discurso da narradora. Já na segunda narrativa, o conflito só é revelado

por um ato-falho do narrador. Sua mãe avisa as vizinhas que a primeira mulher que aparecesse suja de sangue seria a bruxa. Mas justamente uma das vizinhas que não foi avisada é a que posteriormente será acusada por ser a bruxa. Quer dizer, inconscientemente ou não, a mãe da criança já definiu "a priori" qual vizinha não seria avisada da profecia da benzedeira, aquela vizinha que o informante identificou como "a fanha", ou seja, portadora de uma certa anormalidade.

O significado e a maneira como se encara a identificação da bruxa tem uma importância central na definição do sentido da bruxaria e da bruxa nas comunidades da Lagoa, na medida em que a bruxa, em geral, não se torna alvo direto de acusação pública, no sentido de que ela não é identificada para as pessoas de fora e mesmo sua identificação entre os moradores da comunidade é feita mais no plano da "fofoca" do que da denúncia.

E a mãe da vítima quem pode saber quem é a bruxa e não a benzedeira. No primeiro caso, foi a mãe quem nomeou a bruxa, no segundo, foi também a mãe quem escolheu a vizinha para quem não contaria sobre a profecia da benzedeira. O fato de ter ido na benzedeira legitima a identificação e possibilita a cura. Mas mesmo depois de feita a identificação, a bruxa permanece como uma zona obscura do episódio. Apesar da riqueza dos detalhes com que a história é narrada, pouco é falado sobre o conflito anterior existente entre a mãe da criança e a bruxa, e esta em nenhum

momento da entrevista foi nomeada, o que pode estar relacionado ao fato de ser a pesquisadora o interlocutor de quem narra a história, alguém de fora da rede de relações dos moradores. Na primeira narrativa, contada pela mãe, a situação anterior ao embruxamento, que poderia revelar as suas causas, não é revelada a não ser pela colocação vaga de que ela teve um conflito com a vizinha: "eu disse umas coisa que ela não gostô". O que foi dito, ou qual o móvel central do conflito, nada disso é revelado. Isso cria uma dificuldade para que se desenrole a trama e se entenda os conflitos que deveriam ser o pano de fundo de toda a narrativa de embruxamento e identificação da bruxa.

Na segunda narrativa, o conflito é revelado pelo ato-falho cometido pelo narrador: a mãe convocou as vizinhas, mas deixou de fora aquela que seria posteriormente identificada como a bruxa.

Considero, porém, que o caminho proposto por Favret-Saada (1977) quanto a como pensar esses obstáculos para se alcançar o que seria o "conflito subjacente" à narrativa, é elucidativo. A pesquisadora francesa concluiu, em seu estudo sobre feitiçaria em uma região rural da França, que existe uma autonomia relativa da feitiçaria em relação aos outros "determinantes sociológicos". É certo que a presença de um conflito entre mulheres parentes ou vizinhas é um traço comum a todos esses relatos em que a bruxa é identificada. Mas pode se perceber que esse conflito

real só aparece como um desfecho final da narrativa. Quer dizer, em primeiro lugar e centralmente define-se a situação como uma situação de embruxamento, identifica-se que existe uma bruxa agindo. E só depois que isso é feito que o especialista (a benzedeira) tem poder para combater a bruxaria e realizar a cura. Enquanto o diagnóstico de embruxamento não é feito, todos os métodos curativos falham. No caso das narrativas da lagoa, quando a benzedeira define que há bruxaria, ela cria as condições para que a situação seja controlada. A identificação da bruxa, feita pela mãe, representa a finalização do processo: o controle da situação encontra aí sua concretização. Não só a benzedeira, mas também a mãe se constitui com isso em uma figura poderosa. A identificação da bruxa tem um caráter transitório e só tem efeito para o caso particular que é narrado. Ela não configura a fixação de uma identidade e nem a mulher passa a ser vista como uma bruxa. A própria bruxaria é vista como um ato involuntário e inconsciente por parte de quem a pratica. Uma predisposição interior que de alguma forma se realiza através da bruxaria. E isso o que redime a mulher identificada como bruxa. É diferente do caso das mulheres cuja identidade é construída em torno da figura da bruxa. São as mulheres vistas como desviantes, melhor descritas no próximo capítulo.

Mas a história não termina aí. Quando a mulher retorna à casa e narra o episódio para as pessoas mais próximas, ou

quando reúne as vizinhas para enfrentar a bruxa, ela não faz outra coisa que reafirmar o seu poder. Como já foi colocado, quando a vítima é a criança, ela é um veículo para um ataque que visa no entanto outro alvo: a mãe da criança. O desembruxamento da criança é, desta forma, assumido pela mãe como uma luta pessoal, como se ela própria fosse a atingida.

Nessa medida, o ato de contar o episódio, ou seja, a narrativa, faz parte do próprio evento de bruxaria, na medida em que é o momento de confirmação do poder (da mãe e da benzedeira, se a criança se salva; ou da bruxa, se a criança morre).

Mas mesmo entre as narradoras (mulheres) aparecem pontos de vistas diferentes em relação ao desenvolvimento da história e à figura da bruxa. Como foi visto, quando é a mãe da criança a narradora, a identificação da bruxa e a atuação da benzedeira, vale dizer, a realização da cura, são os elementos centrais da narrativa. Esta assume a forma de um combate, é um "discurso de guerra" (FAVRET-SAADA, 1977), cujo objeto é contar sobre a derrota do inimigo, quer dizer, o desembruxamento da criança e a identificação da bruxa. Salvar a criança é vencer a guerra, ou pelo menos a batalha. A narrativa nesse caso ganha importância pela sua singularidade, por falar de um conflito particular em que um dos atores é o próprio narrador. A posição de poder da mãe reafirma-se também no momento em que ela narra a história

para a pesquisadora, colocando-se nesse momento como uma pessoa poderosa.

Quando é outra pessoa quem conta, o que está em jogo é o perigo que representa a bruxa e a ameaça de que ela possa provocar outras situações de embruxamento. A narrativa centra-se na ação da bruxa, nos detalhes do embruxamento e nos sintomas que a criança apresenta, vale dizer, no ataque da bruxa. Na medida em que não existe um envolvimento do narrador com a história contada e que esta serve para alertar sobre uma ameaça presente na comunidade, o discurso assume mais facilmente uma forma menos singular de narrativa, aproximando-se de uma forma discursiva mais geral sobre as bruxas, como ilustra o seguinte depoimento:

"Tinha muita criança que adoecia, diziam que tava embruxada. Ficava magra assim ò (mostra o polegar). A bruxa entrava pela fechadura na casa e chupava o sangue, aqui no pescoço ou no céu da boca. Ai a criança chorava todo o dia, até a meia-noite, quando o galo cantava e a bruxa ia embora. Ficava umas mancha roxa onde ela chupava. Nenhum filho meu pegô, mas o filho da minha irmã, ele pegô." (D. Leontina, 48 anos, Canto da Lagoa)

Esse depoimento fala da bruxa em geral, dos sintomas de embruxamento na criança, mas não se constitui numa narrativa construída a partir de atores particulares ou de um drama singular. Ele é simplesmente descritivo da atuação das bruxas.

b) O homem como narrador e protagonista

Os homens, no seu próprio discurso, colocam-se como vítimas da bruxa de uma maneira diferente. Ela pode aparecer para um homem que anda na mata ou na estrada sozinho à noite, sob a forma de um vulto ou de uma luz que surge repentinamente. O sentimento que os homens expressam ao relatar um caso semelhante ao descrito abaixo é principalmente de medo.

"Quando o Luis vinha subindo a ladeira, ali onde mora a Moema, sabes? Ele viu uma coisa branca, se mexendo em cima duma árvore, parecia um fantasma. Era uma bruxa que tava ali pra assustar os passante. Depois, viu ela outra vez na estrada. Quando chegou em casa, a mãe abriu a porta com a pomboca (instrumento de iluminação a óleo) na mão, e ele caiu no chão. Dizem que quem vê bruxa não pode ver luz depois que passa mal." (José, 38 anos. Canto da Lagoa)

Essa história, contada por um informante do Canto da Lagoa, tem vários elementos significativos, cuja análise pode revelar o sentido que assume a figura da bruxa para os homens da Lagoa. A bruxa aparece para o caminhante noturno como um vulto indefinível, sem contornos, sem rosto, e volta a aparecer depois em outro ponto da estrada, mostrando a sua quase onipresença, o poder de passar de um lugar para outro em pouco tempo, ou de estar em dois lugares ao mesmo tempo. Ela tem a capacidade de impor medo aos homens que passam, e

o sentido de sua presença ali é esse: "tava ali pra assustar os passante".

A outra forma com que as bruxas se fazem presentes como uma ameaça para os homens é apropriando-se de seus instrumentos e de seu espaço de trabalho. Elas roubam as canoas dos pescadores, invadem os ranchos de barco, tomam as tarrafas de pesca. A história transcrita abaixo é uma outra versão da história do roubo da canoa pelas bruxas. Não seria ilegítimo dizer que é quase um mito arquetípico da bruxa para os homens da lagoa. Mudam o lugar e os personagens, mas a história é a mesma.

"Aqui perto de onde você mora, ali em baixo na praia, é que dizem que tinha bruxa. O seu Manoel lá do Canto tinha uns rancho onde ele guardava a canoa dele ali na praia. Uma vez ele começou a notar que a canoa sempre amanhecia suja, com resto de areia e água no fundo. Ai ele pensô: 'tem alguém usando essa canoa durante a noite'. Ele resolveu descobri quem era e um dia ficô escondido atrás do rancho depois que anoiteceu. Ai, ele viu três mulheres chegando. Elas entraram no rancho, tiraram toda a ropa e ficaram assim sô no coro, pegaram a canoa e foram lagoa adentro. No meio da madrugada, antes do sol nascer, elas voltaram, devolveram a canoa, se vestiram de novo e foram embora. Como o homem tava ali escondido e descobriu quem eram aquelas três mulheres, elas perderam o encanto e deixaram de virã em bruxa." (Dilson, 27 anos, Canto da Lagoa)

Nesse relato, as bruxas invadem um espaço de trabalho masculino e se apropriam de um instrumento essencial de trabalho para os homens da lagoa: a canoa. Como em outros

relatos contados por narradores masculinos, são várias as bruxas que estão em ação na história e seu encontro tem um caráter bastante orgiástico: elas entram na canoa despidas e o que fazem durante o tempo em que estão navegando é uma zona obscura da narrativa, nada é dito sobre isto.

O encontro se quebra, o que quer dizer que o poder inconsciente daquelas mulheres transformarem-se em bruxas se desfaz no momento em que o homem reconhece nelas mulheres próximas, moradoras do lugar. Os seres desconhecidos e poderosos perdem a sua força quando o homem passa a ter controle sobre a situação, perdendo o medo.

Ao contrário de quando são as crianças as vítimas, em que a bruxa atua dentro do espaço feminino - a casa, no caso em que são os homens os atingidos, as bruxas agem no território masculino, fora da casa: a mata, a estrada, a praia. E em espaços considerados proibidos às mulheres, como o rancho de embarcação ou a canoa. O comum entre os dois tipos de narrativa, no entanto, é que as bruxas sempre operam no interior do território da vítima.

X
As mulheres que roubam a canoa são bruxas porque têm um comportamento inverso ao que se considera naquela cultura um comportamento feminino - elas invertem os padrões sociais. Neste caso, o perigo que a bruxa representa estaria ligado a dois medos que se interrelacionam. De um lado, o medo da perda da força masculina, na medida em que os instrumentos de

trabalho dos homens podem ser vistos como uma extensão de seu corpo, numa relação metonímica de aproximação por similitude. Além disso, a bruxa é uma ameaça ao sucesso da pesca, ou seja, ao sucesso dos homens na realização de seu trabalho. E por isso que seus equipamentos como a canoa, as tarrafas, são benzidos antes de serem lançados na água pela primeira vez. De outro lado, a bruxa inspira o medo de perda ou diluição da identidade masculina. A construção da identidade masculina passa pelo trabalho, que reúne os homens, excluindo as mulheres, e fazendo-os partilhar de um conhecimento e uma habilidade no uso daqueles instrumentos que só eles possuem. No momento em que uma figura feminina fora de controle - a bruxa - exerce esse papel, embarcando e saindo para navegar na canoa, por exemplo, põe em questão tudo isso e a própria identidade masculina.

Os outros mal-estares narrados pelos moradores como motivados por uma ação de bruxas têm um caráter mais descritivo, aparecem como capacidades e atitudes comuns às bruxas: elas atingem plantações, atacam os animais, sugando o sangue e dando nós nas crinas e rabos dos cavalos. A bruxa é descrita também nesses relatos como uma mulher que "deixa a casa" (Pitt-Rivers, 1985) para, assumindo um comportamento masculino, causar danos e mal-estar à população daquelas comunidades. É inegável, ainda, a relação entre a mulher que "sai à noite" com a sexualidade desregrada, ou a promiscuidade que aparecem subjacentes ao relato sobre o

roubo da canoa ou à imagem da bruxa como uma mulher que cavalga durante a noite. Mitólogos, estudiosos dos símbolos e psicanalistas configuram o cavalo e as cavalgadas noturnas como associados simbolicamente a manifestações do inconsciente e de uma "impetuosidade sexual" (CHEVALIER e GHEERBRANT, 1989).

Como nas narrativas construídas em torno do embruxamento de uma criança, naquelas em que é um homem a vítima da bruxa, o encanto também é quebrado no momento em que a bruxa é identificada e reconhecida como uma mulher da comunidade. Mas, neste caso, é ao ser vista pelo pescador que a bruxa "perde o encanto". Ao contrário da história contada pela mãe da criança embruxada, em que o encanto é quebrado quando a bruxa é nomeada. Se as mulheres desfazem o encanto usando a palavra, verbalizando o nome do inimigo, os homens desfazem o encanto através do seu olhar.

Essa forma de identificação acontece em geral quando as bruxas estão agindo sobre o território masculino e usando seus instrumentos de trabalho. Mas nunca nos relatos ela acontece ao acaso. É preciso que o homem construa a possibilidade de ver as bruxas e o momento em que isto vai acontecer, a partir de uma desconfiança anterior de que são elas as responsáveis pelos danos. O caso da canoa roubada, descrito anteriormente, é o mais recorrente desta forma de reconhecimento das bruxas. A partir de sinais deixados por elas em sua canoa, ele resolve se esconder para descobrir

quem são as responsáveis. E só depois disso que ele vê as bruxas e as identifica com mulheres conhecidas. O seu olhar, nesse caso, tem um significado diferente de quando vê a bruxa por acaso, na estrada ou na mata. Quando ele, inesperadamente, encontra a bruxa em seu caminho, ela é assustadora e irreconhecível. No caso do roubo da canoa, no entanto, seu olhar é de enfrentamento e desafio e, através dele, o pescador adquire o controle sobre a situação. A bruxa não só é descoberta como o seu encanto é quebrado, ela não volta mais a ser bruxa.

Em geral, nos estudos sobre bruxaria, o poder do olhar aparece como um atributo da bruxa ou da feiticeira e possui um efeito devastador, que aparece para os moradores da Lagoa na forma do quebranto ou do mau-olhado. Mas, no caso da canoa roubada, é a vítima quem pode desfazer a bruxa com o poder de seu olhar. No estudo de Favret-Saada, o poder do olhar é partilhado tanto pelo bruxo quanto pelo embruxado. O perigo maior é deixar que, num encontro com um bruxo, este lance o último olhar. Para se defender da bruxaria, é preciso que o atingido olhe o bruxo por último, neutralizando o seu poder.

É sempre um homem que é capaz de ver a bruxa e desfazer o seu encanto. O poder de seu olhar está ligado, nesse sentido, ao exercício de um poder masculino de penetração e domínio. Ao olhar de forma desafiadora as

bruxas, ele retoma a posse sobre o seu território e impõe a sua autoridade masculina.

O encanto da bruxa pode ser quebrado também, além das outras formas já descritas, pelo canto do galo quando ainda estão transformadas em bruxa, o que não deixa de lembrar o poder do olhar do pescador, na medida em que o galo é um símbolo de masculinidade e de poder viril.

Em todas esses diferentes modos de identificar a bruxa, existe um sentido comum que é o de reassumir o controle sobre uma situação a princípio descontrolada. O poder da bruxa se desfaz na medida em que ela é reconhecida como uma mulher como qualquer outra. Isso só não acontece no caso da mulher que é vista sempre como uma bruxa. O seu encanto jamais se desfaz na medida em que a sua identidade se construiu publicamente desta maneira.

c) Não há denúncia nem acusação

Em todos os relatos em que a bruxa é reconhecida, os informantes negaram-se a dizer quem era a mulher identificada como a bruxa. A denúncia ou a acusação não aparecem como centrais na identificação da bruxa. O reconhecimento da bruxa finaliza a situação desordenada e caótica que assusta os moradores e remete a um desfecho positivo para o episódio de embruxamento.

Nesse aspecto, a bruxaria presente no imaginário dos ilhéus tem um significado diferente da bruxaria presente em outras culturas, mesmo daquela onde se encontram as suas raízes. Como já foi colocado anteriormente, os estudos sobre as bruxas europeias têm tomado o discurso inquisitorial como a principal fonte, o que leva a um tratamento da bruxaria limitado às acusações e perseguições. A definição da bruxa como uma "categoria de acusação política das mulheres" se dilui ao ser transportada para o imaginário popular ilhéu. É possível até caracterizar a identificação das bruxas com a figura feminina como uma forma de acusação das mulheres, na medida em que qualquer uma é tomada como uma bruxa em potencial, mas com um sentido diferente do apontado por Pitanguy (1985). A "acusação" aqui tem um caráter essencialmente simbólico de culpabilizar as mulheres como possíveis responsáveis por inúmeros mal-estares no interior da comunidade. O reconhecimento da bruxa e a sua identificação com uma mulher próxima tem aqui um caráter simbólico de reordenamento de um quadro de desordem e descontrole. É falar de uma situação de crise, momento em que se tornam manifestas imagens e significados ocultos ao nível do discurso verbal consciente. Não há, assim, denúncias nem acusação direta como ações centrais na narrativa e, quando a bruxa é identificada, ela em geral não é perseguida e só as pessoas mais próximas podem tomar

conhecimento sobre quem é ou quem são as bruxas, em grupos de conversa restritos, envolvendo familiares e vizinhos.

O que não significa, por outro lado, que, no plano mais privado, não possa ocorrer a identificação e a acusação, assim como o castigo da bruxa, como veremos em relatos transcritos mais tarde. O fato dessas acusações chegarem raramente até mim pode ser motivado pelo cuidado para não tornar pública a acusação. Nomear a bruxa em grupos mais amplos ou para pessoas distantes seria uma forma de dar abertamente continuidade ao conflito.

4) As situações de 'performance' das narrativas

Apesar da pesquisa de campo não ter proporcionado a observação direta de situações de narrativas de bruxaria feitas entre os próprios nativos sem a mediação da pesquisadora, o material etnográfico recolhido permite algumas projeções sobre o que seriam estas situações de 'performance' das narrativas no interior da comunidade. Uso 'performance' como a realização da narrativa nas suas "condições reais", ou seja, no momento em que está montado um contexto ou "cenário" apropriado ou favorável para que as histórias e os relatos sobre as bruxas sejam contados. E é nesse momento que a bruxaria se configura enquanto um acontecimento social dentro da comunidade.

Da mesma forma como muda o significado da bruxa, o seu contexto, conforme os narradores e protagonistas sejam homens ou mulheres, também as situações de 'performance' se apresentam como diferentes para ambos. Entre as mulheres, o momento fundamental de 'performance', ou seja, em que as narrativas de bruxaria são feitas, acontece fundamentalmente em torno da doença infantil. No momento em que uma criança apresenta determinados sintomas, está montada uma situação favorável para que ocorram narrativas de bruxaria. As outras mulheres, vizinhas ou da família, começam a identificar nos sintomas da criança similaridades com outras histórias que

elas conhecem ou viveram diretamente. A doença funciona como um mote para que elas comecem a contar as narrativas de bruxaria.

No caso dos homens, a situação de performance está mais ligada aos contextos de constituição da identidade masculina e aos momentos em que um 'ethos' masculino é partilhado entre eles. No momento em que, por exemplo, os homens se reúnem dentro de uma embarcação, ou estão reunidos na praia, esperando o cardume, nas frias madrugadas do inverno ilhêu, está montada uma situação favorável para as narrativas de bruxaria. Aqui, elas estão ligadas centralmente ao espaço de trabalho masculino, e se referem a ações heróicas dos homens e pescadores da lagoa. São histórias de bruxas que roubam suas canoas, aparecem nas pedras, no mar, roubam seus instrumentos de pesca. Uma outra situação que parece se mostrar favorável ao desencadeamento de narrativas sobre bruxaria é na venda durante a noite, um momento de convivência entre os homens da comunidade, um momento de demarcação da identidade masculina, e é um espaço em que as mulheres não entram. A venda, enquanto um espaço também constituidor da identidade masculina é um cenário favorável para a 'performance' das narrativas, quer dizer, para que os atos heróicos de seus narradores e protagonistas sejam contados.

Como se pode ver, a bruxaria se realiza socialmente enquanto narrativa a partir do relato do episódio, nos contextos de 'performance', em que se configura uma situação favorável aos relatos. Ou seja, é através da linguagem que a bruxaria ganha a sua existência social. Mas a linguagem, no seu sentido semiótico mais abrangente, em suas diferentes formas, é também um fator estruturador no interior da narrativa. O primeiro aparecimento da bruxa se dá a partir de signos que indicam a presença de uma desordem, ou seja, a presença de uma bruxa atuando. No caso da criança embruxada, esses signos são os sintomas de uma doença. No caso de um homem que é atacado pela bruxa, os signos são os restos de areia ou a flor no fundo da embarcação, o vulto que aparece na mata, os gritos e gargalhadas vindos das pedras. A partir daí, a linguagem, sob formas diversas, continua fazendo essa costura do episódio de bruxaria, na medida em que 1) a mãe, ao perceber os sintomas, informa as vizinhas; 2) as vizinhas utilizam o mote da doença para narrar histórias de crianças embruxadas que apresentaram os mesmos sintomas e sugerem que a mãe deve procurar uma benzedeira; 3) a mãe vai até a benzedeira e conta a história, fala sobre os sintomas, sobre a trajetória terapêutica anterior; 4) a benzedeira utiliza uma linguagem ritual para fazer o desembruxamento; 5) a mãe nomeia a bruxa, mais uma vez ela está verbalizando a situação, buscando controlá-la; 6) posteriormente, ela narra, para os

familiares, vizinhas, e para a própria pesquisadora, a história e seu desfecho, reafirmando seu poder.

Não é ilegítimo dizer que mesmo o contexto em que os informantes narram as histórias sobre bruxas para a pesquisadora se configuram numa forma de realização social da bruxaria. Narrar a história a alguém de fora da comunidade é confirmar uma situação de poder e dar legitimidade ao próprio discurso, não deixando de ser essa uma situação também de 'performance'.

5) Uma fronteira simbólica

E também enquanto narrativa que a bruxaria se configura enquanto um fenômeno ainda presente na vida social da comunidade. O uso invariável do tempo verbal no passado inicialmente colocou-me a dúvida sobre a atualidade dessas narrativas, ou em que medida elas não existiriam apenas como memória de um outro tempo, de um passado mítico construído a partir de fragmentos de imagens da pesca, do engenho, da natureza como uma fonte de perigos e objeto de domínio, além da própria presença da bruxa como uma ameaça permanente. Mas, à medida em que a pesquisa de campo se aprofundava, a análise dos dados etnográficos me fazia descartar essa hipótese. A bruxaria se mostrava como algo muito mais

presente e atual para os nativos lagoenses do que poderia perceber uma observação superficial.

Além de uma grande parte das narrativas remeter a eventos ocorridos há sete ou oito anos, tomando como referência o momento em que foi realizada a pesquisa de campo, não foram raras as que falavam sobre casos recentes de bruxaria, contemporâneos à pesquisa.

O uso do tempo verbal no passado revelou-se como uma forma retórica da narrativa, a confirmação de uma posição de poder, mesmo quando fala de um fato atual. Para Favret-Saada (1977), em seu estudo sobre feitiçaria na região de Mayenne, uma comunidade camponesa a menos de 300 quilômetros de Paris, o único discurso no tempo presente possível sobre bruxaria é aquele feito para o desenfeitiçador. No caso das narrativas dos nativos ilhéus, seria a benzedeira. Mas a narração das histórias no presente, no caso destas narrativas, não se limita à benzedeira, estende-se, pelo que se pode deduzir dos dados disponíveis, a qualquer momento em que ainda está aberta uma possibilidade de intervenção. Nas situações de "performance", por exemplo, em que a mãe narra para outras mulheres sobre os sintomas da criança embruxada. Nesse momento, porém, a situação ainda não se confirmou de forma explícita como de bruxaria. E apenas quanto intervêm uma benzedeira que isso acontece. Mas a partir do momento em que o episódio de bruxaria encontra

seu desfecho, o tempo verbal no passado é o único possível, na medida em que significa a confirmação de uma situação anterior de conflito e afirmação de poder.

De qualquer maneira, independente das crenças ou da bruxaria serem vistas como acontecimentos atuais pelos nativos, as narrativas em si mesmas se constituem em fatos de sua vida presente. Isso confirmou-se pelo conhecimento generalizado de histórias de bruxaria pelos informantes.

Das pessoas que entrevistei ou com quem mantive contato durante a pesquisa, praticamente todas detinham um discurso sobre as bruxas ou conheciam histórias de bruxas envolvendo parentes ou pessoas próximas. Os traços comuns dos discursos, narrativos ou não-narrativos (expositivos), permitiram que se extraísse deles não apenas uma forma comum de organização narrativa, como foi exposto nas páginas anteriores, como uma verdadeira 'cosmologia' da bruxaria e uma tipologia da bruxa que perpassa, como veremos no capítulo seguinte, os diferentes significados da bruxa para os moradores.

Mas além das diferenças apresentadas nas narrativas de homens e mulheres, existem outras diferenças reveladas pela mudança do sujeito narrador que devem ser consideradas para uma compreensão do significado da bruxa no universo imaginário e simbólico dos nativos lagoenses. São as diferenças entre os discursos dos mais jovens e dos mais velhos.

No discurso das pessoas mais jovens (menos de 30 anos), as bruxas aparecem muito mais como seres mitológicos e imaginários do que como presenças reais. Além do discurso sobre as bruxas, eles articulam um discurso sobre as histórias de bruxa, costumando defini-las como "coisas do passado", e principalmente como "histórias que os mais velhos contam". Quer dizer, eles não só remetem para outros, os mais velhos, a responsabilidade sobre as narrativas, como têm necessidade de construir um discurso introdutório às narrativas que justifique sua posição diante delas. Como se pode ver nos seguintes depoimentos:

"Ah, os mais velhos é que contam muita história de bruxa. Antes dizem que tinha bruxa que chupava o sangue das criança, fazia trança nas crina dos cavalo, robava as canoa e as redes dos pescador." (Dilson, 27 anos, Canto da Lagoa)

"Se a senhora quer saber história de bruxa, é melhor falá com a mãe e com a vò, elas sabem muitas histórias... Eu posso contá, mas acho melhor falá com elas, elas é que conhecem. Tem até um filho duma tia minha, irmã da minha mãe, que dizem que foi embruxado, nè. A bruxa vinha virada em borboleta e entrava na casa pra chupá o sangue das criança." (Nico, 26 anos, Canto da Lagoa)

"Eles eram muito crentes antes, nè? Minha vò contava muito dessas história. A mãe é que conta pra gente. Agora já se sabe que não era isso, nè? As criança ficava doente e eles achavam que era bruxa." (Zeli, 24 anos, Canto da Lagoa)

"O filho da ... (irmã da informante) adoeceu, não queria mais comê, disseram que era bruxa... Foi agora não faz nem um mês. Pergunta ali pra mãe que ela conta pra ti."

(A mesma informante, em uma Festa de São João do Canto da Lagoa)

Por outro lado, as narrativas que os mais jovens me contavam eram mais pobres em detalhes e, não raras vezes, indefinidas quanto a datas e pessoas. Elas falam de "um pescador" cuja canoa foi levada pelas bruxas, de "uma criança embruxada", sem uma definição precisa de quem eram essas pessoas.

Esse modo diferenciado de falar da bruxa reflete, por um lado, uma atitude geral dos mais jovens em relação a qualquer outra questão que se refira à vida, ao cotidiano ou à história dos moradores da lagoa: família, religião, questões de propriedade de terras, trabalho ou qualquer outro assunto que não tivesse uma ligação direta e estrita ao seu universo de preocupações era remetido para os mais idosos, como os detentores de um saber efetivo sobre o que quer que tivesse relação com o lugar. Por outro lado, aparece nos depoimentos uma especificidade no tratamento do tema "bruxas" pelos mais jovens, que é o temor de serem classificados como crédulos ou ingênuos. Quer dizer, a rejeição dos valores e das vivências dos mais velhos é um dos canais por onde os jovens constroem sua identidade que, neste momento, passa pela absorção de uma cultura urbana e "moderna" exterior à comunidade. Atribuir o conhecimento sobre crenças e histórias de bruxaria aos mais velhos é uma forma de não se comprometer com essa cultura local

"tradicional" e, de alguma forma, marcar sua diferença com ela. De qualquer modo, dificilmente eles refutam as bruxas ou a bruxaria como algo inexistente. A legitimidade da crença não é colocada em questão. Parece que os jovens vivem esse duplo jogo entre, conhecendo as narrativas de bruxaria, se manterem integrantes da comunidade e ao mesmo tempo se apresentarem como pessoas diferentes, já integradas ao meio urbano.

As pessoas com mais de 30 anos demonstram um envolvimento mais intenso com as histórias que contam a respeito das bruxas ou de outras formas de ameaças "sobrenaturais". As narrativas são tomadas como acontecimentos reais, quando não são eles próprios os que viveram uma situação de embruxamento ou viram uma bruxa. Ou seja, quando não é o próprio narrador o sujeito da narrativa, seu protagonista.

Além de casos de bruxaria envolvendo os próprios informantes, não faltaram depoimentos em que estes afirmaram terem visto uma ou mais bruxas, alguns com descrições bastante detalhadas, como o de dona Maria, benzedeira da Costa da Lagoa:

"Eu vinha na canoa pela lagoa, costeando a marge. Ai ouvi assim como uns assoviu e umas risada. Olhei pro lado de onde vinham e vi, num galho daquela figuera grande que tem bem na bera, debruçada assim sobre a água, as bruxa sentada. Elas eram três e quatro,

balançando as perninha e dando risada."
(D. Rita, 81 anos, Costa da Lagoa)

Essa apropriação de um discurso sobre as bruxas por parte de qualquer morador, mesmo os mais jovens, revela, por um lado, a importância e a atualidade desta questão para a comunidade. Por outro lado, a partilha de um discurso comum aos outros moradores, que coloca em questão os conflitos e as ameaças que pairam sobre a comunidade, é um forte fator de construção de uma identidade para esta cultura. Mas não basta conhecer e poder falar sobre a bruxa para demarcar essa identidade. Não basta ter um discurso sobre ela. Isso mesmo um morador de fora pode ter. O que demarca a diferença é o envolvimento com o nível narrativo do discurso, a vivência, direta ou através de uma pessoa próxima, de uma situação de bruxaria. São as narrativas, a possibilidade de contar uma história em que exista esse envolvimento, mesmo que indireto, por parte do narrador, que fazem de alguém integrante da comunidade. Conforme demonstram os depoimentos dos mais idosos, para as gerações mais velhas, essa apropriação de um discurso comum se faz de uma forma ainda mais radical: não basta conhecer algum caso de embruxamento ou poder falar sobre as bruxas, é preciso ter vivido diretamente uma situação desse tipo.

As narrativas marcam, nesse sentido, a sua contemporaneidade com o presente, como articuladores

simbólicos das fronteiras, dos contornos da comunidade. Ou mesmo de diferenciação dentro de um espaço mais urbano. Uma amiga contou-me o seguinte episódio, que ela viveu, e que ilustra isso: saindo do hospital onde trabalha, no centro da cidade, uma senhora com um bebê recém-nascido no colo pedia esmola para comprar leite em pó para o bebê. Como essa amiga estava realizando uma pesquisa sobre aleitamento materno, resolveu parar e perguntar para aquela mãe porque ela não amamentava a criança com seu próprio leite. A mãe respondeu que uma bruxa havia atacado a criança e, em função disso, o leite havia secado. Nesse caso, a narrativa sobre a bruxa é não só um mecanismo de diferenciação da mãe, provavelmente vinda da periferia da cidade, como uma estratégia para esmolar.

Nos últimos anos, os limites geográficos e físicos que separavam as localidades do interior da ilha da cidade foram colocados em questão pelo acelerado processo de urbanização e incorporação de uma "cultura urbana". Hoje, ser morador do lugar não define um pertencimento à comunidade. Tornaram-se necessários mecanismos internos de diferenciação. Um deles é essa demarcação no plano simbólico sugerida pelas narrativas, que, ao contrário dos limites geográficos anteriores, não existe mais em relação às outras comunidades, mas em relação a essa outra cultura, presente agora no interior da comunidade.

CAPÍTULO 3

SOBRE O MUNDO DAS BRUXAS:
A BRUXARIA COMO COSMOLOGIA

CAPITULO 3 - SOBRE O MUNDO DAS BRUXAS: A BRUXARIA COMO COSMOLOGIA

Mesmo sendo apresentadas pelos narradores como histórias sobre acontecimentos reais, as narrativas conduzem a outro mundo, mostrado como desconhecido e estranho.

As narrativas dos nativos das comunidades da lagoa sobre a atuação das bruxas lembram os mitos de origem de algumas sociedades indígenas, que foram a base para as teorias do matriarcado. Nesses mitos, falava-se de algum momento da vida nessas sociedades em que as mulheres ocuparam o lugar central, dominando os instrumentos de poder e prestígio, exercendo a autoridade, assumindo comportamentos mais próximos ao mundo masculino. Essa mesma inversão existe nas histórias sobre bruxas contadas na ilha. Ela se expressa em todo o simbolismo que envolve a figura da bruxa, nos signos que indicam a sua presença, no modo como ocupam os espaços masculinos e femininos, nas suas atitudes nesses espaços diferenciados.

1) O mundo de cabeça para baixo

Apesar dos símbolos e das formas que assume a figura da bruxa serem diferentes conforme mudem os narradores e os sujeitos das narrativas, eles indicam, de forma comum, uma

situação de desordem. Essa desordem, ou anormalidade, é indicada também pelo estranhamento demonstrado pelo narrador diante da história narrada.

A bruxa é apontada pelos moradores como uma ameaça vaga sempre presente na comunidade. A sua presença é muitas vezes indicada pela ocorrência de infortúnios, desgraças, mal-estares, como a doença ou morte de crianças, a morte de animais, o fracasso da colheita ou da pesca, naufrágios. Mas não existe uma relação de causalidade entre uma coisa ou outra: nem sempre a presença da bruxa é indicada pela ocorrência de infortúnios e nem sempre os infortúnios indicam necessariamente que há uma bruxa atuando. A bruxa não pode ser reduzida assim a uma forma de explicação das dificuldades da vida cotidiana ou dos mal-estares. Estes poderiam ser explicados de outras maneiras e muitas vezes o são.

As narrativas iniciam invariavelmente com uma descrição dos signos que indicam a presença da bruxa, mas que só serão decifrados num momento posterior. Quando aparecem, estas pistas apenas falam de uma desordem, sem explicitar de que natureza ela é. Elas se parecem com as pistas de um crime que inauguram, num romance policial, um mistério e a busca de sua resolução (JOSEF, 1986).

Quando é um homem o sujeito - ou herói - da história, estes símbolos representam uma desordem no território masculino, principalmente nos espaços e objetos ligados ao

seu trabalho. Sinais deixados no fundo da embarcação, aparições repentinas ou ruídos desconhecidos na mata, na estrada ou nas pedras, onde os pescadores trabalham.

Quando a protagonista é uma mulher, a mãe de uma criança embruxada, os sinais também indicam uma desordem, desta vez no interior do território feminino - a casa e o espaço doméstico e familiar. As pistas agora são os sintomas de uma doença na criança - o choro, as manchas roxas, o definhamento, a suspensão da amamentação.

Essa inversão reveste toda a construção da imagem da bruxa para os nativos. A bruxa surge pela transformação ou metamorfose inconsciente de uma mulher durante a noite. Ela tanto pode manter sua forma feminina, como se transformar em um animal, em geral um inseto voador ou uma ave. Nesse caso, a borboleta é a representação simbólica mais comum da bruxa e não são raras as narrativas em que aparece uma delas voando em volta da criança embruxada. A transformação significa a passagem para um outro estado, diverso do que seria o "normal". O próprio fato dessa passagem ocorrer com a chegada da noite reforça essa idéia. A noite é o momento em que as forças obscuras e descontroladas tornam-se perigosamente próximas. Existe uma analogia muito forte da noite com o inconsciente e a morte, e o perigo, nesse momento, está colocado nas zonas escuras, a mata, a estrada os espaços exteriores à casa.

A chegada da luz elétrica em alguns lugares como o Canto e a Costa da Lagoa é recente (pouco mais que dez anos), e até isso acontecer essa relação da noite com o perigo e o medo aparece em muitos depoimentos, como este de um informante:

"Naquele tempo era dura a vida... Aqui não havia eletricidade, era tudo escuro. Mas estrada também não tinha, era tudo picadão. Quando chegava a noite, tinha que andá de lampião, e mesmo assim não via nada. Isso aqui era tudo cafezal. As vezes encontrava com um e 'eh, quem vem lá'. As vezes reconhecia pela voz, mas outras..."
(Nilson, 57 anos, Canto da Lagoa)

Além do perigo em si representado pela noite, a saída noturna da bruxa é uma imagem de uma mulher que abandona o espaço doméstico e familiar e incorpora um comportamento que à princípio parece oposto às expectativas sociais. Uma mulher que sai à noite está quebrando as regras morais e é a própria imagem da sexualidade feminina descontrolada e perigosa para os homens. Essa saída noturna é, em geral, acompanhada do voo noturno, outro atributo das bruxas que aparece nos relatos e que coloca a questão da bruxa voadora, também presente nos estudos sobre as bruxas em outras sociedades, além da européia: a bruxa-morcego dos Azande, a bruxa voadora descrita por Malinowski, etc. Nas descrições dos moradores, as bruxas passam uma pomada no corpo, que alguns chamam de "único" (uma forma nativa de dizer

unguento) ou se utilizam de outras substâncias, como a sopa tomada pelas sete irmãs para se transformarem em bruxas. Depois disso, elas são capazes de voar até os lugares onde pretendem realizar as bruxarias (21).

A desordem ou a inversão torna-se mais explícita ainda quando é descrito o comportamento das bruxas.

Elas invadem os territórios considerados masculinos e assumem aí um comportamento de domínio, de poder, mesmo nos espaços considerados proibidos às mulheres, como aqueles vinculados à pesca. Fazem festas nos barcos e nos ranchos de embarcações, na praia, na mata e na roça. Apropriam-se dos instrumentos de trabalho dos homens, como as redes de pesca e as embarcações, invertendo o seu uso: os instrumentos de trabalho são usados para as seus encontros noturnos. Nessas histórias em que as bruxas tomam conta dos objetos masculinos, elas aparecem geralmente em grupo, ao contrário das narrativas sobre embruxamento infantil, em que em geral é apenas uma bruxa que ataca. Aos seus encontros é dado um caráter orgiástico e de transgressão sexual, como no caso em que elas se despem para entrar na canoa, lembrando os sabás europeus.

Esses encontros noturnos das bruxas, que são relatados principalmente pelos homens, são a própria configuração de uma "anti-sociedade" de mulheres. Além de se reunirem entre si, o que para os homens significa uma ameaça à sua

autoridade, as bruxas invertem as regras morais da sociedade: ocupam o território dos homens, assumem uma atitude vista como masculina. Na sua narrativa sobre esses encontros, os homens depositam as suas fantasias sobre um mundo feminino que é por eles desconhecido.

Quando atuam dentro de casa, as bruxas também instauram uma desordem, mas assumem um comportamento oposto ao descrito acima. Escondem-se nos cantos, atrás dos móveis e em outros espaços marginais. Penetram na casa de modo marginal e ilegítimo, como aparece em vários relatos: pela fechadura, pelas frestas nas paredes e nas telhas, nunca pelas portas ou pelas entradas usuais. A casa e o espaço doméstico são territórios femininos, e o comportamento das bruxas aí é de margem, invertendo a situação em que, na casa, são as mulheres que ocupam uma posição central e de poder.

Aparecem ainda nas narrativas os "territórios das bruxas", espaços típicos de aparecimento das bruxas considerados zonas proibidas, que todos temem. Até poucos anos atrás, havia vários lugares deste tipo, terrenos que pertenciam a ninguém, em geral na beira da estrada. Zonas liminares, que proporcionam fantasias de todo o tipo sobre os perigos que as habitam. As figueiras também são vistas como lugares habitados por bruxas, e estão simbolicamente ligados à figura da bruxa.

Esses traços que definem o mundo e a imagem das bruxas presentes nas narrativas dos nativos lagoenses confluem na direção de uma verdadeira cosmologia da bruxaria, que possui como elemento definidor o fato da bruxa ser vista sempre como uma figura feminina.

As narrativas apresentam as bruxas corporificadas em formas variadas, que vão de uma indefinida luz ou vulto branco, animais voadores, até a de mulheres conhecidas. Em todas essas formas, a bruxa é sempre uma mulher, o que é reafirmado pela idéia de que qualquer mulher é uma bruxa em potencial.

As mulheres saem do espaço doméstico e passam a assumir um comportamento que a princípio parece ser oposto às expectativas da coletividade. Um exame mais detalhado do significado social dessas presenças, no entanto, revela que o discurso dos moradores da Lagoa sobre as bruxas não é mais que uma forma de falarem sobretudo sobre a sua própria vida, as relações sociais, os papéis diferentes e sua demarcação naquela sociedade.

2) Toda mulher é uma virtual bruxa

A incorporação de atitudes que aparentemente não são consideradas próprias das mulheres aproxima as bruxas do modo de agir masculino, tanto pela forma como ocupam os espaços dentro e fora da casa, como pelo seu comportamento sexual, visto como agressivo e promiscuo. Isso não significa, no entanto, que a bruxa seja uma figura que abandone a sua identidade feminina e ingresse em outro mundo, o dos homens. As narrativas e todo o discurso sobre as bruxas indicam que existe uma íntima relação entre os traços que simbolicamente definem a bruxa e o fato dela ser sempre uma mulher. Em raros momentos durante a realização da pesquisa de campo ouvi falar em bruxos homens. Estes, no entanto, não correspondiam às definições que a própria comunidade dava para a bruxaria. Era, em geral, um curandeiro, conhecedor de ervas medicinais e com uma habilidade específica ou um velho que inspirava medo e respeito nos outros moradores e eram, por isso, chamados de bruxos. Havia, numa das comunidades da lagoa, um homem conhecido por curar picadas de cobra usando um composto de várias ervas que ele mesmo fabricava. Por essa habilidade particular era chamado de bruxo. Mas, no caso das narrativas, nenhum dos eventos de bruxaria relatados incluía homens como bruxos, e jamais bruxos foram colocados como

ameaças reais às pessoas da comunidade. Nunca aparece, por exemplo, nas narrativas, bruxos que ataquem crianças ou pescadores, roubando seus instrumentos de trabalho. Esse tipo de bruxa presente nas narrativas é sempre uma mulher.

Mas os próprios informantes, ao mesmo tempo em que definem que toda bruxa é sempre uma mulher, dizem que qualquer mulher da comunidade pode ser uma bruxa. Ou seja, qualquer mulher possui, de forma latente ou adormecida, as características que definem o comportamento de uma bruxa. Nas narrativas, as mulheres nunca sabem que são as bruxas. Sua ação é vista, como inconsciente, involuntária, impulsionada por uma predisposição interior à própria mulher. Pode parecer paradoxal mas, ao mesmo tempo em que classifica a atitude de uma bruxa como estranha à maneira como as mulheres se comportam, essa sociedade considera que essa atitude só existe como expressão de características particulares do mundo feminino. A bruxa seria uma expressão radical e descontrolada dessas características que, na visão dessa sociedade, toda mulher traz dentro de si. Essa ação movida por forças inconscientes é comum a todas as formas de atuação das bruxas, diferenciando-as da feiticeira, que atua voluntariamente, a partir de habilidades adquiridas que podem ser praticadas também pelos homens. Existe ainda um outro caso em que a mulher sabe que é bruxa, quando sua identidade é construída enquanto tal.

Além disso, a bruxa é sempre uma pessoa da comunidade, mesmo nos relatos em que não é identificada com nenhuma mulher em particular. Nestes, a bruxa aparece ou como uma ameaça vaga, sem que se faça referência a nenhum evento em particular ("antes tinha muita bruxa por aqui"), ou como uma bruxa não identificada mas que atua em um acontecimento específico de bruxaria. Nestes dois casos, a proximidade da bruxa, o fato de fazer parte do lugar, está ligada, de um lado, à complexidade das relações sociais no interior destas comunidades, onde as relações comunitárias e de vizinhança estão muitas vezes entrelaçadas e se confundem com as relações de parentesco. É nesse sentido também que, à medida em que a bruxa se torna conhecida, a bruxaria é relacionada também aos conflitos e tensões no interior da comunidade. No emaranhado com que se realizam as relações sociais, os vizinhos e parentes, ao mesmo tempo em que são fontes de apoio e solidariedade, tornam-se origem de ameaças e perigos. Conflitos envolvendo limites de propriedade, heranças, questões de honra familiar, ou simplesmente 'inveja', redefinem os papéis dos outros moradores do lugar em relação ao grupo familiar.

De outro lado, o fato da bruxa ser vista como uma pessoa do lugar está ligado às diferenças de identidade entre homens e mulheres e ao significado social do feminino e do masculino naquela cultura, que formam, em muitos momentos, mundos separados e distintos. Acredito

particularmente que o fato da bruxaria se originar de dentro da comunidade está ligado ao fato das bruxas serem vistas como mulheres. Pitt-Rivers refere-se à distinção elaborada por Mary Douglas entre a bruxaria do interior e a do exterior, e às distinções entre bruxas femininas e masculinas, como tendo a ver com a "definição dos sexos". Existe uma divisão moral que delinea essa distinção.

"Les hommes opèrent en vertu de leur relation au monde extérieur à la communauté tandis que les femmes tiennent leur pouvoir du monde intérieur, c'est-à-dire intérieur à la maison et même intérieur au corps." (1985:125)

Como foi visto no capítulo 1 - Organização Familiar e Poder Doméstico, a construção da identidade feminina é realizada em grande parte em um mundo e um espaço próprio das mulheres, do qual os homens estão excluídos. Além de uma divisão sexual do trabalho, que define tarefas diferenciadas, é possível se considerar ainda o que Pitt-Rivers (1986) chamou de "divisão moral" do trabalho, que é a forma como as qualidades morais são distribuídas entre os sexos. As mulheres estariam desta forma mais ligadas a um mundo que vem do interior (dos corpos, da casa, da comunidade), enquanto os homens estariam mais ligados ao que vem do exterior (Pitt-Rivers). Os homens também têm o seu mundo próprio e um saber que não é dominado pelas mulheres, mas sua autoridade é reconhecida e aceita como legítima por toda a comunidade. Já as mulheres, além de

possuírem um mundo e saberes próprios, se constituem num laço afetivo e moral essencial para a própria reprodução social da comunidade. O seu domínio é, no entanto, desconhecido para os homens. Eles não controlam o que é feito na sua ausência, nem sabem o que é conversado ou trocado quando as mulheres se reúnem sem eles.

Com base nesse mundo feminino, do qual os homens dependem, as mulheres possuem um poder que, de alguma forma precisa ser elaborado pela sociedade. Não sendo um poder aceito enquanto autoridade legítima, ele aparece sob outras formas, a bruxa é uma delas.

Vários autores têm trabalhado a presença da bruxa feminina em sociedades diferentes. Mauss, apesar de escrever especificamente sobre a 'magia', dá uma importante contribuição para os estudos posteriores sobre a relação das mulheres com poderes especiais. Para ele, as mulheres são consideradas mais aptas para a magia mais pelos "sentimentos sociais" dos quais são objetos, do que por suas características físicas. Os "sentimentos sociais", nesse caso, não são mais do que construções culturais. Mauss, de uma certa forma, antecipava aquilo que hoje se constitui num paradigma fundamental para os estudos dos gêneros na Antropologia: o de que 'feminino' e 'masculino' são construções sociais, cuja definição e contorno variam de uma sociedade ou de uma cultura para outra. Os períodos críticos

por que passam as mulheres lhes conferem, segundo Mauss, uma posição especial, constituindo-se, aos olhos dos outros membros da sociedade, momentos favoráveis para uma "ação para a magia". Mas, mesmo fora desses períodos críticos, as mulheres são alvo de crenças, tratamentos diferenciados e prescrições, o que, para Mauss, denota que elas se constituem em uma "classe interior" à sociedade. (Pitt-Rivers e Mary Douglas, por outras vias, trabalharam mais tarde com essa idéia de que as mulheres estão mais ligadas às coisas do interior, sem no entanto mencionarem o trabalho de Mauss).

Analisando a presença da dualidade sexual nos universos mitológicos de várias culturas, Balandier (1976) conclui que há uma autonomia relativa das relações entre os sexos em relação às outras instituições da sociedade: de uma sociedade para outra, elas se mantêm desiguais. Para ele, é possível identificar, em uma mesma cultura, duas sociedades distintas: uma sociedade masculina, que se apresenta como a sociedade toda e que coloca as mulheres a seu serviço, considerando-as individualmente, e uma sociedade feminina, fraca, de influência limitada, que situa-se na sua periferia e se relaciona "em rede". As mulheres estariam à margem, "acantonadas num universo social limitado e com fronteiras vigiadas". Ocupariam os lugares de fronteira, que marcam a passagem de um estado para outro. E por essa posição de

ambiguidade, segundo Balandier, que as mulheres não são apenas a metade subordinada, mas são também a metade perigosa. Elas são sempre vistas pelos homens como o outro e formam, na visão deles, uma anti-sociedade.

Mary Douglas (1976) também relaciona a predisposição das mulheres para serem identificadas com bruxaria com a sua situação ambígua. Para ela, as práticas de bruxaria estão relacionadas com a situação marginal ou ambígua das pessoas, consideradas como excluídas dos padrões sociais, mesmo que temporariamente. É o que ela chama como o perigo dos "estados de transição". A poluição, considerada como o que está à margem, num estado de liminaridade, de limite, é carregada de poder e perigo exatamente por sua situação de ambiguidade. Para Mary Douglas, a bruxaria se encontra na "anti-estrutura", expressa uma inarticulação social.

Esses dois modelos, que remetem para uma visão das mulheres como uma metade à parte no interior da sociedade e marginais às estruturas sociais, devem ser pensados de acordo com a especificidade da cultura estudada. Em primeiro lugar, assim como os homens, também as mulheres, nas comunidades em questão, são agentes sociais que atuam de forma estruturada (ROSALDO e LAMPHERE, 1979, p.27). No caso das mulheres, existe uma estrutura interna, que é desconhecida dos homens, um mundo que eles não dominam e que, em função disso, pode ser encarado como uma

anti-sociedade ou uma situação de inarticulação social. Também o fato de que esse "mundo feminino", em certos aspectos, foge aos modelos dominantes daquela sociedade é um fator para que as mulheres sejam vistas como inarticuladas socialmente. Desta forma, o que predispõe aqui as mulheres para uma identificação com a bruxaria, fazendo com que qualquer mulher seja uma virtual bruxa, não é tanto a sua ambiguidade, mas o fato de constituírem esse mundo desconhecido dos homens e que escapa aos modelos que a sociedade construiu para elas.

Alguns autores, como Rosaldo e Lamphere (1979) e Wolf (1979), têm trabalhado mais a idéia de que a identificação da bruxa com as mulheres é uma forma que a sociedade encontra de conviver com uma situação de poder feminino, considerada anômala. A ambiguidade existiria no fato de que, ao deter poder, a mulher aproxima-se do mundo dos homens, constituindo-se num ser ambíguo - nem homem, nem mulher - e por isso mesmo mais carregado de perigo e poder. A bruxa seria também uma forma que a sociedade encontra de construir para si uma imagem das mulheres, na medida em que todas são potencialmente bruxas.

Mas, no caso da bruxaria européia do final da idade média e início da moderna, a maioria dos estudos têm se limitado a analisar a bruxa a partir do discurso inquisitorial e da perseguição a que foram sujeitas.

Analisando a identificação da figura da bruxa com a mulher no imaginário católico, Pitanguy aponta a bruxaria como uma categoria política de acusação das mulheres. A fabricação da bruxa pelo discurso demonológico e inquisitorial teria ocorrido em um contexto de "redistribuição do poder entre os sexos":

"A fabricação da bruxa pelo discurso demonológico ocorre no marco de uma luta pelo monopólio da legitimidade de conhecimentos por parte da Igreja (saber de intermediação com o sobrenatural) e da Medicina (saber de cura), e a história da caça às bruxas vai de par com a demarcação histórica das esferas de atuação institucional destes saberes." (Pitanguy, 1985).

Essa visão é correta do ponto de vista de uma interpretação do quadro político da construção do conceito de bruxa na Europa Moderna. Se o discurso inquisitorial tem sido tomado como a fonte central nos estudos sobre bruxaria é porque é a fonte disponível. O que ficou registrado é aquilo que a cultura letrada dominante na época registrou. Permanece a lacuna em relação às representações que as populações e grupos locais possuíam da bruxaria, não só durante a "caça às bruxas", mas antes e depois. Talvez a maior lacuna seja em relação a como as próprias mulheres pensavam essa identificação com a bruxa, em uma outra

situação que não as confissões obtidas através da tortura e de pressões de todos os tipos.

Pitt-Rivers (1985) considera a importância de diferenciar as teorias populares sobre a bruxaria das teorias dos tribunais. Para ele, a questão do sexo das bruxas não será resolvida sem que se tenha em conta os atributos morais ligados aos sexos. As mulheres teriam atributos morais diferentes dos homens que, em algumas situações especiais, as tornam mais suscetíveis à identificação com a bruxaria. Ele estabelece ainda um vínculo entre a distinção que se faz entre os poderes e essa divisão moral. Assim, a feitiçaria praticada pelos homens se diferencia da feitiçaria praticada pelas mulheres também em função desses atributos morais diferenciados. Enquanto os homens tratam de uma habilidade adquirida, um conhecimento que é inclusive registrado, escrito, as bruxas agem a partir de encantamentos que vêm de dentro, e que jamais são escritos. Ele compara essa diferença à divisão feita por Mary Douglas (1970) entre a bruxaria que vem do interior e a que vem do exterior.

Penso que um olhar sobre as representações de bruxaria na Ilha de Santa Catarina coloca algumas centelhas na lacuna existente nos estudos sobre a bruxaria no discurso oficial e nas representações populares. De um lado, é possível se constatar aqui uma semelhança muito forte com os relatos de

bruxaria da Europa. De outro, o fato de serem eventos narrados no interior da comunidade, um discurso que é posse de toda a população e que remete fundamentalmente a formas de poder feminino e não a mecanismos de repressão ou a um aparato de perseguição das mulheres, possibilita um outro tipo de interpretação para a bruxaria e as bruxas.

Apesar das semelhanças com os relatos sobre as bruxas européias, o que existe não é uma imagem de bruxa que se cristalizou no discurso inquisitorial e se congelou no tempo. Se as representações dos habitantes dessas comunidades têm uma raiz no imaginário católico da Europa Moderna, elas só puderam permanecer vivas durante mais de dois séculos porque reencontraram um apoio na posição concreta ocupada pelas mulheres nesta sociedade local e pela maneira como se constrói a identidade feminina. Aqui, a crença e o temor de um ser sobrenatural só faz sentido enquanto realização imaginária de um medo real que a sociedade (os homens) nutre em relação às mulheres.

3) Mulheres desviantes

"Quando alguém tem sete filhas, a derradeira, quer dizer, aquela que vai ser a sete, tem que ser batizada pela mais velha, senão pode virar bruxa. A filha do Ziquinho, lá do Córrego Grande, a mais velha batizou a menor." (D. Eudora, Canto da Lagoa)

A bruxa, na maior parte das vezes, é tida como uma ameaça vaga e sua presença ou ação é indicada pela ocorrência de infortúnios ou de algum tipo de desordem. Quando a mulher responsável pelo mal-estar é identificada, ela em geral deixa de ser bruxa, como dizem os moradores, "quebra-se o encanto". Há, no entanto, algumas situações em que determinadas mulheres são vistas pelos outros moradores como bruxas e seus papéis e sua identidade na comunidade são construídos em torno dessa figura. Ter um olhar "ameaçador" ou possuir um comportamento "estranho", ou ser a sétima filha, são algumas das causas apresentadas pelos informantes para uma mulher tornar-se uma bruxa.

Poucos casos desse tipo se apresentaram para mim. Recoloca-se aqui a questão da identificação da bruxa não ser tornada pública. Por outro lado, uma mulher sempre é chamada de bruxa pelos outros, nunca pelos seus próprios parentes. Fiquei surpresa quando, conversando com um informante do Canto da Lagoa, ele me contou que a avó de uma das minhas principais informantes era uma bruxa. Quando era viva, toda

a comunidade identificava D. Celita como bruxa, mas nas entrevistas com seus familiares ou mesmo com outros informantes, ninguém sequer mencionou a sua existência ou fez qualquer relação com o fato de ser vista como bruxa. Ela era uma bruxa para os outros.

Segundo o informante, D. Celita era chamada de bruxa porque "parecia uma bruxa":

"Ela era velha assim, torta, muito magra. Era muito estranha. Todo mundo tinha medo dela. E ela andava á cavalo. Toda noite ela montava e ia cavalgar no campo. Dizem que quando voltava, pela manhã, tinha trança nas crina dos cavalo. Elas faziam a trança pra poder segurá ali."

(Dilson, 27 anos, Canto da Lagoa)

Mais uma vez aparece al a cavalgada noturna como uma imagem relacionada com a bruxa.

As outras mulheres vistas como bruxas das quais tomei conhecimento não eram muito diferentes do caso descrito acima: uma mulher negra, que vivia só com a filha numa casa cercada de mato, da qual todos tinham medo, uma outra que morava sozinha em uma casa isolada das outras. Todas com características que as tornam desviantes dos modelos e padrões sociais dominantes naquela sociedade. São em geral mulheres que não estão submetidas á autoridade masculina, ou porque são viúvas, ou porque nunca casaram ou porque o marido foi embora.

Como foi visto antes, a mulher idosa cujo marido é ausente é particularmente dotada de poder. Ela assume o papel de chefe da família, torna-se o centro em torno do

qual se mantêm o grupo familiar, assume papéis considerados masculinos. Mesmo quando o marido ainda permanece ao lado da esposa na velhice, esta adquire um poder maior em função da própria dependência que o homem velho tem por ela. A apropriação de tal poder por uma mulher é, num determinado sentido, pouco suportado pelo resto da comunidade, principalmente pelos homens. A conjunção de uma situação desse tipo com outros atributos simbólicos masculinos (a mulher que anda à cavalo, mulher magra - ao contrário da imagem da mãe protetora e fértil, etc) dispõem estas mulheres a serem encaradas como bruxas.

Estudos sobre a perseguição das bruxas, tanto na Europa quanto em alguns lugares do Nordeste e Norte brasileiros (BELTRÃO, 1988; LEVACK, 1988, entre outros) revelaram que as bruxas, identificadas enquanto tal, dificilmente são "aldeãs típicas". São em geral mulheres não-casadas e reconhecidas pela comunidade como detentoras de um saber a mais (cozinheiras, parteiras, curandeiras). Na pesquisa que realizou a partir das devassas das visitações da Inquisição do Pará, Jane Beltrão (1988) levantou que a maior parte das mulheres acusadas de bruxaria eram curandeiras, rezadeiras ou parteiras. O estudo de Novinski (1986) sobre as visitações no Nordeste conclui que a maior parte das acusações e denúncias está ligada a comportamentos sexuais considerados desviantes e transgressores pela Igreja.

São situações em que as mulheres, assumindo um comportamento ambíguo, algumas vezes invertendo os papéis masculino e femininos, e uma atitude que escapa aos padrões morais do sistema social, são investidas de poder. Pela posição e pelos papéis que desempenham, pelo comportamento que assumem, essas mulheres desviantes estão vinculadas a uma situação de desordem e descontrole social. De um lado, elas são vistas como geradoras dessa situação desordenada - e por isso perigosa. De outro, a forma que a sociedade tem para elaborar e aceitar a sua presença e o seu poder é inserindo-as em uma situação de desordem, ou seja, demarcando um lugar definido para elas, marginal à estrutura social, ou colocando os seus limites de pertencimento a essa estrutura.

Essa ambiguidade pode ser atribuída também a mulheres de origem exterior à comunidade, que vieram de outros bairros, e não se integraram totalmente nas relações locais (22). Essas mulheres são tidas como portadoras de poderes especiais e são em geral mal-vistas pela comunidade. Possuem relações conflituosas com vizinhas e parentes do marido. Em uma ocasião em que uma jovem moradora adoeceu e foi enfraquecendo a cada dia, a mãe de seu namorado foi apontada como responsável e como tendo praticado feitiçaria contra a jovem, para impedir o namoro com o filho. Essa mulher veio de outro bairro e tanto ela quanto o marido possuem uma relação atritada com alguns moradores do lugar.

No caso em que determinada mulher é identificada pelos outros como uma bruxa, acredito que exista uma circularidade entre a atribuição e a incorporação de determinados papéis relacionados com essa identidade. Ao mesmo tempo em que é vista como bruxa, por se alinhar com algumas características específicas, ela acaba incorporando ou reforçando essas características e um comportamento típico de bruxa (que é em parte o que Mary Douglas chama de "pessoas zangadas"), assumindo ela mesma essa identidade.

4) Uma cosmologia da bruxaria e outros poderes

"Quando a criança chora muito, é bruxa viva; quando tem um roxo no céu da boca, que chega a virar ferida, aí é bruxa morta. Essa pode até matar a criança e demora mais pra tirar." (Elisabete, 36 anos, Canto da Lagoa)

Das narrativas recolhidas, é possível se fazer uma distinção entre os diferentes tipos de bruxas e outras formas de poder "sobrenatural". É possível se falar numa tipologia das bruxas que estabelece uma complexa classificação nativa das diferentes formas que as bruxas assumem, suas maneiras de atuação, a diferença entre as bruxas e outras ameaças que rondam os moradores, como a feitiçaria, o quebranto e o mau-olhado.

A bruxa, de acordo com as narrativas, pode ser bruxa viva ou morta. A bruxa morta é o espírito de uma mulher que já morreu e que reaparece para "fazer o mal".

Perguntados sobre que tipo de mulher podia se transformar em uma bruxa depois de morrer, os informantes respondiam inicialmente que era qualquer mulher. Quer dizer, tendiam a generalizar a extensão da predisposição para a bruxaria para todas as mulheres. O mesmo se dava quando se tratava das bruxas vivas. Mas, nesse caso, as próprias narrativas elucidavam muitas vezes essa identidade da bruxa como sendo uma mulher próxima, com um conflito anterior com alguém da família, principalmente a mãe, da criança embruxada.

a) A bruxa morta

No caso das bruxas mortas, apontavam que eram em geral mulheres que já haviam sido bruxas quando vivas, ou a sétima filha de uma família, que não foi batizada pela irmã mais velha para protegê-la da possibilidade de virar uma bruxa. Eles dizem que crianças atacadas por bruxas mortas correm um risco sério de morrer, e só uma benzedeira muito poderosa tem condições de combater um embruxamento desse tipo.

Quando a bruxa morta é vista, ela só aparece na forma de um vulto ou uma luz irreconhecível, que impõe medo e sentimento de impotência aos moradores. As histórias são muito semelhantes a esta narrada por uma informante.

"Ali morava antes a vò, mãe da minha mãe. O meu tio ía muito na cidade, ficava por lá e aí a comadre dele veio acupã a casa. Ali, uma noite, noite de verão era comprida, a vò tava fazendo serão, batendo algodão pra fiã no outro dia, e a comadre fazia renda. A comadre dormiu e a vò continuô a batê o algodão, até que a criança começô a chorar no quarto. Ela foi até lá e pensô: 'mas serã que a Nicota não ouviu ela chorã, deitada aí do lado?' Aí ela enxergô, em cima do telhado, bem em cima da criança, uma luz que dava volta assim, enquanto a criança chorava. Era uma bruxa, e a criança acabô morrendo depois. Bruxa morta."
(D. Eudora, Canto da Lagoa)

Mas a definição de se é uma bruxa viva ou morta que está atacando, por exemplo, em uma situação de embruxamento, nunca é anterior ao desfecho da situação. Se a criança morre, o que indica uma situação de descontrolo e impotência por parte de sua mãe e da benzedeira, dizem então que foi uma bruxa morta.

Esse tipo de bruxa representa um perigo maior porque são formas mais descontroladas e inarticuladas de poder. Elas nunca são identificadas, são mulheres desconhecidas cuja ação é vista como muito menos controlável e mais perigosa. A bruxa morta nunca pode ser identificada com ninguém, ela permanece sempre como uma figura estranha e irreconhecível. Comparando os casos de bruxaria que chegaram até mim, constatei que, na maior parte dos os casos em que a criança embruxada morreu, a causa foi dirigida para a ação de uma bruxa morta. A morte significa a derrota, a impotência diante da bruxaria. É possível se fazer essa

analogia entre a bruxa morta e o fato da bruxaria (no caso da bruxa viva) ser inconsciente. Tanto a morte quanto o inconsciente são zonas desconhecidas, obscuras e, por isso mesmo, vistas como perigosas. Tanto a bruxaria da bruxa morta quanto a da viva representam essa obscuridade e esse perigo.

Se a criança sobrevive, tem-se uma situação sob controle. Aí a bruxa é reconhecida como uma bruxa viva e, em alguns casos, identificada como uma mulher conhecida.

b) A bruxa viva

A bruxa viva pode aparecer sob duas formas. Uma é a mulher que, por seu comportamento visto como estranho e desviante, inspira medo e é vista sempre como uma bruxa, construindo sua identidade dessa forma. A outra é a mulher que se metamorfoseia temporariamente em bruxa para praticar determinados malefícios.

Na primeira forma, já descrita anteriormente, a bruxa é uma mulher que, por sua condição especial, vista como marginal, estranha ou desviante, é identificada como uma bruxa. Essa identificação tem um caráter mais duradouro, a imagem da bruxa é fixada sobre a mulher, e esta acaba incorporando essa identidade no seu comportamento. A presença desse tipo de bruxa aparece no discurso dos moradores com um sentido particular. Ela não aparece como protagonista de nenhuma ação de bruxaria em especial, ao

contrário das outras bruxas, que só existem a partir de atos de bruxaria bem demarcados. A mulher que é sempre uma bruxa existe na comunidade como uma ameaça, uma inspiradora de terrores, uma demarcação da anti-norma. Constrói-se um medo coletivo em torno dessa figura que pode tomar qualquer homem ou criança como suas vítimas, mas nunca realiza a ameaça. Ao descrever seu comportamento e as formas como atua, os moradores procuram apontar sinais que comprovem que ela é realmente uma bruxa: "ela era velha assim, torta, muito magra, parecia mesmo uma bruxa", "tinha uma cara feia, todo mundo tinha medo dela".

Na segunda forma em que se investe a bruxa viva, ela tem um caráter efêmero e transitório. De um lado, podem ser mulheres que eventualmente ou em determinadas épocas do ano transformam-se em bruxas e praticam bruxarias de diversos tipos em uma mesma região. A transformação ocorre graças a um encanto especial que pode ser desfeito se as bruxas são descobertas. Se uma pessoa que está sofrendo um ataque de bruxaria vê a bruxa agindo e reconhece nela alguma mulher da comunidade, o encanto se quebra, e a mulher não se transforma mais em bruxa. De outro lado, a bruxa pode ser uma mulher bastante próxima, que só se metamorfoseia para praticar um malefício específico. Quer dizer, elas são bruxas porque foram relacionadas a uma situação de bruxaria que aconteceu com pessoas próximas (vizinhos ou parentes), com as quais tinham já um conflito anterior. Em ambos os

casos descritos acima, não só a bruxaria, mas também o encanto da bruxa se desfazem quando esta é identificada e reconhecida como uma mulher da comunidade. A identificação remete a uma situação que pode ser controlada e, nesse sentido, desfeita.

c) Outros poderes

Além da bruxaria, os moradores falam sobre outros poderes causadores de mal-estar. Com o mesmo caráter de produtos de ações inconscientes e involuntárias, estão o quebranto e o mau-olhado. O quebranto é uma energia interior que atinge principalmente as crianças pequenas e pode ser provocado tanto por uma pessoa que tenha um atrito com a mãe da criança, quanto pela própria mãe, por "excesso de paixão". As crianças, consideradas mais vulneráveis, sofrem as consequências de uma situação em que são os sentimentos que agem de um modo descontrolado, sejam sentimentos de amor ou de ódio. Já o mau-olhado é causado por um sentimento de inveja ou ciúmes e também é resultado de uma vontade não-consciente. Mais uma vez coloca-se a questão do medo de um desejo não-racional como o substrato onde se desenvolvem nas mulheres os sentimentos e impulsos incontrolados e perigosos, causadores de desordem e mal-estar. No caso aqui, o medo não se dirige tanto ao inconsciente, mas a sentimentos particulares.

A feitiçaria, diferente da bruxaria, é uma ação voluntária, realizada a partir de uma habilidade e de um conhecimento adquirido em geral de outras pessoas. Enquanto a bruxa não usa instrumentos ou recursos exteriores, a feitiçaria se utiliza de encantamentos, usa objetos, profere palavras investidas de poder "mágico". Uma informante tenta descrever essa diferença:

"Tem dois tipos. Tem a bruxa que é essa, de Deus. E tem a outra que é a feiticeira. Essa ela aprende por querer saber. Assim, se a senhora é uma feiticeira e eu quero ser também, aí eu vou pedir pra senhora me ensinar."

A feitiçaria, assim, ao contrário dos outros poderes, depende exclusivamente de uma vontade deliberada de causar o mal. Os próprios moradores estabelecem a distinção, já descrita por vários antropólogos que trabalham com essa questão em outras culturas, entre um poder involuntário e um poder voluntário (DOUGLAS, 1976; PITT-RIVERS, 1983). Na medida em que se trata de uma "habilidade adquirida", a feitiçaria pode ser também praticada por homens, assim como também pode ser dirigida contra mulheres.

Essas formas comuns de definir e caracterizar as bruxas, inclusive numa classificação dos diversos tipos de bruxas, seus comportamentos diferentes, seus símbolos, formam o que se poderia chamar de uma cosmologia da bruxa, bastante complexa e abrangente das narrativas e das crenças. Conforme o esquema da página seguinte.

COSMOLOGIA DA BRUXA E DE OUTROS PODERES

BRUXA DESVIANTE - É uma mulher desviante vista como bruxa pelos outros moradores.
BRUXA EFÊMERA - Mulher vizinha ou parente que transforma-se em bruxa em algum momento, mas o "encanto" pode ser quebrado.

BRUXA VIVA

BRUXA MORTA - Mulher que transforma-se em bruxa depois de morrer.

BRUXAS

QUEBRANTO

MAU-OLHADO

INCONSCIENTE

OU

INVOLUNTÁRIA

(A ação vem de um "sentimento interior").

VOLUNTÁRIO — FEITICEIRA

(A ação requer uma vontade consciente e o uso de instrumentos e procedimentos externos).

CAPÍTULO 4

A BENZEDEIRA COMO PERSONAGEM
DAS NARRATIVAS

CAPITULO 4 - A BENZEDEIRA COMO PERSONAGEM DAS NARRATIVAS

A benzedeira aparece nas narrativas como uma espécie de contra-poder à bruxa, último recurso ao qual as vítimas de bruxaria recorrem, principalmente naquelas que falam do embruxamento de crianças. Mas, ao contrário da bruxa, a benzedeira, além de uma personagem das narrativas, é também uma pessoa realmente existente na comunidade, que desempenha um papel social e é reconhecida desta maneira.

As benzedeadas são as mulheres que, detendo determinados conhecimentos curativos, sobre ervas medicinais, sobre rezas e benzeduras, sobre o parto e o cuidado dos bebês recém nascidos e tendo o poder e o conhecimento dos procedimentos rituais para enfrentar ou proteger dos malefícios, como quebranto, mau-olhado, feitiçaria e bruxaria, são vistas como "especialistas" nestas questões pelos outros moradores do lugar.

Não é objetivo desta pesquisa analisar a benzedeira enquanto uma pessoa que atua na comunidade no tratamento dos males que atingem os moradores. O que interessa particularmente aqui é compreender o significado de sua presença enquanto personagem das narrativas dos nativos ilhéus sobre as bruxas. Essa análise não pode, no entanto,

ser feita sem a referência à benzedeira enquanto alguém que desempenha papéis e estabelece laços sociais particulares com os outros moradores. Busco neste capítulo, sem perder de vista a pessoa real, analisar fundamentalmente a benzedeira nas narrativas sobre bruxaria e em relação à bruxa. A escolha deste enfoque me obriga a deixar para um estudo posterior a análise específica e mais detalhada das benzedeiros dentro da vida social da comunidade.

1) o bem contra o mal

Como nos contos de fada, que mostram uma divisão dualista da natureza humana, centrada na divisão entre o bem e o mal, as narrativas sobre bruxas apresentam uma divisão da imagem feminina, representada pelas figuras da bruxa e da benzedeira. Conforme Bruno Bettelheim (1988), os contos de fadas folclóricos realizam uma simplificação de todas as situações, fazendo com que o mal seja algo "tão presente quanto a virtude". Nesses contos, o bem e o mal recebem uma forma e são corporificados em algumas figuras e nas suas ações.

"O mal não é isento de atrações - simbolizado pelo poderoso gigante ou dragão, o poder da bruxa, a astuta rainha na 'Branca de Neve' - e com frequência se encontra temporariamente vitorioso." (BETTELHEIM, 1986:15)

E em personagens que corporificam o bem e o mal que esse dualismo da natureza humana é retratado nos contos de fada, falando de uma dualidade que, para Bettelheim, existe em cada pessoa.

No caso nas narrativas da Lagoa, essa dualidade se personifica nas figuras opostas da bruxa e da benzedeira. A bruxa é o poder nefasto, a causa dos infortúnios e mal-estares; a benzedeira é o poder benéfico, capaz de curar e proteger. Representa o oposto daquilo que é a bruxa. Enquanto esta, como foi visto nos capítulos anteriores, possui características anti-sociais, desordenadora das normas e dos modelos de comportamento, a benzedeira, ao contrário, é definida socialmente pelos laços de solidariedade que estabelece com os outros membros da comunidade. Enquanto a bruxa age de forma inconsciente e involuntária, a benzedeira atua através da fé e de um saber que ela manipula conscientemente, inclusive as rezas. Sua arma maior contra a bruxa é justamente trazer o conhecimento sobre a situação que envolve a bruxaria e sobre a identificação da bruxa. Apesar de ser a mulher mais próxima da vítima (em geral a mãe) quem dá o nome à bruxa, é a benzedeira quem proporciona as condições para que essa identificação seja feita. Essa situação é descrita nos inúmeros relatos em que a mãe, tendo esgotado todas as tentativas para curar a criança doente, leva-a na benzedeira

que descobre que a criança foi vítima de embruxamento e que a bruxa é uma mulher conhecida da família da criança. Imediatamente a mãe já sabe quem é a bruxa. Existe uma outra maneira de enfrentar a bruxa e desfazer o embruxamento, fazendo com que ela mesma se denuncie ou confesse como a responsável, quebrando o encanto e desfazendo a bruxaria. O caso descrito abaixo foi narrado por um informante do Canto da Lagoa, filho da própria benzedeira que desmascarou a bruxa.

"Uma vez, tinha uma criança que tava embruxada. Ai, ela (a mãe do informante, benzedeira) pegô a primeira camisinha e botou no pilão o espinho, não sei o nome, e amassou bem, junto com a camisa. Logo a mulher que tinha feito o embruxamento ia aparecê. Eu não vou lhe contar qual era a mulher porque a senhora conhece muito bem. E logo a mulher chegô, uma vizinha conhecida. Ela chegô se lamentando e dizendo 'faiz assim não. Ai, que dor. Faiz assim não'. Ai o que acontecia é que a bruxa se ausentava, não aparecia mais. Dizem que era bruxa, né?" (seu Zelinho, 67 anos, Canto da Lagoa)

Fazer a mulher aparecer e se denunciar como bruxa é uma forma de desfazer a bruxaria. E como se a bruxa fosse pressionada a se confessar por um "castigo simbólico", na medida em que ela chega expressando sua dor. A presença da confissão da bruxa como um procedimento curativo da benzedeira pode significar a incorporação de um elemento da construção católica sobre a bruxaria, no qual a benzedeira desempenharia o papel do próprio inquisidor. Essa

"confissão" da bruxa não implica, porém, nem em denúncia pública nem em acusação. O próprio narrador da história, mesmo conhecendo a identidade da bruxa, se omite de colocá-la em seu relato feito para a pesquisadora. Existem outras formas de fazer a bruxa "confessar-se". A história contada antes, sobre a bruxa que apareceu com o dedo cortado, sujo de sangue, denunciou-se para a mãe da criança e para as vizinhas, é outro exemplo.

Mas, antes de representarem pessoas com papéis sociais diferentes, estes dois poderes presentes nas narrativas sobre bruxaria representam forças opostas que podem existir em qualquer mulher da comunidade. Mesmo uma benzedeira pode ser, segundo os entrevistados, ao mesmo tempo uma bruxa, seja numa situação específica em que ela se transforme em bruxa para fazer mal a alguém, seja no caso de uma mulher, com saberes curativos e de benzeduras, mas que, inspirando medo e respeito na comunidade, é vista como uma bruxa. O bem e o mal são, assim, duas faces de um mesmo poder presente em qualquer mulher da comunidade. As histórias sobre as bruxas são o momento em que os nativos falam desse poder e do combate que travam essas duas forças.

2) O poder que vem da casa

Outra diferença importante é delineada por essas narrativas. Como foi visto, a bruxa, agindo de forma inconsciente, ocupa sempre uma posição de domínio dos espaços e dos instrumentos ligados ao trabalho masculino, aparecendo marginalmente no território feminino. Ao contrário da benzedeira que domina perfeitamente o espaço e os objetos ligados às atividades das mulheres. Tanto o saber como os instrumentos que utiliza, não só para enfrentar a bruxa, mas para exercer as suas atividades, nas curas, nos partos e nas benzeduras em geral, estão ligados aos espaços e às atividades predominantemente femininas. Os objetos que usa para as benzeduras (tesouras, linha e agulha, pilão, brasas, copo com água, etc.) fazem parte do universo do trabalho feminino e do espaço em que as mulheres passam a maior parte do tempo, sempre acompanhados de rezas, onde predominam as invocações e os pedidos dirigidos à Nossa Senhora. Assim, a linha e a agulha são utilizadas na benzedura contra mau-jeito, na qual, junto com a reza, a benzedeira simula que está costurando sobre a parte do corpo que foi machucada. Contra dor de cabeça, também chamada de "sol na cabeça", os objetos usados são um guardanapo, disposto sobre a cabeça do doente, e um copo cheio d'água que é colocado, com a boca virada para baixo, sobre o guardanapo. Para descobrir se a pessoa que a procurou está

Quando a bruxaria já foi feita, um dos objetos ligados ao trabalho feminino utilizado é o pilão, usado pelas mulheres para moer grãos.

Também os instrumentos de trabalho masculino e os animais são protegidos pelas benzedeadas, apesar de essa ser uma prática que vem se reduzindo nos últimos anos. A rede ou a embarcação eram benzidas antes de serem lançados às águas pela primeira vez. Era uma forma não só de garantir sucesso na pesca, como de proteger contra incidentes e bruxas. Da mesma forma existe o costume, ainda comum, de benzer os animais antes de parir, protegendo contra problemas no parto. Cabe aqui apontar uma diferença importante que, enquanto tesoura e agulha ("coisas" femininas) são instrumentos do bem, os instrumentos de trabalho masculinos são objetos do bem, ou seja, são objetos dos instrumentos de benzeção.

E também nos espaços mais ligados às atividades femininas e nos momentos de sociabilidade entre as mulheres, na realização das atividades domésticas e das tarefas que dependem exclusivamente das mulheres, como lavar a roupa coletivamente na fonte, fazer a renda ou apanhar café, que os conhecimentos de rezas, curas, benzeduras e simpatias são transmitidos ou trocados entre elas.

Alguns desses conhecimentos, como as simpatias e alguns procedimentos rituais, são compartilhados mesmo pelas mulheres que não são benzedeadas. Outros são saberes exclusivos de algumas benzedeadas, sendo que o acesso a conhecimentos diferentes indica diferenças quanto ao poder e à especialização de cada uma. Assim, existem benzedeadas que só benzem doenças "mais fáceis", como problemas de pele, dor de cabeça, ou mau-jeito, outras, além disso, benzem para arca-calda (23), quebranto ou mau-olhado. Outras ainda, além de benzedeadas, são parteiras e conselheiras para questões de conflitos, problemas afetivos, etc. Conhecimentos sobre o parto, partilhados exclusivamente pelas mulheres, são obtidos quando se acompanha a benzedeadas como ajudante, um momento iniciático importante para uma aprendiz de benzedeadas. Uma das mais conhecidas benzedeadas da lagoa aprendeu a atender parto com uma parteira do Córrego Grande. Ela procurou a parteira porque queria aprender. Passou a ir sempre junto, ajudar, quando ela era chamada para um parto. A aprendiz ficava responsável por voltar sempre na casa e dar banho na criança até cair o cordão. Mas são poucas as benzedeadas que têm o poder de desfazer bruxaria ou feitiço. Quase nenhuma, aliás, assume que tem esse poder. Essas são consideradas as mais poderosas. Mas, como veremos a seguir, esse poder não é apenas algo intrínseco à benzedeadas, mas depende também da posição que ela ocupa em relação à comunidade. Em geral, no caso de embruxamento ou feitiçaria,

os moradores costumam recorrer a benzedeadas de outros lugares.

Não só a casa, nas sociedades rurais em geral, é o espaço considerado mais próximo da cultura, como os instrumentos utilizados no trabalho feminino são "coisas da cultura", instrumentos utilizados na transformação das "coisas" que estão relacionadas à natureza. A manipulação dessa transformação da natureza em cultura é uma característica do trabalho feminino na comunidade. A atividade da benzedeadas, não só no tratamento de qualquer doença, mas também numa situação de bruxaria, não deixa de ter uma analogia com o trabalho feminino em geral. No ritual de desembruxamento, a benzedeadas, manipulando seus instrumentos de trabalho, como o pilão, faz a bruxa regressar de seu estado de inconsciência, e nessa medida mais próximo da natureza, que faz com que tenha um comportamento anti-social, passando para um outro estado em que ela volta a ser uma mulher, uma pessoa, com papéis e laços sociais definidos na comunidade.

3) A bênção enquanto "dom"

Apesar de suas atividades possuírem esse laço simbólico com as atividades femininas ligadas à casa e ao espaço doméstico, uma benzedeira, para realizar o papel social a que está destinada precisa ter um desprendimento em relação à sua casa e à sua família. Uma verdadeira benzedeira deve estar sempre disponível para atender alguém que bata a sua porta ou para responder quando é chamada, mesmo quando precisa se deslocar para lugares distantes. Além disso, é a benzedeira-parteira a responsável pela criança recém-nascida, é ela, por exemplo, que banha a criança até "cair o umbigo" (cicatrizar o corte do cordão umbilical) e cuida da mãe de criança durante a quarentena pós-parto. Se não há na casa outra mulher adulta que possa tomar conta da mãe, uma benzedeira chega a pernoitar na casa durante o tempo que for necessário. Nesse momento, sua família e sua casa tornam-se, aos olhos das outras pessoas de sua família, secundárias diante da tarefa social que está realizando. A vida de D. Bela, uma benzedeira já falecida no Canto da Lagoa, ilustra isso. Ela era o tipo de benzedeira "poderosa", quer dizer, benzia para vários males, atendia partos e podia também benzer e desfazer bruxaria. Apesar da oposição em casa, ela jamais deixava de atender a um

chamado. Esse desprendimento em relação à família é demonstrado pelo depoimento de seu filho:

"Eh! Ela tava sempre aqui e ali pegando criança. Não parava nunca. Ia á pé até a Lagoa, no Rio Tavares, onde chamavam ela ia. As mulheres diziam: ' Ih, meu Deus, e quando a dona Ritinha morrê, como é que vai ser?'. Ela morreu, e todo mundo continuô tendo filho. As criança não pararam de nascer, não. Ai elas davam um jeito. Arranjavam uma camionete pra ir até a maternidade. Mas enquanto tava viva, era a mãe que ia. Eu brigava com a mãe, não queria que ela fosse. O pai, não. o pai não brigava, mas eu sim. As veiz era madrugada, com frio e chuva, ela pegava o guarda-chuva e ia dim pé. Vinham buscà ela, ela ia: casa de rico, casa de pobre. Uma veiz, era noite já, um frio, ventava sul. Ela foi chamada numa casa. Entrava o vento dum lado, saia do outro. Ela passou a noite lá. Quando terminô, deram uma cuia de farinha pra ela, mais nada. Pra que então tanto trabalho? As veiz não davam nada. Quem tinha dava, mas às veiz tinham e não davam... Mas como ela gostava de fazê esse trabalho. Já ficava toda contente, pegava as coisa e ia. Queria ver a mãe contente era dizê que ia chegà criança." (seu Zelinho, Canto da Lagoa)

Esse depoimento sobre D. Bela me foi confirmado por todos os entrevistados com quem conversei sobre ela. O que eles mais destacavam era a sua disponibilidade para atender sempre que fosse chamada.

A benzedeira aparece como um misto de médico e sacerdote, uma doadora. Os produtos ou alimentos que recebe em troca, antes de serem o pagamento ao seu trabalho, são uma forma de retribuição a uma dádiva. E dessa forma que aparecem socialmente as suas atividades. A bênção que a benzedeira pode dar para a comunidade, através das curas,

das benzeduras, da proteção, é uma dádiva, no sentido em que significa a manutenção de um laço social.

Existe um forte sentimento de religiosidade em torno da benzeadeira. Além de todas as benzeduras serem acompanhadas por rezas e invocações de Nossa Senhora, as benzeadeiras mais velhas e mais respeitadas são cercadas por uma aura de santidade. A vivência religiosa mais cotidiana na comunidade é realizada pelas líderes religiosas, a maioria delas mulheres. As catequistas, as organizadoras da "capelinha" e das novenas, as líderes da Igreja, são em sua maior parte mulheres, apesar dos cargos formais dentro da hierarquia da Igreja local (como a Diretoria da Igreja) serem ocupados por homens. Nessa vivência mais cotidiana da religiosidade, a benzeadeira pode ser vista também como uma líder religiosa "natural" no interior da comunidade.

4) O poder estrangeiro

Como foi visto na análise dos depoimentos, a benzeadeira ganha sua existência social através dos laços que estabelece no interior da comunidade. Não basta que ela queira ser benzeadeira ou que conheça as rezas, as curas e os procedimentos rituais, ou, como definiu Mauss (1974:54), "não é mágico quem quer". Entre as atribuições que definem uma benzeadeira, está o fato de que ela precisa ser

reconhecida pelos outros enquanto tal. No caso da bruxaria, no entanto, as narrativas apontam para outro sentido: na maior parte dos casos relatados, quem é procurada e tem poder para desfazer a bruxaria é uma benzedeira de fora da comunidade e, não raras vezes, negra. É o que ilustra este depoimento:

"O meu neto foi ficando ruinzinho, ruinzinho, assim. Era uma bruxa que havia atacado ele. Ai levaram no benzedor, a dona Zita, lá do Saco dos Limões. Ela benzeu e logo ele foi melhorando." (D. Celita, 72 anos, benzedeira, Canto da Lagoa)

A força ou o poder da benzedeira em desfazer a bruxaria emana, nestes casos, de sua condição de exterioridade e diferença em relação à comunidade, manifestas no fato de ser desconhecida, vivendo em outro lugar, ou por ser negra, representante de uma cultura estranha aos moradores. O fato de viver fora dos limites da comunidade e representar outra cultura, ou seja, de estar fora da ordem e das normas de convívio da comunidade, engendra o poder necessário para enfrentar a bruxa.

Se as bruxas estão "excluídas do padrão social" (DOUGLAS, 1976:118) porque invertem as normas e desorganizam as identidades, a benzedeira capaz de enfrentá-la está excluída desse mesmo padrão e, nessa medida, exposta ao poder capaz de confrontar a bruxa, porque vive fora dos limites do lugar e da cultura. Ela é uma

estrangeira, e é também essa condição de estranheza que a investe de poder. Esses atributos especiais dos quais são portadores os estrangeiros têm sido largamente estudados pela antropologia. Podemos citar o caso de Mauss e seu 'Esboço de Uma Teoria Geral da Magia' (1974:61), onde constrói a idéia da condição especial do estrangeiro predispondo-o a ser visto, em muitas sociedades, como feiticeiro ou detentor de "poderes mágicos". Ele ilustra com o fato de muitos povos enxergarem outros como feiticeiros, como é o caso dos brâmanes, vistos desta maneira pelos gregos, pelos árabes e pelos jesuitas. Mais recentemente, a psicanalista Julia Kristeva, no seu 'Etrangers a nous-mêmes' (24) também se interroga sobre essa condição especial da 'estrangeiridade' através do tempo e em diferentes culturas.

Por outro lado, a presença da benzedeira negra nas narrativas coloca uma outra questão que se refere à tendência sincrética das representações religiosas (25). Mesmo em uma sociedade que manteve, durante um longo período, relações apenas esporádicas com outras culturas, existe uma atração e uma incorporação dos elementos estrangeiros em suas representações coletivas. Nas narrativas, que aparentemente conservam uma proximidade com suas raízes européias, a benzedeira negra é incorporada como um elemento central das histórias.

Além disso, me parece que o fato da benzederia ser uma estrangeira à comunidade é ainda uma forma de evitar a que as benzedeadas da própria comunidade se envolvam em situações de conflito e tensão entre vizinhos seus.) O que não significa que, apesar de raros, não existam casos em que a benzedeadora procurada era da própria comunidade.

5) A benzedeadora enquanto bruxa ou feiticeira

Por fim, pensar a condição da benzedeadora, seja aquela presente nas narrativas sobre bruxaria particularmente, seja quando os informantes falam de seus atributos em geral, me levou a uma outra indagação. Não seria a benzedeadora, ela mesma, uma bruxa ou feiticeira? Em muitas sociedades, o curador, aquele que tem o poder de afastar a doença, a desordem e os mal-estares, é também aquele que pode trazer tudo isso. Ele é respeitado e temido ao mesmo tempo. Mesmo na Europa, durante o período em que funcionou a Inquisição, grande número das acusações de feitiçaria dirigiram-se contra mulheres que praticavam curas, desfaziam malefícios, atendiam partos, etc. Conforme Szasz (1984:13-25), entre outros, a feiticeira era também acusada por ser um "terapeuta" popular e esses dois atributos confundiam-se. Um exemplo mais próximo é dado pelo estudo de Jane Beltrão (1988), sobre a Visitação do Santo Ofício ao Pará, que conclui que as mulheres que realizavam práticas terapêuticas

populares eram "passíveis de delação ou se viam obrigadas a confessar suas práticas, caindo nas malhas da Inquisição" (p. 10). Entre as mulheres que foram denunciadas ou confessaram-se ao Santo Ofício nesta Visitação, aquelas que "faziam curas" ou ensinavam ou aprendiam rezas e orações formavam um número expressivo.

Nos exemplos citados por Beltrão, estão aqueles que falam de mulheres com poderes de desfazer feitiço, apontadas como "feiticeira que traz o contra-feitiço".

Mas não são apenas as analogias históricas que me fazem pensar na benzedeira enquanto uma bruxa ou feiticeira. Existem atributos, descritos exaustivamente pelos informantes e já mencionados nestes e nos outros capítulos, que me levam a fazer essa conexão. Apesar de ter o seu poder a partir de um simbolismo relacionado com a casa e o espaço doméstico, ou seja, aos domínios femininos, a benzedeira faz coisas que, a princípio, não seriam da "indole" das mulheres da comunidade. Ela sai a qualquer hora quando é chamada, mesmo à noite, e é capaz de se ausentar da própria casa durante vários dias para cuidar de um doente ou de uma parturiente. Alguns informantes que me falavam da Dona Ritinha, benzedeira da qual já falei antes, contaram que ela era capaz de pegar um cavalo, no meio da madrugada, para poder chegar a algum local distante onde fora chamada. Ora, as mulheres que saem à noite, abandonam a família e a casa,

e andam à cavalo, como já foi descrito nos capítulos anteriores, são as bruxas.

Além disso, a própria condição de poder que existe em torno da benzedeira, seus atributos, seus conhecimentos secretos, a investem de uma aura que faz com que ela seja, em muitos momentos, uma estranha dentro de sua própria sociedade, como são também as bruxas.

O medo depositado na bruxa fala de um poder presente de forma virtual em qualquer mulher da comunidade. É o mesmo poder que se instala na benzedeira, habilitando-a a exercer suas atribuições. Numa certa medida, ela é o duplo da bruxa e deve a ela uma parte de sua existência.

CAPÍTULO 5

AS RAÍZES NA BRUXARIA EUROPEIA
MEDIEVAL E MODERNA

CAPITULO 5 - AS RAIZES NA BRUXARIA EUROPEIA
MEDIEVAL E MODERNA

Quando ainda fazia a pesquisa de campo, percebi que as histórias de bruxaria que me eram contadas pelos nativos da Lagoa mostravam grandes similaridades com os relatos sobre bruxas da Europa no final da Idade Média e início da Moderna. Apesar de não ser objetivo deste estudo não poderia deixar de comentar os pontos que me apontaram essa similaridade. Dada a extensão e a complexidade com que se configura a bruxaria na Europa, não pretendo mapear ou dar um tratamento de totalidade aos relatos utilizados nesta comparação, a maioria deles retirados de alguns estudos que considero mais relevantes para um conhecimento sobre a bruxaria europeia. São trabalhos dispersos, sobre regiões diferentes, mas acredito que suficientes para indicar a hipótese de uma conexão entre as narrativas dos nativos ilhéus e os relatos medievais.

Logo duas escolhas diferentes de abordagem da questão se colocaram como possíveis caminhos que poderiam me indicar de uma forma mais sólida essa influência. O primeiro deles seria através da comparação de alguns traços presentes tanto nos relatos ilhéus quanto nos relatos conhecidos sobre a bruxaria europeia. Alguns desses traços são a metamorfose das mulheres em bruxas, o uso de unguentos no corpo, o voo

noturno, os encontros entre as bruxas revestidos de um caráter orgiástico muito próximo do sabã europeu (mas que aqui, como veremos mais adiante, não se configuraram em verdadeiros sabãs), o embruxamento de crianças e a prática de malefícios contra as populações camponesas e, no caso europeu, também as urbanas. A identificação da bruxa com pessoas próximas, da própria comunidade era outro traço comum.

O segundo caminho pelo qual a influência do imaginário europeu nos relatos ilhéus poderia ser constatada é pela análise mais histórica da trajetória desta cultura através da imigração e da colonização açoriana do lugar. Quando os açorianos começaram a chegar na ilha, entre 1740 e 1750, apesar de escassas, ainda queimavam na Europa as últimas fogueiras da Inquisição. Nesse momento, a penetração das novas idéias científicas e filosóficas e a disseminação do ceticismo no interior das classes dominantes provoca uma dissolução dos dogmas que sustentavam a perseguição às bruxas. Mas o fato de uma visão racionalista no mundo tornar-se hegemônica entre as elites não significa que essa mesma visão seja automaticamente incorporada pelas camadas populares. No imaginário popular, principalmente aquele ligado às camadas camponesas, ainda ressonavam as crenças que haviam acompanhado seu cotidiano durante os séculos anteriores, modificadas pela incorporação de vários elementos trazidos pela cultura cristã dominante. O segundo

caminho consistiria justamente em retragar a trajetória desse imaginário até as comunidades que os açorianos formaram na Ilha.

Ao me deparar com esses dois caminhos possíveis para buscar compreender a influência do imaginário europeu medieval sobre as crenças em bruxaria na ilha, não posso deixar de recolocar a dúvida de Ginzburg (1989) em relação a como abordar a extrema semelhança entre as crenças no Friul italiano dos séculos XVI e XVII que havia estudado e os ritos dos xamãs siberianos. Reconhecendo os limites de uma análise do ponto de vista histórico, ele opta pelo que chama de análise tipológica ou morfológica, a partir das homologias reconhecidas entre aqueles mitos e crenças.

Para buscar compreender essas semelhanças entre as narrativas sobre bruxas na ilha e os relatos europeus, a opção pelo ponto de vista mais histórico demandaria um esforço que vai além dos objetivos deste estudo. Os limites desse tipo de análise se apresentam, neste momento, de um lado, na complexidade do que se poderia chamar de uma "cultura açoriana", influenciada por traços culturais que não se restringem à cultura europeia e, mais particularmente, à ibérica. De outro lado, na profundidade das raízes dessas crenças e narrativas aqui analisados, que têm suas raízes em crenças anteriores ao cristianismo.

A opção por uma análise comparativa, próxima talvez àquela que Ginzburg chamou de "tipológica", reconhece os

limites dos registros existentes sobre a bruxaria medieval, mas admite que podem ser relidos também do ponto de vista das culturas populares da época. Ao se identificar a raiz das histórias de bruxaria contadas na ilha na cultura europeia até o início da Idade Moderna, não significa que se esteja tomando essas crenças como sobrevivência do passado. Elas estão presentes como vivências efetivas (MELLO e SOUZA, 1986), ou seja, elas correspondem às formas de vida e ao imaginário atual das populações estudadas.

Neste capítulo, farei uma análise comparativa mais detalhada entre a bruxaria europeia e a bruxaria nas comunidades que estudei, através das semelhanças e diferenças entre as narrativas que recolhi e os relatos medievais, aceitando os limites dos registros históricos sobre as bruxas europeias. A quase totalidade deles chegaram até nós através das fontes oficiais e foram construídos por quem detinha a cultura letrada naquele momento. São as confissões, denúncias e depoimentos recolhidos pelos tribunais durante os julgamentos. E inclusive em função desses limites impostos pelas fontes que a maior parte dos estudos que tratam da bruxaria nesse período acabam enfocando exclusivamente a perseguição às bruxas e a atuação da Inquisição. Apesar da inexistência de registros sobre a visão das camadas populares sobre a bruxaria, alguns autores, como Carlo Ginzburg e, no Brasil, Laura de Mello e Souza (1986), têm buscado fazer uma releitura das fontes

oficiais, reconstituindo, através das denúncias, dos depoimentos dos acusados, e das transformações ocorridas em seu discurso durante os interrogatórios, a presença da bruxaria no cotidiano e na cultura das camadas populares daquele período.

1) Os estudos sobre a bruxaria medieval e moderna:
algumas questões polêmicas

A bruxaria tem sido um dos temas mais estudados na antropologia e na história hoje na Europa, ainda que no Brasil seja mais recente o interesse nesse assunto.

A riqueza da produção acadêmica atual em torno do tema, no entanto, não tem correspondência no passado. Embora o primeiro tratado sobre bruxas date do século XIV, são esporádicos os estudos de bruxaria até o século XX. Só recentemente começam a ser pesquisados os arquivos da Inquisição de forma mais sistemática. Esses arquivos cobrem vários séculos e a história da Inquisição estende-se do século XII ao século XIX, embora o seu auge seja entre 1550 e 1650. Os autores que se debruçaram sobre a questão das bruxas dividem-se quanto a alguns temas em torno dos quais acirradas polemicas tem se desenvolvido. Entre eles, a questão da legitimidade das fontes "oficiais" (os arquivos da Inquisição com os processos, as tratados e normas eclesiásticas, etc.) ou, outro exemplo, o estatuto da bruxa que, para alguns é uma realidade, para outros, uma criação

do imaginário popular e para outros ainda uma criação da Igreja católica. Começo pela discussão sobre as fontes.

Apesar de reconhecerem que, além dos processos e das execuções, a bruxaria também fazia parte do cotidiano das populações européias no final da Idade Média, a maioria dos estudos sobre esse fenômeno estão centrados fundamentalmente na atuação da Inquisição e na perseguição das bruxas. Em maior ou menor grau, a bruxaria européia é estudada por muitos desses autores como uma fabricação da cultura cristã dominante para justificar a repressão e as perseguições políticas e religiosas. Talvez a visão mais radical, dentro da Antropologia, da bruxa como um "bode expiatório" de uma repressão que tinha objetivos bem mais amplos seja a tese de Marvin Harris (1978), que explica a bruxaria como um "meio de repressão" à onda de messianismo cristão crescente na Europa. Para ele, o "sistema de bruxaria", construído pela Inquisição, tinha como finalidade "transferir para a bruxa a crise da sociedade agonizante". A bruxaria perde, de acordo com essa concepção, qualquer especificidade e passa a ser vista como um instrumento para objetivos políticos mais gerais, de controle da Igreja sobre as insurreições no interior do campo religioso. Mas Harris não é mais que um exemplo extremo da visão que reduz a bruxaria a uma fabricação e imposição das elites dominantes.

A maioria dos estudos, com raras exceções, apesar de reconhecer a presença dessas crenças no interior das

culturas populares da época, concentram sua análise da visão das elites e no esquema da perseguição. As explicações encontradas para o fenômeno da bruxaria e da caça às bruxas acaba privilegiando esse enfoque: a necessidade de reprimir as seitas e os cultos pagãos, a misoginia das elites, principalmente as religiosas, etc. Levack (1988:19), mesmo apontando para o que chama de um "enfoque multicausal" da bruxaria, criticando os que buscam uma explicação única, não escapa da armadilha de tentar encontrar, nas raízes da bruxaria, as "funções" desempenhadas por essas crenças na sociedade européia. Apesar de reconhecer que inquisidores e juristas não estavam lidando com uma ameaça totalmente forjada, o centro de sua análise é o aparato judiciário e legal da perseguição e os seus fundamentos intelectuais, depositados na cultura das elites dominantes. O "conceito cumulativo de bruxaria", para ele peça central para o desenvolvimento da "caça às bruxas", é construído a partir das noções cultas de bruxaria, resultado da interação entre o processo judicial e a tradição literária. Ou seja, para ele, o conceito de bruxaria foi se construindo pela acumulação de visões das elites sobre as crenças populares, a partir, de um lado, dos discursos realizados durante os processos e, de outro, pelas teorias dos teólogos católicos. A dinâmica da formação desse conceito é regida pela imposição de uma cultura das camadas dominantes aos segmentos populares. Não existe uma preocupação no sentido

de tentar compreender em que medida as culturas populares contribuíram para a construção desse conceito. A visão popular da bruxaria aparece como fragmentada e incapaz de se constituir em um conjunto de crenças e idéias dotado de significação.

O predomínio desse tipo de enfoque da bruxaria a partir do discurso inquisitorial e da perseguição deve-se antes de tudo a uma imposição das próprias fontes disponíveis para o estudo da bruxaria européia. Elas são, em primeiro lugar, os registros escritos, dos quais a quase totalidade disponível são as denúncias, acusações, depoimentos e confissões que constam nos processos instaurados nos tribunais eclesiásticos e seculares que julgaram a bruxaria. Em segundo lugar, é a própria literatura da época sobre as bruxas, que se constitui, na maior parte, de documentos oficiais da Igreja e dos teólogos, e os tratados sobre bruxaria escritos pelos teólogos.

Além dos limites impostos pelas fontes, um outro fator que contribuiu para restringir as análises da bruxaria ao enfoque das acusações e perseguições foi a tendência da historiografia tradicional de superdimensionar a capacidade das elites dominantes de impor sua cultura às classes subalternas, vista como eternamente subordinada e incapaz de construir crenças ou cosmologias particulares. Na medida em que a denúncia (feita em geral por alguma pessoa próxima, como um vizinho ou conhecido) era o elemento deflagrador do

processo inquisitorial e, junto com os testemunhos e os depoimentos, condição central para que este funcionasse, foi preciso que houvesse uma adesão ao discurso inquisitorial. Essa adesão não seria possível se não estivesse fundamentada em crenças anteriores, que faziam parte do cotidiano das populações envolvidas

O discurso inquisitorial e das elites, apesar de ter construído sua própria concepção de bruxaria, ligada muito mais a fatores religiosos (heresias, diabolismos, etc) do que a ameaças "concretas", como os malefícios ou os mal-estares da vida cotidiana, apoiava-se nas crenças populares para poder levar os processos até o final. Essas crenças, vertente popular que contribuiu para a construção de um entendimento de bruxaria, são vistas por alguns estudiosos como mais ligadas à visão do 'maleficium' (expressão latina para bruxaria) como a causa dos infortúnios e dificuldades da vida cotidiana. Mas as denúncias, que partiram de pessoas próximas, parentes e principalmente vizinhos, estavam muitas vezes ligadas a conflitos entre as pessoas envolvidas. Ao mesmo tempo em que, nessas sociedades quase fechadas que dependiam da solidariedade e da ajuda mútua para se reproduzirem, os vizinhos eram uma fonte de apoio, representavam também ameaças e focos de tensão. Para Keith Thomas (1971), as acusações de bruxaria refletiram "um conflito entre as normas comunais de ajuda mútua e a ética individualista do

'self-help'". Para ele, o declínio das acusações de bruxaria está ligado ao desaparecimento das velhas normas comunais.

Trabalhos recentes na área de história social têm procurado dar outro enfoque às pesquisas ligadas às culturas populares, voltando-se para o cotidiano e o imaginário das classes subalternas. Especificamente em relação às crenças em bruxaria e ao imaginário medieval, os estudos de Ginzburg são fundamentais para a construção desse novo enfoque. No seu estudo sobre os 'benandanti' (Ginzburg, 1988), ele analisa um culto agrário que servia como um núcleo de crenças populares que, através dos processos e das pressões dos inquisidores, vai se modificando e assimilando traços de uma compreensão diabólica da bruxaria, típica do discurso dos inquisidores. Ao retrazar a trajetória de uma seita popular e camponesa e de crenças populares autônomas que aos poucos vão incorporando elementos do discurso inquisitorial, ele retoma os estudos de Margareth Murray. Nos seus estudos, iniciados na década de 20, Murray (26) define as bruxas do final da Idade Média e início da Moderna como integrantes de um antigo culto da fertilidade, anterior ao cristianismo. Nesse seu estudo, Ginzburg retoma a idéia de que, no caso dos 'benandanti', "a bruxaria diabólica se difundiu como deformação de um culto anterior". Através do estudo do caso particular deste culto agrário, Ginzburg aponta para a complexa dinâmica que envolve a relação entre os diversos níveis culturais. Nessa relação, as classes populares

contribuem com um conjunto de crenças e cultos que se constituem numa visão de mundo original e própria, ao contrário do que pressupõe uma "visão aristocrática da cultura", que considera que idéias ou crenças originais são, por definição, produtos das elites (Ginzburg, 1987). Em contraposição à visão que reduz a contribuição das culturas populares ao entendimento do 'maleficium' como explicação para as aflições da vida cotidiana, Ginzburg reconhece nas culturas populares cosmologias originais e visões de mundo próprias. A tese apresentada em seu estudo sobre os 'benandanti' é posteriormente desenvolvida quando ele analisa o processo instaurado contra um moleiro friulano que revela, nos seus discursos durante os interrogatórios, uma visão de mundo bastante complexa e original, misturando elementos de sua própria cultura e idéias avançadas da cultura erudita e de intelectuais de seu tempo. A partir da crítica, de um lado, às concepções das classes populares como uma "adequação passiva aos subprodutos culturais distribuídos pelas classes dominantes" e, de outro, a uma visão que pensa a cultura apenas enquanto valores autônomos das classes populares, ele escolhe outro caminho. Retoma o trabalho de Bakhtin (1987) sobre Rabelais e a cultura popular da Idade Média e do Renascimento, que propõe esse momento como particularmente intenso na influência recíproca entre a "alta cultura" e a cultura popular, reciprocidade que Bakhtin chamou de "circularidade entre os níveis

culturais". Ginzburg assume inteiramente essa visão ao perceber "as raízes medievais de grande parte da alta cultura européia, medieval e pós-medieval".

Outro ponto que é objeto de polêmica entre os historiadores diz respeito ao uso dos textos dos processos inquisitoriais como fonte para se compreender a cultura e o imaginário popular do final da Idade Média. As duas visões mais extremas acabam ou negando totalmente esses registros como uma fonte legítima, apontando-os como um texto totalmente construído pelos inquisidores, ou usando-os acriticamente, como se as denúncias e confissões expressassem fielmente a realidade daqueles que delas participam.

Os estudos mais recentes têm procurado um caminho intermediário que é o de usar essas fontes, mas assumindo que são indiretas, que têm limites e relativizando-as à situação em que foram geradas - o desenrolar de um processo. Apesar de reconhecer os limites das fontes escritas, particularmente os processos inquisitoriais, construídos por indivíduos ligados à cultura dominante, Ginzburg considera que é possível trabalhar esses registros para além da visão de que são unicamente expressão da "cultura dominante" ou da "cultura imposta às classes populares". É justamente nos processos inquisitoriais, vistos como espaços de confronto entre níveis culturais diversos, que ele vai buscar as

raízes e o significado da feitiçaria popular e de crenças e idéias originais ligadas à cultura popular. Ginzburg vê o processo como um momento de confrontação entre culturas diferentes e sua leitura dos registros passa por essa compreensão. Em relação aos processos inquisitoriais enquanto fontes, Duby (1989) considera que o papel do historiador é saber medir a distância que as fontes se colocam em relação à realidade. Na medida em que elas informam mais sobre a ideologia dominante do que sobre a realidade, elas colocam uma tela entre os nossos olhos e aquilo que nossos olhos gostariam de ver. Mas esse é um limite intransponível. Nesse sentido, ao historiador cabe "abandonar o sonho positivista de atingir a realidade das coisas do passado". Uma vez feita essa ressalva, Duby defende que são os depoimentos das aldeãs de Montaillon diante do inquisidor as primeiras expressões inegáveis de um discurso feminino na França.

2) A trajetória da Inquisição

Buscar compreender as semelhanças entre as narrativas recolhidas na ilha e os relatos sobre a bruxaria européia não significa que se esteja tomando as representações medievais e modernas sobre as bruxas como algo uniforme e homogêneo. Além das diferenças entre as culturas populares de uma região para outra, do campo para as áreas urbanas, a própria atuação da inquisição e das instituições jurídicas foi diferente em cada lugar. Essa diferença nos interessa particularmente na medida em que mesmo os pesquisadores que, como Ginzburg, buscam estudar a bruxaria do ponto de vista das culturas populares, encontraram nos processos a principal fonte de material para suas pesquisas.

Entre as diferenças, a que separa, de um lado, a atuação da inquisição na Europa em geral e de outro as inquisições espanhola e portuguesa é a mais acentuada pelos estudiosos. É a partir do momento em que essas duas inquisições são instaladas que o poder inquisitorial ganha um estatuto mais definido, principalmente quanto às suas relações com o poder papal e com o poder real. Antes disso, o que alguns autores chamam de "inquisição medieval" havia funcionado de forma mais dispersa, atuando em alguns bispados e perseguindo principalmente os grupos heréticos

críticos ao catolicismo que se proliferavam pela Europa. Mas mesmo esta inquisição medieval não se limita à perseguição aos grupos heréticos. Ela não só penetra rapidamente em muitas regiões, como passa a vincular às heresias práticas e crenças ligadas à feitiçaria e que foram gradualmente se demonizando. Do mesmo modo, a inquisição portuguesa e a espanhola não restringiram sua atuação aos cristão-novos, mas perseguiram também aqueles ligados a práticas e crenças em feitiçaria.

Alguns pesquisadores (NOVINSKI, 1983 e SARAIVA, 1985, entre outros) têm apontado duas características centrais que diferenciam a Inquisição ibérica dos tribunais que funcionaram no resto da Europa. Em primeiro lugar, a sua relação com o poder real, levando-a em muitos momentos a um vínculo maior com a autoridade do Estado do que com a autoridade papal. Durante o período medieval, quando o poder político era ainda disperso e pouco centralizado, a inquisição já atuava em colaboração com os poderes seculares, mas de uma forma ainda muito flutuante. Na Espanha e em Portugal unificados, essa relação era muito mais definida e a Inquisição serviu como um verdadeiro instrumento de imposição dos interesses políticos e econômicos do poder real. Nesses países, a Inquisição teve um papel a tal ponto importante na consolidação do poder estatal que chegou a ser em alguns momentos um poder

paralelo, tanto em relação ao Estado, quanto ao Papa. Saraiva (1985) caracteriza-a como um "terceiro poder", um Estado dentro do Estado, ou mesmo "acima do Estado", em muitos momentos. A segunda característica que para esses autores marca a diferença da Inquisição ibérica da do resto da Europa é o fato de ter se voltado prioritariamente, em função de fatores econômicos, para a perseguição de judeus e mouros e, no caso de Portugal, dos cristãos-novos.

Mas a preocupação com impedir o crescimento da burguesia de cristãos-novos que se expandiu rapidamente e as intenções de confiscar-lhes os bens não impediu que a inquisição portuguesa ou a espanhola perseguisse também outras "ameaças", como as práticas de curandeirismo, feitiçaria, comportamentos transgressores dos costumes, etc. Colocadas também no campo da heresia, principalmente na medida em que vão sendo demonizadas pelos discursos dos teólogos e demonólogos ligados à Igreja, essas acusações confundiam-se muitas vezes com a perseguição aos cristãos-novos, constituindo um mesmo universo de "transgressões".

Na sua presença no Brasil, através das visitas, das devassas episcopais, das delações dos comissários e "familiares" do Santo Ofício, são inumeráveis as atividades julgadas e consideradas crimes contra a fé ou contra os costumes, que envolviam feitiçaria, bruxaria, participação

em cultos e rituais não-cristãos, uso de bolsas de mandinga, adivinhações e sortilégios, possessão, além da perseguição aos cristãos-novos e seus descendentes que se haviam instalado aqui (27). O que se pode constatar a partir dos estudos sobre a Inquisição e o imaginário popular europeu nesse período é que, mesmo com essas diferenças, marcadas por contextos regionais e nacionais específicos, não só as crenças em bruxaria são um fato recorrente na mentalidade popular de toda a Europa, como tiveram uma trajetória comum na forma como foram reelaborados pela cultura cristã dominante, que passa a construir um discurso unificado sobre a bruxa.

3) Uma comparação entre as narrativas da ilha e as europeias

Não pretendo, nesta análise comparativa entre as narrativas recolhidas na ilha e aquelas sobre a bruxaria europeia, tomar as representações medievais e modernas sobre as bruxas como algo uniforme e homogêneo. Como foi visto anteriormente, as culturas populares apresentam-se diferentes não apenas de uma região para outra, ou do campo para as áreas urbanas, mas também de um período para outros durante os séculos que transcorreram entre a Europa Medieval e a Moderna. A transformação ocorrida entre os 'benandanti', descrita por Ginzburg, é um exemplo dessa diferença. A questão torna-se mais complexa ainda quando aceitamos que também a visão das elites sobre as bruxas não se construiu de forma homogênea em toda a Europa e nem isoladamente das representações populares. A própria atuação da Inquisição e das instituições jurídicas foi diferente em cada lugar. Por outro lado, não se pode deixar de reconhecer que, além de uma intensa reciprocidade entre as culturas populares e as das elites, haviam proximidades culturais notáveis entre as diferentes regiões. Não é ilegítimo dizer que, sob um panorama político e intelectual semelhante, a Europa construiu, de forma desigual mas combinada, noções sobre as bruxas que se tocam em muitos pontos. Essas noções dizem respeito às duas vertentes, a popular e aquela ligada ao

pensamento das elites dominantes. De um lado, os conceitos de feitiçaria que vão sendo elaborados pelo discurso eclesiástico carregam noções comuns, como a importância da figura do Diabo na explicação da feitiçaria, ou a identificação da feitiçaria com a heresia. Essa confusão entre idéias ou práticas heréticas e feitiçaria é recorrente tanto no Norte ou no Centro da Europa, onde, no fim do século XV, os valdenses foram largamente perseguidos como feiticeiros, quanto na Península Ibérica, onde judeus e cristãos-novos também eram vinculados à feitiçaria. Por outro lado, a feitiçaria popular, largamente disseminada por toda a Europa, também trazia noções comuns. Sem pretender ingressar na polémica sobre se esses pontos constituem ou não uma noção única ou um "conceito de bruxaria", como propõe Levack (1988), é em torno deles que busco estabelecer as conexões e as diferenças com a bruxaria da ilha.

Para fazer essa comparação, utilizei os relatos descritos por alguns autores, principalmente aqueles cuja leitura me apontou inicialmente a idéia de que as semelhanças não existiam por mero "acaso".

Entre eles, os estudos de Ginzburg (1987 e 1988); a recente síntese de Levack (1988) sobre a "caça às bruxas", que tem o mérito de realizar um apanhado geral sobre o assunto, com descrições de relatos de várias regiões da Europa; as descrições contidas em clássicos como Mandrou (1979) e Michelet (1970), além dos estudos sobre as bruxas e

a inquisição no Brasil (NOVINSKI, 1980; NELLO E SOUZA, 1986, BELTRAO, 1988, entre outros).

Para efeito de uma sistematização mais clara analiso cada um dos elementos que se mostraram recorrentes nas narrativas na ilha e naqueles conhecidos sobre a bruxaria européia.

a) metamorfose, vôos noturnos e unguentos

A transformação das mulheres em bruxas e a identificação destas com determinados animais são traços recorrentes tanto na bruxaria da ilha quanto na européia. Mas a metamorfose não se constitui num elemento isolado na construção da noção de bruxaria, ela está ligada não só ao vôo noturno das bruxas, ao uso de unguentos e outras substâncias de efeito "mágico", como à "viagem espiritual da bruxa", viva ou morta.

A metamorfose, sempre noturna nas histórias que recolhi, significa a passagem para um outro estado, dominado por impulsos inconscientes e ameaçadores das normas sociais. As múltiplas formas que uma bruxa pode assumir lhe conferem um poder que vai além dos seus limites. Ela pode aparecer na sua forma humana ou na forma de alguns animais voadores, como garças, moscas e principalmente borboletas, ou na forma de uma luz ou de um vulto branco que surge na mata ou na estrada durante a noite. Ou quando ainda aparece sem uma

forma definida, seus sinais sempre indicam a sua presença: os restos de areia ou plantas no fundo da canoa roubada, a criança doente, etc. Essa metamorfose em formas não humanas é relacionada algumas vezes com uma bruxa que age em espírito, principalmente a chamada "bruxa morta", definida como o espírito de uma mulher que retorna na forma de bruxa.

Da mesma forma e junto com a metamorfose, o vôo das bruxas e o uso de substâncias "mágicas" são também recorrentes aqui e na bruxaria européia. Levack considera que a crença no vôo das bruxas na Europa se origina de duas crenças populares distintas. Uma que, como ele diz, "remonta aos tempos clássicos", de que as mulheres transformavam-se à noite em corujas voadoras ou 'strigae', devoradoras de crianças (28).

A outra crença que origina a idéia do vôo das bruxas, diz respeito a mulheres que saíam à noite com Diana, deusa romana da fertilidade, ligada com a lua e a noite. Ela aparecia em outros lugares com o nome de outras deusas, como holda, na Alemanha, que, assumiu também as duas faces de Diana: terrificante quando conduzia nos seus vôos uma "horda furiosa" dos que haviam morrido prematuramente; protetora, quando saía à noite pela terra, desempenhando funções benéficas (Levack, 1988:42) (29). Essas crenças se difundiram nas camadas populares de toda a Europa, através das crenças na 'strigae' e nas "damas da noite", mulheres que podiam eventualmente voar ou visitar as casas com fins

benéficos. A atitude da Igreja em relação à capacidade das bruxas voarem foi definindo-se à medida em que se constituía o que Levack chamou de "conceito cumulativo de bruxaria". Apesar de inicialmente negar essas crenças, relegando-as a uma ilusão ou à imaginação das mulheres seduzidas pelo Diabo, passa, a partir do século XV, a admitir que as bruxas podem realmente ser transportadas. O próprio 'Malleus Maleficarum', um dos mais conhecidos tratados teológicos sobre a bruxaria, admitia que "elas são transportadas tanto corporal como fantasticamente (30). Essa incorporação da realidade do voo nos conceitos da Igreja sobre bruxaria está ligada à crescente demonização da bruxaria pelo discurso inquisitorial. No final do século XV, teólogos admitem que "as bruxas são realmente transportadas de um lugar para outro pelo Diabo, que, sob a forma de bode ou ou algum outro animal fantástico, tanto as carrega corporalmente para o sabã, como está presente nas obscenidades" (31).

Também ligada ao voo está a noção de que as bruxas passavam no corpo substâncias e unguentos que as auxiliavam no voo e na metamorfose. Estudiosos da bruxaria medieval procuraram explicar as descrições de bruxaria, voos noturnos e sabãs como produtos de alucinações provocadas pelo uso desses unguentos vistos como alucinógenos. Alguns chegaram a tentar reproduzir as fórmulas descritas desses unguentos, obtendo resultados diferentes e contraditórios, como o foi o caso de Snell (1891) e Peuckert (1960), que,

usando em seu próprio corpo o que seria uma fórmula medieval do unguento usado pelas bruxas, chegaram a conclusões distintas. Snell, para quem as narrativas das bruxas eram produto de doença mental, sentiu apenas uma dor de cabeça. Já Peuckert, defendendo que os sabãs e as assembléias noturnas eram reais, teve alucinações análogas, segundo ele, às descritas pelas bruxas nos Processos (Ginzburg, 1988:222) (33).

Também nas narrativas da ilha o uso de unguentos ou outras substâncias com poderes "mágicos" são relacionadas à passagem ao estado de bruxa e à capacidade de voar.

"Dizem que elas têm o coro que nem nós e passam o 'único' (unguento) no corpo pra avoã."
(D. Eudora, Canto da Lagoa)

"Havia numa casa sete feiticeiras, quer dizer, eram sete filhas de um homem. Em noite de lua cheia, elas iam até um lugar onde faziam uma sopa e bebiam pra virã bruxa."
(D. Branca, Canto da Lagoa)

A referência ao 'único' (forma nativa de dizer unguento) e à sopa das feiticeiras é vaga. Para os informantes, é uma pomada ou óleo que elas passam no corpo.

b) Crianças embruxadas e outros malefícios

"Muita criança morreu por causa de bruxa. O seu Manico perdeu seis filhos" (José, 40 anos, Canto da Lagoa)

Apesar da metamorfose em bruxa, sua identificação com determinados animais e o voo noturno estarem presentes também na definição da bruxaria em outras sociedades, como algumas culturas indígenas americanas, em que o xamã é identificado com animais da floresta, as similaridades entre as descrições da bruxaria ilhoa e a europeia permitem que se diga que existem entre elas raízes comuns. Esses liames vão além das simples recorrências de traços isolados, mas se configuram a partir de uma combinação de elementos que compõem um quadro bastante similar. Metamorfose e poder de voar combinam-se com outras características comuns, descritas a seguir, que reafirmam a proximidade dessas crenças. Descrições sobre bruxaria no Brasil colonial, apanhadas durante as visitas e as devassas episcopais da Inquisição aqui, reforçam a tese de que essa proximidade não é casual. Estas duas histórias transcritas por Mello e Souza (1986) são extremamente semelhantes a vários relatos que recolhi durante minhas pesquisas na Lagoa:

"Num sábado à noite, D. Lúcia e a irmã costuravam junto à candeia quando veio uma borboleta muito grande com uns olhos muito grandes, e tanto andou ao redor da candeia que apagou e não apareceu mais". D. Lúcia teve medo e contou o acontecido à mulher do Godinho; então ela respondeu que ela mesma era a borboleta". D. Lúcia pensou que era zombaria, mas logo soube que a tal mulher viera do reino degradada por feitiçaria. Passou a esconder suas crianças para que não fossem embruxadas pela estranha." (1986:)

"Em meados do século XVIII, Luzia da Silva Soares foi acusada de entrar pelo buraco de uma janela para chupar o sangue de uma criança, metamorfoseada em borboleta. Conseguiu a proeza 'como bruxa que era'." (pg. 247)

Estas duas histórias são extremamente semelhantes a algumas das histórias contadas pelos nativos da ilha, transcritas nos capítulos anteriores e remetem a outra presença comum que é o embruxamento das crianças.

O medo da bruxa que ataca crianças recém-nascidas ou ainda pequenas era uma das crenças disseminadas nas culturas populares de toda a Europa. No estereótipo geral dessas crenças, a bruxa atacava a criança chupando o seu sangue até que esta morresse. Estudos sobre a bruxaria européia e no Brasil colonial são fartos em relatos como os transcritos acima.

Ginzburg (1988), em seu estudo sobre os 'benandanti', reconstituiu algumas crenças populares nas bruxas a partir dos depoimentos de membros da seita friulada, no processo instalado pela Inquisição. Nessas crenças, fazem referência à enfermidade e à morte de crianças como malefícios causados pela ação de bruxas.

"O filho do moleiro Pietro Rotaro fora 'enfeitado pelas bruxas, mas <...>, no momento do malefício, chegaram os andarilhos e retiraram-no das mãos das bruxas'. Os 'benandanti', com efeito, reconhecem imediatamente as vítimas de um sortilégio, 'percebe-se logo', diz Gasparutto, 'porque se vê que <os feiticeiros> não lhes deixam nenhuma carne no corpo, <...> e ficam secos, secos,

secos, sô pele e osso". E, se se acode a tempo, pode-se tentar salvar o menino enfeitado; basta pesá-lo três quintas-feiras consecutivas." (Ginzburg, 1988:48)

Esse depoimento, de um processo inquisitorial do final do século XV na região do Friul, na Itália, é surpreendentemente semelhante em muitos pontos à cosmologia dos ilhéu sobre as bruxas, não apenas na referência às crianças como vítimas de feitiços das bruxas e feiticeiras. Até mesmo a maneira como a criança enfeitada é descrita é similar aos relatos nos quais os nativos em descreveram crianças embruxadas.

"Tinha muita criança que adoecia. Se dizia que tava embruxada. Ela ia ficando magrinha, sequinha, assim ô (mostra o polegar). A bruxa entrava pela fechadura na casa e chupava o sangue, aqui no pescoço ou no céu da boca. Ai a criança chorava todo o dia." (D. Leontina, Canto da Lagoa)

A imagem da criança que foi atacada por uma bruxa é a mesma. Percebe-se o feitiço nos sintomas que se manifestam na criança: a perda de peso, o choro permanente, ou ainda, referência também comum nos relatos, a suspensão da amamentação.

Essa idéia de tomar uma criança doente e raquítica como vítima de embruxamento era corrente nas culturas populares européias.

O episódio descrito a seguir é tomado por Mello e Souza como pertencendo a um dos "grupos de crenças estereotipadas

em relação às bruxas" na Europa, por encontrar similares nos relatos europeus sobre bruxaria. E a história de uma mulher, vista na comunidade como feiticeira, que entra na casa de uma mulher que havia dado à luz há seis dias. Depois de proferir algumas palavras, a mulher vai embora.

"...o bebezinho, que era pagão e 'estivera sempre são e lhe tomava bem a mama, começou a chorar alto, e acudindo à criança a acharam embruxada com a boca chupada em ambos os cantos, tendo em cada canto da boca uma nódoa negra com sinal de dentada, e assim nas virilhas, em cada uma outra chupadura e nódoa negra.' Nunca mais tomou a mama, 'nem pôde levar pela boca coisa alguma'; batizaram-na em casa, a criança chorando sempre, até que não mais conseguiu abrir a boca, e morreu." (Mello e Souza, 1986:203)

A crença de que manchas roxas no céu da boca ou nos cantos da boca das crianças são sinais de que ela foi chupada por uma bruxa e, se não for socorrida a tempo, pode morrer, é também comum nas narrativas dos moradores da Lagoa.

Além de atacarem as crianças, as bruxas são vistas como causadoras de outros infortúnicos, como arrasar uma plantação, dar nós nas crinas dos cavalos cavalgados por elas durante a noite, etc (34).

c) O diabo, pactos e sabãs

Dentro da questão mais geral sobre o caráter popular ou "culto" dessas crenças, uma das questões que mobiliza a atenção dos historiadores está ligada às raízes de cada um dos elementos que fazem parte do conceito de bruxaria. Não pretendo reingressar na polêmica, já descrita anteriormente, entre os que delimitam as crenças populares em bruxaria enquanto um conjunto fragmentado de traços, voltados para os problemas da vida cotidiana, e uma cosmologia de contornos mais definidos, um discurso totalizante, voltado para questões que vão além dos problemas do dia-a-dia. Mas é preciso reconhecer que essa é uma questão presente também na inclusão da figura do Diabo no pensamento sobre bruxaria.

A idéia de que existe uma interpenetração dos níveis culturais, uma influência recíproca que faz com que, por exemplo, as crenças pagãs incorporem traços cristãos, assim como o cristianismo se deixe contaminar por elementos do paganismo, não é mais do que reconhecer uma tendência sincrética nessas crenças. Essa tendência aparece mais fortemente a partir do momento em que há um contato mais estreito entre as várias vertentes religiosas - mesmo que esse contato seja orientado pelo conflito. Essa idéia é sustentada por Ginzburg, ao considerar os processos e interrogatórios como momentos de confronto entre os diferentes níveis da cultura. Mas, no campo das visões que reconhecem a complexidade da trajetória dessas crenças, a definição de quais traços são próprios das culturas

populares e quais aqueles sugeridos a partir do contato com a "alta cultura" da Idade Média é uma questão bastante complicada.

Mas, à parte essas diferenças, não é ilegítimo dizer que existe uma convergência entre os estudiosos mais recentes da bruxaria medieval em considerar a presença do Diabo, os pactos e a realização dos sabãs como elementos introduzidos pelo pensamento cristão dominante. O historiador Trevor-Hoper (1967), desenvolve essa questão de forma particular.

"Os povos primitivos da Europa - como de outros continentes - tinham conhecimento de encantamentos e feitiços, e a noção de voo noturno 'com Diana ou Heródias' perdurou nos primeiros séculos cristãos; mas a substância essencial da nova demonologia - o pacto com Satã, o sabbat das feiticeiras, o intercuro carnal com demônios, etc - e a estrutura hierárquica e sistemática do reino do Diabo constituem produto autônomo do final da Idade Média."

Trevor-Hoper chega a aceitar que conceitos de pacto e do sabã podem provir do folclore pagão dos povos germânicos, mas acredita que foi obra do pensamento cristão a articulação desses elementos em uma "demonologia sistemática", que proporcionou um estereótipo social à perseguição. Essa idéia de que o pacto com o Diabo e os sabãs não apenas foram elaborações teóricas do final da Idade Média, como foram o núcleo em torno do qual se

constituiu a bruxaria enquanto um sistema articulado, é partilhada por outros estudiosos.

Em sua síntese sobre a perseguição às bruxas na Europa Moderna, Levack aponta a presença do Diabo como a idéia central para a formação do "conceito cumulativo de bruxaria", que serviu como fundamento para a perseguição. Até esse momento, as crenças populares centravam-se no medo dos malefícios causados pelas bruxas. Levack considera que a introdução da figura do Diabo enquanto fonte da "magia maléfica" é obra do pensamento cristão, dando à bruxaria um caráter ameaçador dos princípios da cristandade que não existia quando a bruxa era simplesmente associada ao 'maleficium'.

Para Levack, era o pacto que, não só definia legalmente o crime de bruxaria, como servia como a ligação entre a "magia maléfica" e a "adoração do Diabo". O sabà, identificado aos encontros noturnos das bruxas, é o momento ritual do pacto, e suas descrições são marcadas por uma ênfase nos seus aspectos eróticos:

"...a relação ritual com o Diabo e a prevalência de atividades promiscuas heterossexuais e homossexuais entre as bruxas..." (pg. 37)

Ao estudar a trajetória dos 'benandanti', a partir dos processos inquisitoriais, Ginzburg descreve o projeto de demonização desse culto agrário. Paulatinamente, a partir

das pressões dos inquisidores e da adesão ao seu discurso, as "batalhas noturnas" que os "benandanti" dizem empreender contra os feiticeiros vão sendo identificadas com o sabã. Mas para Ginzburg, a crença popular podia ser vista como portadora de uma visão de mundo e uma cosmologia próprias mesmo antes de se transformar pelo contato com o pensamento dos inquisidores.

Essa idéia de que a figura do diabo toma conta do imaginário ocidental no início da Época Moderna e não na Idade Média, é partilhada por Mello e Souza (1986), quando fala do pensamento colonial. Já da parte dos jesuítas entre meados do século XVI e início do XVII havia uma grande preocupação com a presença do Diabo. Mas se é possível identificar a existência aqui dos demônios e dos pactos com o Diabo, sob várias formas, o sabã e a alusão às relações sexuais com o Diabo não ocorre na feitiçaria colonial. A historiadora tenta encontrar a resposta para essa ausência no fato de que, para ela, o sabã é essencialmente uma criação do discurso inquisitorial, não sobrevivendo longe dos processos e interrogatórios, ao contrário do que pensavam historiadores como Murray e Michelet, que acreditavam na realidade do sabã. Sendo uma construção erudita, e na medida em que " a colônia parece ter funcionado como uma perpetuadora (MELLO e SOUZA, 1986) do saber popular e diluidora do saber erudito, a idéia de sabã não se manteve na feitiçaria colonial.

Nos relatos ilhéus, a figura do Diabo está praticamente ausente, ou então ocupa uma posição completamente secundária e não definidora da bruxaria, como foi o caso da Europa. O Diabo deixa de ser importante para a sustentação desse imaginário. Raros foram os entrevistados que chegaram a mencionar o Diabo ou demônio, e em geral sem lhe dar muita importância. Mas, ao contrário do Demônio, os encontros noturnos entre as bruxas são um elemento central na definição da bruxaria pelos nativos da Lagoa, principalmente nas narrativas feitas pelos homens. Como o sabà, que Mello e Souza (1986) define como revelador dos "recônditos do inconsciente coletivo, nos quais a atividade sexual sem limites se configurava simultaneamente como o grande tabu da cultura e o supremo desejo, inatingível" (p.260), esses encontros entre as bruxas aparecem com uma forte conotação orgiástica e transgressora. A diferença é que nestes encontros ilhéus inexistente a figura do demônio, o que muda completamente o significado deste ritual imaginário. Ele não pode ser definido como um verdadeiro sabà, que inclui não só a presença do demônio, como as relações sexuais rituais com este e a materialização do pacto. Acredito que uma das explicações dessa ausência do Diabo nos relatos ilhéus sobre as bruxas vai no sentido da idéia de Mello e Souza citada anteriormente: na medida em que a demonização da bruxaria é um produto intelectual do pensamento erudito, o que se perpetua, a partir do imaginário colonial e até hoje, são as

crenças e pensamentos mais ligados ao universo popular. Me parece que o fato de não ter existido aqui uma presença mais explícita ou direta do controle inquisitorial, ao contrário do Norte e Nordeste do país, fez com que esse imaginário popular encontrasse um espaço maior para se desenvolver, diluindo em parte os elementos introduzidos pelo pensamento cristão. De fato, não há notícias, em Santa Catarina e no extremo sul do país em geral da ocorrência das Visitações nem das Devassas Episcopais. As idéias dos teólogos e inquisidores penetraram nessas regiões através dos jesuítas e de outros representantes da Igreja Católica. Mas, apesar de encontrarem um apoio na forte religiosidade das populações aqui instaladas, essa influência era limitada, na medida em que, sem uma presença tão forte como foi a da Igreja ou a dos jesuítas em outras regiões do país, as formas populares de religiosidade encontraram mais espaço para se desenvolverem.

Apesar de encontrar raízes no imaginário europeu de séculos atrás, as narrativas sobre as bruxas dos nativos ilhéus não são um somatório de traços do passado que sobreviveram ao tempo. Elas são hoje uma forma de falar sobre o mundo e a vida dos nativos, os conflitos e contradições subjacentes e pouco visíveis.

CAPÍTULO 6

A BRUXA COMO DISCURSO
SOBRE O PODER

CAPITULO 6 - A BRUXA COMO DISCURSO SOBRE O PODER

O quadro descrito nos dois capítulos anteriores sobre a presença das bruxas no imaginário dos moradores da Lagoa, revela significados diversos para a aparição da bruxa nos diferentes discursos e situações de narrativa. Conforme quem fala e as circunstâncias em que fala (FAVRET-SAADA, 1977), a presença da bruxa assume dois sentidos distintos que envolvem os eventos de bruxaria e aparecem como o pano de fundo comum a todas as histórias narradas. De um lado, a bruxa representa uma ameaça à identidade e ao poder feminino, relacionado aos espaços domésticos, e o sentido de sua presença indica uma situação de conflito entre mulheres que corre paralelo à trama de bruxaria. De outro lado, a bruxa aparece como uma ameaça à identidade masculina e desperta nos homens um sentimento de medo.

1) A bruxa em uma situação de conflito entre mulheres

A história de embruxamento da filha de uma moradora do Canto da Lagoa, transcrita anteriormente, revela um conjunto de ações que fazem lembrar uma verdadeira batalha. Atingida indiretamente, através do embruxamento da filha, todos os esforços da mãe são no sentido de traçar uma estratégia

terapêutica que acaba levando-a à benzedeira. Buscando enfrentar as causas da doença da filha, ela descobre e vence a bruxa, identificando-a e mostrando-se assim mais forte que ela. Toda a narrativa é tecida em torno de uma permanente medição de forças, envolvendo mulheres com papéis diferentes e diferentes maneiras de enfrentamento. A disputa se realiza em dois níveis, ambos relacionados com o poder feminino.

Em um primeiro nível, a mãe da criança vive, com a doença da filha, uma situação de descontrole no plano doméstico e familiar. Ela busca desvendar essa situação tentando entender os motivos da doença e a melhor forma de tratá-la. O fato da doença da criança mobilizar a mãe e não o pai está ligado ao próprio papel que ocupam as mulheres dentro do espaço doméstico. O cuidado dos filhos é de responsabilidade absoluta das mulheres e qualquer desordem nesse aspecto atinge em primeiro lugar a autoridade feminina. É precisamente outra mulher, representada pela figura da bruxa, quem tem capacidade de colocar em questão esse poder da mãe sobre o bem-estar dos filhos (no caso descrito) ou sobre qualquer outra questão que esteja ligada ao espaço e às funções domésticas. Essa bruxa é identificada com uma outra mulher com a qual a mãe da criança embruxada já tinha um conflito anterior. Mas o objeto central da narrativa da mãe em torno do embruxamento não é o de falar sobre o conflito com a vizinha. Questões importantes que envolvem essa relação tensa não são explicitadas, e algumas

são inclusive omitidas quando a história é contada: o nome da bruxa, qual foi a situação anterior de conflito entre as duas mulheres, qual o motivo do conflito, etc. O discurso da mãe reproduz, em sua estrutura, uma situação de medição de forças entre mulheres. A mãe usa a narrativa para afirmar sua posição de poder. É interessante notar que, ao se referir à bruxa, identificando-a com uma vizinha, a mulher assume uma atitude de quem está indignado ou zangado, à semelhança do comportamento assumido pelos Azande, que se mostram, diante de uma situação identificada como bruxaria, com raiva e não temor. Como veremos, este é um sentimento oposto ao dos homens em relação às bruxas.

Como propõe Favret-Saada (1977), a bruxaria se constitui num "discurso de guerra", como extensão de um duelo sobre uma escala e uma direção mais largas. Mas aqui o duelo ou a rivalidade anterior, no caso entre a mãe e a vizinha, aparecem apenas como desfecho da história e assumem um plano secundário. Sua aparição se dá enquanto resolução da narrativa. A narrativa não pode ser reduzida, desta forma, à expressão de uma realidade social anterior, mas usa essa realidade como resolução.

O conflito entre a mãe e a vizinha no interior da narrativa não é mais do que uma metáfora que expressa uma rivalidade existente no plano inconsciente que se projeta em uma situação real. A vizinha jamais ocupará o lugar da mãe no interior da casa, mas, no imaginário feminino, as outras

mulheres (e não os homens) aparecem como as únicas capazes de colocar em questão esse poder doméstico.

Nessa batalha entre a mãe da criança e a bruxa, a palavra é a principal arma usada pela mulher. Verbalizando a situação de embruxamento, narrando detalhadamente todas as etapas do episódio e, principalmente, identificado a bruxa, ou seja, dando um nome a ela (não necessariamente tornado público), a mulher volta a ter o controle da situação.

O outro nível em que se realiza a disputa entre mulheres no interior da narrativa é entre a bruxa e a benzedeira. Uma medição simbólica de forças é travada entre as duas faces do poder que está relacionado às mulheres: um poder maligno, nefasto, representado pela bruxa, e um poder benéfico e protetor, representado pela benzedeira. É o que Evans-Pritchard (1978) chamou de batalha entre dois "poderes espirituais".

2) A bruxa como expressão do medo dos homens

O significado presente nos relatos dos homens sobre episódios que envolvem a atuação de uma bruxa está sempre relacionado a um sentimento de medo de uma ameaça exterior. Mas nestes relatos ela aparece como uma ameaça diferente daquela que representa para as mulheres. Para estas, a bruxa é uma ameaça ao poder feminino relacionado aos espaços domésticos e ao domínio familiar, que se materializa em

muitos momentos na forma de um conflito entre mulheres próximas. Nesse caso, todo o sentido da disputa é o das mulheres, a mãe da criança embruxada e a benzedeira, assegurarem seu poder e seu domínio sobre as questões relacionadas ao território feminino. Para os homens, a bruxa também se apresenta como uma figura feminina poderosa que tem o poder de colocar em questão a identidade masculina, mas o sentimento que ela lhes desperta é fundamentalmente o medo.

Como já foi visto anteriormente, a bruxa representa para os homens uma ameaça em dois planos complementares. Num primeiro plano, a figura da bruxa ameaça a própria identidade masculina, na medida em que desfaz os contornos bem demarcados entre os universos masculino e feminino. São mulheres que assumem um comportamento masculino, ocupam o território dos homens e se apropriam de seus instrumentos de trabalho, ou seja, penetram em áreas fundadoras da identidade masculina. Mesmo invertendo o comportamento e aproximando-se do mundo dos homens, a bruxa escapa à sua compreensão, na medida em que representa uma ruptura com aquelas definições socialmente construídas sobre o significado do feminino e do masculino que integram os discursos de homens e mulheres na comunidade. Em sua ambiguidade se deposita o seu poder ameaçador.

As narrativas, contrapostas aos modelos que os informantes apresentam, expressam uma divisão da imagem

feminina. De um lado, a mulher (mãe ou esposa) como uma figura protetora, alguém capaz de garantir a vida. De outro, a bruxa das narrativas, uma ameaça, detentora de poderes incompreensíveis. Essa divisão da imagem feminina aparece também nos contos populares, sob a forma da mãe e da madrasta, da fada boa e da bruxa (BETTELHEIM, 1988 e MEZAN, 1986). A bruxa, associada à figura de uma mulher forte e poderosa, coloca-se como uma ameaça à própria potência sexual masculina. A imagem da bruxa, mesmo sendo relacionada virtualmente a qualquer mulher, é identificada muitas vezes com mulheres consideradas sexualmente perigosas para os homens, na medida em que já foram iniciadas sexualmente e já não se encontram mais sujeitas a uma autoridade masculina, pai, marido ou irmão: as mulheres mais velhas e viúvas, as mulheres não-casadas, com uma independência em relação à família. São vistas como uma fonte de medo e impotência para os homens. Nesse sentido, a mãe também representa uma figura feminina ameaçadora, na medida em que é, para os homens, um obstáculo à realização de seu poder viril.

A bruxa significando uma ameaça à virilidade do homem está presente também em outros relatos, nos quais as bruxas realizam encontros dentro do território masculino. É muito comum, nas histórias contadas pelos homens, as bruxas aparecerem atuando em grupo, ao contrário dos relatos femininos, em que ela aparece só, agindo individualmente. Nos seus relatos, os homens revelam o caráter orgiástico

destes encontros noturnos das bruxas. Como na clássica tragédia das "Bacantes", de Eurípedes (35), as mulheres saem de suas casas, abandonam seus lares e, encontrando-se em lugares ermos, na imaginação dos homens, celebram orgias durante a noite. Da mesma forma que qualquer mulher pode ser uma bruxa, todas as mulheres de Tebas são bacantes e, na narrativa, vivem os seus encontros também de forma inconsciente, a tal ponto em que uma delas mata o próprio filho sem o saber conscientemente. Também as bruxas vivem a dualidade presente nas bacantes: de um lado, elas vivem o idílio, entregando-se, nas palavras de Penteu, "ao prazer dos machos". De outro, elas são capazes de matar os animais no pasto, atacar as crianças, causar outras formas de mal-estar. Nessas narrativas, os homens revelam suas fantasias de horror e desejo em relação a esse mundo feminino desconhecido para eles.

De alguma forma, nessas histórias, os homens projetam aquilo que não está presente no seu discurso conscientemente manipulado sobre as mulheres da comunidade, mas que existe em seu imaginário e se manifesta de modo não intencional em suas narrativas. Nestas eles identificam a existência de um universo feminino que desconhecem, do qual estão excluídos e que representa uma ameaça. As bruxas, agindo em grupo, recolocam duplamente essa ameaça. De um lado, ocupam o seu espaço e assumem aí uma posição de domínio, apossando-se de

seus instrumentos de trabalho e colocando, desta forma, em risco a sua identidade masculina. De outro lado, nos seus encontros orgiásticos, elas assumem um comportamento masculinizado e oposto àquele considerado como legítimo para as mulheres. De seus encontros, regidos pelo princípio do prazer, os homens estão excluídos. É interessante notar que, em suas narrativas, os homens apenas indicam vagamente o caráter não só orgiástico, como homossexual, desses encontros. No caso do roubo da canoa, a história se interrompe no momento em que as mulheres tiram suas roupas e entram nuas na embarcação que navegará na lagoa. A história é retomada com a volta das bruxas e o seu desencantamento ao serem identificadas pelo pescador. O que acontece enquanto estão navegando permanece como uma zona obscura da narrativa, apenas revelada pelas vagas indicações de que estão nuas e sozinhas, ou seja, sem homens por perto, mas que bastam para revelar quais são as fantasias do pescador sobre a exclusão dos homens destes encontros. A distância física e geográfica da Lagoa, representada no fato de que as bruxas navegam sempre para outras regiões (a Barra da Lagoa, a "Índia", etc.), além do lugar onde fica a comunidade, significa que, antes de mais nada, elas se distanciam e vão além dos códigos e regras sociais da comunidade.

A ausência de uma figura masculina marca uma diferença em relação ao mito das bacantes. Na tragédia de Eurípedes,

Dionísio está presente, da mesma forma como nos sabões medievais a presença do diabo é definidora nos encontros das bruxas. Aliás é reveladora a semelhança entre as figuras do diabo e de Dionísio: ambos atuam sobre impulsos femininos inconscientes, tirando as mulheres da convivência masculina, assim como, fisicamente, são um misto de homem e animal ("meio homem, meio touro").

Quanto à inclusão da figura do diabo por parte do discurso inquisitorial sobre a bruxa, já descrita no capítulo anterior, pode-se afirmar que a existência do diabo desloca a força ameaçadora das mulheres para uma figura masculina. Como bem coloca MEZAN (1986), o diabo é fruto de um movimento de defesa, que tenta condensar o poder feminino numa figura exterior e masculina.

Esses discursos de homens e mulheres sobre as bruxas têm em comum o fato de falarem de mulheres e relacionarem essas mulheres a situações particulares de poder.

3) Palavra X Olhar

Os significados diferentes que representam as bruxas nas narrativas em que os homens e as mulheres são narradores ou protagonistas remetem a formas também distintas de enfrentar esse poder. Em todas as histórias narradas por homens, nas quais eles são a vítima, sua relação com a bruxa, ou as bruxas, acontece fundamentalmente através do olhar. Eles sempre vêem a bruxa agindo, quando encontram uma no caminho ou quando elas tentam roubar sua canoa.

Por outro lado, é também no olhar que está a capacidade dos homens de enfrentar esse poder. Na história do pescador que teve sua canoa roubada, é somente quando ele as espera durante a noite, lançando sobre elas o seu olhar sem que elas o vejam, que o encontro é quebrado. Nesse momento, as mulheres deixam de ser bruxas e o pescador recupera definitivamente os seus instrumentos de trabalho.

Para as mulheres, ao contrário, a relação com a bruxa é mediada principalmente através da palavra. A presença da bruxa é indicada pelos sintomas que se manifestam na criança embruxada. Esses sintomas são interpretados pela mãe da criança ou pela benzedeira que, assim, verbalizam a presença da bruxa. E falando sobre essa presença e dando um nome à

bruxa, ou seja, lançando palavras eficazes no combate, que o poder pode ser enfrentado e desfeito.

Para os homens, o poder da bruxa é inefável, na medida em que existe a partir de um princípio incompreensível. Esse princípio refere-se a um poder do feminino e às diferenças entre o feminino e o masculino, presente não apenas no seu discurso intencional, mas também em suas fantasias e no seu imaginário.

Para as mulheres, é possível transformar a presença da bruxa em discurso na medida em que existe uma identificação com esses princípios também demarcadores de diferenças com os homens. Falar da bruxa no momento em que ela age, ou seja, no momento em que existe a possibilidade de uma intervenção, e a fala é a própria intervenção, é uma forma de dominar a situação a partir do conhecimento sobre ela.

Quando o homem domina a situação de bruxaria através do poder penetrante de seu olhar, ele age sobre esse poder sem necessariamente compreendê-lo. Já a mulher estabelece seu domínio a partir do entendimento do que está acontecendo e sua conseqüente verbalização. De um lado, funciona a "magia dos atos", de outro, a "magia das palavras".

4) Medo e conflito como expressão de uma situação de poder

Para falar em poder feminino, é preciso recuperar o que já avançaram as pesquisas feministas recentes, que propõem uma revalorização do poder das mulheres. Michelle Perrot (1988) sintetiza as preocupações comuns dessas pesquisas na necessidade de distinguir o poder no singular, que designa sobretudo a figura central do Estado (um poder masculino) do poder no plural, "fragmentos múltiplos, equivalentes às influências difusas e periféricas". É a estes últimos que se referem as mulheres: nas diversas sociedades elas não detêm o poder, mas têm poderes. Esses poderes se fundamentam na existência de formas próprias de sociabilidade e expressão, numa cultura própria, que se apresenta de formas diferentes de uma sociedade para outra. Na Lagoa, apesar de ser o poder do homem aquele visto como legítimo, reconhecido como autoridade, já foi observado que em várias situações e em momentos da vida social as mulheres partilham espaços próprios que excluem os homens ou os colocam numa posição secundária. Até alguns anos atrás, esses espaços eram claramente identificáveis: a confecção da renda, que reunia mulheres de várias gerações no interior ou no quintal da casa, sem os homens; a colheita do café, feita pelas mulheres da família, vizinhas e parentes, da qual os homens raramente participavam; a lavagem de roupas na fonte

(córrego mais próximo da casa), que reunia as mulheres durante algumas horas, sendo um importante espaço de troca de informações e conhecimento; os encontros em torno da capelinha. Hoje alguns desses espaços continuam existindo, como a lavação comum da roupa na fonte e a capelinha, outros com menos intensidade e menos visíveis, como a colheita do café ou a confecção da renda, feita por um número cada vez menor de mulheres. Mas novos espaços foram criados, como a rua durante o dia, importante espaço de sociabilidade feminina, enquanto os homens estão trabalhando na roça, na cidade ou prestando serviços para o "pessoal de fora" que vive na comunidade. A sensação que eu tinha quando olhava a rua, da janela de minha casa, era de que aquela era uma comunidade habitada por mulheres e crianças. Os poucos homens que apareciam estavam apenas de passagem, não chegavam a ocupar aquele espaço da rua. As mulheres também se reúnem, mais recentemente, em torno dos grupos de mães ligados à escola, na sala de espera do Posto de Saúde, um espaço fundamentalmente frequentado pelas mulheres e suas crianças.

Esses momentos de sociabilidade própria das mulheres expressam não somente a formação de uma cultura feminina específica, mas a existência de poderes femininos que se revelam também em outros momentos da vida social. Esses poderes não aparecem apenas nos longos períodos de ausência dos homens e no cotidiano da vida familiar, mas também no

imaginário de homens e mulheres, que têm, como uma de suas manifestações, os mitos sobre as bruxas. De um lado, eles falam sobre uma realidade que pouco está contida em seu discurso conscientemente articulado. De outro, esses mitos simbolizam os desdobramentos no plano do inconsciente e do imaginário sobre a figura feminina.

Quando falam explicitamente de como vivem e se organizam, os nativos da Lagoa reconhecem apenas uma forma de poder e autoridade, a dos homens. Mesmo quando se referem às situações descritas acima, ou à importância e ao poder das mulheres dentro de casa, e a circunstâncias concretas em que as mulheres têm uma influência central, ou quando os homens estão ausentes, esta situação é vista como temporária e limitada. Ela não é elaborada no sentido de revelar essa outra face do feminino na comunidade e que está presente no seu cotidiano e em suas práticas. As mulheres eventualmente substituem a autoridade do homem, mas mesmo quando exercem poder falam sempre em nome dele.

Nesse primeiro sentido que envolve as narrativas pode se observar uma defasagem entre o modo como vivem e o que falam sobre o seu modo de viver. Os modelos que os nativos apresentam conscientemente são rígidos na definição de papéis bem demarcados e no reconhecimento único da autoridade dos homens. É principalmente nas outras formas, menos conscientes e racionais, de falar sobre sua vida que a

contradição entre os modelos e as práticas aparece. E através das narrativas, das histórias sobre o passado, que é simbolizada e revelada a ambiguidade de seu imaginário em relação às mulheres. Conflito e medo, essas duas faces sob as quais a bruxa se apresenta nas diferentes narrativas, é uma das formas expressivas dessa "outra face" do feminino, e reveladores dessas situações de poder feminino que existem subjacentes às relações formais e que não aparecem conscientemente elaboradas em seus discursos. Na medida em que esse poder não se materializa enquanto uma autoridade legitimada no interior da comunidade, é preciso que ele se manifeste de outras formas.

O outro desses sentidos está ligado aos sentimentos comuns dessa sociedade em relação às suas mulheres. Se, por um lado, o feminino está presente nos discursos intencionais, por outro, ele também está presente a nível do inconsciente de homens e mulheres, que se mostra através das narrativas. Esse feminino é ambíguo, contraditório e plurissignificativo. Nas narrativas sobre as bruxas, ele se apresenta de forma particular. O fato de toda a ação da bruxa ser definida como involuntária, originada em impulsos inconscientes e incontroláveis está profundamente ligado ao fato de que a bruxa é sempre uma mulher. Ou seja, não é em qualquer um que se manifestam esses impulsos, mas nas mulheres. Esses dois traços característicos da bruxaria

marcam sua singularidade e, a diferença com outras representações e práticas envolvendo poderes místicos, como a feitiçaria, que é uma ação voluntária, podendo ser praticada por homens.

CONCLUSÕES

CONCLUSÕES

E através dos discursos e, particularmente, através das narrativas de homens e mulheres sobre as bruxas, que a bruxaria se apresenta como uma realidade presente para os moradores da comunidade estudada. Mais do que fragmentos que sobreviveram ao tempo, ou uma explicação para os mal-estares e conflitos da vida cotidiana, a bruxaria se configura em uma verdadeira cosmologia, uma forma dos nativos falarem de seu mundo e de si mesmos. As narrativas de bruxaria mostram uma dimensão do imaginário nativo subjacente às manifestações mais explícitas de sua cultura e não tornado visível pelos modelos e discursos conscientemente manipulados.

Enquanto os modelos, corroborados apenas parcialmente pelas práticas, apresentam uma forte cisão na forma como se constituem as identidades de gênero na comunidade, as narrativas apresentam a bruxa como uma figura feminina poderosa e ameaçadora. Elas falam de um mundo feminino construído ao nível do inconsciente nativo, que não é nem uma manifestação restrita a medos e impulsos individuais, nem a realização de um "inconsciente coletivo" anterior a estes ou à vida social. As narrativas, mais do que isso,

trazem à tona uma parte do imaginário social, não revelada em outros planos de seu discurso. Na medida em que, contradizendo os modelos, as mulheres têm poderes, não tornados legítimos no interior da comunidade, é preciso que esse poderes se manifestem de outras formas. Na medida, ainda, em que a imagem feminina se apresenta como ambígua, contraditória e dividida, é preciso encontrar uma maneira de falar dessa ambiguidade. A bruxa é uma forma expressiva dessa "outra face" do feminino.

As narrativas, falando desses níveis mais profundos do imaginário nativo, são um fator demarcador de diferença no interior da comunidade. Na medida em que o processo de urbanização e de incorporação de uma "cultura urbana" diluem os contornos da comunidade, que apresenta hoje características evidentes de uma sociedade complexa, as narrativas se apresentam como articuladores simbólicos de suas fronteiras, como um fator de constituição de identidade entre os nativos lagoenses.

NOTAS

NOTAS

(1) Cf. Beck, 1989.

(2) Ver sobre isso Oliveira, 1986 e Caldeira, 1989.

(3) Não são apenas expressão DA realidade, mas são também modelos PARA a realidade - que a influenciam e midificam. Cf. Geertz, 1974.

(4) Entrevista não-diretiva segunda as formulações feitas em THIOLENT (1985) e história de vida enquanto técnica de pesquisa desenvolvida por diversos pesquisadores da área das ciências sociais e por uma extensa bibliografia nas últimas décadas.

(5) Os estudos sobre comunidade no Brasil dão diferentes sentidos ao conceito de "comunidade". Utilizo aqui esse conceito, com a ressalva de que não estou me referindo a uma sociedade fechada ou isolada.

(6) Recentemente alguns jovens nativos, filhos de moradores do Canto da Lagoa, fizeram uma pesquisa buscando reconstituir a árvore genealógica das famílias do Canto. Concluíram, numa primeira etapa do trabalho, que foram duas as famílias que deram origem às outras: os Souza e os Silveira.

(7) Uma outra pesquisa aponta que as rendeiras que possuem barraca na avenida das Rendeiras têm dois ou três sobrenomes comuns. Sendo a maioria dessas rendeiras ou vendedoras de renda vindas do Retiro da Lagoa, confirma-se a hipótese de que também lá foram algumas poucas famílias que deram origem à comunidade.

(8) No caso da construção de uma casa, por exemplo, a colocação do revestimento de barro nas paredes ou da "linha" dependia do esforço de vários homens chamados para a "farra" e que, no final do trabalho, recebiam café com cachaça, cravo e açúcar do dono da casa. Quem não tinha engenho, mas plantava mandioca, usava o engenho de um vizinho ou parente em troca da meia ou terça parte da farinha.

(9) Trabalho especializado, que só alguns homens sabem realizar. Consiste em "torrar" a mandioca já ralada e prensada para fazer a farinha.

(10) Essas questões foram trabalhadas, entre outros, por Mariza Corrêa no seu artigo apresentado na ANFOCS em 1988.

(11) Esses rituais não deixam de se constituir em "potlach". Uma forma de redistribuição da renda entre os membros da comunidade.

(12) Fora a situação específica das comunidades de colonização açoriana da ilha, que indica uma tendência oposta às conclusões de Freire-Maia, estudos de outros grupos no mesmo estado também apontam para outras direções. E o caso das comunidades negras, onde há uma forte tendência à endogamia. Além disso, o estado de Santa Catarina é de difícil generalização, dado as especificidades de sua colonização. Cada região possui particularidades que devem ser levadas em conta em qualquer estudo que se pretenda mais abrangente.

(13) Aqui acontece o oposto daquilo que vivem os segmentos mais intelectualizados das camadas médias urbanas, para quem o moderno é não casar, mas ir morar junto.

(14) Estudos de 1983 (Beck) apontam para cerca de três mil mulheres envolvidas com essa atividade.

(15) A instalação da rede pública de água na Lagoa começou a ser feita em julho de 1988. Até essa data, as casas recebiam água através de redes privadas que canalizavam a água de vertentes dos morros da Lagoa. Com isso, a disponibilidade de água dependia diretamente do nível pluviométrico da região. Em período de seca, as mulheres se viam obrigadas a recorrer ao córrego para lavar suas roupas, mesmo tendo instalações e tanque em casa.

(16) Exemplos dessa vigília, são as situações descritas anteriormente, sobre o controle exercido por alguns homens em relação ao trabalho da mulher fora de casa, à hora em que volta, etc.

(17) Greimas e Courtès (s/d) observam os limites do conceito de "intenção" para explicar um ato comunicativo. A intenção pressupõe, segundo eles, que o ato seja tomado como voluntário e consciente. Preferem usar o conceito de "intencionalidade", porque permite que se conceba o ato como "uma tensão que se inscreve entre dois modos de existência: a intencionalidade e a realização" (pg. 238). Mesmo partilhando da crítica, mantenho o conceito de "intenção, na medida em que se refere, aqui não somente a "ações comunicativas" mas a ações concretas de um personagem dentro do processo narrativo.

(18) As narrativas possuem características próximas às que Lévi-Strauss propõe para o mito, enquanto um discurso que "desperta no homem pensamentos que lhe são desconhecidos" (1978:13). Que traz à tona contradições subjacentes à organização social, mas estruturantes da cultura.

(19) O que remete à ideia da constituição de uma identidade de pessoa apenas a partir dessa idade. Sobre isso ver Duarte, 1986.

(20) Cascaes também menciona, nas histórias que recriou sobre as bruxas, casos em que estas são castigadas pelos homens. Mas é preciso relativizar o caráter etnográfico de seu trabalho, na medida em que praticamente todo o material de campo que ele recolheu sofreu uma recriação no plano artístico e ficcional. Como foi dito na introdução, apesar das narrativas sobre as bruxas serem um fato presente nas outras comunidades de colonização açoriana da ilha, elas não se apresentam em todos os lugares da mesma maneira. Essas diferenças que aparecem no relato descrito podem ser expressão de sua origem geográfica, na medida em que o morador não é morador nem da Lagoa, nem da ilha, apesar de sua mãe ter nascido e morador no Canto da Lagoa.

(21) A relação entre essas características da presença das bruxas nas comunidades da Lagoa e a bruxa no imaginário europeu, tanto popular quanto católico, é discutida no capítulo 5.

(22) Estou me referindo aqui a mulheres nativas de outras comunidades que, mesmo possuindo uma identidade cultural com as outras mulheres do lugar, encontram obstáculos para se integrarem nas relações locais. Já com as mulheres de fora vindas da cidade ou identificadas com um 'ethos' de camadas médias urbanas isso não ocorre, na medida em que a alteridade é maior que os pontos em comum. É preciso ser um igual, e haver uma interação efetiva para que se estabeleça uma relação mediada também pela bruxaria.

(23) Arca-calda é uma doença infantil só diagnosticada pelas benzedeiras e que não faz parte do repertório médico oficial. Seus principais sintomas são o choro da criança, a dificuldade de dormir e de comer.

(24) Paris, Fayard, 1989.

(25) Para Umberto Eco, em entrevista na Revista Veja, essa tendência sincrética das religiões é universal.

(26) Citada por Ginzburg, 1987; e Levack, 1988.

(27) No Brasil, não houve a instalação de um Tribunal, ao contrário de Goa, único Tribunal da Inquisição portuguesa instalado em área colonial. Já na América espanhola, a Inquisição da Espanha instalou três tribunais: no Peru, no México e em Cartagena (Colômbia), este último especializado na perseguição às feiticeiras.

(28) Levack, 1988: "As 'strigae', que se tornou uma das muitas palavras latinas para bruxas, também eram denominadas de 'lamiae', referência à mítica rainha Libia, amada por Zeus, que chupava o sangue dos bebês como vingança por Hera ter matado seus filhos."

(29) Imagem que lembra a figura da benzedeira na ilha que, quando chamada, desenvolve suas atividades também à noite.

(30) Kramer e Sprenger (1928), citados por Levack, op. cit.

(31) Guazzo (1929), citado por Ginzburg, 1988.

(32) Citados por Ginzburg, op. cit.

(33) Uma das substâncias que, segundo os historiadores, faz parte da fórmula do unguento é extraída da Beladona, uma planta com princípios alucinógenos que cresce em abundância ao longo da estrada do Canto da Lagoa.

(34) Ginzburg também cita a cavalgada noturna como uma das atividades das feiticeiras adoradoras da Deusa Diana.

(35) Alguns autores têm trabalhado as vivências dionisiacas e os desregramentos dos costumes como "constantes antropológicas", e o dionisiaco como uma "figura arquetípica própria a qualquer sociedade". Ver, por exemplo, Maffesoli, 1987 e 1985, entre outros.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

- ARIES, Philippe. "História social da criança e da família", Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1981.
- AUGE, Marc. L'Anthropologie de la maladie. In: "Revue Française d'Anthropologie L'HOMME", XXVI, 1-2, Paris, Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales, pp.97-98.
- BAKHTIN, Mikhail. "A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. O contexto de François Rabelais", São Paulo, Ed. Hucitec/Ed. UnB, 1987.
- BALANDIER, G. "Antropo-lógicas", São Paulo. Cultrix, EDUSP, 1976.
- BECK, Anamaria. "Lavradores e pescadores - um estudo sobre trabalho familiar e trabalho acessório", Florianópolis, UFSC, mimeog., 1979.
- A mulher na obra de Franklin Cascaes. "Cadernos do 3. Seminário Nacional de Mulher e Literatura", Florianópolis, UFSC, vol. 1, pp. 248-251.
- BECK, Anamaria et alli. "Trabalho limpo. A renda-de-bilro e a reprodução familiar", Florianópolis, UFSC, 1983.
- BELLEMIN-NOEL, Jean. "Psicanálise e literatura", São Paulo, Cultrix, 1983.
- BESANÇON, Alain. "Histoire et expérience du moi", Paris, Flammarion, 1971.
- BETTELHEIM, Bruno. "A psicanálise dos contos de fadas", 7a. ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
- BOVENSCHEN, Silvia. "A feiticeira contemporânea, a feiticeira histórica e o mito da feiticeira: a feiticeira como sujeito da apropriação da natureza e como objeto da sua dominação", mimeog.
- CABRAL, Osvaldo. Os açorianos. Em: "Anais do 1. Congresso de História Catarinense, Florianópolis, Imprensa Oficial, vol. II.

-----, "Medicina, médicos e charlatões do passado", Florianópolis, Imprensa Oficial do Estado, 1942.

CAMARGO, Cândido P. F. Família e religião na sociedade rural em mudança. Em: Thomas Szmrecsányi (org.), "Vida rural e mudança social", São Paulo, Ed. Nacional, 1976.

CARDOSO, Ruth (org.), "A aventura antropológica. Teoria e pesquisa.", Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. A categoria de (des) ordem e a pós-modernidade na antropologia. "Anuário Antropológico 86", Brasília, Tempo Brasileiro/Ed. da UnB, 1986.

CARUSO, Raimundo (org.). "Franklin Cascaes e a colonização açoriana, Florianópolis, Ed. da UFSC, 1981.

CASCAES, Franklin. "O Fantástico na Ilha de Santa Catarina", Florianópolis, Lunardelli, 1975.

CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine. "As duas árvores do jardim", Porto Alegre, Artes Médicas, 1988.

CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain. "Dicionário de Símbolos", (2a. ed.), Rio de Janeiro, José Olympio Ed. 1989.

CHNAIDERMAN, Miriam. "Ensaio de Psicanálise e Semiótica", São Paulo, Ed. Escuta Ltda., 1989.

CORREIA, Mariza. Repensando a família patriarcal brasileira. In: "Cadernos de Pesquisa", n. 37, São Paulo, Fundação Carlos Chagas, maio 1986, pp. 5-16.

-----, "Rural, urbano, tribal: antropologia e família", mimeog., s/d.

DESCAMPS, Christian. Entrevista com Jeanne Favret-Saada. Em: "Idéias Contemporâneas", Série Entrevistas do Le Monde, São Paulo, Atica, 1989.

DOUGLAS, Mary. Introduction. Thirty years after witchcraft, oracles and magic. In: Mary Fougla (ed.), "Witchcraft, confessions and acusations, New York, Tavistock Publications, 1970.

-----, "Pureza e perigo", São Paulo, Perspectiva, 1976.

DUARTE, Luis Fernando D. "Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas", Rio de Janeiro, Zahar Ed./CNPq, 1986.

- DUBY, George. Para uma história das mulheres na França e na Espanha. Conclusão de um colóquio. In: "Idade Média, Idade dos homens. Do amor e outros ensaios", São Paulo, Cia. das Letras, 1989.
- DURKHEIM, Emile. "Las formas elementales de la vida religiosa".
- EMERICO, Nicolau. "O manual dos inquisidores", Lisboa, Ed. Afrodite, 1972.
- EM CANTO. "O Conceito de Gênero: o novo coração-de-mãe dos estudos sobre mulher", ANPOCS, 1989.
- EURÍPEDES. As Bacantes. In: Eudoro de Souza (org.), "As Bacantes de Eurípedes: introdução, tradução e comentário", São Paulo, Duas Cidades, 1974.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. "Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande". Rio de Janeiro, Zahar ed., 1978.
- Sorcery and native opinion. In: Max Marwick (ed.), 2a. ed, "Witchcraft and sorcery", Middlesex, Penguin Books, 1982, pp. 23-28.
- Witchcraft among the Azande. In: Max Marwick (ed.), 2a. ed., "Witchcraft and sorcery", Middlesex, Penguin Books, 1982, pp. 29-37.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. "Les mots, la mort, les sorts", Paris, Ed. Gallimard, 1977.
- FERAL, Josette. The powers of difference. In: H. Eisenstein and Alice Jardine (ed.), "The future of difference", London, University Press, 1987, pp. 88-94.
- FERNANDES, Rubem César. "Os cavaleiros do Bom Jesus", São Paulo, Brasiliense, 1987.
- FONSECA, Claudia. Mulher chefe-de-família?, "Revista de Ciências Sociais", Porto Alegre, IFCH-UFRGS, 1987, V.1, n.2, pp. 261-268.
- FRANCHETTO, B. et alli. Antropologia e feminismo. In: "Perspectivas Antropológicas da Mulher", n. 1, Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
- ✓FUKUI, Lia F. G. "Sertão e bairro rural", São Paulo, Atica, 1979.

GEERTZ, Clifford. "A interpretação das culturas", Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

GINZBURG, Carlo. "Mitos, emblemas e sinais. Morfologia e história", São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

----- . "O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição", São Paulo, Cia. das Letras, 1987.

----- . "Os andarilhos do bem. Feitiçaria e cultos agrários nos séc. XVI e XVII", São Paulo, Cia. das Letras, 1988.

GREIMAS, A. J. e COURTES, J. "Dicionário de semiótica", São Paulo, Cultrix, s/d.

GROISMAN, Alberto. "Alteridades antropológicas", Florianópolis, xerox, 1987.

HARRIS, Marvin. "Vacas, porcos, guerras e bruxas: os enigmas da cultura", Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

HEREDIA, B. M. Alásia. "A morada da vida", Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

JOSEF, Bella. "A máscara e o enigma", Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1986.

LAGO, Mara C. de S. "Memória de uma comunidade que se transforma: de localidade agrícola pesqueira a balneário", Dissertação de Mestrado, Florianópolis, UFSC, 1983.

LANGDON, E. Jean. "Saúde indígena: A lógica do processo de tratamento", UFSC, mimeo., s/d.

----- . "Papéis sexuais e a questão da mulher", Seminário do Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, UFSC, 1985.

LEACH, Edmund. "Los Sistemas políticos de la Alta Birmania".

LEVACK, Brian. "A caça às bruxas na Europa moderna", Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1988.

LEVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: Claude Lévi-Strauss, "Antropologia Estrutural", Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1985.

----- "Mito e significado", Lisboa, Edições 70, 1981.

-----A estrutura e a forma. Em: "Antropologia estrutural dois", Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976.

LIKE, Robert. Atitudes em relação à doença mental numa freguesia rural açoriana, um estudo preliminar. Em: "Primeiro Congresso de Comunidades Açorianas", Angra do Heroísmo: Direcção de Serviços de Emigração da Secretaria Regional de Serviços Sociais, 1978, pp. 249-299.

LOYOLA, M. Andréa. "Médicos e curandeiros. Conflitos Social e Saúde", 1984.

LUPI, João e LUPI, Suzana. "São João do Rio Vermelho. Memória dos Açores em Santa Catarina", Porto Alegre, EST, s/d.

MAFFESOLI, Michel. "A sombra de Dionísio. Contribuição para uma sociologia da orgia", Rio de Janeiro, Graal, 1985.

----- "A conquista do presente", Rio de Janeiro, Rocco, 1984.

MAIR, Lucy. "Witchcraft", New York, Word University Library, 1969.

MALINOWSKI, Bronislaw. Sorcery as Mimetic representation. In: Max Marwick (ed.), 2a. ed., Witchcraft and Sorcery, Middlesex, Penguin Books, 1982.

----- . O problema do significado em linguagens primitivas. Em: C. Ogden, "O significado do significado: um estudo da influência da linguagem sobre o pensamento e sobre a ciência do simbolismo", Rio de Janeiro. Zahar, 1976, pp. 295-330.

MANDROU, Robert. "Magistrados e feiticeiros na França do séc. XVII", São Paulo, Perspectiva, 1979.

MARWICK, Max (ed.). "Witchcraft and sorcery", 2a. ed., Penguin Books, New York, 1986.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: Marcel Mauss, "Sociologia e Antropologia", São Paulo, EDUSP, 1974, vol. II.

-----, Esboço de uma teoria geral da magia. In: Marcel Mauss, "Sociologia e Antropologia", São Paulo, EDUSP, 1974, vol. I.

MEZAN, Renato. "Freud, pensador da cultura", 4a. ed., São Paulo, Brasiliense, 1986.

MICHELAT, Guy. Sobre a utilização da entrevista não-diretiva na sociologia. EM: Michel Thiollent (org.), "Crítica Metodológica, investigação social e enquete operária", 4a. ed., São Paulo, Pólis, 1985.

MICHELET, Jules. "Sobre as feiticeiras", Lisboa, Ed. Afrodite, 1974.

MONTERO, Paula. "Da doença à desordem. A magia na umbanda", Rio de Janeiro, Graal, 1985.

MOTT, Luiz. "O sexo proibido. Virgens, gays, e escravos nas garras da Inquisição", Campinas, Papirus Ed., 1988.

NOVINSKI, Anita. "A Inquisição", São Paulo, Brasiliense, 1983.

NOVINSKI, Ilana. Heresia, mulher e sexualidade (algumas notas sobre o Nordeste brasileiro nos séc. XVI e XVII). Em "Vivência. História, sexualidade e imagens femininas", São Paulo, Brasiliense/FCC, 1980.

OLIVEN, Ruben George. "Urbanização e mudança social no Brasil", Petrópolis, Vozes, 1980.

ORTIZ, Renato. Iluminismo e religião. "Religião e Sociedade", Petrópolis, Vozes, n. 13/1, março de 1986, pp. 24-26.

ORTNER, S. and WHITEHEAD, H. Introduction: accounting for sexual meanings. In: Sherry Ortner and Harriet Whitehead (ed.), "Sexual Meanings. The cultural construction of gender and sexuality", Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

PAUL, Louis. Careers of midwives in a mayan community. In: J. Hochsmith and A. Spring, "Women in Ritual and Symbolic Roles", New York, Prenum Press, 1978.

PAULILO, Maria Iñez. A mulher e a terra no Brejo Paraibano. Em: Maria C. Bruschini e Fulvia Rosemberg (org.), "Trabalhadoras do Brasil", São Paulo, Brasiliense/FCC, 1982.

VEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. "Bairros rurais paulistas", São Paulo, Liv. Duas Cidades, 1973.

----- Do rural ao urbano no Brasil. In: T. Szmrecsanyi (org.), Vida rural e mudança social, São Paulo, Ed. Nacional, 1976.

----- "O campesinato brasileiro, (2a. ed.), Petrópolis, Vozes, 1976.

PERRROT, Michele. As mulheres, o poder, a história. Em: Michele Perrot, "Os excluídos da histórias", Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

PITANGUI, Jacqueline. O sexo bruxo. In: "Religião e Sociedade", Rio de Janeiro, Ed. Campus, outubro de 1985.

PITT-RIVERS, Julien. "Anthropologie de L'honneur", Paris, Sycomore, 1983.

PROPP, V. I. "Morfologia do Conto Maravilhoso", Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1984.

RIAL, Carmen Silvia. "Mar-de-dentro: o espaço social na Lagoa da Conceição", dissertação de Mestrado, Antropologia Social, Porto Alegre, UFRGS, 1988.

ROSALDO, Michelle e LAMPHERE, Louise. "A mulher, a cultura, a sociedade", Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

SARAIVA, Antonio José. "Inquisição e cristãos-novos", 5a. ed., Lisboa, Ed. Estampa, 1985.

SOUZA, Eudoro de (org.). "As Bacantes de Eurípedes: introdução, tradução e comentário", São Paulo, Duas Cidades, 1974.

SOUZA, Laura Mello e. "O diabo na terra de Santa Cruz", São Paulo, Cia. das Letras.

----- . O padre e as feiticeiras: notas sobre a sexualidade no Brasil Colonial. In: Ronaldo Vainfas (org.), "História e sexualidade no Brasil", Rio de Janeiro, Graal, 1986.

SZASZ, Thomas. "A fabricação da loucura. Um estudo comparativo entre a Inquisição e o movimento de saúde mental", 3a. ed., Rio de Janeiro, Ed. Guanabara, 1984.

THIOLLENT, Michel (org.), "Crítica metodológica, investigação social e enquete operária", 4a. ed., São Paulo, Pòlis, 1985.

TODOROV, Tzvetan. "Os gêneros do discurso", Lisboa, Edições 70, 1981.

----- . A análise do discurso narrativo em Urbino. Em: "Literatura e Semiologia. Seleção de ensaios da Revista 'Communications'", Petrópolis, Vozes, 1972.

TREVOR-HOPER, H. R. A fobia às bruxas na Europa. In: "Religião e Sociedade", Rio de Janeiro, Ed. Campus, outubro de 1985.

TURNER, Victor. Social dramas and stories about them. In: W. J. T. Mitchell (org.), "On Narrative", Chicago, University of Chicago Press, 1981, pp. 137-164.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. Em: Edson O. Nunes (org.), "A aventura sociológica", Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

----- . "Individualismo e Cultura. Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea", Rio de Janeiro, Zahar Ed. 1981.

----- . "O fenômeno urbano", Rio de Janeiro, Zhar Ed., 1979.

WHITE, Hayden. The value of narrativity in the representation of reality. In: W. J. T. Mitchell (org.), "On Narrative", Chicago, University of Chicago Press, 1981, pp. 1-23.

WIRTH, Louis. Urbanismo como modo de vida. Em: Otávio G. Velho (org.), "O Fenômeno Urbano", Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1979.

WOORTMAN, Klaas. "A Família das Mulheres", Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro/CNPq, 1987.

ZALUAR, Alba (org.). "Desvendando máscaras sociais", 2a. ed., Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1980.

ZARUR, George de C. L., "Os pescadores do golfo: antropologia econômica de uma comunidade norte-americana", Rio de Janeiro, Achiamê, 1984.