

Maria Fernanda Salvadori Pereira

**GRAVIDEZ, CORPO E PESSOA: A FORMAÇÃO DA CRIANÇA NA
COSTA DA LAGOA (FLORIANÓPOLIS)**

Dissertação submetida ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal de Santa Catarina
para a obtenção do Grau de Mestre em
Antropologia Social.
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Sônia Weidner
Maluf

Florianópolis
2012

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da
UFSC.

Pereira, Maria Fernanda Salvadori
Gravidez, corpo e pessoa: a formação da criança na Costa da Lagoa (Florianópolis) [dissertação] / Maria Fernanda Salvadori Pereira ; orientadora, Sônia Weidner Maluf ; coorientadora, Maria Regina Lisboa. - Florianópolis, SC, 2012.

115 p. ; 21cm

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programade Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Criança. Construção. Gravidez. I. Maluf, Sônia Weidner. II. Lisboa, Maria Regina. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. IV. Título.

Para o meu pai, Fernando Antônio Pereira.

AGRADECIMENTOS

À professora orientadora Sônia Weidner Maluf, por me acolher na Antropologia, por incentivar minhas iniciativas, e finalmente, por reencantá-las com suas críticas.

À professora coorientadora Maria Regina Lisboa, pela gentileza em que me recebeu e pelos essenciais apontamentos.

Aos moradores e amigos da Costa da Lagoa, que me guiaram nas trilhas tortuosas desta dissertação.

À família (incluindo a tia Mari e Maurício), pela inacreditável paciência e apoio.

Aos professores da turma de mestrado de 2010 e os que participaram da qualificação do projeto: Alícia Castells, Alberto Groisman, Esther Jean Langdon, Márnio Teixeira-Pinto, Theóphilos Rifiotis, Maria Regina Lisboa e Antonela Tassinari.

Aos colegas da turma de mestrado e aos amigos com quem convivi durante esse período. Um agradecimento especial à Bianca, Kaio, Léo, Marina, Paulo, Gabriel, Káris e Alcino.

Aos integrantes do grupo de pesquisa TRANSES, pelos debates, conselhos e indicações de leituras.

Às secretárias do PPGAS, Adriana e Karla, pela disponibilidade e delicadeza.

Ao IBP (Instituto Brasil Plural) e à CAPES, que concederam financiamento e bolsa de pesquisa de mestrado.

RESUMO

Esta etnografia analisa as concepções e práticas relacionadas à formação da criança, na localidade da Costa da Lagoa, Florianópolis, estado de Santa Catarina (Brasil). Como ferramentas metodológicas, utilizou-se a observação participante e conversas informais com os moradores sobre as experiências e interdições, desde a descoberta da gravidez ao puerpério, e ao longo da infância, relacionadas à “formação” da criança. Ao longo do estudo notou-se que a criança, ao mesmo tempo em que é um ser individual, é também um membro representante de família e formadora de uma rede relacional. Neste sentido, sua individualização ocorre na relação, pela lógica do convívio ou do contato metonímico. Desse modo, o corpo da criança é atravessado por canais de reciprocidade que também foram canais de coparticipação.

Palavras-chave: Criança. Construção. Gravidez.

ABSTRACT

This ethnography analyzes conceptions and practices related with the child formation in the locality of Costa da Lagoa, Florianópolis, Santa Catarina state (Brazil). As methodological instrument are used participant observation and informal conversations with the dwellers about experiences and interdicts from pregnancy to puerperium, and along childhood related to child's "formation". Along the study was noted that the child at the same time that is an individual being, is a familiar representative and a relational net former. In this sense, its individuation occurs in relation, by the familiarity and metonymic logic. Thereby, the child's body is crossed by reciprocity channels that are also co-participation channels.

Keywords: Child. Construction. Pregnancy.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Caminho da Costa da Lagoa.....	144
Figura 2. Mulher secando os casquinhos de siri.	1717
Figura 3. Cartaz da “Farinhada”.	2323

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 O LUGAR: ALGUMAS PECULIARIDADES GEOSIMBÓLICAS	13
1.1 A TENSÃO COM A "CIDADE"	13
1.2 LOCALIDADES DA COSTA	19
1.3 A RECIPROCIDADE COMO FRONTEIRA SIMBÓLICA	25
1.4 MARCADORES DE PERTENCIMENTO	27
1.5 O PARENTESCO COMO CONVÍVIO	3131
2 FLUXOS DA VIDA SOCIAL: RELAÇÕES DE FAMÍLIA E GÊNERO	344
2.1 REVISÃO SOBRE AS RELAÇÕES DE GÊNERO EM COMUNIDADES DE FLORIANÓPOLIS	344
2.1.1 Matrifocalidade e deslocamento da sexualidade	400
2.1.2 O filho no conflito entre mulheres	466
2.2 RELAÇÕES COMO FLUXOS: "PASSANDO", "RECEBENDO", E "PUXANDO" A MATÉRIA	500
2.3 SE "CRIANDO" E "CRIANDO" OS FILHOS: FLUXOS DE PERTENCIMENTO E RESPEITO	533
2.3.1 A qualidade do filho	58
2.4 A CRIANÇA "REVOLTADA" E O MODELO DE PESSOA NATIVA	644
3 NARRATIVAS SOBRE EVENTOS DE GRAVIDEZ, PARTO E PUERPÉRIO	68
3.1 GRAVIDEZ	68
3.1.1 "Sinal" de gravidez: fluidos corporais e suas relações de formação ou antagonismo fetal	68
3.1.2 Significando as sensações: organismo "forte"/"fraco" e as características do feto	711
3.1.3 Interdições	755
3.2 PARTOS – ABORTOS	844

3.2.1 Os partos de antigamente: “tudo em casa com parteira”	844
3.2.2 A “lua boa”	8888
3.2.3 Histórias de abortos e o estatuto do feto “perdido”	900
3.3 RECÉM-PARIDA, RECÉM-NASCIDO	95
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	1011
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	1033
ANEXO I – Roteiro de Entrevista	1111
ANEXO II - Benzedura	1122

INTRODUÇÃO

Este trabalho aborda as noções sobre a formação da criança na Costa da Lagoa (Florianópolis, SC). O objeto de análise são as práticas e representações sociais dos moradores desta localidade sobre as experiências, desde a descoberta da gravidez ao puerpério, e ao longo da infância relacionadas à formação da criança. É importante destacar que vários aspectos estão envolvidos nesta etapa estruturante pela qual o infante passa: alimentação, sexualidade, gênero, família e educação.

Nas primeiras idas à Costa da Lagoa, quando fui procurar uma moradia para alugar, notei que no barco as pessoas me observavam discretamente. Era mês de julho e dia de semana, situação em que seria incomum encontrar turistas na região¹. Eu me sentia indagada com a alternância entre um rápido olhar e sua ostensiva e prolongada hesitação. Mas foi somente quando o proeiro² veio até mim, perguntando aonde eu iria descer que ficou oficializada minha situação de “não moradora”.

O barco ia parando nos pontos sem que as pessoas dessem qualquer tipo de aviso prévio. Percebia-se que o destino de cada um era familiar, de modo que antes de chegar ao ponto, as pessoas ocasionalmente checavam ao fundo do barco se precisariam redispôr as sacolas para dar passagem a alguém prestes a saltar. As pessoas se despediam e amparavam a saída da outra que estivesse com uma sacola mais pesada ou volumosa, ou em alguma situação (embriaguez, deficiência física, etc.) que compromettesse a tarefa de saltar no píer. Não raro, algum comentário era expresso sobre o conteúdo da bagagem e ao que dela se presumia - “Opa, vai ter churrasco!”; “Depois eu apareço pro café!”; “Vais viajar?” - que não tinha como ser omitido do olhar dos passageiros.

Aos poucos, a cada vez que adentrava um barco da Cooperbarco³, que faz a linha entre a Costa da Lagoa e a região central da Lagoa, ia

¹ Na Costa da Lagoa, assim como em outras praias de Florianópolis, há um turismo sazonal, que geralmente é mais intenso durante o verão.

² O proeiro, no barco de transportes de passageiros, era responsável por informar o barqueiro sobre as paradas que seriam efetuadas e pelo auxílio nas manobras de atracação e embarcação nos pontos de barco.

³ As cooperativas de barqueiros que fazem o serviço de transporte regular são: Cooperbarco (Costa – Lagoa, Lagoa – Costa), e Coopercosta (Costa - Rio Vermelho, Rio Vermelho – Costa), ambas criadas em 2003. O valor da passagem varia: R\$ 2,20 para moradores e R\$ 5,00 para não moradores, nos dias da semana.

ficando mais claro um microcosmo de proximidade, bem expresso na famosa metáfora de as pessoas estarem “todas no mesmo barco”. Pois o barco unifica a experiência particular de viver na Costa da Lagoa⁴: o irremediável tempo de espera até o destino final (e os pequenos truques que se vão copiando para passar o tempo, seja com conversas, jogos, leituras de jornais e revistas ou qualquer coisa para comer); o motor barulhento, o cheiro de diesel queimando, o peso e a confusão das sacolas, e sacolas, e sacolas de coisas, já que na Costa não há um comércio variado. Além disso, ele tem seu próprio regulamento, que em alguns casos, varia dependendo do barqueiro ser reconhecido como tendo uma postura mais flexível ou não. Alguns barqueiros, é verdade, também tinham a fama de serem mais rígidos e proibiam os jogos de carta travados entre meninos e adolescentes; outros, era sabido, não chegavam no horário especificado, permitindo, assim, um pequeno atraso no embarque.

O barco também continha sempre uma possibilidade de aventura a mais, como, por exemplo, um motor fundido às onze da noite no meio da lagoa; ou, nos dias de forte vento sul, enfrentar ondas que balançavam o barco quase ao seu limite, o que exigia que as pessoas se ajudassem para manter o equilíbrio e a coragem necessária – esta última era obrigatória aos homens.

Assim, foi no barco que tive minhas primeiras impressões da sociabilidade dos moradores da Costa da Lagoa. Pois além de ser um veículo obrigatório para as pessoas irem estudar, saírem às compras etc., a embarcação foi um meio de acesso importante também à pesquisa. Nas idas e vindas a Lagoa, este foi um espaço propício para puxar conversa com quem se sentava próximo e observar alguns códigos implícitos na interação das pessoas.

A entrada em campo para esta pesquisa se deu a partir de contatos feitos com moradores da Costa em visitas sistemáticas, mais especificamente na busca por uma casa para alugar. A casa que me estabeleci ficava entre a “Vila” e a “Baixada”, e a partir desse aluguel fiquei identificada como alguém que estava “na Deise”⁵. Esta foi a personagem fundamental para o acesso às entrevistas, que, na maioria das vezes, foram originárias de sua própria rede de relações e por onde foram posteriormente

⁴ Escrevo baseada na ideia de Rial (1988), que à época de seu estudo descreveu o “andar de ônibus” como unificador da experiência de morar na Lagoa.

⁵ Todos os nomes e apelidos utilizados neste trabalho para representar os moradores da Costa da Lagoa são fictícios, a fim de preservar suas identidades.

identificados outros atores. Esse método de estabelecer redes de contatos foi baseado na proposta de Barnes (1987), que visa um instrumento para análise e descrição de processos sociais que ocasionalmente excedem os limites de grupos e categorias (BARNES, 1987:163). Assim, por mais que estivesse interessada nas experiências de gravidez e formação da criança na região da Costa da Lagoa, fui levada pela rede de contatos a entrevistar uma antiga parteira, que há trinta anos havia se mudado para outro bairro.

Os sujeitos da pesquisa foram principalmente mulheres grávidas e homens e mulheres que já tiveram filhos. Mas não raramente me encontrei em um contexto que incluía outros colaboradores, como a filha mais velha, o neto, etc. e onde acabei tratando sobre assuntos pontuais. Também foram incluídas falas de moradores oriundas de conversas informais que contribuíam enquanto percepções da cosmovisão local.

Originalmente minha pesquisa era sobre a gravidez e a formação do feto. O meio de acesso ao assunto em campo foi perguntar aos moradores da Costa, como mulheres grávidas e pessoas que tinham filhos, sobre as prescrições e interdições do período, ou, melhor dizendo: como as mulheres deveriam “se cuidar”, e o que não poderiam fazer (ver roteiro anexo na pág. 111). Mas ao longo do campo, observei que mesmo que interdições da gravidez revelassem aspectos importantes da formação do feto, estas também informavam que este não era um período privilegiado na ideia de formação de um corpo, no único modo como me habituei a pensá-lo: uma entidade circunscrita e seu aporte básico da individualidade. A ideia da criança e sua formação estava baseada em questões que se revelaram relacionais, como o sangue, o jeito, a força, a saúde e competência social, todas questões que ganhavam importância e mostravam mais claramente sua lógica a partir do nascimento do bebê. Assim, o foco da pesquisa foi deslocando-se para as concepções sobre a formação da criança na Costa da Lagoa (Florianópolis).

Neste trabalho, utilizo como ferramentas metodológicas a observação participante e também algumas conversas informais, conforme o modelo de “entrevistas não-diretivas” (THIOLENT, 1981). Nestas, utilizou-se um roteiro prévio (pág. 111), que tinha como finalidade facilitar a produção de significações, mas que não era a prioridade nas conversas, que primaram por respeitar a exposição da “[...] lógica subjacente às associações [...]” (THIOLENT, 1981: 85), que nos conduzia mesmo a outros assuntos, como a “criação” dos filhos e a percepção de mudanças da experiência da gravidez com relação aos dias atuais, por exemplo.

No início não gravei as entrevistas. Falava com as pessoas e ocasionalmente anotava algumas palavras e frases que considerava chave, e depois corria para casa a fim de transcrevê-las. Mas conforme percebi que as entrevistas tendiam a ser longas e elaboradas demais para confiar na memória, passei a usar o gravador. Isso ocorreu a partir do que considerei ser a décima sexta entrevista (de um total aproximado de quarenta e duas). Nestas entrevistas também procurei anotar dados sugestivos de um perfil sócio-econômico-familiar, anotando a idade e profissão da pessoa, estado civil, profissão do cônjuge e o número de filhos.

Este trabalho foi estruturado em três capítulos. No primeiro, procuro dar conta de um recorte do local e do grupo estudado. Para isso, busquei mostrar aspectos que me pareceram significativos de um “estilo” (WAGNER, 1974) da vida social da Costa da Lagoa, baseado no valor da reciprocidade. No segundo capítulo, trato de dois assuntos que eram mobilizados pela questão da gravidez ou pelo ser sinônimo “ganhar família” neste grupo: as relações familiares e de gênero. A partir daí, desenvolvo uma reflexão sobre a divisão sexual do trabalho subjacente à organização familiar e sobre a noção da relação filho/pessoa neste local. No terceiro capítulo, discorro sobre as experiências e eventos relacionados à gravidez, parto e puerpério, e também à formação do feto e recém-nascido neste processo.

1. O LUGAR: ALGUMAS PECULIARIDADES GEOSIMBÓLICAS

Nesse capítulo, procuro fazer uma apresentação da comunidade da Costa da Lagoa. Começo com uma descrição de “experiência próxima” (GEERTZ, 1997:88), considerando o relativo isolamento geográfico atual desta comunidade em relação ao “todo” da cidade a qual pertence (neste caso, Florianópolis/SC). Isso porque a Costa da Lagoa conserva alguns aspectos bucólicos como a falta de estradas, a natureza abundante, o pequeno vilarejo organizado em torno da igreja e a falta de alguns recursos “modernos” de infraestrutura.

A seguir, discorro sobre a configuração das pequenas vilas ao longo de sua área costeira, e as características gerais dessas vilas, em termos de moradores vistos como nativos e “de fora”. Essa categorização faz sentido na Costa da Lagoa de modo parcial por demarcar uma diferença cultural que tem se aproximado com o passar dos anos.

Na parte final do capítulo, buscarei colocar essa tensão com a “cidade” em termos de uma fronteira simbólica. Em seguida procurarei exemplificar, a partir de minhas observações de outros estudos antropológicos, alguns modos em que a preeminência de valores holísticos - que apontam para a centralidade da reciprocidade na vida social - se atualiza no local.

1.1 A TENSÃO COM A “CIDADE”

O que veio fazer na Costa? Dar um tempo de cidade?
(Renato, atendente de restaurante, 20 anos)

A Costa da Lagoa é uma região que pertence ao bairro da Lagoa da Conceição, na cidade de Florianópolis, SC, com a população de aproximadamente 1500 pessoas⁶. Uma das características mais marcantes de quem visita este local é a impressão de isolamento geográfico, pois não há estradas até a localidade. À “Costa”⁷ só se chega de barco ou a pé,

⁶ Este número costuma dobrar no verão, em consequência do grande número de casas de temporada.

⁷ Usarei o termo “Ilha” para designar a parte insular de Florianópolis; “Lagoa”, para falar sobre o bairro da Lagoa da Conceição e “Costa” para designar a região da Costa da Lagoa. Todos esses modos abreviados são usuais em Florianópolis.

através dos dois trajetos existentes: um que o conecta a Ratonés, e outra que parte do Canto dos Araçás (Lagoa), representada no mapa a seguir.

Figura 1. Caminho da Costa da Lagoa



Fonte: <<http://www.mochileiros.com/trilhas-em-florianopolis-perguntas-e-respostas-t36412.html>>

A região da Costa foi considerada uma região de destaque econômico na Ilha nos séc. XVIII e XIX, onde a agricultura e a pesca eram as principais atividades econômicas da região. Logo, a impressão de isolamento descrita anteriormente pode ser recente, uma vez que a Lagoa sempre foi tida como um todo único para seus moradores mais antigos (RIAL, 1988). E pode-se pensar que esta impressão de isolamento

historicamente coincide com a transformação do meio de transporte oficial na Ilha, de barcos para automóveis, na década de 1970 (RIAL, 1988: 72). Assim os recursos que simbolizam a “cidade” e que chegam à Lagoa naturalmente, segundo a logística das estradas, fazem com que a comunidade da Costa fique como um lugar de outro tempo: um lugar aonde (ainda) se chega apenas por barco, ou a pé; um dos últimos lugares a chegar energia elétrica na Ilha⁸; um lugar em que não há muitos “recursos modernos” como supermercados, emprego, farmácias, comércio em geral, *lan houses*.

Em grande parte é responsável pelas questões anteriormente descritas o imaginário do “tradicional” na Lagoa continuar colado não só na Costa, mas em outras localidades tidas como isoladas de Florianópolis. Atualmente, esse imaginário de “lugar do típico estilo de vida do ‘Mané’⁹”, é algo consciente para seus moradores. A Costa é tombada como patrimônio cultural da cidade¹⁰ e neste lugar, recentemente, foi rodado o filme “A Antropóloga”¹¹, o que movimentou bastante a comunidade (pelo fato de muitas casas sendo alugadas à equipe técnica do filme e de muitos moradores terem participado de algumas tomadas). Por parte dos

⁸ Segundo o serviço eletrônico de atendimento aos clientes da CELESC, a inauguração da iluminação pública da Capital ocorreu no dia 25 de setembro de 1910. Em alguns distritos tidos como mais isolados, como o Ribeirão da Ilha, Rationes e Sambaqui, o fornecimento de energia elétrica ficou disponível em novembro de 1972, fevereiro de 1955 e em 1977, respectivamente. Segundo um morador antigo da Costa, a luz elétrica só chegou ao local no ano de 1982.

⁹ “Mané” é o modo como as pessoas nascidas em Florianópolis se autodesignam. O termo hoje não possui uma conotação pejorativa, quando empregada pelos próprios sujeitos que assim se definem. Em geral, a ele se agregam características de “açorianidade” (MOTTA, 2002), como pescar com rede (ou ser de uma família onde se pesca), gostar de comer peixe, falar de modo típico e peculiar, carregar gaiola de passarinho, por exemplo.

¹⁰ A área da Região da Costa da Lagoa foi tombada por meio do Decreto Municipal n.º 247, em 1986. O tombamento abrange o Caminho da Costa, a vegetação e as edificações de interesse histórico e artístico existentes na região (Decreto n.º 247/86). (Cf. *Inventário das Áreas Legalmente Protegidas da Santa Catarina*.

Disponível em <<http://www.grupoge.ufsc.br/projetos/banco-de-dados/03-AT-03.htm>>.

¹¹ Filme do diretor Zeca Pires, que estreou em julho de 2011.

moradores, ficou uma noção do interesse pelo universo feérico, ou o que no grande público compõe o “mágico” da “Ilha”¹². Estes, inclusive, durante a pesquisa, relatam ser frequentemente procurados por estudantes e jornalistas que desejam retratar seu modo de vida¹³. Em função desse assédio à Costa, também ganhei um lugar identitário imediato quando comecei a procurar as pessoas junto à minha principal interlocutora:

Hoje saí com a Deise, que me conduziu até a casa de seus parentes dizendo que eu era da UFSC e fazia um “projeto” na Costa. Isso parecia uma explicação suficiente para que as pessoas me acomodassem em alguma cadeira e ocasionalmente oferecessem um café. Depois, a mãe da Deise me disse que já foi procurada para “contar histórias” (supostamente em função de pesquisas sobre a cultura açoriana), mas que ela não gostava, porque já estava muito esquecida e não gostava de “contar as coisas pela metade”. Daí recomendava outras senhoras idosas, que se lembravam melhor que ela. (Do diário de campo)

O que percebi é que o interesse na Costa, ou no modo de vida da Costa, era algo legítimo. E esse interesse “folclórico”, de quem vem de fora também é explorado turisticamente, junto ao belo cenário ecológico, cada vez mais escasso em outros lugares da Ilha de Santa Catarina (CARRERO, 2005)¹⁴.

A Costa, especialmente no verão, atrai muitos turistas por conta dos restaurantes. Estes são abastecidos pela pesca na comunidade, e geralmente são atendidos por membros de uma única família extensa. Mas esse modo operacional dos restaurantes também está imerso numa grande

¹² Florianópolis é conhecida como “Ilha da Magia” em função da existência de muitas histórias de bruxaria, contadas por seus habitantes nativos.

¹³ “As pessoas vêm pedir entrevista para saber: ‘Como é que vocês vivem aqui?’” (Natália, 27 anos).

¹⁴ CARRERO, Gabriel Cardoso Carrero. A Pesca E Turismo Na Percepção Dos Moradores Da Comunidade Da Costa Da Lagoa, Ilha De Santa Catarina, Sul Do Brasil. Resumo apresentado ao VII congresso de Ecologia do Brasil. Caxambú, MG, 20 a 25 de novembro de 2005. Disponível em: <<http://www.seb-ecologia.org.br/viiceb/resumos/67a.pdf>>

rede de relações locais, que invariavelmente ultrapassa a própria família. Pois, além dos afazeres diretos nos restaurantes (atendimento ao público, cozinha, limpeza), há também uma ampla rede de colaboradores informais, fixos ou esporádicos, como os homens que o abastecem com pescados, a mulher que tira a carne do siri, a que limpa o camarão, a mulher que faz ou vende doces para sobremesa. Todas essas pessoas ganham uma renda total ou parcial com tais atividades.

Figura 2. Mulher secando os casquinhos de siri.



Os turistas também proporcionam ganhos aos barqueiros, organizados em duas cooperativas, e a um pequeno comércio local. Assim, embora a pesca não seja mais tida como uma atividade lucrativa e voltada à formação do “patrimônio”, como foi nas últimas décadas¹⁵, ainda é uma atividade que compõe a identidade de seus moradores por estar direta ou indiretamente presente no cotidiano das famílias, conforme descreve Carrero no excerto a seguir:

¹⁵ A Costa, com a colonização açoriana, tem originalmente uma economia agrária, que a partir da década de 1930 passou a ser substituída pela pesca - até então exercida como atividade complementar pelos homens. (LAGO, 1983: 63)

(...) o fato de a comunidade se encontrar isolada por terra, circundada por uma APP e pela Lagoa da Conceição, e por não ter uma estrada de acesso rodoviário, contribuiu para que o transporte hidroviário consolidasse a dependência de um mercado fornecedor dos adventos da modernidade e também a possibilidade de investir em outras atividades emergentes, como o turismo. Observa-se que o pescado local, com tal mudança, passa a ter maior valorização e ser vendido localmente. A atividade da pesca é exercida por quase todos os homens nativos da Costa da Lagoa, ou pelo menos foi durante algum tempo na vida. (CARRERO, 2005, pág. ???)

Historicamente em Florianópolis sempre houve uma dicotomia entre centro urbano e núcleos agropesqueiros que não se beneficiavam economicamente da cidade como capital administrativa¹⁶. Mas, para além das diferenças econômicas, também existiam diferenças nos modos de organização presentes nessas comunidades. Até pouco tempo atrás, inclusive, a escassez do dinheiro determinava uma economia de trocas¹⁷ e o modo como os elementos se articulavam: “terra, família e trabalho” faziam com que se assemelhassem muito mais às comunidades campesinas do que urbanas. (WOORTMANN, 1990: 23). Essa aproximação entre a comunidade da Lagoa com outras comunidades rurais consta em Maluf (1993), no que tange às relações sociais nessas comunidades, organizada em torno de redes de parentela e vizinhança. Essas configurações nas últimas décadas convivem com um *ethos* de modernidade, por conta de uma cada vez maior relação com a “cidade”.

Constata-se, assim, que na Costa, embora haja um orgulho do rumo que o lugar tomou em relação à Lagoa, por exemplo¹⁸, existe uma convivência disso com o desejo de “modernizar-se”, e das dificuldades que a Costa enfrenta nesse sentido. Esse orgulho também pode ser observado sob a perspectiva atual (“moderna”) de um lugar que *conserva* certo estilo típico, e não degradado, por assim dizer. Assim como nos estudos dos que

¹⁶ Cardoso (1960 apud LAGO, 1983: 27).

¹⁷ Lago (1983: 32); Maluf (1993: 20).

¹⁸ Segundo me conta uma entrevistada, alguns anos atrás se fez uma enquete e “o pessoal” não quis que a prefeitura construísse rodovias até a Costa.

tomamos como referência - Rial (1988), Maluf (1993 [1989]) e Motta (2002) – “ser Mané”, de pejorativo transforma-se em virtude¹⁹, nesse meio tempo.

Os moradores da Costa repelem qualquer tentativa de apreensão numa consistência grupal exótica. No entanto, minha presença instaurou uma fronteira significativa: no caso eu fui imediatamente identificada como alguém de fora da comunidade (pois lá todos se conhecem) e como alguém que provavelmente vem em busca de sossego, algo incompatível com a ideia de “cidade”.

1.2 LOCALIDADES DA COSTA

Aqui pretendo fazer um breve aprofundamento no contexto: mostrar o que está incluso na Costa a que me refiro. Pois a localidade, em sua extensão, é dividida por pequenos vilarejos relativamente separados por trilhas acidentadas, ou, para quem vai de barco, por pontos distintos. Numa ordem de quem parte da Lagoa da Conceição, têm-se as seguintes “vilas” (com as correspondentes paradas de barco): “Vila Verde” (ponto 6-9), “Praia Seca” (ponto 11-13), “Baixada” (ponto 14-15), “Vila” (ponto 16-18), “Praia de Fora” (ponto 19-20), “Praia do Sul” (ponto 21-23), “Saquinho” e “Prainha” (só acessíveis pelo transporte particular). Cada um desses vilarejos possui configurações específicas, como, por exemplo, os dois últimos que contêm apenas poucas e luxuosas casas de veraneio, e permanecem inabitados na maior parte do ano.

Assim como ocorre na Lagoa²⁰, na Costa me foi relatado haver dois tipos de moradores permanentes: os “nativos”, que são em geral

¹⁹ “Na construção da identidade local, capitalizada politicamente por certos grupos que a implementaram, muito especialmente através da mídia e, dentro dela, dos profissionais chamados ‘formadores de opinião’ (jornalistas, cronistas, colunistas e comentaristas de televisão) a figura do *Manezinho da Ilha* tornou-se emblemática da “açorianidade” e da legitimidade política desses grupos com ela identificados principalmente em oposição à chamada ‘esquerda gaúcha’” (FANTIN, 2000 apud MOTTA, 2002). A figura do manezinho articula vários traços típicos do ilhéu (desde o ilhéu urbano até as áreas pesqueiro-rurais), sendo assim uma figura um tanto “bricolada”. (MOTTA, 2002: 227).

²⁰ Cf. Maluf (1993), Motta (2002) e Rial (1988).

descendentes de açorianos e escravos, advindos do interior da ilha no séc. XVIII, e os chamados “de fora”, em geral oriundos do RS, SP, RJ e da Argentina. Essa tipificação, apesar de ser cada vez mais anacrônica ante ao processo de convívio, casamentos e influência mútua entre nativos e esses “imigrantes”, que ocorre intensamente desde os anos 1970 em Florianópolis, ainda é corrente (entre os autodenominados “nativos”). Ao contrário de outras localidades de Florianópolis, na Costa a divisão territorial das “vilas” pode ter contribuído para uma configuração onde cada um fica mais com sua “turma” - pois há uma separação expressiva na quantidade de acordo com a “vila”. Então, quando procurei saber melhor, uma nativa de aproximadamente 50 anos, me esclareceu: “se você quer falar com o pessoal nativo tem que morar do ponto 11 em diante, (pois) na Vila Verde é mais aquele pessoal cabeludo (sic)²¹”.

Na “Vila Verde” há uma única família de nativos²². Entre os moradores “de fora” predomina um apelo “eco”²³. Há muitos jovens estudantes, artistas, artesãos, mas também soube de pedreiros, pintores de casas, jornalistas e aposentados; que em comum enfatizavam a satisfação de viver “tranquilamente” e “próximo à natureza”. As casas construídas pelos “de fora” acompanham o estilo dos moradores: possuem quintal individual cercado e geralmente têm uma varanda voltada para a privilegiada vista da lagoa.

As “vilas” enfocadas nesse trabalho eram principalmente: a “Praia Seca”, a “Baixada”, a “Vila” e a “Praia do Sul”; que formavam a parte central da Costa. Estas além de densamente povoadas, diferenciavam-se pelo estilo e disposição de casas, em relação às do “pessoal de fora”. As casas, principalmente as construídas há mais de dez anos, estavam com as aberturas principais voltadas, ou para a trilha, ou para a abertura de outra

²¹ À parte da evidência objetiva de que na Vila Verde há muitos moradores que compartilham de uma estética *hippie*, onde alguns possuem cabelos compridos e com *dreads*, não se descarta nesta fala um indício de estigma em relação aos “de fora”. Esse estigma, em relação aos “outsiders” (ELIAS, 2000), pode ser concomitante à construção de um “carisma do grupo” “nativo”, à medida em que ocorre uma valorização da identidade “mané” pela mídia, como já referido anteriormente. Sobre a referida “anomalia cabeluda”, também falarei adiante de ofensas dirigidas aos homens desta vila.

²² Como já observado por Caruso (2011: 12).

²³ O que já foi mencionado em Rial (1988), Motta (2002) e Maluf (1993), sobre a Lagoa.

casa – quase nunca para a lagoa²⁴. A casa que aluguei, pode ser um exemplo: ela tinha duas janelas basculantes (na cozinha e no banheiro) voltadas para lagoa, uma janela e uma porta que davam para casas vizinhas e duas janelas voltadas para a trilha. Outra característica nesta “vila” é a densidade populacional em relação à área permitida para construção²⁵, o que faz com que haja pouco espaço entre as casas. Na dinâmica dos terrenos, ainda vigora a organização em “segmentos residenciais”²⁶ familiares, uma característica comum na Lagoa de alguns anos atrás, como descreve Rial:

O espaço de moradia dos moradores da Lagoa se organiza em segmentos residenciais familiares. Diversas casas são construídas dentro de um mesmo terreno, habitadas cada uma por uma família nuclear, ligada entre si por laços de parentesco. Os segmentos residenciais familiares surgem a partir do estabelecimento de uma nova família nuclear no terreno. Dada a grande disponibilidade de terras até duas décadas atrás, estes terrenos geralmente compreendiam vários hectares, o que facilitava a instalação posterior de outras famílias, todas retirando da terra o seu sustento. (RIAL, 1992: 24)

²⁴ Rial (1988) já havia descrito que: “A lagoa é vista pelos ‘nativos’ como um lugar de friagem, própria para ‘casas de barcos’, não de pessoas. Nesse sentido, tanto a Lagoa quanto o mar são orientadores da localização das casas, mas atuam de modo contrário ao dos córregos: eles as repelem de suas proximidades. Rial (1988: 75). As casas construídas mais recentemente, assim como os restaurantes, têm convergido a lógica da disposição para uma “moderna”, de privilegiar a vista da lagoa.

²⁵ A Costa está situada em uma zona de APL e APP (Área de Preservação Limitada e Área de Preservação Permanente, respectivamente) Cf. FLORAM – Prefeitura de Florianópolis. Disponível em:

<<http://www.pmf.sc.gov.br/entidades/floram/index.php?cms=areas+de+preservacao&menu=0>>. Pude presenciar alguns conflitos concernentes a essa demarcação como um deque de restaurante que, sob denúncia, foi derrubado pelo poder público. Atualmente existe um projeto chamado ORLA, que objetiva criar novas diretrizes de gestão e manejo que considerem tanto o meio ambiente como o modo de vida de comunidades tradicionais da Lagoa.

²⁶ Definição de NOVAES (1983: 22) apud RIAL (1992: 24).

Com o casamento dos filhos e depois dos netos, que construíam suas casas no mesmo terreno do patriarca da família, o espaço nos segmentos familiares ficou bastante restrito. Entretanto, também observou-se que a população “nativa” da Costa está tendendo a uma estabilização por conta da redução do número médio de filhos nas famílias. Há uma amostra disso com a divisão arbitrária de um grupo de 46 entrevistados que declarou o número de filhos em duas gerações²⁷: a primeira de 51 até 98 anos, e a segunda até 50 anos. Percebeu-se que enquanto as pessoas de 51 a 98 anos tinham uma média de 6,46 filhos, a geração mais jovem teve uma média de 1,6 filhos.

Duas festas comunitárias que presenciei podem ilustrar a dinâmica da diversidade social presente na Costa. Estas são: a “Farinhada”, que ocorre num final de semana entre os meses de junho e agosto, e a procissão de N^a. Sra. dos Navegantes, entre os dias 10 e 15 do mês de fevereiro.

A “Farinhada” ocorre na “Vila Verde” no entorno do último engenho de farinha na Costa com condições de funcionamento. O engenho pertence ao Sr. Miguel, patriarca da única família de nativos que atualmente mora nesta região. Após um período de abandono, em função da “decadência da produção de farinha artesanal (...) [foi revitalizado] pela formação da Associação Engenho, iniciativa dos novos proprietários do espaço que visavam preservá-lo e levar adiante a *tradição* da comunidade”. (PIERONI, 2011, grifo nosso).

A força mecânica do engenho, que originalmente era de boi, agora é dos vizinhos e participantes da festa (homens, mulheres e crianças) que se revezam de forma voluntária, e empurram a roda em um clima lúdico. Assim que chegamos na festa, Deise convidou a mim e Rosane para empurrar a roda e participar da “fuinagem” (peneiramento e secagem) da farinha. As duas, sempre com destreza muito superior à minha, guiavam-me e aos outros observadores destreinados, para movimentos mais eficientes.

Na parte externa do engenho havia uma banda de chorinho e uma pequena banca que vendia doces e bebidas. Nesta festa, por ocorrer na “Vila Verde” e ter como maioria de organizadores e participantes, gente “de fora” (moradores ou não), acompanhou em alguns aspectos as expectativas estéticas desse grupo. E isso pode ter gerado um descompasso no que foi

²⁷ Essas duas faixas etárias estão mais ou menos proporcionais no grupo considerado: 24 pessoas da primeira geração e 22 da segunda. E todas as pessoas do grupo mais jovem possuíam ao menos um filho.

esperado por Deise e Rosane, que reclamaram que a festa estava muito “mixa” pela pouca variedade de alimentos para venda/doação.

Durante toda festa, ambas mencionavam a expectativa de levar um pouco de farinha pra casa, o que parecia um desfecho natural de ajudar na “Farinhada”. Como não foi dada espontaneamente, Deise pediu a um dos sobrinhos do Sr. Miguel, e conseguiu um saco de farinha para cada uma de nós levarmos. Isso as contentou bastante e fez Deise comentar a festa positivamente com seus parentes que não foram: “A festa foi boa, ganhamos farinha, né!”.

Figura 3. Cartaz da “Farinhada”.



A “Farinhada” organizada em torno de um objetivo “cultural”, estava configurada mais de acordo com o *habitus* que poderíamos chamar de uma classe média “intelectualizada”. A música, as exposições de fotos, celebravam a “tradição” e colocavam o sentimento de apreciação histórica e identitária em primeiro plano. O trabalho (que exigia a tração humana), tinha como sentido o lúdico, mais ou menos independente do objetivo original de “fazer farinha”. Entretanto Deise e Rosane manifestaram a expectativa de ganhar farinha desde que as convidei para a festa. Outro aparente descompasso nas sensibilidades foi a expectativa de abundância de comidas, que para elas ajudava a caracterizar uma boa festa.

A festa de N^a. Sra. dos Navegantes, por ser uma comemoração católica, ocorre na vila principal onde fica a igreja e o centro comunitário. Nesses locais ocorre missa, baile, e defronte, uma procissão de barcos. Quando fui morar lá ouvi que esta é a “festa mais bonita da Costa”, de modo que retornei para visitar à época de seu acontecimento, em fevereiro.

Nessa festa, não vi participantes que não fossem “nativos”, ou algum parente que havia migrado para as proximidades - “Barra da Lagoa” e “Rio Vermelho”. Sua organização ocorre com um ano de antecedência e é de manufatura comunitária. É na época da festa atual que são escolhidos os “festeiros” para o ano seguinte, e estes, bem como seus parentes mais próximos são comprometidos a darem contribuições em dinheiro e/ou força de trabalho na limpeza e organização, conforme suas possibilidades (físicas e financeiras). Deise, cuja filha era festeira nesse ano, falava: “Eu, esse ano, ajudei na limpeza, porque a Inês era festeira. Ela (sua filha) deu cento e cinquenta reais.” - um valor expressivo do salário que ganha trabalhando meio período de auxiliar administrativa, diga-se de passagem.

Após um final de semana de festejo no centro comunitário, com comidas, bebidas e bailes de “vanerão”. No domingo ocorre o ponto culminante da festa, com a procissão de barcos. Estes, aproximadamente trinta, já que quase toda família de moradores possui um, se dirigem enfeitados atrás do barco principal, aonde vai a imagem da N^a. Sra. dos Navegantes, o padre, os “festeiros” atuais e seus parentes mais próximos, e algumas senhoras organizadoras cativas de eventos religiosos na comunidade, como as “novenas”. Após um trajeto de aproximadamente quinze minutos em frente à Vila, uma canoa encerra a marcha com um foguetório defronte a igreja. Depois disso, o barco principal para no trapiche e seus integrantes carregam a imagem até a igreja, onde ocorre uma missa.

Ao descrever estas festas, fez-se uma classificação tipológica distinguindo grupos de “nativos” e “de fora” em relação às vilas, de acordo com o que seria a hegemonia de cada um. Essa classificação, embora tenha sido motivo para definir meu local de moradia, não deve ser tomada com demasiada consistência para a definição de uma fronteira grupal neste estudo. Esta, além de ignorar as diferenças internas, também passa por cima da tendência de intenso convívio entre os “grupos”. Mesmo assim optou-se mantê-la em função da cota de “identidade contrastiva”²⁸, que exerce.

²⁸ Conceito de Roberto Cardoso de Oliveira (1976 apud OLIVEIRA, 2000: 12), que remete a uma identidade que surge por oposição.

1.3 A RECIPROCIDADE COMO FRONTEIRA SIMBÓLICA

No capítulo anterior, procurou-se defender “peculiaridades” da comunidade da Costa que assim o são, em grande parte, por conta de tensões relacionais com a “cidade”. Mas se por um lado sempre houve e ainda há uma dicotomia entre essas antigas zonas agropesqueiras e o centro da cidade, nas últimas décadas essas diferenças se tornaram menos óbvias. O que ocorre na Costa é que com o crescimento das atividades ligadas ao turismo (hoje ecológico, gastronômico e cultural) e a valorização do pescado local, as atividades que envolvem direta ou indiretamente a lida com “peixes e barcos” ganham fôlego. Fazendo com que (e contrariando a tendência do que ocorre em outras regiões da Lagoa) boa parte da população ainda encontre atividades remuneradas na própria comunidade. Mesmo que essas atividades sejam complementadas com outras, fora dessa região.

Outra coisa que acontece na “Vila” da Costa, é que, ao contrário de outras regiões da Lagoa, ainda é possível identificar as famílias segundo os segmentos residenciais. A pouca especulação imobiliária²⁹, e os limites ambientais são alguns dos elementos que dificultam a monetarização dos terrenos. Mas entre os fatores que impelem as pessoas a permanecerem na Costa também estão questões menos pragmáticas como uma relação diária que ainda é muito amparada nas redes de parentesco e vizinhança. Portanto, embora nos últimos anos a economia tenha mudado e a comunidade se monetarizado, ainda perdura um *estilo*³⁰ de relação social que valoriza a reciprocidade.

²⁹ Sempre falando em termos comparativos: a “Vila” e arredores, em relação às outras regiões da Lagoa. Pode-se pensar que este relativo menor assédio aos terrenos na Costa também se deva ao acesso – já que a questão ambiental, e a fiscalização do poder público quanto ao seu cumprimento, é algo que só ganhou força recentemente. Penso, sobretudo, que o isolamento tenha sido uma grande barreira. Pensando que até 2003 não existia transporte coletivo de barcos organizado, e que a luz elétrica só chegou na década de oitenta.

³⁰ Pensando no que Wagner (em “Are There Social Groups in the New Guinea Highlands?”) escreve acerca da importância de observar os modos de criatividade e o estilo com que se lida com as coisas. Porque sem levar em conta esse aspecto dinâmico, essas diferenças criativas passam despercebidas.

Observando a ética das relações (WOORTMANN, 1990) pode-se dizer que na Costa ainda existem as dinâmicas de “pareia”³¹, uma relação baseada na ajuda mútua e que tem como requisito as afinidades pessoais. Estas relações podem envolver ou não, dependendo do caso, o pagamento em dinheiro. Mas é frequentemente designada como “dar uma mão” / “ajuda”, ou seja, amparada pela generosidade. Assim, embora concordemos com Maluf (1993) a respeito de uma maior “nuclearização do grupo familiar” nos últimos tempos, observou-se que as relações de “parentela e vizinhança” (MALUF, 1993), onde se idealiza um tipo de relação entre “primos/as”³², ainda são fundamentais naquela comunidade. Na Costa, (reproduzindo o que ouvi muitas vezes) “fala-se e sabe-se da vida de todo mundo”. Vive-se de portas abertas e envolvido pela necessidade dos vizinhos³³.

O que se observou entre os sujeitos pesquisados foi uma noção de ordem social ou simbólica baseada no parentesco que apontam para um diferencial interno na valorização de um *ethos* relacional, e uma configuração de valores mais “holistas”³⁴ (DUMONT, 1992). Esse

³¹ Grupos de pescadores organizados, geralmente para pesca da tainha (RIAL, 1988: 58). Hoje, na Costa o termo também é usado para designar alguma parceria masculina frequente para qualquer trabalho (não necessariamente pesca), baseada em afinidades pessoais. Fala-se “meu ‘pareia’”.

³² Este é um chamado amistoso entre pessoas da comunidade, que não necessariamente se refere a um parente consanguíneo. Esta convocação é baseada num fenômeno que Maluf identificou em toda a Lagoa, que é a “crença em um passado consanguíneo comum”. (MALUF, 1993: 19).

³³ Entre as mulheres, por exemplo, vive-se emprestando ingredientes que foram esquecidos na compra do mercado (e que são muito mais caros na venda local), emprestando o fogão quando acaba o gás. Entre os homens há o mutirão no transporte de materiais de construção (que só chegam de barco), e as parcerias ocasionais entre barqueiro e proeiro no transporte de passageiros. Houve alguns exemplos ainda mais marcantes do “espírito de generosidade” (WOORTMANN, 1990: 35); como uma rifa organizada por senhoras envolvidas nas atividades da igreja, para ajudar um senhor cuja casa havia pegado fogo.

³⁴ Em referência à distinção dumontiana de sociedades “tradicionais” e “modernas”, onde, segundo Dumont, nas sociedades “tradicionais” “(...) o acento incide na sociedade em seu conjunto (...) onde cada homem particular deve contribuir em seu lugar para a ordem global (...)”. E nas sociedades “modernas”, os valores se invertem: “a sociedade é um meio e (...) o reino dos fins coincide com os fins egítimos de cada homem...”. (DUMONT, 1992: 57).

diferencial, proposto sempre em termos de “tensão com a cidade”, é pensado também ao modo do que Duarte (1986)³⁵ discorre acerca de uma fronteira de classe social nas sociedades “modernas”.

Para Duarte (1986), nas sociedades “modernas” existem “níveis” distintos de “‘compartilhamento’ cultural”. (VELHO, 1984, apud DUARTE, 1986: 123). Duarte, então, utiliza a proposta dumontiana de inversão hierárquica “(...) para o nível da mera descrição ideológica ou cultural das sociedades modernas”³⁶. Assim, se na proposta de Dumont (1992) há a primazia por uma hierarquia como fenômeno universal na disposição lógica da diferença³⁷, e o holismo englobaria o individualismo; apresenta-se um segundo nível, subordinado ao primeiro, para refletir o contexto da sociedade moderna. Nestas sociedades, a totalidade ideológica é fundada no individualismo e na igualdade, mas para as chamadas classes trabalhadoras urbanas brasileiras, a ideologia hegemônica é holista e hierárquica. Esse modelo relacional e holista, pois, ajudou a compreender as relações e a vida social na sociedade estudada.

1.4 MARCADORES DE PERTENCIMENTO

Como afirmei anteriormente, as casas dos “nativos” eram diferentes às da “Vila Verde” pela proximidade física e também por estarem voltadas para a passagem de pessoas. Andando pela trilha, é comum ver casas sem muros, com as portas abertas, e as pessoas dentro delas trabalhando nos afazeres domésticos, sentadas no sofá, assistindo televisão ou simplesmente olhando para a rua. Essa aparente “falta de privacidade” não era, entretanto, um convite para que desconhecidos os encarassem ou adentrassem em suas casas. Uma senhora que fazia renda de bilro, exemplificou essa questão me dizendo que não fazia mais renda na cozinha (onde durante o dia mantinha a porta sempre aberta para rua), pois os

³⁵ Duarte (1986) escreveu sobre o fenômeno dos “nervos” no que denominou “classes trabalhadoras urbanas”.

³⁶ Duarte, *Ibid.*: 51.

³⁷ “A hierarquia é uma necessidade universal e (...) se tornará manifesta de algum modo sob formas encobertas, ignominiosas ou patológicas em relação aos ideais opostos vigentes” (DUMONT, 1972: 285 apud DUARTE, 1986: 47). Esse sentido dispõe simetricamente os dois tipos de hierarquia estabelecidos por Dumont: a do tipo pirâmide, e a englobante-englobado, que não reconhece o princípio lógico da não-contradição.

“turistas” paravam e ficavam olhando curiosamente. Agora, como ela mesma afirmou, só faz a sua renda “escondidinha” no quarto.

Entre os moradores há um cultivado *ethos* de intimidade (intimidade esta, que era apreciada e proferida – diz-se: “meu *quirido*” (sic), e as pessoas tendem a usar uma linguagem de afetividade colocando tudo o que é “banal” no diminutivo). Não defendo aqui uma teoria de que as coisas sempre ocorram com o propósito em questão, mas há uma tendência do *trazer para a proximidade*³⁸. A mim, entretanto, foi necessário ter algum “conhecimento” para que a cordialidade fosse instaurada³⁹. Mas após esse período, fui imersa numa troca de alimentos e palavras, quase opressivos, já que não precisava nem sair de casa. Uma vizinha batia na minha janela com um prato de comida; outra, na minha porta, para me contar uma fofoca quente⁴⁰. Chegou um ponto em que eu recebia comida quase diariamente; quando não, mais de uma vez ao dia, de algumas vizinhas de porta - embora desconfiasse que o excesso era por que estas vizinhas rivalizassem não só na gentileza! Enfim, não digo que fui incorporada como sendo da comunidade. Pelo contrário, minha situação de estrangeira era frequentemente lembrada, quando as pessoas perguntavam quando voltaria para “minha terra”. Mas isso não impediu que certo ponto de familiaridade pudesse existir, mesmo que enquanto sujeito-objeto de poder e rivalidade.

Passeando lá e cá com Deise e suas parentes, notei que era quase impossível que se passasse por alguém conhecido sem que quaisquer frases fossem ditas/ouvidas. O gosto especial era por frases que faziam troça (da pessoa ou da situação em que se achavam) e de questões ligadas à sexualidade e à conquista amorosa. Mas sempre num tom jocoso e que habitualmente arrancava um sorriso simpático. Assim, ouvia o rapaz de

³⁸ Tudo depende da entonação e do contexto, é claro. De modo estrito, o diminutivo tem diversos usos na língua. É tanto um operador de subjetividade e afetividade, como de avaliação, mitigação e crítica. Cf. ALVES, E. O diminutivo do português do Brasil: funcionalidade e tipologia. *Estudos Linguísticos XXXV*, pág. 694-701, 2006 Disponível em:

<<http://gel.locaweb.com.br/estudoslinguisticos/edicoesanteriores/4publica-estudos-2006/sistema06/885.pdf>.>

³⁹ Que se iniciou com o próprio aluguel da casa. O valor deste, sem dúvida era uma ajuda importante para a família de Deise, que geralmente só obtinha esse tipo de recurso no verão. Com o passar do tempo, o convívio e troca de experiências incrementaram o processo.

⁴⁰ Estas expressavam principalmente um conflito com vizinhos e familiares, ou sobre o conflito entre estes.

aproximadamente dezesseis anos saudar a senhora que possuía uma filha: “Ôh, minha sogra!”⁴¹ E a mulher respondia ao rapaz: “Ôh, meu genro!”. Quando ocorreu com a Deise, cheguei a perguntar se o rapaz em questão era mesmo o namorado da filha dela, no que ela me respondeu: “Não, o namorado da Inês é outro. E esse aí já é noivo! É tudo brincadeira nossa!” O que vale a pena salientar dessa situação é que o modo jocoso com que as pessoas dialogavam entre si parecia introduzir não apenas o “discurso alternativo” próprio das trocas humorísticas (FONSECA, 2004: 138).

Esse também pareceu sinalizar um jogo social de inclusão (entre vizinhos) que pode ser compreendido à luz do que Radcliffe-Brown denominou “parentesco por brincadeira”⁴². Nesse tipo de relação o modo jocoso indica amistosidade real, sob uma pretensa hostilidade (RADCLIFFE-BROWN, 1981: 116). Entretanto, estruturalmente, a hostilidade subjacente lembra uma hostilidade concreta e possível para com outras pessoas/grupos. E segundo o autor “é precisamente essa separação que é não apenas reconhecida, mas acentuada quando um parentesco por brincadeira se estabelece.” (*ibid.* 121). Essa situação de estabelecimento de quem pertence ou não ao grupo, pode ser exemplificada em algumas difamações anônimas feitas “aos da Vila Verde” riscadas num ponto de barco que dava acesso tanto à “Vila Verde” como a vila principal⁴³. O modo anônimo, ao nosso ver, marca a diferença entre a pretensa ofensa - onde as relações jocosas denotam simetria de relações e uma noção de parentesco subjacente, da ofensa da real.

Entre os moradores da Costa, notei que quase todos possuíam apelidos (algunhas). Estes, em algum casos, eram múltiplos: “O nome dela é Maria. O pessoal chama ela de Zazá, mas eu chamo de Diguinha.” Com

⁴¹ Esse exemplo também revela aspectos das relações de gênero nesta comunidade, as quais serão tratadas mais adiante. Pois nas muitas vezes em que vi a cena se repetir, nunca escutei uma invocação do tipo: “Ôh, meu sogro!”. O agente era sempre um menino ou rapaz interagindo para com uma senhora.

⁴² “(...) É a relação entre duas pessoas, na qual uma é, por costume lícito, e, em alguns casos, obrigatório, levada a importunar ou a zombar de outra que, por sua vez, não pode ficar aborrecida.” (RADCLIFFE-BROWN, 1981: 115)

⁴³ Essa consistia no seguinte dizer: “Na vila verde só tem frouxo.” Mas por constar de forma anônima só nos coube divagar sobre sua autoria. O que ela pode nos indicar concretamente é uma certa concepção de masculinidade ligada à bravura, que observei bastante valorizada entre os homens “nativos” pescadores .

humor uma informante constata que na Costa o pessoal é “triste” (danado) pra botar apelido:

Tu sabe aquele rapaz da venda? É meu sobrinho, o nome dele é Otávio. Agora todo mundo conhece ele como careca⁴⁴. Agora vê se pode! Vê se careca é nome de gente! Um rapaz bonito daquele, e chamam ele de careca! (sic)”(Arlete, 58 anos, dona de casa, um filho.)

Motta (2002) também observa esse costume de apelidar como recorrente em seus dados de campo. Para esta autora, era como se o nome não bastasse para marcar a individualização da pessoa ilhoa, e, por isso, os apelidos ocorrem desde a infância:

As pessoas que têm apelidos (quase todas) sempre foram chamadas assim, desde pequenas. A maioria dos apelidos tem essa marca infantil, que sugere afetividade e evoca a intimidade da vida familiar, sendo simplificações (adaptações fonéticas ou morfológicas) do nome. Há ainda apelidos que (...) marcam a identidade fazendo referência a um comportamento ou traço físico, de forma, às vezes, perversa. (MOTTA, 2002: 119).

Situam-se aqui os dados sobre apelidos porque penso que este sejam paralelos à jocosidade, no que explicita uma situação de pertencimento ao grupo. Concordo com Koury (2004) quando afirma que a individualização não significa uma emancipação do grupo, mas algo que só faz sentido em relação à ideia do próprio grupo, e, portanto, num movimento como este. Dessa forma, o apelido, mesmo quando destaca características socialmente vergonhosas, estimula o sentimento de integração ao grupo através de uma “marca distintiva de reconhecimento pessoal” (KOURY, 2004: 72).

Nossa percepção é que na Costa os apelidos generalizados e as relações jocosas denotam simetria das relações e uma noção de parentesco subjacente. Assim observa-se nas relações interpessoais intenso carinho, jocosidade, trocas (hábito de dividir roupas, alimentos, utensílios

⁴⁴ Os apelidos também foram modificados.

domésticos, enxoval de nenê, trocar favores). A intimidade, em suma, é um valor social e cultural cultivado nesta localidade, mas que exige, claro, algum “conhecimento” prévio, algo que configura um pré-requisito do familiar.

1.5 O PARENTESCO COMO CONVÍVIO

Na Costa, todas as pessoas dizem ser parte de “uma grande família”⁴⁵. Acredita-se que uma das razões para que o parentesco seja invocado como uma ordem comunitária é que ele organiza a herança de terras e instrumentos de trabalho até hoje⁴⁶. Outra razão é que lá, de fato, “(...) raros são os casais que não estejam ligados por laço de parentesco, seja por consanguinidade, seja por ‘conhecimento’(...)” (CARUSO, 2011: 77). O autor, após a análise das uniões matrimoniais na Costa da Lagoa, ainda conclui que:

(...) a fuga entre parentes – ou, se quisermos a união matrimonial entre parentes – e entre os nativos (os da Costa da Lagoa), se mostrou *preferencial*. (...) percebemos que a união entre primos, e uniões entre várias gerações das mesmas famílias (redobramento da aliança) são bastante recorrentes. (CARUSO, 2011: 120. Grifo nosso.)

A justificativa para a união entre parentes, segundo Maluf (1993), indica o significado do casamento nessa população, que prioriza a continuidade de um laço com a família extensa⁴⁷. Assim, há um sentido favorável, ou que “puxa”⁴⁸ as alianças entre os moradores da Costa. Isso também é próximo ao que Silva (1994 apud MOTTA, 2002) identifica em

⁴⁵ CARUSO, 2011: 42; MALUF, 1993: 30.

⁴⁶ CARUSO, 2011: 47.

⁴⁷ “Casar, principalmente para as gerações mais velhas, significa dar continuidade a um laço anterior, permanecer ligado à família de origem, do homem ou da mulher. Ao contrário das 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.” (MALUF, 1993: 25).

⁴⁸ Utilizando um termo de Motta (2002: 120).

Ponta das Canas⁴⁹, onde existe uma preferência de que as escolhas matrimoniais se deem entre as famílias da própria comunidade, ou, como fala Silva, “(se deem) num contexto de solidariedade e de parentesco com quase todos os membros da comunidade, (onde) um membro estranho às regras é sempre perigoso”. (SILVA, 1994: 17 apud MOTTA, 2002: 82).

Caruso (2011) trabalha o significado da “fuga” como uma forma ritual de contornar o interdito por acúmulo de substâncias, ou seja, de contornar a interdição do incesto. A autora, seguindo uma leitura de Héritier (1992)⁵⁰ sobre incesto, equipara afinidade e consanguinidade nos laços de parentesco. Assim, segundo Caruso, o que introduz o “acúmulo de substâncias” no local – ou o que torna os parentes *mais* parentes - não é a genética, mas o “conhecimento”, ou seja: “(...) *compartilhar a residência e a comida.*” (*Ibid.*, pág.78. Grifo nosso).

Ao longo da experiência no campo de estudo, inclusive, perguntando sobre a gravidez, percebi a recorrência do casamento entre primos. Isso era algo que vinha à tona ocasionalmente - em geral, era informado tanto por um dos pares do casal, como por terceiros que especulavam a notícia. Mas o fato de serem primos não era proferido como uma reprovação moral, como se vê no diálogo com Rosa:

- A minha cunhada ali, a Dalva, é casada com meu irmão, são primos irmãos. Os pais da Dalva, o pai da Dalva, é irmão da minha mãe. Então eles são primos irmãos. Tem muitos aqui assim, tem muitos que casam primo com primo.

-*E por que a será?*

Não sei... Sabe, jovem como é que é, né, se gostam um do outro e daí pronto, né! Se gostam um do outro e aí não tem mais quem tire, né, mesmo que são parente, não. Aí tem aquela coisa de casar ah, com parente, e, hoje em dia eles dizem assim né: Ah, casar primo com primo não dá porque os filhos saem com defeito. Hoje tem gente que diz ainda, né? Mas naquela época não tinha. Não diziam isso, né.

- *E algum nasceu com defeito?*

⁴⁹ Distrito localizado na região norte de Florianópolis.

⁵⁰ Para Héritier a interdição do incesto é sempre “uma recusa da identidade”, e “a identidade passa necessariamente por relações substanciais”. (NASCIMENTO & SZTUTMAN, 2004: 250)

- Até agora que eu saiba nenhum nasceu com defeito.
(Rosa, dona de casa, 68 anos.)

Conforme mostra este diálogo, observa-se que o casamento entre primos, embora não passe despercebido tem sido reprovado mais recentemente. É possível que isto ocorra por causa dos discursos moralistas da Igreja Católica e também das descobertas científicas sobre as doenças cromossômicas que acometem os filhos de pessoas ligadas por laços consanguíneos. Como mesmo se revela na fala de Rosa, antigamente não havia nenhum efeito deletério, nem de ordem física, nem moral. De fato, Caruso (referência do ano) assinala que o interdito, tradicionalmente, era *mais com relação ao convívio do que a genética*⁵¹. Assim, segundo a autora, embora as pessoas desejem permanecer perto dos parentes, não desejam casar com eles. Uma questão que é relativa a encontrar a “menor distância genealógica permitida”. *Ibid, pág. 77*

⁵¹ “(...) como já indicado, as uniões matrimoniais menos aprovadas pela comunidade da Costa da Lagoa são aquelas entre indivíduos muito próximos parentalmente, mas especialmente aqueles com muito ‘conhecimento’ entre si.” (CARUSO, 2011: 85).

2 FLUXOS DA VIDA SOCIAL: RELAÇÕES DE FAMÍLIA E GÊNERO

Esse capítulo tem como ponto de partida a centralidade da sociabilidade em relação à formação da criança. Nesse sentido, explorou-se primeiramente a dinâmica das relações de gênero nas famílias, cuja organização é permeada pela divisão sexual do trabalho e suas esferas de competência. Neste capítulo, também será abordada a noção das relações como “fluxos”, termo já observado por Motta (2002) como expressivo da sociabilidade local. Utilizo essa noção como um modo de “aparentamento”, ou troca de substância. A seguir, discorrerei sobre a criação dos filhos e as noções que a subjazem: a alimentação e a educação. A partir disso, será realizada uma reflexão sobre o significado do filho nessa população e o que este diz sobre um modelo de pessoa.

2.1 REVISÃO SOBRE AS RELAÇÕES DE GÊNERO EM COMUNIDADES DE FLORIANÓPOLIS.

Muitos estudos que levaram em conta as relações de gênero na Lagoa, observaram que a mulher, enquanto mãe, é tida como um membro essencial na existência familiar⁵². Tais estudos, cujo pioneiro é o de Maluf (1993), sobre a representação das bruxas na Lagoa, concordam que as mulheres ocupam no interior da família um lugar “centralizador e estruturante”⁵³. Um dos principais argumentos desta proposição é que nestas famílias é a ausência da mãe, e não a do pai, o fator que leva à sua dissolução (MALUF, 1993: 50)

O homem vivo, não consegue sobreviver só, ele precisa de uma mulher – filha, nora, sobrinha – que tome para si seus cuidados, sobretudo para realizar determinadas atividades, como cozinhar e lavar roupas, que não são assumidas pelos homens em quase nenhuma circunstância. (...) Já a mulher, na ausência do homem, tem seu *status* e autoridade

⁵² Maluf (1993), Caruso (2011), Motta (2002), Brown (2010).

⁵³ Maluf (1993: 48).

elevados. Garantindo a existência do grupo familiar. (MALUF, 1993: 45-6)

Motta (2002), que concorda com a proposta da matrifocalidade observada por Maluf (1993), designa que as mulheres, enquanto esposas e mães, são como “pilares emocionais” na família. Nesse sentido, ela atualiza o argumento que conjuga a “ausência feminina” com “dispersão familiar”, nos casos de divórcio que observou:

Nos casos que observei, as mulheres seguiram com seus filhos e pareceram se dar muito bem na nova condição, chegando, em alguns casos, a reconstruir suas vidas com outro parceiro. Já os homens parecem "perdidos". É difícil fazer essa avaliação sem cair num tom moralista e é arriscado fazer generalizações. Mas o fato é que essas mulheres separadas pareciam felizes, saudáveis, e angariavam simpatia e reconhecimento social de sua honra e dignidade. Quanto aos homens, tomavam-se "pobres-diabos", fisicamente decadentes, e dependentes de drogas (principalmente o álcool, que muitas vezes aparece em comentários como a própria causa de seu fracasso como marido e profissional). Os comentários a respeito desses homens oscilam entre o anedótico e a compaixão (ou benevolência). Tudo isso parece confirmar a ideia acerca de uma centralidade da mulher nestas famílias. (MOTTA, 2002: 112. Grifo nosso.)

Outro exemplo da “centralidade feminina nas famílias” é observado tanto em Maluf (1993: 45) como em Caruso (2011: 54), a respeito da vulnerabilidade do viúvo. Na Costa, há um “(...) temor familiar que os viúvos se suicidem”⁵⁴, o que não encontra contrapartida no caso das viúvas. O relato de um senhor idoso sobre o falecimento de sua esposa dá alguns indícios sobre a dificuldade dessa condição:

- Me casei aqui, durou 66 anos, daí deu um negócio aqui (aponta na barriga), ela disse que ia se cuidar, não se cuidou. Tava boa, já tinha operado, aí saiu do

⁵⁴ CARUSO (2011: 54).

hospital, chegou em casa e morreu aí. Aí, tô sozinho. A mulherada aí atrás de mim... Já veio, mas eu não quis.

- E como foi para o senhor ficar sozinho?

-A mulher dele (aponta para o filho que estava próximo consertando a instalação elétrica de sua casa) é que cuida de mim. A mulher dele vem trazer comida pra mim, pode estar caindo pedra, ela vem trazer comida pra mim. Tira a roupa da cama, tira roupa pra lavar, e aquela outra (aponta casa da outra nora) não me dá nem um copo d'água. Essa nora aí é lá de Curitiba, tem dois filhos. É do filho mais novo. Mais aquela ali me trata muito bem - que é a dele. É muito abençoada. A mulherada aí no verão vem atrás de mim. Umas coroa aí de 50, 40, 60, até param pra conversar. Eu tenho meu dinheirinho, e a mulher pra casar comigo só precisa trazer a roupa do corpo, porque eu tenho tudo... Mas eu não quis, eu tô muito bem cuidado.

- E todo homem precisa de uma mulher?

- Eu digo pra eles, vocês não sabem quanto vale uma mulher! A minha mulher nunca apanhou na minha mão. Eu gostava muito dela! Ela cozinhava siri, tirava a carne... Aí nesse fogão, aí. Tirava a carne, tirava o casquinho, lavava o casquinho, vendia a carne... Mas ela me deixou. Desde de quando ela morreu eu não fui no cemitério, não me dá coragem, fico doente (sic). (Antônio, 85 anos, 8 filhos, pescador aposentado.)

“Seu” Antônio, apesar das tentações frequentes (segundo ele), afirmou não querer “se juntar” com outra mulher para deixar a casa de herança aos filhos. Ele, ao reconhecer que sua necessidade de cuidados está sendo suprida pela nora, que chama de “abençoada”, lembra o que está escrito numa passagem de Douglas: “[De que] O trabalho de Deus através da benção é, essencialmente, criar a ordem pela qual os negócios dos homens prosperam” (DOUGLAS, 1966 [1976]: 66). Nesse sentido, entendemos que “a nora abençoada” é quem ritualmente corrige o desamparo intrínseco da sua condição de viúvo, pois nesse sistema é a

mulher quem assume o papel de protetora da família⁵⁵. Quanto aos homens, principalmente para as gerações mais antigas, têm como papel o sustento financeiro de sua linhagem.

Sobre os modos como a divisão sexual do trabalho vem sendo atualizada, Caruso (ano de referência), em estudo recente, relata que embora as mulheres da Costa costumem estudar e trabalhar “fora”, a divisão sexual do trabalho permanece nas atividades dos restaurantes onde estas mesmas mulheres costumam trabalhar nos finais de semana. Lá, as mulheres ficam na cozinha, enquanto os homens trabalham atendendo ao público (CARUSO, 2011: 48-51). Já Maluf (1993) ressalta que com o modo de vida “moderno”, faz-se necessário analisar um possível novo significado que adquire o afazer doméstico nesta sociedade, pois a autora suspeita que houve “ (...) um deslocamento de um saber e um domínio feminino voltados para a transformação (da natureza em cultura) e a produção, para um saber e uma cosmovisão voltados para o consumo.” (MALUF, 1993: 50).

O que notei é que mesmo nas “novas gerações” são as mulheres as principais responsáveis pelas tarefas domésticas (limpeza da casa, das roupas e preparação da comida). Exemplificando com a família de Deise, com quem coabitava no mesmo segmento familiar: esta trabalhou em casa e até pouco tempo atrás trabalhava também de diarista (há alguns meses estava aposentada por invalidez, por conta da perda da visão no olho direito, seqüela de um câncer). Assim, além do seu trabalho doméstico, contribuía financeiramente com a sua aposentadoria para as compra de mantimentos. Seu marido, Telmo, trabalhava na cooperativa de barcos, “Coopercosta”, e pescava. Assim, também contribuía financeiramente de modo variável - conforme a safra de peixes e/ou turistas. Telmo frequentemente também trazia o que pescava para que a mulher preparasse as refeições da família.

Ao pensar os espaços de gênero dentro dessa família, pode-se dizer que Telmo raramente era visto em casa, mas quando estava, ou descansava (no intervalo de algum trabalho), ou estava cuidando do quintal, enterrando o lixo ou arrumando um varal, “a pedido da esposa”. A filha

⁵⁵ Diana Brown (2010), ao escrever sobre a experiência das mulheres acima dos sessenta anos que cuidam de idosos numa comunidade ao norte de Florianópolis, observa que as mulheres eram frequentemente pressionadas pela própria família e comunidade para cuidar dos parentes idosos em suas próprias casas, “... em circunstâncias nas quais pouca assistência e poucos recursos são oferecidos pelo Estado.” (BROWN, 2010: 241).

mais velha do casal, Inês, de 25 anos, trabalhava à tarde como auxiliar administrativa e tinha planos de cursar a faculdade de Administração. Durante as manhãs ficava em casa sempre “ajudando” a mãe (como definiu) com algumas das tarefas domésticas que foram mencionadas anteriormente. Assim, embora ela tacitamente se responsabilizasse por fazer tais tarefas no dia-a-dia, não as encarava como uma obrigação. O filho mais novo, de 14 anos, estudava à tarde. Quando estava em casa, passava a maior parte do tempo “no computador”. Ele era frequentemente invocado por Deise como uma ótima “companhia” e como alvo principal de seus “cuidados”⁵⁶.

A concepção da esfera doméstica como um lugar “feminino” pode também ser exemplificado na procura de casas para alugar na Costa. Na negociação dos aluguéis, por exemplo, observei que quase sempre eram as mulheres quem nos atendia ou quem eram indicadas para que se procurasse mais tarde. Num dos casos, o homem que nos atendeu na porta disse que “isso” era com a mulher dele, que tratou como “dona”, e que não atendia o celular no momento. Esse subterfúgio por parte dos homens, creio, não era apenas pelo fato de eu ser mulher. Pareceu-me mais uma questão de competência, ou autoridade. Assim, suspeita-se que não só as tarefas do espaço doméstico, que pertencem ao domínio feminino⁵⁷, mas o “negócio” do doméstico também. Mais tarde, quando fui apresentada às pessoas, era a “dona” da casa que havia alugado quem se tornara uma espécie de referência para me identificarem; como: “Ela está na Lourdes”. Isso inegavelmente me legitimava a receber um sorriso, ou mais atenção. E aqui, acabei por incorporar esse modo de descrição para falar da família “da Deise”.

Sobre as instâncias de poder de homens e mulheres na família, Motta (2002) evidencia uma tendência variada:

Em vários aspectos, a observação do projeto de vida do casal parece reproduzir o modelo moderno de casal igualitário (apud SALEM, 1989), descaracterizando uma certa ideia de masculinidade calcada na

⁵⁶ Certa vez, enquanto andávamos na trilha a caminho de uma “entrevista”, Deise foi cobrada por uma mulher, por não ter mais comparecido no “curso de pão” oferecido no salão paroquial. Ela disse que não pôde mais e depois reclamou a mim secretamente: “Elas não têm filho pra cuidar, eu tenho o Ronaldo.”

⁵⁷ Idem: CARUSO (2011), FARIAS (2004), MALUF (1993), MOTTA (2002) e RIAL (1988).

dominação masculina. Em outros aspectos, o casal tende a reproduzir certos modelos de organização familiar (e mesmo econômicas) tradicionais naquele contexto, marcados pela reciprocidade e por uma relação instável de poder na qual homens e mulheres têm instâncias de poder diferenciadas, mas na qual é reconhecida a autoridade masculina. A família é gerida pelo casal, no qual homem e mulher têm poderes que estão remetidos a esferas peculiares ao masculino (*força física*) ou feminino (*saberes*) - ou a ambos (dinheiro) - e que são negociados em situações limite e no dia-a-dia. (MOTTA, 2002: 79. Grifo meu)

Um exemplo da diferenciação de domínios de trabalho masculino e feminino vem de meu diálogo com D. Zilma, mãe de Deise. Quando perguntei à primeira, uma senhora considerada “antiga” na comunidade, que teve 23 filhos (nascidos vivos), se seu marido ajudava com as crianças, ela sorriu e respondeu com orgulho:

- Não, meu marido não era disso! Eu sei que hoje em dia tem uns homens que são que nem mulher, cuidando da criança... (e ri).

- *O que a senhora acha disso?*

- No meu entender, eu acho errado. Eu, meus filhos homens, se criaram sem lavar nenhuma xícara. Hoje em dia, eles fazem pra eles e fazem pras mulheres. Elas (as noras) se queixam disso e aquilo, e eles vão fazer o serviço delas!

(Deise, 43 anos, filha de Zilma, contesta:)

- Antigamente as mulheres não trabalhavam fora e hoje trabalham. Então os homens tem que ajudar em casa.

Mas Deise, por outro lado, que me guiava no acesso à entrevista com sua mãe, me informou que na volta passaríamos na casa de um irmão dela, a fim de entregar um casaco que ela havia lavado. Perguntei por que ela havia lavado o casaco do irmão, no que me responde simplesmente que era porque ele “era separado”, e sem perceber nenhuma contradição com seu discurso anterior, enveredou para a descrição da “imundice” do casaco, de como ela havia deixado ele “limpinho, limpinho”. Esse tipo de trabalho era considerado uma “ajuda” ao irmão, no sentido de que não era uma

obrigação explícita, como no caso da lavagem das roupas dos seus filhos e marido. Essa noção de “ajuda” baseada numa ordem de separação de tarefas entre os sexos, não é algo que ocorre apenas entre irmãos, mas também entre gerações, como no caso da nora que “cuidava” do sogro viúvo. Assim é implícito que uma filha deva ajudar a mãe, e simetricamente, que o filho deva ajudar o pai⁵⁸.

Concordo com o argumento de Motta (2002) de que a divisão sexual do trabalho não é mais tida como cristalizada. Maluf (referência do ano) em sua dissertação também relativiza essa divisão, separando o que eles descrevem nas falas e o que na prática fazem, ou entre “modelo dominante” e “necessidades práticas” (MALUF, 1993: 37). Ao encontro dessas constatações, percebi que embora fossem raros, alguns homens exerciam tarefas “femininas”. Mas isso ocorria principalmente enquanto a mulher estava fora trabalhando, ou com algum outro impedimento. Então, mesmo que ainda seja evidente uma divisão sexual segundo áreas de competências, há a legitimidade do rompimento desses modelos em função das necessidades práticas, em alguns casos.

2.1.1 Matrifocalidade e deslocamento da sexualidade

Para além da divisão de tarefas e espaços, outra coisa que gostaria de ressaltar é o que é expresso em termos de comportamento público entre homens e mulheres. Pensando que a “divisão de domínios” não só diz respeito ao estático (caso das diferenças de espaços masculinos e femininos), mas também sobre uma diferença dinâmica que neste estudo foi situada como “modos de expressão”.

Um exemplo marcante na Costa é que os padrões de limpeza são muito altos, como também observa Rial (ano de referência) na Lagoa⁵⁹, e

⁵⁸ Isso também ocorre subentendido na explicação de Cida, 39 anos, do porquê de seu marido desejar um filho homem: “Ele tava pensando nele, né. Ele queria um homem pra ajudar ele mais tarde.”

⁵⁹ “A higiene exacerbada que se revela no cuidado com que são mantidos os interiores das casas tem sua expressão também na limpeza das roupas da família: nunca uma roupa é usada duas vezes sem ser lavada, e cuidadosamente passada a ferro (antigamente os pesados ferros de brasa, hoje os elétricos). Ao lado da cozinha, cuja importância foi destacada por Woortmann (1982), é a atividade de lavar a roupa que define a dona-de-casa enquanto a responsável pela organização do

uma lembrança cotidiana eram “os desfiles” de varais, da perspectiva de quem andava na trilha no meio da manhã. Caso houvesse sol, estes estavam *sempre* completos e frequentemente à frente das casas, e não aos fundos. Ao entardecer, as roupas eram recolhidas, e se ainda estivessem molhadas, colocadas num varal abrigado, que as mulheres sempre arranjavam numa lavanderia, cozinha, ou mesmo embaixo da casa, entre os pilares que sustentavam na encosta.

Outra coisa que me chamava a atenção era o fato de as mulheres se elogiarem como “limpas”, assim como fazerem comentários do tipo: “... todo mundo gostou dela, ela é bem limpa.”⁶⁰ Sobre isso, um dia resolvi brincar o quanto não estava à altura desse comportamento. Foi quando tive de passar uns dias fora da Costa e esqueci o varal com algumas roupas penduradas. Quando cheguei, minhas roupas haviam sido recolhidas, dobradas e passadas pela minha senhoria. Foi assim que, no outro dia, ao ver seu varal sendo recomposto, como de costume, resolvi brincar sobre o meu desconforto pelo episódio do esquecimento. Falei: “nossa, como tu lavas roupa! Eu não sou assim tão limpa!” E ela, (aparentemente) salvando a minha honra, dizia: “mas é porque tu não ‘é’ de dona de casa, tu é estudante da UFSC, é di-fe-ren-te!” A sensação estranha que senti é que ela respondia num tom tão irônico quanto o meu, que saiu meio sem querer, o que causara uma réplica. É possível que isto seja verdade, porque o que deu a entender é que meu comentário só podia ser meio “metido à besta” (já que colocar minha honra em questão como troça só faria sentido se intimamente a considerasse garantida, segundo uma realidade que era diferente ou mesmo superior à de Deise.) Mas isso foi só um detalhe que mostrava Deise além de uma figura alegre e bondosa: também era uma mulher que não costumava levar desaforo pra casa! O que gostaria de propor, em suma, é que um comportamento ascético a respeito da limpeza de roupas, peixes, e pisos, seja visto como a criação de um ordenamento, ou um quadro ritual, assim como propõe Mary Douglas (1966 [1976]).

Além desse comportamento em relação à sujeira da casa, existia uma ascese pessoal em relação ao embelezamento, principalmente nas gerações mais novas, que não encontrava correspondência no caso dos homens. As mulheres estavam sempre muito bem arrumadas, e como

grupo doméstico e controle sobre a produção dos valores de uso necessários à reprodução dos integrantes da família.” (RIAL, 101-102)

⁶⁰ Uma mulher bem limpa é uma mulher que gosta das coisas limpas, “Que é muito atirada na limpeza!”, como me esclareceu D. Rosalina, de 68 anos.

atividades de lazer legítimas, tinham as caminhadas, a manicure, a igreja, e os cursos de culinária oferecidos na comunidade. E se elas raramente eram vista à noite, nunca estavam nos bares, bebendo com seus namorados e maridos.

Os homens, sob o ponto de vista das mulheres, eram como crianças que deviam ser “geridas” em sua sujeira e sexualidade desgovernada. Nos homens existia uma violência ambígua e iminente⁶¹. E era, inclusive, tolerado que eles mandassem de forma autoritária, que traíssem as mulheres, que gostassem de pornografia, que xingassem a mulher quando bêbados, que estivessem confortáveis em ambientes sujos⁶². Existe um universo noturno que é eminentemente masculino: a “venda”, ou o bar. O bar é um ambiente onde convivem o lúdico e a degradação moral, apanágio do universo masculino⁶³.

Maluf (1993: 26), que refletiu sobre o fenômeno da “fuga” na Lagoa, assinala que este tipo de união matrimonial representava uma declaração sobre a mudança de “*status* da mulher ligado à autoridade masculina”⁶⁴: de filha e irmã, para esposa e dona-de-casa. O que gostaria de acrescentar ao argumento de Maluf (*ibid*) é que a mudança no *status* da mulher era principalmente para o de “mãe”, já que era a gravidez e nascimento do filho um dos principais motivadores para a mudança de casa⁶⁵. Isso faz com que o *status* “dona-de-casa” seja mais fortemente

⁶¹ Próximo ao que lemos em Fonseca (2008: 529-531), segundo documentos históricos e etnográficos do começo do séc. XX, que o comportamento masculino representava tanto proteção como ameaça, às mulheres (e em particular à sexualidade feminina). Assim “frente à ameaça de agressão masculina, o remédio lógico era *outro homem*.” (FONSECA, 2008: 531).

⁶² Um dia, Deise pediu ao marido que me mostrasse por dentro o barco em que passava dias “no mar grosso”. Enquanto ele mostrava onde dormia, onde ficavam armazenados os peixes e os alimentos perecíveis, onde era a “cozinha”, Deise foi me sussurrando comentários sobre a sujeira: “Que nojo, como é que eles podem viver assim!”

⁶³ Na Costa, há um bar cuja dona e atendente é uma mulher vinda de São Paulo, e que já vive na comunidade há alguns anos. Soube através de uma conhecida comum (de fora da Costa) que ela se queixava que as mulheres (da Costa) eram desconfiadas em relação a ela. E que enfrentou alguns episódios de “ciúmes” das “esposas” pelo convívio com o público noturno (masculino).

⁶⁴ Maluf (1993: 27).

⁶⁵ Segundo o que observamos em campo e os dados de Maluf (1993), que afirma: “nas famílias mais pobres, quando não há dinheiro para a construção da casa, o

relacionado ao de “mãe”, do que ao de “esposa” (uma vez que observamos não ser incomum mulheres separadas coabitando apenas com os filhos pequenos⁶⁶). Essa constatação que alia a maternidade a uma mudança de *status* feminino casa com outros estudos que colocam a gravidez como central para uma percepção de mudança de papel social e amadurecimento feminino nas camadas populares⁶⁷.

Nos casais estabelecidos na Costa, observei uma tendência de que são as mulheres que quando se casam, vão coabitar no segmento residencial da família do marido⁶⁸. Esse movimento também justifica que “a fuga” tenha sido igualmente chamada de “rapto da noiva”⁶⁹, o que evidencia o rompimento da mulher do convívio com seus consanguíneos e publicamente ressalte a agência masculina. Assim, idealmente, a mulher me parece responsável por um pano-de-fundo, de enquadre. Ela “faz-fazer”, mas, publicamente, “a ação” é masculina⁷⁰. Ele é quem “mata” os peixes (pesca)⁷¹, tira a mulher do convívio dos seus consanguíneos, e, num sentido

casal fugido vai morar com uma das famílias até o nascimento do primeiro filho ou até que tenham condição de construir a casa.” (MALUF, 1993: 26).

⁶⁶ Na separação do casal, os filhos costumam morar com a mãe. Um único caso onde isso não ocorreu, caso em que a mãe “fugiu” com outro para outro bairro, deixando os filhos com o antigo marido, ela foi publicamente reprovada pelo “abandono”, mesmo que ela ainda se comunique com os filhos e passe com eles alguns finais de semana.

⁶⁷ Ver Pantoja (2003) e Dias (2006).

⁶⁸ Similar ao que Caruso (2011) defende. Essa tendência à virilocalidade não é uma regra. Ou seja, também leva em conta fatores pragmáticos, como a própria disponibilidade de terra.

⁶⁹ Maluf (1993: 25).

⁷⁰ Não nego que essa ideia do “faz-fazer” seja um ponto de vista feminino. Trata-se de um jogo de figura e fundo, onde da perspectiva masculina, as mulheres estão subordinadas ou em processo de “evolução”, na medida em que também exercem atividades antes tidas como “masculinas”, como o trabalho assalariado. Valdir, um dos informantes, oferece esse contraponto quando defende que a culpa de uma gravidez indesejada é sempre do homem, pois “o homem é a cabeça do casal”, por ter mais força física. Já na fala de Jandira, a agência volta a ser feminina. Ela ensinava as meninas que levava aos bailes sob sua responsabilidade a não serem motivo para as brigas, violências: “(...) não dancem com polícia, soldado e marinheiro.” Ela diz que eles poderiam ser perigosos, pois andavam com navalhas atadas aos calcanhars.

⁷¹ Lembra-se que se trata de uma generalização. Rose Gerber, que trabalha pesquisando as mulheres de Ganchos, uma região litorânea próxima de

amplo, é responsável pelas atividades *consideradas* pesadas⁷². Podemos pensar que tais atividades são violentas e ambíguas⁷³, e por isso oferecem uma discreta poluição às mulheres.

Outra aproximação que gostaria de frisar é da *postura sexual agressiva com a animalidade*, que é descrita por Motta (2002) com o seguinte diferencial de gênero:

Para a mulher, parece que a aproximação com a animalidade, operada por certa conotação da palavra *femea*, é negativa. No caso do homem, ser *macho* o aproxima da animalidade (instinto sexual, postura sexual agressiva), tal tem conotação positiva, o que sugere uma naturalização do poder masculino (legitimando-o assim). (MOTTA, 2002: 159)⁷⁴.

Pensando o casamento como um microcosmo da ordem social (BROWN, 1988 [1990]: 25) as mulheres da Costa tem um papel muito semelhante ao que assinala Aragão (ano de referência) sobre as mulheres no mediterrâneo⁷⁵. Este autor aponta que a mulher representa a ambiguidade de forças, que pode atuar de maneira positiva ou negativa – “construindo ou ameaçando a integridade do grupo social.” (ARAGÃO, 1983: 123). A esfera doméstica demanda da mulher a sacralidade - em referência a um

Florianópolis, relata em conversa informal a existência de uma mulher que lá pesca, inclusive embarcada em algumas épocas do ano. Também revela ter conhecimento de uma mulher pescadora na Armação do Pântano do Sul, em Florianópolis.

⁷² Para Paulilo (1987) falar que o “trabalho pesado” é um trabalho masculino é um pleonasma, já que o conceito menos que caracterizar qualquer atividade remete à valorização social do homem enquanto chefe de família.

⁷³ Em Couto podemos encontrar uma similar associação entre masculinidade, agressividade e sexualidade “liberada”: “[Se] Para os homens a sexualidade é um domínio de independência pessoal, onde a “experiência” é valorizada. (...) É pela própria *agressividade que ele tem, que é natural*, ele não aguenta ficar sempre virgem, não. Tem que ter um relacionamento. A mulher aguenta, a mulher aguenta (...). (COUTO, 2005: 222)

⁷⁴ Motta (2002) ainda revela uma terceira possibilidade semântica na associação de homens e mulheres a animais, quando estes(as) são chamados de “bichos”. Este sentido releva esperteza e habilidade.

⁷⁵ Essa sociedade tem como característica a matrifocalidade. “Neste tipo familiar, mãe e filha adultas, junto com os filhos destas, formam o eixo do grupo doméstico (...)” (FONSECA, 2008: 524).

modelo divino- do estatuto de representar a honra de toda uma família. Isso significa à mulher, que ser “mãe” demanda um *deslocamento de sua sexualidade*. E que isso ganha representação no sacrifício e resignação das “esposas-mães” ideais (p.124). Sobre isso, concordamos que o mesmo acontece na “Costa”, mas num sentido (novamente) amplo: Não restringindo a sexualidade para o coito, mas ampliando sobre como as mulheres encaram questões quase ontológicas (nesse lugar), como, por exemplo, a maternidade e o trabalho doméstico. Nesse caso, notamos como algumas mulheres se referem ao seu trabalho como “um castigo”, e dizem terem sido muito “castigadas” no “serviço”. Já o “ser mãe” aparece como o equivalente a uma “dor” muito grande, que não só pode como *deve* ser sentida (“conhecida”) no parto; como ilustra o depoimento de Deise, junto à interlocutora Terezinha:

- Me botaram na cama do soro e daqui a pouco a Inês saiu. Sem dor sem nada. E o Ronaldo sempre, um pouquinho de dor (...)

- *E porque tu acha que teve essa diferença?*

- Porque eu sempre pensava que eu tinha que conhecer, que a minha mãe sempre falava que a dor de um filho é muito “triste” (aguda). Então que eu não tive dor com a Inês. Mas foi com o Ronaldo que eu conheci o que era uma dor de parto, fiquei conhecendo, sabe.

- *Mas por que a mãe tem que conhecer a dor?*

- Tem que conhecer porque é triste né!

(Terezinha complementa:)- Porque elas (as mais “antigas”) falam que toda mulher tem que passar pela dor de parto, pra saber que é mãe, né?! Né... tens que passar a dor pra tu ver o que é que é mãe, né, elas sempre falavam isso.

(Entrevista de Terezinha (49 anos) com a participação de Deise)

Essa noção de ser mãe através da experiência de “passar pela/conhecer a dor” difere da noção romântica de maternidade, pelo menos enquanto discurso das classes médias e elites ilhoas do séc. XIX e início do XX. Segundo Pedro (2008: 285), o que consta nos jornais de Desterro (antiga nomenclatura da cidade de Florianópolis) da época, colocam acento

sobre o amor e a ternura como signos da experiência materna, obscurecem as emoções doloridas do processo⁷⁶.

A afirmação da dor como constituinte da maternidade vai ao encontro de um modo de pensar que qualifica pela atividade, que também é encontrado na noção de “ser limpa”, por limpar bastante, ou de ser “trabalhada na renda” por ter feito, durante sua vida, muitos trabalhos em renda de bilro.

Tais características, contudo, não denotam, ao contrário do que possa parecer, que as mulheres da Costa representem sua condição com subserviência ou resignação. Observando não só o que elas falam, mas como elas se apresentam em relação a esta fala, vê-se que a mulher da Costa se representa, sobretudo como uma “forte”, que está sempre “na luta” – ao contrário de uma mulher (outra - genérica) que são acomodadas. Elas me contam histórias de dor física e dificuldades materiais. Mas sempre como uma retórica do “Vivi, sofri, venci!... Enquanto ‘elas’ (as outras)...” Sendo assim, reforçamos que o que estamos levantando indiscretamente em termos dicotômicos não seja também tomado com fixidez hierárquica. Concordamos com Durham (1983), quando esta defende que pensemos as relações entre homens e mulheres não em termos de dominação-submissão, mas “(...) numa complexa combinação de área de influência ou autonomia (...)” (DURHAM, 1983: 19).

2.1.2 O filho no conflito entre mulheres

Te benzo contra quebrante, carga negativa, inveja, raiva, amarração, empresação, zólho ruim, zólho atravessado e línguas ferinas. (D. Etelvina, benzedeira residente da Lagoa, benzendo Vitória, 2 anos.)

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, que tem a capacidade de colocar em questão esse poder da mãe sobre o bem-estar dos filhos (....) (MALUF, 1993: 162)

⁷⁶ Mas esse aparente desencontro pode também dar uma boa rima, i.e. Não excluo que isto possa convergir em alguns aspectos.

Mencionei acima uma dicotomia de “modos de ser/fazer” públicos influenciando o tipo ideal feminino e masculino nas famílias daquela comunidade, onde as mulheres devem ser ‘limpas’, e os homens valentes. Lendo a dissertação de Maluf (1993) é possível verificar que há um caso onde essas características de gênero se invertem: a bruxa tem o poder de morte e também uma sexualidade desregrada. Ou seja, “ela põe em ação um poder feminino subversivo, ao mesmo tempo em que relativiza as fronteiras de gênero e encena o deslocamento da sexualidade feminina” (MALUF, 2012, comunicado em e-mail). A bruxa seria, portanto aquela “outra genérica”, espectral, mencionada anteriormente.

Durante o período em que morei na Costa, vivenciei dois episódios em que surgiram conversas de bruxaria e feitiçaria. Estes destoam bastante dos dramas “clássicos” de bruxaria (da bruxa que suga o sangue da criança, ou rouba a canoa), descrito no trabalho de Maluf (1993), e atualmente também ensinada na escola da Costa como “patrimônio cultural”⁷⁷. Então, mesmo que esses episódios conservem alguns elementos exemplares de

⁷⁷“Em 27 de setembro, à tarde, Glecy Coelho (Peninha), professor universitário estudioso das obras de Franklyn Cascaes e da cultura açoriana, veio falar sobre as bruxas na escola. Ele contou como elas são, os tipos de bruxas e alguns “causos” famosos da região da Lagoa. Estes ‘causos’ eram muitos semelhantes ao que encontramos descritos em Maluf (1993). Depois houve uma apresentação teatral onde as crianças encenavam uma história de criança embruxada. Nesta, um ‘pai’ e uma ‘mãe’ receberam a visita de uma prima da “mãe”, que era uma moça descrita como muito feia e estranha. Essa moça vestia-se de preto e tinha pelos saindo do nariz. Após a prima sair, a criança começou a adoecer. Chamaram uma benzedeira para ver a criança e esta disse que estava vendo (o que os pais não podiam) uma bruxa que chupava o sangue da criança. A benzedeira fez então sua benzedura contra a bruxa e a criança melhorou. Em seguida, o pescador saiu para pescar e foi atacado por um grupo de bruxas. Então, pensou em fazer um crucifixo no casco da canoa e as bruxas perderam o encanto. Ele descobriu quem eram as bruxas (mulheres conhecidas da vizinhança/comunidade) e a sua prima (que então o pescador descobre ser a responsável pelo adoecimento de sua filha).” (Do Diário de Campo.)

bruxaria (e tenham por isso impelido a um diálogo com esta), talvez fosse mais prudente situá-los no âmbito do conflito entre mulheres⁷⁸.

Um destes episódios tinha como central a “saúde” de uma criança. Pude acompanhá-lo de forma casual, a partir da avó da criança, D. Benta (67 anos) que morava a poucos metros de minha casa. No passar dos dias, esta foi me contando o episódio aos poucos, durante aquela conversa rápida e ritual que se tem no encontro de vizinhos. Assim, e num dia, D. Benta me falou que a criança estava muito brava com a mãe, e que esta não sabia o que estava acontecendo. E em seguida, comentou: “Visse como os cachorros uivavam essa noite?” Concordei, perguntando o que ela achava. Ela manifestou sua dúvida com uma careta. No outro dia, repetiu que a menina estava revoltada com a mãe e ficou doente. Falou que a mãe mediu 39 graus de febre na criança e que quando chegou ao hospital, “não era nada!” Mas ela achou que de repente era por causa da lua. Pergunto que lua era, e ela disse que não sabia. Mas: “as crianças pegam as coisas. Assim, eu não sei se tu acredita, mas às vezes alguém fala, ‘o que que essa mãe arruma tanto essa menina!’... A criança sente.” A inveja? (pergunto), e ela confirmou. Então falou que estão pensando na possibilidade de levar a criança numa benzedeira, e salienta que a mulher “é muito da igreja, muito católica! Porque não sei se tu acredita nessas coisas...”

Finalmente, dois dias depois, encontrei a mãe da menina, Salete (37 anos), e esta me chamou para uma conversa na cozinha de sua mãe para contar o ocorrido.

Um dia, durante a refeição, a mãe dava feijão num prato grande pra criança, que sempre teve muito apetite e costumava comer aquela quantia. Eis que aparece uma vizinha que ela a princípio hesitou em nomear, mas depois precisou ver quem era (possivelmente porque eu não a conhecia). Disse que a mulher “tinha um olho terrível, coitada!” E não era a primeira vez que tinha “embruxado” a menina. O momento do embruxamento foi quando ela, passando em frente a casa de Salete e vendo a cena da menina sendo alimentada, fala à Salete: “Ela NÃO vai comer isso tudo! É MUI-TO!”⁷⁹. Pronto: após isso, a criança bateu no prato, fazendo com que virasse no chão. Não quis mais comer por dias, teve um comportamento de revolta com a mãe: dando-lhe chutes e tapas.

⁷⁸ Não escutei nenhum caso contemporâneo de feitiço/bruxaria cuja vítima era homem, embora não se descarte que exista. A outra história, que não narraremos neste trabalho se passa entre nora e sogra.

⁷⁹ Usei a caixa alta para expressar o acento da voz.

No evento, o infortúnio foi causado por uma mulher que Rosana diz ser bruxa. O momento do “encantamento” foi uma identificação (pela mãe), de que a “bruxa” manifestou inveja do apetite de sua filha. Inveja esta que em última instância aconteceu em relação à própria “mãe”, que tratava a criança como “meu ouro!” (Pois, o que dá a entender é que toda mãe quereria que seus filhos tivessem bastante apetite). O “mal” atingiu a criança por uma relação metonímica, ou conforme me diz a mãe, pelo fato de a criança ser “a parte mais fraca” e ainda não estar com a “imunidade boa”⁸⁰. Além disso, o fato da criança “parecer revoltada com a mãe” seria como uma encenação da rivalidade entre a mãe e a bruxa; onde a criança estaria espiritualmente aliciada à bruxa. Mas baseada no modelo de Maluf (1993) é difícil precisar se se trata de uma bruxaria praticada por uma “bruxa ocasional” ou de um “mau-olhado”⁸¹.

A bruxa põe em ação um poder feminino subversivo que diz respeito às coisas internas ao corpo (MALUF, 1993). No drama em que chupa o sangue da criança (*Ibid*), há uma relação de substância desta com o corpo da mãe⁸². E neste caso, pode-se pensar o sangue como uma metáfora da integridade: ela chupa o sangue – o que nos dá uma ideia de fluxo, e assim retira a ordem da mulher (que se crê “limpa”) e passa a ela um pouco da sua ambiguidade, de coisas que “não pertencem”⁸³ (à ordem). Mas sendo a bruxa uma virtualidade (MALUF, 1993) não se deve precisar se ela é o agente do infortúnio, ou se é só uma necessidade de acusação - como significação, de mulheres consideradas “limpas” que perdem sua garantia

⁸⁰ Essa relação entre imunidade e contágio espiritual exemplifica como os termos da medicina sofrem uma resignificação no discurso nativo. (BOLTANSKI, 2004).

⁸¹ Maluf faz uma diferenciação entre: bruxaria, o que chama de “outros poderes” (como quebranto e mau-olhado), e feitiçaria. Segundo esta autora, o quebranto e o mau-olhado diferem da bruxaria propriamente dita porque aborda mais de uma relação de ciúmes, rivalidade, inveja, excesso de paixão (este último item, específico do quebranto causado pela própria mãe); do que de poderes que emanam de uma pessoa, que simplesmente é “a bruxa”. A bruxa, por sua vez, divide-se em dois tipos: uma que é assim identificada por toda a comunidade, segundo alguns traços desviantes, como a “bruxa ocasional” e é “(...) uma mulher bastante próxima, que só se metamorfoseia para praticar um malefício específico.” (MALUF, 1993: 116).

⁸² Como já havia relatado Motta (2002) no contexto das práticas onomásticas desta população.

⁸³ Utilizando um modo local para expressar inadequação, e que expressa mais claramente uma relação estrutural.

inconsciente de integridade física ou moral. Esse tipo de conflito revela a “luta” de uma ordem não explícita. Para Maluf (1993) esta ordem é a da autoridade feminina.

Evans-Pritchard (1976 [2005]) nos relatos sobre bruxaria entre os Azande, afirma que a assimetria na relação é um elemento fundamental⁸⁴. No nosso caso, essa assimetria pode estar descrita sob a presunção de que a malfeitora inveja a vítima. Outro elemento é que a história foi escutada por um veículo que ousou chamar de fofoca. Havia um quê de segredo, de chamar na cozinha e ir contando aos poucos, e um visível prazer no desabafo de cada meandro da história. Assim ao ler Fonseca (2000 [2004]), atentou-se para a convergência entre esses dois fenômenos (“bruxaria” e fofoca), pensando que em última instância são baseados numa regulação moral⁸⁵. Outro ponto desta conexão é que ambas são um recurso do “fraco”⁸⁶, na assimetria relacional, e que penso ser também um discurso sobre a própria vulnerabilidade⁸⁷. Essa vulnerabilidade da mãe aparece quando Deise, tia da menina me comenta: “A Salete não sabe cuidar dessa menina. Ela tá sempre doente.”

2.2 RELAÇÕES COMO FLUXOS: “PASSANDO”, “RECEBENDO”, E “PUXANDO” A MATÉRIA

⁸⁴ (...) um zande que sofre um infortúnio imediatamente especula sobre quem tem probabilidades de odiá-lo. Ele sabe muito bem que outros sentem satisfação com seus problemas e sentimentos, invejando sua boa sorte. Ele sabe que, se ficar rico, os pobres irão odiá-lo; que se subir de posição social, seus inferiores terão inveja de sua autoridade; se é bonito, os menos favorecidos terão ciúmes de sua aparência (...) (EVANS-PRITCHARD, 1976 [2005]: 73)

⁸⁵ Evans-Pritchard (1976/2005); Maluf (1993); Fonseca (2000 [2004]).

⁸⁶ “A fofoca é uma força niveladora; é, sobretudo, o instrumento dos que se sentem inferiores e que só podem realçar seu *status* rebaixando o dos outros.” (FONSECA, 2000/2004: 49). m relação à “bruxaria” entre mulheres, esse caráter de quem é o “fraco” depende da perspectiva, pois a própria falta de intencionalidade do fenômeno impede de propô-lo como um mero instrumento de ataque. Mas em ambos os casos está em jogo uma dialética da honra.

⁸⁷ A noção de vulnerabilidade é usada no campo da Saúde para substituir o conceito de risco, que enfatizava um comportamento puramente de responsabilidade individual. Já a acepção de vulnerabilidade, além dos fatores individuais, abrange os determinantes estruturais e relacionais (LEAL: 2008: 12).

Caruso (2011), seguindo uma leitura de Hérítier (1992) acerca da interdição do incesto, equipara afinidade e consanguinidade nos laços de parentesco, como uma realidade da Costa. Pensando na paridade de sangue e afinidade, gostaria de colocar um parênteses sobre o modo como a escutei, que a meu ver não só mistura os significados dos termos *sangue*, *modo de ser e aliança*, ilustram que não se tratam de entidades fixas, circunscritas pelo corpo, mas fluídas. Assim, num desses casos, um homem me falava como seu “sangue” ia “passando” aos poucos ao filho que adotou (filho biológico da mulher com a qual casou):

Valdir⁸⁸ me disse que o filho dele, por ser adotado, é o sangue de outro. E que por isso “para passar o meu sangue para ele, demora.” Quando pedi que ele me explicasse melhor, ele falou que o filho dele, por exemplo, era filho de um militar. “O militar tem aquela coisa do físico...” E por isso o filho dele, que hoje tem quinze anos, prefere fazer esportes a estudar. O que na opinião dele deveria ser o contrário. “Eu prefiro o contrário”. Ele diz que o sangue é a genética, é o jeito da pessoa. (Diário de campo)

Antes de comentar o caso acima, vejamos outro caso. Neste, Rosalva, de aproximadamente cinquenta anos, ao me contar a história de uma senhora já falecida que benzia de “responso”⁸⁹, contou: “Ela tinha batizado meu irmão, e ele era a única pessoa de sangue que ela tinha. Porque ela nunca ter casado, nem tido filho, nada.” Assim, o que noto nessas falas é que o sangue não é uma antinomia da relação de afinidade. Ele tem um significado englobante das relações de parentesco: como é o caso dos padrinhos de batizado, e dos filhos por adoção. Mas ao que parece pela fala de Valdir, é que esse tipo de aliança não basta como constitutiva do sangue. O sangue depende também da *convivência*, como codeterminante de um *comportamento afim* – que faz “passar” o sangue de uma pessoa à outra.

Em Motta (2002) também há considerações sobre a lógica do “puxar” num contexto ilhéu: “(...) onde raças, males, virtudes, doenças,

⁸⁸ Valdir (43 anos, trabalha como cabeleireiro na Lagoa, e é filho de benzedeira).

⁸⁹ Quem benzia de “responso” ajudava as pessoas encontrarem objetos perdidos.

nomes e bênçãos são *puxadas*.” (MOTTA, 2002: 135. Grifo meu). Motta elabora essa noção para falar da reciprocidade:

A reciprocidade nesse contexto se traduz muito pela troca, mas o que expressaria melhor seria a ideia de circulação, fluxo ou o termo nativo puxar. Impera, no pensamento nativo, a ideia de que as coisas vão e vêm, fluem e circulam e esse fluxo é movido pela relação entre as coisas e pessoas que (ambas) atraem ou puxam umas às outras. (MOTTA, 2002: 133-4.)

Motta utiliza a definição anterior para explicar um curioso hábito presente numa comunidade da Ilha, a de colocar potes d’água próximos ao relógio de luz. Segundo lhe explica uma moradora, isso serviria para que a energia fosse “puxada” do pote d’água, e não da *hidroelétrica*. Desse modo não se registraria no relógio de energia e conseqüentemente, não faria impacto na conta de luz⁹⁰.

Motta (2002) e Caruso (2011) ajudam a pensar as relações de parentesco como englobadas pela moral da reciprocidade⁹¹, onde a dádiva e/ou a proximidade física são os fatores que mobilizam essas “forças” atrativas. Um exemplo do campo de estudo ilustra bem essa condição. Neste, D. Jandira, 78 anos, nos conta uma das aventuras de sua mãe, que era

⁹⁰ Eis a explicação na íntegra: “A energia que a empresa manda e passa pelo relógio, vem da água, é hidroelétrica, então se botarmos potes d’água junto ao relógio, a rede elétrica da casa, vai puxar energia daquela água do pote e não da rede pública. O consumo da energia puxada das águas dos potes não será registrado pelo relógio, pois este só registra a entrada da energia fornecida pela empresa. Assim a conta vai diminuir.” (MOTTA, 2002: 134). Motta adverte que tal hábito, mais do que “pensamento mané” é algo também presente em outros grupos populares brasileiros. Entretanto tal hábito justaposto a outras características, pode servir para pensar também esse contexto em particular.

⁹¹ Motta, por sua vez utiliza a explicação de Sarti (1996) para definir esse universo moral,“(…) [que] é constituído por uma cadeia de relações sociais intermediadas pela ordem da natureza e do sobrenatural fazendo com que a reciprocidade que o ordena, tal como a definiu Mauss (1974), como um sistema constituído por obrigações fundamentais - dar, receber e retribuir – não seja imediata. O dar e o receber, no universo simbólico dos pobres, envolve a vida dos indivíduos em sua totalidade, constituindo o que Mauss chamou sistema de prestações totais. (SARTI, 1996: 111 apud MOTTA, 2002: 147)

parteira. Neste relato podemos observar como a dádiva é usada para estabelecer um vínculo semelhante ao do parentesco:

Uma vez ela foi chamada pela “mãezinha”, que morava na Barra e que estava doente. Eu chamava ela de mãezinha porque ela tinha me *dado* o cobertor de um filho dela que tinha morrido (nasceu vivo, morreu “de doença”, depois). Por isso eu chamava ela de mãezinha. Quando ela voltou eu perguntei: - Como está a mãezinha? E minha mãe respondeu: Eu *dei* a ela um menino! (referência do interlocutor)

Neste relato observo que D. Jandira tinha ficado em débito por ter ganhado um pertence do filho da mulher (faltante), mas também se observa que sua mãe literalmente “dava” os bebês às mulheres que havia “acudido”. (Uma lógica muito mais próxima da reciprocidade do que da técnica.). Em troca, veremos no próximo capítulo, a parteira não só ganhava prestígio e carinho daquela família, e como tudo isso era simbolizado numa relação de parentesco - pois esta também ficava de “madrinha de umbigo” das crianças que havia ajudado no parto, quando estas cresciam.

2.3 SE “CRIANDO” E “CRIANDO” OS FILHOS: FLUXOS DE PERTENCIMENTO E RESPEITO

“(…) O pai vai *passando* pro filho, o filho *passa* pra outro, e assim vai, né.”

(Manoel, 54 anos, dois filhos)

Um dos procedimentos desta pesquisa foi entrevistar mulheres e homens que já tinham tido filho, mas que não estavam grávidas ou esperando filho no momento. A ideia é que as pessoas contassem histórias sobre a criança, revelando aspectos importantes de sua “geração” e “criação”. À respeito da “criação” dos filhos, especificamente, foi impossível escapar de um discurso genérico, que comparou dois tempos: a criação dos filhos “antigamente” e “hoje em dia”. Achou-se interessante considerar esse contraste, pensando nas outras questões que a ele se associariam.

Como já comentado, é evidente que a comunidade sofreu grandes mudanças, no que tange a um contato mais frequente com a “cidade” nos últimos vinte anos. E como se observou, os lugares “de fora” (da Costa) são pensados tanto como marginais, como desejados e necessários, dado que as pessoas se deslocam para estudar, trabalhar, comprar, ou seja: para um tipo de contato que representa “facilidades” e “recursos”.

Porém o maior contato com as “facilidades” da cidade é encarado de maneira ambígua. Se por um lado, tornaram a vida mais fácil – o que aparece, por exemplo, na fala das mulheres em relação aos trabalhos domésticos menos penosos- essas facilidades são também tidas como “artificiais” e “doentias”. Vejamos os relatos a seguir sobre uma dessas “facilidades” fundamentais quando se comenta a criação dos filhos, a “fartura” de alimentos:

“Antes” não tinha esse alimento todo, essa fartura toda. Antigamente era menos, mais era mais saudável. Tinha o peixe que a gente pegava na lagoa e fritava, tinha o pirão... A gente foi criado na banana amassada, no prato de feijão com peixe assado, no bolo na folha, que eu tava te falando(...),o bolo de ovo ou bolo de chuva, a gente tomava café e ficava satisfeito com aquilo. Hoje pode comer isso, isso, e aquilo, e não alimenta a gente, só cria problema de saúde. A gente é obrigada a comer, né, mas eu quero dizer que não era como antigamente que não tinha essas coisas todas. O açúcar não era branco, era açúcar grosso... Pelo que eu me criei e criei filho,*hoje é tudo mais fácil e hoje tudo é mais doente que antigamente.*

(Arlete, 58 anos, aposentada como faxineira e babá, e dona de casa, um filho.)

- Hoje é tudo muito diferente (ao falar sobre a criação dos filhos).

- *E o quê você acha disso?*

- Acho que hoje está pior. Hoje a crianças ficam mais doente.

- Ficam?

- É..., E deve ser pelas coisas que elas comem. Na minha época não tinha esse negócio das crianças tomarem leite. Era só café. Hoje, meus netos só

querem leite. E tem que ser de marca. Na minha época não tinha essas coisas de “farinha láctea”, essas coisas que compram no mercado e vem embalada. (Olendina, 69 anos, dona de casa, cinco filhos.)

Esse discurso de que “hoje é mais fácil, mas também se fica mais doente” foi bastante recorrente sobre as narrativas de “saúde”. Olhando a pesquisa de Lago(1983), vê-se a presença da ideia de que as pessoas eram mais “fortes” no passado “onde havia mais fartura” (apesar das “facilidades” atuais)⁹². Para Lago: “A ambiguidade no discurso dos entrevistados pode ser compreendida como característica de pessoas que estão vivenciando processos de profundas alterações sociais, que ainda não conseguem perceber em sua totalidade, e diante das quais reagem de forma ambivalente.” (LAGO, 1983: 123-4). Reforçando a ideia de Lago, notou-se que o sentido de “fartura” esteja sendo usado de formas diferentes. Uma discussão que acompanhei entre dois irmãos, ambos na faixa dos 50 anos, é esclarecedora acerca desses sentidos. Eles discutiam se atualmente havia mais fartura que antigamente:

O que dizia que antigamente havia mais fartura ressaltava o fato de que antigamente- época de engenhos e muita plantação nos terrenos - eles tinham as coisas “disponíveis” ao alcance das mãos. O que defendia que atualmente há mais fartura e assinalava a questão da variedade atualmente disponível no mercado. (Do diário de campo.)

Ao juntar as questões sobre os tipos de fartura e suas características, pode-se dizer que há a percepção de que a “fartura de hoje” - quanto à variedade de alimentos - sofreu um prejuízo na sua qualidade, que é o poder de nutrir um corpo e torna-lo “forte”. Aqui não nos cabe julgar a veracidade dessa questão, que pode em parte estar em consonância com os malefícios da industrialização dos alimentos, frequentemente veiculada na mídia. Mas o que cremos é que o tema também envolva, ao

⁹²“As pessoas entrevistadas foram quase unânimes em afirmar que a vida hoje é melhor porque existe mais oportunidade de trabalho, o trabalho é mais leve e é mais fácil ganhar dinheiro. Todos eles, no entanto, afirmaram também que antigamente havia mais fartura, que as pessoas se alimentavam melhor, que eram mais fortes. “(LAGO, 1983: 123-4).

menos parcialmente, duas questões: uma idealização do passado, de modo geral⁹³. E a segunda, em parte relacionada à primeira, possa ser uma resistência frente a presente, embora escassa, discriminação na origem dos alimentos consumidos. Afinal, atualmente, come-se não o banal, mas “marcas” que “vêm embaladas”, do exterior. portanto, e “contaminam” o corpo. A exemplo do argumento de Queiróz (1968) (apud Rial (1988: 33), de que na Lagoa o homem é que se imagina como pertencendo à terra, e não o contrário⁹⁴, podemos pensar que o que não “pertence”, apesar de ser de mais fácil acesso, adocece. E é nesse sentido que as “novidades” são encaradas com ambiguidade.

A problemática da alimentação dos filhos esteve presente principalmente no discurso das mulheres, que geralmente são quem faz as compras, prepara os alimentos e dá de comer às crianças.

Outra questão levantada nas narrativas sobre “criação de filhos”, desta vez de ambos os sexos, foi a educação. Pode-se pensar que a alimentação e a educação como contrapontos tais como os que no senso comum completam a formação de corpo e espírito.

Neste último caso, a influência do lugar no que tange ao valor da reciprocidade, também é representado beneficentemente.

- Na Costa é bem diferente de outros lugares aí. Na Costa eles ficam bem “educado”, né! É bem diferente das outras coisas... É dizer que não vão, não vão, todo mundo trabalha junto, todo mundo é uma família só, todo mundo ajuda o outro, é pai, é filho, né... Ainda ontem eu tava falando, do Rio até o Rio Grande do Sul, que eu trabalhei muito tempo embarcado; a Costa é o único lugar que eu conheço que não tem ninguém

⁹³ Isso também era falado a respeito de um “enfraquecimento moral” das pessoas, em relação ao passado. Principalmente entre as pessoas com mais de 50 anos, fala-se que hoje as pessoas “se queixam mais” (do tempo, de dores, por exemplo).

⁹⁴ “As pessoas se dizem ‘do lugar’ expressando assim um sentimento de pertencimento que, em muitos casos, é o primeiro índice de identidade. E o lugar muitas vezes vem embutido no nome como são conhecidas pelos outros. Há o seu Deca do Canto, a D. Leandra da Costa e a D. Leandra do Canto, o Mané Isidoro da Quebrada. A *Lagoa*, vista como um único lugar, desperta nos nativos o que Candido (1971) chama de *sentimento de localidade*, ou seja, um sentimento de pertencer ao lugar, ‘como se o homem pertencesse à terra e não o inverso’ (QUEIROZ, 1968).” (RIAL, 1988: 32-3).

nativo que mora de casa alugada! Todo mundo tem seu pedacinho pra morar, né? Você pode ver que é isso: Não tem ninguém da Costa aqui, nativo, que more de casa alugada! Você vai na Lagoa, tem nativo que mora de casa alugada, vai no Rio Vermelho... Vai na Barra.... Em qualquer lugar.

- *E por que tu achas que isso aconteceu nesses lugares... E aqui não?*

-Ah, é por isso que eu falo pra você, é por causa da educação, né! O pai vai passando pro filho, o filho passa pra outro, e assim vai, né. Eu acho mesmo que foi isso, né. Porque se eles não respeitassem... Tem gente que tem um monte de bem, chega no fim, o filho, os irmãos já brigam um com o outro, já vendem aquilo tudo, já fica todo mundo na rua! Né? Acho mesmo que é mais por causa disso, né.

- *E aqui os filhos tendem a ficar?*

- Ah-ham. Fala pra eles ir pra outra “estrada” eles não querem nem falar! -A gente acha que é bom de educar filho na Costa, é bem diferente. Chega à noite, né, tá todo mundo em casa, não tem esse negócio de barzinho; se for no baile, eles sempre telefonam a hora que voltam, que não voltam...né. Bem diferente dos outros lugares... É bem bom aqui!

(Manoel, 54 anos, 2 filhos, e pescador aposentado)

Na fala acima, a educação entre familiares, significa uma ênfase no respeito, no trabalho em conjunto, e, portanto numa ordem de ajuda mútua que em lugares “outros”, mesmo na Lagoa, não existe mais. Sobre a fala acima, também se pode pensar que os nativos (que originalmente são filhos da terra) morando em casa alugada sejam tidos como um exemplo de paradoxo do “pertencimento”, sendo que eles costumam usar a palavra “pertence”, no sentido do que é adequado. Ele fala como se morar em casa alugada fosse um sinônimo de pessoas sem lugar, uma perda da identidade que enuncia a falta de reciprocidade em família.

Mas se há um saldo positivo na visão da “educação na Costa” com relação aos “outros lugares”; o mesmo não ocorre quando ela é comparada ao que fora no passado. Na versão de algumas atuais “mães” e “avós”, a educação do passado era muito diferente e tem se degradado com o passar dos tempos. Elas remetem a um discurso da “perda da vergonha” - e

autoridade dos pais/mães - na “modernidade”. D. Jandira, 78 anos, cuja mãe (já falecida) era parteira, cita a própria ignorância sobre a origem dos bebês como exemplo da boa educação de antigamente: “Naquele tempo eu já tinha vinte anos e achava que os nenéns vinham de avião⁹⁵, tu vê como era! Minha mãe falava isso e eu acreditava!” Desse modo vê-se que a mãe sabia muito bem qual era a origem (o ato sexual), e que manipulava esse saber em relação à filha.

2.3.1 A qualidade do filho

Seguindo o relato de alguns informantes, antigamente, os filhos e sua criação não pareciam ser uma questão para o casal. Com a união conjugal, os filhos vinham, simplesmente, e aos poucos iam se engajando na rotina local de trabalho. D. Rosa, de aproximadamente 60 anos, ilustra essa contingência do casamento quando lhe pergunto sobre os períodos em que esteve grávida. Ela diz que na sua época de casada era comum que os maridos ficassem embarcados (“fora”) por um tempo considerável. E quando estavam em casa, mais ou menos sem ocupação, requisitavam o “serviço marital” com tal constância, que quando retornavam para outra empreitada na pesca, as mulheres estavam grávidas. Quando eles retornavam a casa, o filho já tinha nascido e possivelmente, quando voltavam ao mar, outro já estaria a caminho.

Na Costa, parir tem como sinônimo “ganhar família”, enfatizando o filho como um poderoso símbolo de união familiar (ARIÈS (1878 [1981])). Mas desde a inserção gradativa das mulheres no mercado de trabalho⁹⁶, e

⁹⁵ A ideia de que os bebês vinham de avião, contada pelas parteiras para preservar a ignorância dos jovens quanto ao ato sexual também está presente num depoimento do livro “Vozes da Lagoa”, onde segundo José Agostinho, da Barra da Lagoa: “As parteiras diziam que as crianças vinham de avião. E eu, um menino de quatorze, quinze anos, pensava que era assim mesmo. Ninguém sabia, as mães não contavam nada. Um dia, a Juvelina disse para ir no mato. Era para eu ver de onde nasciam as crianças. Mas descobriram o umbigo. Elas e as amigas pensavam que as famílias vinham pelo umbigo. Acharam que era por ali que vinham as crianças. O povo era tolo.” (BORGES, E. & SCHAEFER, B, O. 1995: 117).

⁹⁶ Woortmann&Woortmann (2002: 10) observam que o ingresso das mulheres no mercado de trabalho, constituiu entre populações e épocas variadas, uma queda do número de nascimentos de filhos, bem como o aumento do número de mães solteiras.

com o instrumento da pílula contraceptiva (DURHAM, 1983: 40), abriu-se espaço ao desejo de planejamento conjugal, o que pode haver mudado o “significado dos filhos” (FONSECA, 2002a). Assim, enquanto que “antigamente”, a “criação” das crianças era resolvida na rede de reciprocidade (que naturalmente incluía a família extensa do casal), hoje isso coexiste com a noção burguesa da criança como uma *performance* do planejamento conjugal⁹⁷. A exemplo dessa nova significação da criança, vemos a fala de um homem que, ao responder a minha pergunta de “quantos filhos?”, discorre sobre a “qualidade” dos filhos.

“Para mim o importante é a qualidade e não a quantidade, por isso um só está bom.” Diz que não quer “botar filho no mundo para estar incomodando os outros”. E começa um longo discurso sobre a irresponsabilidade “do brasileiro”, ao pensar que onde se cria um, se cria dois, quatro; ou quando não usa preservativo na hora da relação. “Primeiro a pessoa tem que ter casa, dinheiro, comida (...), o filho tem que vir depois. As pessoas hoje pensam na quantidade, na hora do sexo não se cuidam. Quer ver o que mais tem aqui na Costa? É filho criado pela avó.” (Relato de Valdir, 43 anos, um filho (adotivo). Trecho extraído do diário de campo).

Ao iniciar com o referencial: “para mim”, toda fala de Valdir tem como conotação uma crítica pessoal sobre um comportamento vigente, tanto no “Brasil” como em sua própria comunidade. Algo que podemos pensar desta fala, é que esteja de acordo com o fato da “escolha pessoal” ser a convenção de socialização “moderna/individualista” (STRATHERN, 1992) e, portanto, concorde com um “estilo” “moderno” de se pensar, e pensar o outro. Assim, em contraste com o descuido deliberado com o número de filhos (ou com a “(...) irresponsabilidade do ‘brasileiro’ que, ao

⁹⁷ Para Fonseca (2008), a criança foi uma peça chave na construção da família moderna: “A necessidade de educá-la e prepará-la para o futuro fez com que seus pais virassem as costas às antigas sociabilidades, da rua, do parentesco extenso, entregando-se à privacidade do lar e seu complemento, a escola. A nova visão da família tornou-se o brasão da burguesia, legitimando uma distinção que se alastrava das sensibilidades para a vida material.” (pág.520).

pensar que onde se cria um, se cria dois, quatro...”), essas escolhas devem estar alinhadas a valores individualistas e “consumistas” como: “autorrealização” e “satisfação emocional” (FONSECA, 2002b: 271). Desse modo, pretende-se que o número de filhos esteja aberto à negociação conjugal e, ao menos enquanto noção, as crianças também passem a ser objetos de escolha e reprodução de um “estilo”⁹⁸.

Mas na fala de Valdir, como justificativa de um discurso que aparentemente remete à ideologia individualista moderna aparece um Outro *a não ser incomodado*. Ou seja, é em relação a outro(s) membros da comunidade, e não com o filho em si, que sua “qualidade de criação” é defendida. Em minha leitura esse é o “não dito” subentendido: seu rechaço à falta de qualidade nas relações, ou mais especificamente no trato com os outros.

Essa concepção de ser bem educado como uma habilidade relacional mostra que a “qualidade” não significa necessariamente uma oposição à noção de criança como rede. Sobre essa questão, gostaria de me reportar à Fonseca (referência de ano) quando esta defende a existência de uma diferença entre a noção de crianças nas “classes populares”, em contraste com a classe média:

Para a classe média (...) [as] crianças [são] tidas como veículos de um projeto familiar de longo termo, merecedoras de sacrifício imediato, torna-se o foco da unidade conjugal. Usando termos claramente de classe média, pode-se dizer que nessas famílias as pessoas ‘trabalham’ seu relacionamento conjugal e ‘investem’ nos filhos a fim de ‘construir’ uma família. (...) No outro tipo de família, cada membro do casal está envolvido numa rede consanguínea que exige constante demonstração de solidariedade, muitas vezes em detrimento do laço conjugal. “O sangue puxa.” Laços de sangue – imediatos – têm precedência sobre relacionamentos contratuais, como o casamento. Crianças são consideradas não como

⁹⁸ Uma versão radical dessa individualização no processo de socialização é tratada em Strathern (1992): “Socialization’ is apparently dispensed with as a structured process of relational interaction: it is simply there in the home. (...) the individual is arbiter, choice - maker, naturally knowing what to do.” (STRATHERN, 1992: 159).

indivíduos singulares, mas sim como partes integrantes do grupo. (FONSECA, 2002: 38-9)

Assim, a diferença básica para Fonseca é que enquanto nas classes médias a criança é considerada um “projeto” conjugal, nas “classes populares” ela é um veículo de reciprocidade com a família (principalmente a consanguínea). Neste último tipo, a criança tem como função engajar as famílias numa rotina de trocas, com uma rede social mais extensa (FONSECA, 2002: 33).

Sobre a noção de infância “nativa”, Motta (2002) escreve que esta convive com uma dinâmica social que é também tradicional em muitos aspectos. Assim, que para a autora:

A ausência de mudanças radicais na nomeação ao longo da vida pode estar associada a uma certa noção de pessoa diferente de outras culturas em que a mesma é concebida como sendo lentamente formada e elaborada ao longo de fases muito bem marcadas da vida. Na forma nativa tradicional, a pessoa passava de “rapaz pequeno” a rapaz, de rapaz à maturidade (a rapariga, se casasse, mudava o sobrenome) e de maturidade à velhice sem maiores mudanças na nomeação. (MOTTA, 2002: 120)

Motta também argumenta que “A ideia da criança como ser emocionalmente frágil, cuja estrutura moral e psicológica precisa ser formada, é inteiramente nova para os nativos” (MOTTA, 2002: 121). Essa ideia vai ao encontro do que escreve Fonseca sobre a concepção de criança nas “classes populares”, onde a criança não é considerada um indivíduo singular, emocionalmente frágil, para quem a presença da mãe biológica é primordial ao seu bem estar (FONSECA, 2002a: 39-41).

Na Costa os cuidados com a criança são responsabilidade da mãe, ainda que outras mulheres parentas possam ser convocadas/se ofereçam, a fazê-lo. Estas “cuidadoras”, geralmente a avó materna da criança, mas também outras parentes tanto consanguíneas como afins desta; passavam com a criança alguns períodos do dia em que a mãe estaria fora. Esta atividade de “cuidar” poderia ser desde levar a criança à escola, dar o almoço, dar banho, ou simplesmente supervisionar a criança na ausência

esporádica/periódica da mãe. Na maioria dos casos, isso não gerava um contrapagamento em dinheiro, mas sim em pequenas gentilezas (como trazer as compras da Lagoa, fazer um pagamento no comércio, convidar para um almoço, etc).

Apesar de notar a importância da família extensa na criação das crianças, não soube de casos recentes de “empréstimo de filhos” relatado por Caruso (2011: 52) como algo frequente no “tempo dos antigos”. Talvez porque como comenta Motta, seja “(...) cada vez e mais raro aquela situação em que a mulher morra de parto deixando uma prole que deveria ser distribuída entre outras famílias relacionadas por laços de parentesco ou compadrio.” (MOTTA, 2002: 112). Mas o fato de ser comum a criança ser cuidada por outros membros da família nos faz concordar com Fonseca quando diz que “No Brasil, não é realístico tratar a família conjugal como um objeto analítico isolado.” (FONSECA, 2002a: 31). Na Costa, na casa de quem era avó, sempre tinha uma galeria de fotos dos netos a enfeitar a sala e a cozinha, e fotos-imãs nas portas da geladeira. E em caso de separações conjugais os netos podiam ficar definitivamente na casa dos avós até a idade adulta.

Também gostaríamos de acrescentar que na Costa encontramos uma configuração tal que, as crianças, quando vão à única escola da região⁹⁹ têm tias e primas como professoras, e estas naturalmente sabem toda sua história familiar (onde moram, quantos irmãos têm, enfim, as condições de sua família). A escola, portanto, não deixa de representar uma socialização formal imersa na rede de parentesco.

A escola também tem grande importância na comunidade. Esta, a igreja e em menor escala, o posto de saúde, são articuladoras da maior parte das atividades abertas aos moradores da Costa. Do ponto de vista das crianças, vemo-nas num *continuum*, onde com as mesmas amizades depois da escola, estende-se a brincadeira na lagoa, nos arredores, em pequenos grupos brincando de ioiô - bastante em voga no período que morei lá - mas também de futebol, “taco”, e as pequenas travessuras na vizinhança. Nessas últimas, os participantes eram sempre meninos¹⁰⁰.

⁹⁹ A escola chama-se Escola Desdobrada Costa da Lagoa, funciona na Vila principal e atende crianças desde o berçário, até a quarta série do primário.

¹⁰⁰ As travessuras envolviam desde provocar os cães presos, atirar pedras dentro das casas pelas janelas abertas e pequenos incêndios (isso foi tudo o que se ficou sabendo!).

Mas na Costa, ao contrário das “classes populares” estudadas por Fonseca (*Ibid.*), há uma grande valorização na educação escolar. Sueli, 58 anos, fala da satisfação de ter dado à filha “bastante estudo” e principalmente, desta saber ler, um sonho que ela mesma não havia conseguido realizar¹⁰¹. Em outra narrativa, “Téia” nos explica que o “custo” de uma “educação de qualidade” é o motivo dela e do marido optarem por terem uma única filha.

É, então... Eu sempre tive vontade de ter dois filhos. Mais aí eu não sei meu marido, ele... Não queria, não quer na verdade, porque assim né: a gente mora aqui, a gente trabalha bastante... e dá pra dar um estudo pra ela, uma educação boa, de qualidade, né. E a gente pensa muito nisso. Na questão assim, de uma boa educação, sabe. Mais tarde quando sair daqui, poder pagar um colégio bom. Que isso é importante, e daí se for dois filhos, ou três, já complica! Porque ele é pescador, eu sou professora. (“Téia”, 33 anos, uma filha de sete anos).

Buscando algum tipo de conclusão sobre o significado de “filho” na Costa, e tendo como base o trabalho de Fonseca (2002) que contrapõe uma diferenciação de “classe”, fica-se reticente em acatar quaisquer dos lados. As lembranças sonoras da algazarra infantil no barco e nas trilhas locais, e a recomendação de deixar a porta trancada, não pelo perigo de furto, mas para me proteger da curiosidade das crianças¹⁰², lembra um tipo de onipresença infantil similar à dinâmica da “circulação de crianças” descrita por Fonseca¹⁰³. A realidade da “criação” dos filhos na família extensa - mais especificamente a “criação pela avó”, também é outro desses indícios. de onde conclui-se que ambos os modelos estejam presentes: “a

¹⁰¹“Mas eu tenho uma dó de dizer que eu vou morrer sem aprender a ler e a escrever... ai como é lindo... eu tenho a minha filha ali, se tu ver o que ela tem de estudo, e livro que eu comprei pra ela! Porque a coisa mais linda é a pessoa saber ler! É. É porque de tudo que tu pegar, tu não precisa pedir ninguém pra ler pra ti. Porque eu aprendi pouco, né. Um nome, alguma coisa eu leio, mas assim, de pegar um livro e ler todinho, um jornal... “ (Sueli).

¹⁰² Que costumavam entrar nas casas “pra espiar”.

¹⁰³ Onde as crianças burlam os limites entre uma família e outra. (FONSECA, 2002: 31)

criança como adulto em formação” e “a criança como adulto incompetente.” Ariés (1960 apud FONSECA 2002: 30).

2.4 A CRIANÇA “REVOLTADA” E O MODELO DE PESSOA NATIVA

Seguindo os passos da análise de Fonseca (*Ibid.*) que identifica a noção da criança como um “adulto incompetente” com algumas evidências a respeito do que fazem os pais para assegurar que suas necessidades sejam atendidas, comparam-se algumas “operações mágico-religiosas” (FONSECA, *Ibid.*: 31) narradas na Costa.

Quando perguntei sobre se alguma coisa era feita com o umbigo das crianças, escutei muitas histórias sobre como estes, assim que caíam, deviam ser protegidos do rato, para que este não carregasse - e a criança virasse ladrão quando adulto. Mas para isso, ao invés do umbigo ser enterrado como relata Fonseca (*Ibid.*), ele era preferencialmente jogado no mar para “ser pescador”. No caso das meninas (sempre só mencionado após uma indagação minha) ele era simplesmente enterrado, também com a justificativa de que era “pro rato não pegar”. Não se mencionou um temor paralelo destas “virarem putas”, como no estudo de Fonseca (*Ibid.*) em Porto Alegre¹⁰⁴. Uma das possibilidades é a ausência de um caso específico ao feminino, ou ainda que o pudor de minhas interlocutoras tenha falado mais alto.

Pelo que percebi essas operações de umbigo eram comuns tanto para mulheres que pariam em casa, como para as que tiveram filhos na maternidade (onde o umbigo da criança era cuidadosamente solicitado para ser levado pra casa). Deise, 43 anos, por exemplo, me diz que tem o umbigo do seu último filho (que hoje tem quatorze anos) guardado em casa. Ela guardou dentro de um livro, para que o filho “desse estudante”. “E ele é, ele

¹⁰⁴ “Segundo o folclore, os gaúchos tinham o costume de enterrar o toco seco do cordão umbilical da criança na cozinha ou no galpão, para que as meninas se tornassem boas e prendadas donas de casa e os meninos peões ou agricultores vigorosos. Ao mencionar tal costume para a jovem mãe de uma criança recém-nascida, provoquei uma torrente de comentários. (...) ‘Se tu quiseres guardar o cordão (para usar como remédio, por exemplo, costurando um pedaço dentro (da fralda de uma criança que sofre de bronquite) deves deixar ela numa jarra de vidro muito bem fechada. Mas o melhor mesmo é queimar. Assim, não tem perigo de um rato carregar ele. Porque se um rato carregar não tem volta, minha filha, se for de guria ela vira puta, se for de guri ele vira ladrão.’” (FONSECA, 2002: 29-30).

é bem inteligente!”, fala orgulhosa, confirmando a eficácia de seu feito. Quando me mostra o “livro”, vejo que é a bíblia, e então pergunto provocando se ela não queria que o filho fosse padre. Mas ela nega, dizendo: “- Estudante, estudante!”. Depois reflito que talvez a bíblia fosse o único livro que tivessem, e o conteúdo do livro não fosse tão significativo, já que ela e o marido não haviam frequentado a escola por muito tempo.

Noutra situação, Rafaela, 29 anos, vinda de São Paulo e morando há nove meses na Costa me confessou que estava preocupada. Uma senhora vizinha dela, moradora “antiga” da Costa, ao visitar seu bebê recém-nascido, disse que este tinha “quebranto”, pois quando dormia ficava com o olho entreaberto. Ela perguntou a minha opinião, se acreditava nisso. Fiquei desconfortável, pois não queria que minha opinião inibisse o assunto. Ao mesmo tempo, também estava sendo solicitada e não queria me omitir da conversa para que ela não se sentisse constrangida pela falta de empatia, e soltei um vacilante “vai saber!”. Então ela me disse que estava preocupada, pois lhe falaram que se não batizasse o bebê ele iria ficar “revoltado”. E me falou que iria aproveitar para batizar os três filhos de uma vez a fim de resolver o problema. No fim, fui embora da Costa e não soube se ela batizou ou não, mas palpito que a pressão a favor tenha prevalecido.

Nestes casos, citei exemplos de algumas “operações objetivas” que cabem às mães para assegurarem que seu filho não seja um renegado social. Viu-se como “ser pescador”, uma opção hoje menos óbvia que no passado, pode ter sido associada a outros modelos prestigiados como “ser estudante”. Em contrapartida, junto ao temor que o filho “vire ladrão” há outros fantasmas, talvez trazidos pelo discurso pedagógico ou psicológico, como o “ser revoltado”, como muito escutei em modo de fofocas sobre supostas “crianças problemas”¹⁰⁵. Assim, observa-se que o contato com discursos psicopedagógico possa ter alterado a concepção da criança. Entretanto, reciprocamente, nota-se como esses discursos também sofreram uma ressignificação, pois no caso acima (da criança revoltada) a resolução foi pela via das “operações objetiva”: o batismo. Com isso, fica-se pensando em que medida, também o discurso do “dar estudo”, que interpretamos como a necessidade referente à concepção de “criança em formação”, assim seria completamente.

Acima citei algumas “operações objetivas” que visavam um “projeto” para a criança. Mas também escutei casos de operações de

¹⁰⁵ Mas estas eram assim classificadas em função de um julgamento sobre o comportamento pais.

“ajuste”, procurando igualmente colocar a criança num modelo de pessoa adequado. Assim, cita-se, por exemplo, o caso da filha de Rosana, que com quase dois anos, preocupava os pais por “não falar uma palavra”. Um dia escutei a sua mãe comentar brincando sobre o fato: “Eu vou passar camarão cru na tua boca!”. Quando perguntei o porquê, Rosana esclareceu que “eles” (antigos) costumavam passar camarão cru nos lábios da criança para elas começarem a falar. Ela não soube me explicar a lógica dessa operação, e fiquei algum tempo pensando sobre o significado do camarão como símbolo de laço social, tal como a fala. Mas isso é só divagação. Perguntei se ela iria fazer isso e Rosana disse que não, que não teria nada a ver, e riu, como se estivesse constrangida¹⁰⁶. Ainda com esse exemplo em mente, indaguei à Rosalva (aproximadamente 40 anos) se ela já havia ouvido a história de passar o camarão na boca da criança, e ela responde: “Sim, é pra ser pescador, né!” A partir daí começa a enumerar outras operações: pra criança “molinha” e a pra a criança do “sono trocado”. A primeira, visando “firmar” aqueles bebês que têm o pescoço “molinho” e que demoram a conseguir ficar parados sentados, por exemplo. Para firmar, tem que banhar a criança na mesma água do banho do pai. Já para a neném, que tem o sono trocado, tem de botar a calça do pai, virando uma das pernas do avesso, embaixo do travesseiro. Rosalva diz que fez isso com seus filhos(as) e funcionou.

Assim, vê-se como “o pai” é a referência do adulto completo que por contato a criança deve-se tornar. Às mães, cabe a providência desses rituais. Já os filhos são alvo dos poderes sagrados e profanos, que estão latentes nas relações da comunidade.

Na Costa, a formação da criança se dá tanto na escola e na família nuclear, como na família extensa e na rede de reciprocidade - pela alimentação, convívio, educação, etc. Nesta rede de reciprocidade há um “fluxo” de substâncias vitais aptas a afetarem e serem corporificadas pela criança. Esta, que como se viu na disputa entre mulheres foi pensada tanto como um ser individual (que precisa ser curado); parte da mãe (alvo da inveja de outra mulher); e própria arena da relação (momento em que está

¹⁰⁶ Maluf (1933) já havia observado como “os antigos” funcionam, como um tipo de alteridade em relação a um novo capital social o “moderno”, ou neste caso, “o estudo”. Também cabe a possibilidade da minha identificação por elas, como portavoza de um discurso “científico”.

embruxada e que é alvo das operações da benzedeira)¹⁰⁷. Essa ideia da criança poder assumir várias perspectivas em um só corpo parece-me semelhante à noção de participação, discutida por Lévy-Bruhl (1957), onde os personagens podem ser distintos e, ao mesmo tempo serem um só - rejeitando a ideia de contradição¹⁰⁸.

A criança é tanto um ser individual como um “corpo aberto” às influências “espirituais”, pois como me explicou Salete, as crianças não têm a “imunidade” boa. Penso que essa fala também indique que a criança geralmente é um elemento “fraco”, ou incompleto, na assimetria relacional. Ou seja, a ideia de fraqueza indica que ela geralmente é assujeitada à agência e substância de outrem e sua individuação se dá a partir destas¹⁰⁹. Essa lógica permite entender como Valdir sabe que seu sangue vai passar para o filho, aos poucos, como modelo (e não o contrário), mas que vai demorar. Tendo em vista o sangue de “outro” que ele já “acumulou” por tanto tempo. Assim o sangue é em grande parte um devir. Outra ideia que a fala de Valdir nos suscita é uma possível homologia entre sangue e esperma, onde a criança é formada aos poucos, análoga à noção da fabricação de corpos nas sociedades indígenas, que ocorre na cultura¹¹⁰.

¹⁰⁷ E sobre este último momento vê-se como a ideia de fluxo também é um parâmetro importante para simbolizar seu fluido vital interrompido: “amarração”; “empresamento”; “zólho atravessado” (vide epígrafe 2.1.2).

¹⁰⁸ “Desde el punto de vista de la contradicción, es necesaria una de las dos cosas: o que el hechicero y el cocodrilo no sean más que uno, o que sean dos seres distintos. Pero la mentalidad prelógica acepta las dos soluciones a la vez.” (LÉVY-BRUHL, 1957:52) No entanto, não defendo que os moradores da Costa possuem uma mentalidade pré-lógica, mas que a criança por vezes é tida como um “lugar de participações”, como escreve Goldman (1996: 86) sobre a noção de pessoa em Lévy-Bruhl.

¹⁰⁹ A relação entre pouca agência e fraqueza corporal é baseada na noção de pessoa dos Toba. Nestes “ainda que as relações se estabeleçam a partir da corporificação da pessoa e que esta seja constituída de outras pessoas-corpo, ela não é um agente passivo de tais relações. Ela existe como indivíduo a partir do momento em que agencia ou não as extensões de outrem, ativando assim diversas reações nela e nos demais.” (TOLA, 2007: 513). Acredita-se que a criança na Costa, também tenha essas duas “qualidades”.

¹¹⁰ Seeger (1979 apud COHN 2010: 10). A homologia entre sangue e esperma foi pensada a partir do exemplo Mebengokré-Xikrin, onde “(...) a criança vai sendo formada no ventre materno pelo sêmen em repetidas relações sexual, e vários homens podem contribuir para a formação do bebê. Essa relação do(s) pai(s) com o

3 NARRATIVAS SOBRE EVENTOS DE GRAVIDEZ, PARTO E PUERPÉRIO

Pode-se afirmar que em todo lugar – por diferentes motivos – a gravidez é tida como um período crítico que tem “uma dimensão ética óbvia”, como fala Winch (1974:197)¹¹¹. Na Costa a gravidez suscita uma ligação estreita com o significado de família, e se no capítulo anterior mostrei alguns valores relacionados à família e a criança, neste procuro determinar o “espaço ético” relativo à “fabricação” do corpo do feto e do recém-nascido no que concerne ao corpo e aos comportamentos da gestante. Assim, perguntei às mulheres como tinham sido suas gravidezes, partos resguardos, prescrições e interdições destes períodos, observando também suas histórias e experiências.

3.1 GRAVIDEZ

3.1.1 “Sinal” de gravidez: fluídos corporais e suas relações de formação ou antagonismo fetal

Na maioria das conversas sobre gravidez em que foi perguntado como foi que a interlocutora tinha se dado conta que estava grávida, a principal evidência foi a interrupção do fluxo menstrual. Mesmo na entrevista de um caso de “gravidez psicológica” conhecido na comunidade, esta conta que desconfiou que a gravidez não fosse “verdadeira”, porque apesar de crescer a barriga, e dar positivo no teste de sangue, a menstruação não cessava.

bebê vai ser explicitada quando ele nasce, porque todos os homens que contribuíram em sua formação passarão pelo período de reclusão, o que significa também explicitar a todos a paternidade.” (COHN, 2010: 97)

¹¹¹“(…) A concepção de vida humana envolve certas noções fundamentais (...) ‘noções limites’, que tem uma dimensão ética óbvia, e que de certa maneira determinam um ‘espaço ético’, dentro do qual as possibilidades de bem e mal na vida humana podem ser exercidas.” (WINCH, 1974:197).

O motivo da ausência das “regras” também aparecia atrelado ao fato de que a menstruação “não descia”¹¹², apontando para uma percepção corporal onde os fluxos corporais apresentam uma comunicação dinâmica longitudinal. Esse tipo de concepção sobre o corpo não parece ser restrito à Costa, pois também foi descrito em Duarte (1986) e Leal (1995), que estudaram outros grupos de “classes populares urbanas”.

Nos nossos dados, o sangue é visto como um fluido vital “formador” da menstruação, e o fato de ele não “descer” normalmente, indica que este *se acumula*, ou *sobe pra outro lugar*. Assim essa percepção também equaciona o sangue menstrual como formador do feto, que vai “se formando mês a mês, criando os membros...” (Ana, 19 anos, dona de casa, 3º mês de gravidez). Este desenvolvimento mensal do feto pode ser oriundo de uma marcação temporal calendárica, que se usa como uma convenção, ou “regra”, tanto para marcar o estágio de gravidez, como o intervalo entre as menstruações.

Entretanto, se o sangue é expresso como um fluido formador fundamental (inicial), isso não quer dizer que ele seja mais importante que o esperma. Nesse estudo, pelo fato das falas sobre a gravidez serem predominantemente de mulheres, faltaram dados que nos permitissem um aprofundamento sobre função do esperma. Mesmo assim houve algumas falas sugerindo que a “virilidade” masculina seria um elemento preponderante da existência fetal. Pensa-se isso a partir do que Renato (20 anos) fala jocosamente sobre a própria prima que havia abortado nos primeiros meses de gravidez. Diz que esta havia perdido o filho porque o marido dela “não era de nada”. Pois se ela estivesse engravidado dele “nascia de dois, três”. Noutra ocasião, Deise e sua irmã conversavam sobre o grande número de filhos de sua mãe. E consternadas, falavam do pai como um possível culpado: “Mal nascia um e ele já empurrava outro pra dentro!” Suspeita-se assim, pelo que essas falas dão a entender, que o esperma (e sua “força” - comportamento sexual ativo do homem) poderia ser um elemento principal de uma formação fetal genérica.

Adiante veremos que a “força” de um peixe também significa que ele é “afrodisíaco”, algo que revela semelhança ao que ocorre entre os Toba¹¹³: “Um homem, tendo sangue forte, dispõe de um esperma forte, o que se manifesta na rapidez com que sua mulher engravida. O esperma

¹¹² Janice, 24 anos, dona de casa, 2 filhos.

¹¹³ Guardada a devida incomensurabilidade, alude-se aos Toba (Qom) da região do Chaco argentino.

pode ser fraco ou forte, porque está relacionado à alimentação e ao líquido ingerido.” (TOLA: 2007: 508)

Outro fluido corporal relacionado à gravidez, no caso, a ausência desta, é o leite. Assim, Dona Deolinda (57 anos) me conta como algo inusitado o fato de ter ficado grávida durante um período em que ainda amamentava a primeira filha: “Segundo os médicos quando a gente está amamentando a gente não fica grávida, mas eu fiquei! Eu tenho uma filha com nove meses de diferença uma da outra.” O relato de D. Deolinda nos faz pensar que embora não haja menstruação, o motivo da amamentação também seria um impeditivo da fecundação, o que aparentemente não é propagado pela medicina¹¹⁴.

Entretanto, essa lógica é semelhante ao que Fine (2003) afirma sobre o “leite envenenado” nos séc. XIX e XX¹¹⁵. Neste, o sangue, o leite e a concepção são descritos como produtos corporais de uma mesma natureza e, por isso, autoexcludentes. Segundo Fine esta lógica é baseada na fisiologia antiga, que foi retomada pelos médicos do fim da Idade Média e começo da Moderna, na Europa.

Durante a amamentação não há menstruação, desde que a natureza siga seu curso normal, e tampouco há concepção: se esta ocorrer, o leite se esgota, pois é da mesma natureza da menstruação. Pois a natureza não pode prodigalizar esforços em duas direções ao mesmo tempo: se produzir a secreção de um lado, é necessário que ela cesse do outro, a menos que não se trate de um efeito violento e contrário ao normal. (ARISTÓTELES, 1961, 172 apud FINE, 2003: 65-66)

¹¹⁴ Segundo o obstetra Silvio Halpern declara à revista “Sempre Materna”: “Após o parto, a fertilidade fica diminuída, porém não abolida. Grande parte das mulheres que amamentam passam alguns meses sem ciclos menstruais, mas, até o quarto mês, metade delas já recomeça a menstruar, seja regularmente ou não, o que pode ser precedido pela ovulação e, portanto, permitir maior risco de uma nova gravidez. Publicado em: 18/02/2010. Acessado em 07/02/2012. Disponível em: <<http://semprematerna.uol.com.br/gravidez/engravidar-amamentando>>

¹¹⁵ Relatos das mulheres do vilarejo de Bessède (sul da França e fronteira com a Espanha).

Assim como Boltanski (2004: 27) propõe que toda medicina popular é enraizada na difusão da medicina científica de uma época anterior, a convicção da autoexclusão natural de leite, concepção e menstruação poderia ter ficado como um “saber médico” da população açoriana vinda à Florianópolis no início do séc. XX, e ter sido transmitida e ressignificada entre a população referida¹¹⁶. Outra alternativa que não descartamos é que o “médico” tenha sido invocado simplesmente para legitimar a lógica em questão, o que de qualquer modo, não a invalida.

Por outro lado, a geração de um novo ser articulada à ideia de sangue, e a autoexclusão entre sangue, leite e feto, parecem ser ideias comumente difundidas. Estas ideias, por exemplo, também estão presentes na cosmologia amazense¹¹⁷ (BELAUNDE, 2003).

3.1.2 Significando as sensações: Organismo “forte”/”fraco” e as características do feto

Quando perguntava sobre como havia sido a gravidez de alguém, escutei muitas vezes que fora “tudo normal”. Era como se não houvesse nada para ser dito. Outras vezes escutei a variação, “tudo normal, gravidez não é doença”. Então entendo que a gravidez não é exatamente algo caótico, que faça falar por si só. Mas, ainda assim, a gravidez tem algo de diferente, ou “estranho”, como fala outra informante, pois sente que tem algo dentro dela “que se mexe” (Vitória, 15 anos).

Os sintomas da gravidez eram definidos basicamente por uma sensação de geral desconforto. D. Nair, 69 anos, por exemplo, diz que a gravidez era um “estorvo” (estorvo). Célia, 29 anos diz que sentia uma irritação, e que às vezes gritava com o marido sem motivos. Enjoos, tonturas e azia também foram incluídos como comuns. O limiar entre gravidez e doença, insere-se no sentimento de vulnerabilidade, e a pouca disposição sentida por algumas para as tarefas habituais. As “tonturas” e “desmaios” relatados por Sandra, 42 anos, são exemplos dessa condição liminar com a doença:

¹¹⁶ Este foi o caso ocorrido com as “histórias sobre bruxas” estudadas por Maluf (1993), numa mesma população.

¹¹⁷ Entretanto não defendo que essas ideias tenham origem e pressupostos semelhantes.

Eu sentia muito sono, muito enjojo, sempre tonta, sempre sonolenta, não tinha vontade de fazer nada! Fazia mesmo porque tinha que fazer, era obrigada dentro de casa a fazer, mas eu chegava a desmaiar, na minha gravidez, cair... Nossa eu passei muita coisa. (Sandra)

Outra informante, ao escutar minha insistência em saber sobre suas sensações quando grávida me adverte que não adiantava eu querer saber como foi com ela, porque com cada mulher era diferente. Desse modo, eu (que fui interpretada por ela como alguém interessada em engravidar) não deveria assistir nenhum vídeo, nada disso. E que eu deveria fazer como ela: “Eu só rezei pra Deus me dar um bom parto, e pronto.” (Salete, 37 anos). Assim, embora a gravidez seja considerada algo “normal”, também faz sentido perguntar como está sendo a gravidez, porque ela compreende uma variação pessoal, quantitativa e qualitativa dos “sintomas”, que são mais ou menos imprevisíveis. Essa variação é o que era para Salete, é razão suficiente para que a gravidez deva ser tratada na esfera de sacralidade, oposta no caso, a da compreensão racional.

As diferenças entre o que sente cada mulher, também me foram propostas como relacionadas a um organismo “forte” / “fraco”. Um organismo “forte” é aquele que sente pouco os sintomas, conduz a gestação sem sobressaltos, ou seja, uma noção próxima de um “corpo saudável”. Contrariamente, um organismo “fraco” é aquele que pode conduzir a gravidez ao seu limiar de doença.

Um organismo “forte”, “fraco” pode ser uma característica constante da pessoa, como “ter” um bom organismo, como é considerado o de D. Zilma, que teve 23 filhos. Essa característica também pode ser relativa à idade; se a mulher é considerada muito velha, ou alternativamente, muito nova para engravidar, é mais propensa à fraqueza. Pode ainda ser relativa à ordem de gestação: se é a primeira, tende a ser mais difícil que as outras, pois o organismo teria que desencadear uma série de atividades inéditas, ou “se abrir”¹¹⁸, o que também o enfraqueceria. Se

¹¹⁸ Como fala Renata, 38 anos, a respeito do próprio processo de gravidez “tardia”. Esse dado também informa uma representação do corpo feminino que se “abre” na gravidez, o que me parece próximo à descrita em Leal (1995) quando fala de

for antecedida por um aborto, os “sintomas” da gravidez também tendem a serem piores, pois a estrutura corporal da mulher está debilitada. Abaixo, observa-se essa relação na narrativa de Célia:

- No meu caso eu não sinto nada, assim, to bem, assim (...) que tem mulheres que sentem enjojo, sabe, ânsia, tontura, essas coisas de mulher grávida, eu não sinto nada disso, entendeu, tô bem de saúde.

- *E tu achas que as mulheres que sentem essas coisas ficam mal de saúde?*

- Algumas sim porque nem todo organismo é igual, então tem mulher que já é mais fraca, tem mulher que já é mais forte, mulher que não sente nada, mulher que sente, entendeu? Que nem tipo a Renata, a Renata passou a gravidez dela toda doente. Às vezes por causa da idade, né, aí tem gente também, depende do organismo da pessoa, se o primeiro filho, aí é assim.
(Célia, 29 anos)

O processo de gravidez era na maior das vezes explicado como algo que a mulher “sente”, e isso é em grande parte exposto como um desconforto refletindo numa dificuldade da manutenção da rotina. Entretanto, o “estorvo” além de ser normal e relativo ao “organismo” de cada mulher, também me foi colocado como necessário – pois o mal-estar era algumas vezes significado como um indício da construção fetal, e sua gravidade indicava a *urgência* ou a *abundância* de certas características. Vê-se essa relação na fala de Vitória (15 anos) que achava que seu filho seria bastante cabeludo, pois estava sentindo muita azia. De forma

menstruação e concepção em um grupo de “classe popular” de Porto Alegre, RS: “A representação do corpo feminino como algo que se abre e se fecha é determinante sobre todas as outras e chave para compreendermos a lógica da reprodução. O corpo é sempre pensado como algo pleno de movimentos internos, uma dinâmica de fluidos determinantes do próprio estado de estar vivo, em oposição ao estar morto, quando a circulação de fluidos inexistiria.” (LEAL, 1995:27).

semelhante, isso também aparece na interpretação dos desejos alimentares. Sendo assim, toma-se o exemplo de Ana (19 anos), que diz: “Tudo que a mãe tem vontade de comer é porque o bebê precisa”. Deise, novamente presente, concorda, propondo uma prescrição ainda mais enfática: “É a família (bebê) mesmo que faz a mãe ter o dever de comer as coisas”¹¹⁹.

As diferenças em relação às sensações também apareceram em função do sexo do feto. E para as mulheres que entrevistei a mulher costuma sentir mais os sintomas da gravidez quando o feto é do sexo masculino. Assim, Maria, 30 anos, que está grávida do seu terceiro filho, diz que quando é menino o feto mexe mais e a mulher costuma emagrecer na gravidez de menino (fica só a barriga). Para Rosângela, 52 anos, em apenas uma de suas três gestações teve manchas no rosto. “Porque, era menino, no caso.”

Deise, que tem um menino e uma menina, me ilustra essa diferença não só em relação ao sexo, mais também em relação às diferentes características pessoais de seus dois filhos:

- A (gravidez) da Inês eu já não senti muito, a do Ronaldo eu senti bastante. A do Ronaldo eu tinha desejo de melancia, tinha que ir à Lagoa comprar, uva então, credo, era demais! O Ronaldo mexia muito, me incomodava muito na barriga, eu dormia com um travesseiro, bem aqui na minha bexiga. O Ronaldo, o médico disse que ele era grande, e de fato que ele é, né! Mas eu tinha que ir à Lagoa comprar porque eu não conseguia passar sem comer aquilo (...) Aí da Inês eu já não tinha nada disso, não tive enjojo, não tive vontade de comer nada, nem dor no parto eu tive! (...) *A Inês é uma santa, uma menina muito boa! Até na barriga, quando ela nasceu ainda ela era!* Agora o Ronaldo não, o Ronaldo já me incomodou muito. O

¹¹⁹ Semelhante ao que relatam as gestantes do estudo de Calvasina, numa comunidade onde havia uma alta taxa de desnutrição infantil. Estas diziam sofrerem “pedidos” do feto: “A gestante pode sentir o desejo de ingerir sua comida predileta [...] como se fosse um ‘pedido’ do bebê na barriga. Caso contrário, o bebê pode nascer com a boca aberta (como se estivesse chorando pela comida negada) [...]”. (CALVASINA, 2007: 373).

Ronaldo eu senti como se fosse um problema de saúde! Porque diz que homem a mulher sente mais.

- Por quê?

- Porque a minha mãe disse que homem a gente sente mais que a mulher.

(Ana):

- A minha amiga (que no caso tem um filho e uma filha) também, ela disse que o Mateus mexia demais na barriga dela, demais, demais, demais, não parava um minuto! Dava aqueles calombo na barriga gigante, na barriga dela, ficava aqueles calombo bem grandão, ela falou que sentiu bastante também. Sentiu bastante enjoo.

(Entrevista com Deise, 43anos, e Ana, 19 anos; donas de casa).

Deise sente que o seu filho mexia muito mais na barriga. Essa sensação não era só quantitativamente superior a sua outra gravidez, mas também lhe era percebida como um *incômodo*, ou mesmo uma *doença*. Esse incômodo, sua filha não lhe deu. Esta, que é definida como “uma santa”, já o era na sua barriga. Isso revela uma percepção de que o feto já possui algum tipo de agência como pessoa, e demonstra que há como um *continuum* de coerência entre o que ela hoje é e como ela se portou na barriga.

As variações relativas ao sexo do feto também sugerem que na gravidez já ocorre uma construção social de gênero, onde a diferença é pensada como fosse essencial. “Durante a gravidez a construção social de gênero surge, portanto, da leitura que a mãe faz de suas próprias sensações, as quais se interpretam como sinais de um comportamento de gênero incipiente” (PLATT, 2009: 73). Esta variação aparece como uma diferença quantitativa e qualitativa de sintomas, que de certa forma reproduz os valores hierárquicos de gênero e da diferença, que vão aparecer em outros momentos, como nos discursos sobre família por exemplo.

3.1.3 Interdições

Indagamos sobre os interditos na gravidez tendo por objetivo entender o contexto ideal da formação da criança. Com esse intuito, introduzíamos na conversa a pergunta de como as mulheres deveriam “se

cuidar” quando grávidas. Essa resposta, principalmente entre as mulheres mais “antigas” (com mais de sessenta anos), causava uma forte reação negativa. Para estas mulheres “se cuidar” era um comportamento que remetia a um estado incapacitante, como da doença, e que requereria como contrapartida um comportamento positivo, o “se cuidar”. Se cuidar, nesse sentido (apropriado aos estados de convalescência) era incompatível com *trabalhar*, como vemos na fala de Lurdes:

Na gravidez? Trabalhei até o derradeiro dia. Minha irmã, que fazia renda, no dia em que pariu, ainda terminou uma renda! Não tinha esse negócio de se cuidar na gravidez. (Lurdes, 69 anos, viúva).

Gravidez não é doença. Pra mim era igual a não estar, tudo normal. Hoje é que qualquer coisinha elas só querem ficar sentadas. Na minha época era só trabalhar o dia todo, a noite estava cansada, e daí descansava, e pronto!
(D. Zilma, aproximadamente 70 anos, viúva)

Essa última fala de que “era igual não estar”, ao meu entender enfatizava primeiramente, que estar grávida antigamente, quando não existia o uso do anticoncepcional e as mulheres trabalhavam na própria comunidade, era algo muito mais corriqueiro. Especialmente se tomarmos como exemplo o caso de D. Zilma, acima, que teve 23 filhos. Nessas condições, a gravidez não podia implicar uma mudança muito drástica na rotina. Mas também era motivado por um olhar retrospectivo, de quem se confrontou com uma mudança no âmbito da gravidez, de prática e saber feminino, para a gravidez objeto da atenção biomédica.

Assim quando comecei a escutar essas respostas - pois coincidiu de começar conversando com mulheres mais idosas, senti o desânimo de estar propondo um questionamento totalmente descabido. Mas com o tempo, observando as reações às perguntas, pude perceber que deveria perguntar o que deveria ser *evitado*, uma vez que o “se cuidar” remetia mais diretamente ao “autocuidado” individualizado, propagado pelo sistema

biomédico¹²⁰. Então o “se cuidar” poderia ser algo “egoísta” (apropriado aos estados de convalescência), e que justificava uma negligência com o trabalho, que era em prol de toda a família. Nesse sentido minha pergunta era moralmente imprópria. Abaixo, nota-se a relação feita entre o “se cuidar” aos cuidados “médicos”:

Se cuidar o quê, nem pré-natal a gente tinha! Não ia nem em médico. Pra ir em médico quando a gente estava grávida, só se tivesse uma doença na gente! Mas não ia medir como é que tava o fígado, como é que tava o coração. (D.Rosalina, 68 anos, viúva, dona de casa.)

As prescrições da gravidez de antigamente, eram muito mais descritas como um “não fazer besteira”, como fala D. Zina, parteira de 98 anos; isto é, o tinha um caráter que transcendia o individualizado. Ao meu entender o “não fazer bobagem”, em relação ao “se cuidar” era algo muito mais compartilhado e situado numa esfera moral englobante. Para mim, esta frase também significa *a relatividade das interdições e normas para o período da gravidez*. Assim, se por um lado é afirmada a existência de situações que impõem vulnerabilidade à mulher e ao feto, como encarar certos animais, comer certos peixes, etc; estas situações também permitem um agenciamento por parte das mulheres, que as equilibram com outros aspectos importantes, como as necessidades da vida cotidiana, a percepção de se estar com o “organismo” “forte”, ou “fraco”, e assim por diante. Desse modo é importante observar a amplitude e maleabilidade desses interditos, como D. Zina explica:

Eu dizia pra elas pra não fazer besteira, né. Dizia assim: óh, se vocês forem botar peso nas costas, tem que ver como é que bota, pra não render qualquer coisa do corpo, pra não dar mau jeito, pra não dar peso na bexiga. Não façam coisa ruim, assim, encarar, olhar muito assim pras coisa feia, que pega nas criança. (D. Zina, 98 anos)

¹²⁰ Sobre essa relação entre o autocuidado e sistema biomédico, ver Menéndez (2003).

O comportamento de evitar coisas feias, presente de modo inespecífico na última narrativa, refere-se mais especificamente ao “olhar”, “encarar”, animais “feios”. Esta interdição foi algumas vezes citada, mesmo entre mulheres jovens. Quando perguntei quais seriam esses animais “feios”, me foram elencados: o gato, o macaco e cães que possuem olhos de cores diferentes. Chama-me atenção que esses animais são extremamente comuns na Costa. Assim, podemos pensar ao modo de Douglas, que estes sejam tidos como ambíguos de natureza e cultura, na medida em que são mamíferos com feições próximas às humanas, como o caso do gato e o macaco, se comparados a outros animais da região. Ou ainda são domésticos, como o gato e o cão, mas este último com um elemento estranho nos olhos (um de cada cor). Além disso, como alguns outros animais, são também dados a “encarar” humanos, o que torna o olhar recíproco, uma possível comunhão material perturbadora. Algo que poderia “pegar na criança”, como fala D. Zina, também evidenciando uma lógica de transmissão por “fluxos de contato” comentado no item 2.2 deste trabalho.

Outra coisa que devemos levar em consideração é a negatividade implícita na aproximação da mulher com a animalidade. Esta associação, como se falou no último capítulo, remete à sexualidade desgovernada (MOTTA, 2002), que para as mulheres se constitui numa transgressão local.

Além do olhar, das características do animal e da moral sexual feminina, também se leva em conta a percepção e o correlato “sentimento feio”. Nessa linha - onde o sentimento de quem olha é que possui agência - outra proibição é que a grávida não tivesse comportamentos considerados desabonadores tal como caçoar de pessoas com deficiência. Caso ela o fizesse, o próprio filho poderia nascer com o mesmo problema. Essa última prescrição nos foi associada a um conto muito popular entre os moradores da Lagoa, o da Nossa Senhora e o linguado:

Igual ao conto da Nossa Senhora e o linguado: O linguado que arremedou a N^a Senhora ficou com a boca torta. E o caranguejo, que levou ela em cima ficou com a marca na casca (risos). (Rosalva, aproximadamente 40 anos)

Dessa última narrativa observamos a ação de uma punição divina associada a um contágio metonímico (do siri com a marca na casca), tal

como visto nos casos animais anteriores. Vê-se também que essa relação lógica da cadeia narrativa - uma coisa, que nem outra - nos revela a aproximação da esfera física com um âmbito moral compartilhado (antes traduzido por “não fazer besteira”). Assim, é o sentimento e ou a associação simbólica moralmente reprovada que fica marcado no corpo do feto. i.e, a grávida caçar, olhar com repulsa (coisas “feias”), ou inversamente, com empatia para algo que não pertence à esfera humana, ou mesmo feminina são ações perigosas, pois podem corporificar por semelhança os atributos físicos em questão.

No primeiro e segundo capítulo viu-se como o olhar significa reciprocidade e pode ser um veículo de comunicação de aspectos inconscientes, que na Costa são também propostos num plano espiritual. Por exemplo, viu-se na benzedura o perigo de um olhar invejoso, ou “atravessado”, e seus reflexos na saúde pessoal¹²¹. Assim, e segundo as possibilidades propostas, encarar “animais feios” impõe às mulheres e aos fetos, uma vulnerabilidade, que facilmente poderia ser evitada.

Os desejos do feto me foram relatados como importantes de serem atendidos. Entretanto não houve uma associação direta dizendo que, caso não fossem correspondidos poderiam resultar em algo específico, exceto por brincadeira, quando D. Benta fala rindo muito que se a mãe não comer a comida desejada o feto nasce com a aparência deste alimento. Mas essa noção de “transmissão da aparência” ganha consideração na narrativa de Valdeli, 38 anos, sobre a gravidez da filha que à época da pesquisa tinha um ano. Valdeli, diz ter ficado bastante preocupada quando sua filha nasceu com icterícia, que ela mesma a tivesse causado de tanto de suco de maracujá que tomou quando grávida: “Foi suco, e suco, e suco, e suco... Aí quando ela teve a icterícia eu pensei: será que foi do maracujá, meu Deus? Né, porque é amarelo, sei lá, já liguei uma coisa com a outra.” (Valdeli, professora do ensino primário).

O que percebo através dessa última fala é que em muitos casos não há uma prescrição, ou uma “crença” elaborada sobre a causalidade de certos comportamentos. Mas após o nascimento da criança e a aparição de certas características, encontra-se - *a posteriori* - o comportamento proscrito. Essa correlação é feita de modo intuitivo e a partir da experiência sensível,

¹²¹ Maluf (1993: 168-9) demonstra como a palavra e o olhar constituem-se em dois modos de relação/enfrentamento com o poder da bruxa.

o que me remete à operação intelectual do tipo *bricolage*¹²² elaborada por Lévi-Strauss (1908 [1989]).

O consumo de alguns peixes foi citado como perigosos em períodos considerados liminares como a gravidez, a menstruação, o resguardo, a presença de doença e de feridas. A interdição desses peixes era em função destes serem “carregados”, i.e. Tinham como qualidades ou sinônimos serem “frios”; “fortes”; “brabos”; possuírem a pele “lixosa” ao invés de escamosa; viverem “lá fora” ou no “mar grosso”; viverem “mais no “chão” ou “mais perto da areia do que no meio da lagoa”, viverem “entocados”. Entre estes, foram citados a arraia, o cação, a corvina e o badejo, carapeva e o siri. Entre os que não são considerados carregados, foram citados: a tainha, a pescadinha, a cocoróca, o carapicu¹²³.

No nosso estudo, o peixe carregado também me foi descrito como algo a ser evitado por causar uma “impressão ruim” (S. Manéca, 78 anos, pescador). Nesse sentido, o “carregado”, a exemplo de outros estudos sobre tabus alimentares, não era descrito somente em razão de características físicas inerentes, mas também em relação aos sentimentos e tendências do espírito, como o “mau gênio” e o “mau humor” (MAUÉS & MOTTA-MAUÉS, 1978: 123).

Muitas das características desses peixes carregados são equivalentes ao que foi relatado em Hanazaki & Begossi (2000 apud Da SILVA, 2007) sobre as proibições na alimentação dos grupos pesqueiros da costa litorânea brasileira. Entre estes grupos, foram frequentemente relatados como “carregados” os peixes sem escama, designados “peixes de couro”, “(...) ou peixes que apresentam escamas muito pequenas ou ausentes” (SILVA, 2007, nota de rodapé número 15). Essa característica na Costa era equivalente aos peixes “de lixa”, como a arraia, o cação e o bagre.

Ao aspecto “lixoso” da pele de alguns peixes era causa atribuída de uma aparência semelhante na pele dos bebês, denominada “fugagem” descrita também como um tipo de “alergia” ou “coceira”. Assim o consumo

122

edição: “O *bricoleur* é o que executa um trabalho usando os meios e expedientes que denunciam a ausência de um plano preconcebido e se afastam dos processos e normas adotados de técnica. Caracteriza-o especialmente o fato de operar com materiais fragmentários já elaborados, ao contrário, por exemplo, do engenheiro que, para dar execução ao seu trabalho, necessita da matéria prima.” (AGUIAR & SOUZA apud LÉVI-STRAUSS, 1908 [1989] : 33).

¹²³ Reforço que esta não é uma listagem exaustiva.

desses peixes era proibido tanto para as mulheres que estavam grávidas ou que estavam amamentando, em razão do contágio através do leite ou da nutrição do feto. A ideia é que a aparência do alimento apresente reflexos nos “produtos” maternos. Essa relação aparece, por exemplo, no depoimento descrente de D. Benta, 67 anos, ao me contar que sua filha Salete comeu cação durante a gestação da neta Vanessa:

Ai quantas pessoas brigavam comigo pra eu não dar cação pra Salete! Eu dizia: - Come Salete! A Salete comeu quando tava grávida. Eu graças a Deus, não tenho luxo de comida com meus filhos. (...) E a Vanessa *nasceu com a pele bem limpinha*, né, bem clarinha, não é cheia de nada. E a mãe dela comeu cação na gravidez, quase em cima da ‘nasce’ do neném. (D. Benta)

Ainda sobre os peixes, o consumo da arraia foi descrito como potencialmente perigosos para as “senhoras” - i.e para qualquer mulher em idade fértil - como me conta seu Vado (de aproximadamente 50 anos). Este particularmente considerava essa interdição como uma “ignorância” dos antigos. Mas esta opinião não era um consenso, como se vê no diálogo a seguir, onde D. Zina me conta um incidente sofrido por uma comadre ao consumir arraia:

- Eu tinha uma comadre que ela ganhou peixe arraia...
Peixe arraia nem brincando, Deus o livre, né!
- *Por quê?*
- Porque faz mal. Peixe arraia é um peixe igual a nós. O peixe arraia é um peixe que ela sangra todo mês...
- *Fica menstruada?*
- Ééé... a arraia menstrua! Ééé, uma mulher não pode comer arraia (...) Daí a minha comadre pegou, ela não comeu a arraia, ela picou a cocoróca junto com a arraia.
- *E o que aconteceu com ela?*
- Muita dor né! Muita dor e não acabava de sangrar.
(Entrevista com D. Zina, 98 anos).

O consumo de arraia pela mulher indica o acúmulo de substância (MOTTA, 2002, em referência à noção de incesto por identidade de Héritier) na medida em que este peixe também menstrua, causando assim descontrole do fluxo menstrual, ou hemorragia. Mas como no “modelo da reima” existem gradações de vulnerabilidade, e pode-se estabelecer que ser mulher é uma contra-indicação geral, que é agravada caso esta esteja menstruada, no resguardo, ou grávida.

Na Costa, ao contrário do que consta em Maués & Motta-Maués (1978: 130) os considerados “carregados”, eram também “frios”. Assim era a carapeva, por exemplo. Esta era um peixe frio, pois “treme” bastante antes de morrer, como me explica Deise. Por essa razão, esta me conta que ele deve ser evitado por dar “tremura”¹²⁴ nas mulheres (em qualquer período). Entretanto, ainda segundo Deise, se esse peixe não estivesse fresco (fosse consumido após descongelar), esse perigo decaía.

O que Deise descreve simplesmente como “tremura” penso ser uma manifestação passível de ser compreendida à luz do que Csordas propõe sobre o corpo enquanto “base existencial da cultura” (CSORDAS, 2008: 145), noção que também observo em Mauss à respeito das técnicas corporais¹²⁵. Csordas (2008) escreve: “As [manifestações espontâneas e sem conteúdo pró-ordenado] são atos originais de comunicação que,

¹²⁴ O que foi descrito simplesmente como “tremura” pode talvez ser associado à sexualidade feminina, pois em outra conversa sobre a carapeva (que por sinal é um peixe considerado “nobre” na Lagoa), Ricardo (20 anos) contava que seu avô não deixava que a avó comesse a a cabeça deste peixe no jantar. Ricardo o imitava, rindo muito: “Nêga, não come a cabeça, só não come a carne da cabeça senão tu vai me incomodar de noite.” Mas quando pergunto sobre essa relação, implicitamente erótica ele não a contradiz, mas a justifica dizendo que era porque a carapeva tem uma carne “forte”, nada sendo comentado sobre sua “frieza”. Neste caso, pensamos que a cabeça do peixe possa concentrar suas características simbólicas, e que embora não seja explícito, talvez não seja um acaso, que era a sexualidade de uma mulher o alvo da preocupação também neste último caso. Ainda sobre a carapeva, lê-se em Motta (2002:173), um relato de um homem que teve um sonho erótico, após comer este peixe, e que diz que esse é um peixe que “faz sonhar”. E de uma mulher que o evita pois ele lhe causa “tontura”.

¹²⁵ A visão de Mauss propõe o corpo como instrumento da cultura, aporte básico, para a execução de “movimentos tradicionais e simbolicamente eficazes.” (MAUSS, 1974: 217) Este autor também chama atenção para uma “divisão de técnicas corporais entre os sexos” (*Ibid*: 219).

entretanto, tem um número limitado de formas comuns porque elas emergem de um *habitus compartilhado*.” (Ibid.: 115)¹²⁶.

Nas narrativas sobre esse peixe houve indícios de que essa “tremura” fosse uma disposição sexual, como aparece na fala de Ricardo (20 anos). Este me conta que seu avô não deixava que a avó comesse a cabeça deste peixe no jantar. Ricardo o imitava, rindo muito: “Nêga, não come a cabeça, só não come a carne da cabeça senão tu vai me incomodar de noite.” Mas quando pergunto sobre essa relação, implicitamente erótica ele não a contradiz, mas a justifica dizendo que era porque a carapeva tem uma carne “forte”, nada sendo comentado sobre sua “frieza”¹²⁷. Neste caso, penso que a cabeça do peixe possa concentrar suas características simbólicas, e que embora não seja explícito, talvez não seja um acaso que era a sexualidade de uma mulher o alvo da preocupação nesta última fala. Penso isso também baseada no que escreve Motta (2002) sobre a carapeva, onde consta o relato de um homem que teve um sonho erótico após comer este peixe, e que diz que esse é um peixe que “faz sonhar”. E de uma mulher que o evita, pois ele lhe causa “tontura” (MOTTA, 2002:173).

Penso assim que essa condição de abertura ao inconsciente possa ser perigosa às mulheres, causando disposições corporificadas que apontam para um estado liminar. Pois o que notei é que, de modo geral (mesmo que por diferentes motivos) a interdição aos peixes carregados era mais voltada às mulheres que aos homens. Acredito que essa maior vulnerabilidade geral feminina, sempre descrita em termos de seu próprio ciclo reprodutivo, possa ser pensada segundo uma *associação da mulher ao perigo* nas sociedades matrifocais, Como sugere Woortman (2008):

Se, de um lado, as prescrições/proibições alimentares expressam os princípios de uma medicina popular em que o alimento é percebido em sua relação com o

¹²⁶ Csordas neste estudo se refere às sessões de cura conduzida por uma comunidade carismática onde os espíritos ao saírem das pessoas, produzem nestas uma série de manifestações físicas. No trecho citado nesta dissertação, ele faz alusão ao conceito de “pré-objetivo” de Merleau-Ponty, que denota “um processo primário de significação no qual a coisa expressada não existe separadamente da expressão, e no qual os próprios signos induzem sua significância externamente.” (1962: 166 apud CSORDAS, 2008: 115).

¹²⁷ Por outro lado pensamos que a “frieza” e a “força” nesse aspecto possam ser idiomas comuns, pois alimentos que me foram descritos como “afrodisíacos” também eram considerados “fortes”.

organismo, de outro lado elas aproximam simbolicamente certas categorias de pessoas e determinados alimentos que, num plano real, devem ser mantidos afastados. No caso da mulher, *particularmente sujeita a prescrições/proibições*, falar da “reima” do alimento é falar *da ambiguidade do ser feminino*. Mas é também uma forma de falar de estados de liminaridade mais gerais, como os aqui descritos. (WOORTMANN, 2008: 28-29)

A gravidez ao contrário do puerpério (e neste último caso, para as mais “antigas”), não era considerada liminar caso transcorresse normalmente, i.e. não houvesse a presença de sangramentos. Ainda assim encontramos uma forte ênfase em evitar “carregar peso”, ou simplesmente “evitar o peso” em ambas as gerações. Entre as mais antigas, ela esteve aliada a outras prescrições que foram enquadradas no rol moral mais abrangente de “não fazer besteira”, ou evitar “coisas ruins”. Em ambas as gerações apareceram prescrições de não encarar animais “feios” ou comer peixes “carregados”. Entre as mais novas, estas proibições aparecem justapostas a outras, do tipo: “comer verduras e saladas”, “evitar refrigerante”, “evitar frituras” e comer mais peixe que carne. Minha percepção a respeito do último grupo, é que existe um discurso difuso do senso comum sobre “dieta e saúde” que também se aplica na gravidez. A origem desse discurso são reportagens nos canais de televisão aberta e recomendações dos médicos(os) e enfermeiras(os) no controle pré-natal.

3.2 PARTOS – ABORTOS

3.2.1 Os partos de antigamente: “tudo em casa com parteira”

Ao investigar a gravidez, de modo geral, observei que a maioria das falas remetia a uma cisão. Alguns assuntos eram demarcados como sendo uma verdade “do tempo dos antigos”, outros como um comportamento modernizado, de “hoje em dia”. A perspectiva de uma cisão temporal na vida social da comunidade esteve presente nas narrativas

sobre quase todos os assuntos tratados nos capítulos anteriores desta dissertação (a alimentação, a criação de filhos, etc). E assim foi para a gravidez: Evocou principalmente para as que a vivenciam em tempo passado, uma a drástica mudança entre o que fora sua situação de gravidez com a realidade de atual.

O que me é relatado como uma cisão, define um modo moderno de conceber a passagem do tempo. Esse é um modo que compreende as mudanças como sucessivas revoluções, como lembra Latour:

Os modernos têm a particularidade de compreender o tempo que passa como se ele realmente abolisse o passado antes dele. Pensam todos que são Átila, atrás do qual a grama não crescia mais. Não se sentem distantes da Idade Média por alguns séculos, mas separados dela por revoluções copernicanas, cortes epistemológicos, rupturas epistêmicas que são tão radicais que não sobrou nada mais deste passado dentro deles (...). (LATOUR, 1994: 67-8)

Pensa-se então que a passagem do tempo não seja necessariamente uma ruptura real, mas considera-se a *necessidade de ruptura* nas narrativas. Esta, como proposto no capítulo dois, pode estar atrelada ao que pensamos estruturalmente como uma abertura à influência do “estrangeiro”, representada tanto num discurso de perda de unidade quanto aos valores, uma poluição, no sentido dado por Douglas; como noutros casos uma evolução, uma verdadeira potência do “profano” (DOUGLAS, 1966 [1976]).

No que diz respeito à gravidez, o processo de medicalização¹²⁸ teve grande impacto na forma de dar à luz nessa população. O advento da especialidade médica, aos poucos obscureceu os partos feitos por parteiras, e operou transformações no campo das representações da gravidez e atenção corporal.

As parteiras me foram traduzidas como “as médicas de antigamente”, pois antes essas exerciam com hegemonia e autoridade uma função que agora faz parte do profissionalismo médico. Ao observarmos as nuances históricas, vê-se que essa transição foi pouco pacífica. A popularização da medicina científica na Ilha foi concomitante a um processo de inibição e até perseguição dos métodos “não

128 Usamos o termo segundo o conceito proposto por Menéndez (2003): “(...) [É] um processo que implica converter em enfermidade toda uma série de episódios vitais que são parte dos comportamentos da vida cotidiana dos sujeitos, e que passam a ser explicados e tratados como enfermidade quando previamente eram somente acontecimentos corriqueiros.” (MENENDEZ, 2003: 193).

oficiais” de cura¹²⁹. Sendo assim, D. Zilma, uma de nossas informantes que tem aproximadamente 70 anos, nos revela de uma forma bastante amena, uma percepção de que, aos poucos, os médicos “tomaram conta!”¹³⁰.

Um momento muito marcante do campo foi a entrevista de D. Zina (98 anos) moradora do Canto da Lagoa e bastante atuante no passado fazendo partos na Costa. Isso aconteceu por indicação de seu neto, que (contidamente)¹³¹ me escutava no cômodo ao lado ao que eu conversava com sua esposa.

D. Zina, embora se considerasse “na ativa”, admitia também que já estava bastante cansada. Quando me fala sobre seu trabalho como parteira, falava sempre num tempo passado. Na narrativa dessas histórias, suas realizações são peripécias quase heroicas:

Ôh, numa ocasião que os homens estavam tudo no Rio Grande do sul e ficou dez mulheres grávida. E eu acudi todas as dez. Quando eles vieram, elas já estavam acudida.

Dava uma dor da família e iam me chamar. Ía longe, ía longe, que eles iam me buscar (...)Na Costa, Saco Grande, Ratoes... Só aqui na Lagoa que eu não fiz. (...) Eu sabia que elas ‘tavam’ grávida, daí elas vinham me buscar... Aí eu ía acudir elas.

O trabalho da parteira frequentemente inscreve-se numa dimensão de “dever” (TORNQUIST, 2004: 215) amparada antes numa concepção de “solidariedade e confiança”, do que de uma técnica (POHLMANN, 2007:57). Mas este trabalho também era algo que conferia prestígio, e dava margem a comparações entre uma parteira e outra¹³².

¹²⁹ Tornquist (2004: 84); Pohlmann (2007: 56).

¹³⁰ Embora o trabalho das parteiras venha sendo retomado dentro de um contexto de “parto humanizado”, em Florianópolis (TORNQUIST, 2004), contemporâneo ao estudo não soube de nenhuma parteira atuante segundo a narrativa das mulheres grávidas da população estudada.

¹³¹ Os homens pareciam esquivos ao assunto da gravidez e seus desdobramentos, que era considerado feminino. Ao conversar com o casal, a mulher geralmente tomava a frente da narrativa e os homens, mesmo quando eventualmente tentavam participar, eram inibidos ou retificados pela fala das esposas.

¹³² Um casal debate sobre isso: “- A tia Léca não sei porque motivo que a tia Léca... eu não sei se ela não era um boa parteira... Eu acho que é porque ela não gostava

A relação entre parteiras e parturientes fica mais evidente quando soube que as parteiras eram também conhecidas como “madrinhas de umbigo”. A benção das madrinhas do umbigo nos mostra o grande respeito que as parteiras tinham na comunidade. Sua relação com a criança era semelhante ao compromisso do batizado, relacionado à manobra do corte do umbigo, que como vimos no capítulo dois, consistia num importante mediador da “operação objetiva”¹³³.

Observamos que eram comuns as funções de parteira coincidirem com as de benzedeira¹³⁴. Ambas eram mulheres que possuíam um saber empírico e eram reconhecidas por toda comunidade segundo esse “dom”. Eram também mulheres que “acudiam” as outras na comunidade sendo por isso “um misto de médico e sacerdote, doadoras” (MALUF, 1993: 128). Também percebo por algumas falas, tanto da parteira e benzedeiras entrevistadas, quanto das “acudidas”, que a medicina tradicional nunca foi percebida em contradição com o saber médico - embora esteja implícito nas falas que sejam *coisas diferentes*¹³⁵. Sobre essa relação, vê-se em algumas circunstâncias uma apropriação da tecnologia médica, como no caso da parteira entrevistada, que ou incorporou aos seus procedimentos a administração de comprimidos¹³⁶. Noutros casos, há uma divisão pouco

muito, né! - Eu acho que o marido dela não deixava, eu acho. Mas a vó Zina... a vó Zina fez mais ou menos uns duzentos parto.”

¹³³ Fonseca (2002a)

¹³⁴ O que também está presente em Maluf (1993) e Canassa (2005). Sobre essa posição das parteiras na comunidade, Maluf destaca que parteiras e benzedeiras são de certa forma “estranhas” na comunidade, por exercerem um trabalho que contraria a “índole” feminina: “Ela sai a qualquer hora quando é chamada, mesmo a noite, e é capaz de se ausentar da própria casa por vários dias para cuidar de um doente ou de uma parturiente” (MALUF, 1993: 132).

¹³⁵ Boltanski também assinala que a prática médica oficial e popular não se excluem, e em alguns casos, se complementam: “Tudo se passa efetivamente como se, longe de se entregar a fantasias e a loucas improvisações, a medicina familiar (exercida por não-médicos) se contivesse, de certa maneira por si própria, no interior de fronteiras estritamente delimitadas e obedecesse a normas que definiram tanto os limites de seu campo de aplicação quanto aos meios terapêuticos que ela tem o direito de empregar.” (BOLTANSKI, 2004: 16)

¹³⁶ “É naquele tempo tinha a cachacinha queimada com a noz moscada, na folhinha da massanilha, na folhinha do arruda, do alfazema (...) A cachaça era muito bom porque evitava de uma hemorragia, evitava de uma recaída, assim, de uma febre... E

rigorosa, explicitada na fala de Sueli (58 anos, 1 filha), de que existem doenças de médicos e doenças que só as benzedeiras curam por ser desconhecida dos médicos¹³⁷. Exemplo das últimas são “zipra” (iziripela), o mau-olhado, o embruxamento e a “arca caída”¹³⁸.

D. Rosalina, 68 anos, filha de parteira e benzedeira, define a diferença entre trabalho do médico e das últimas pelo “corte”, que é um procedimento exclusivo do primeiro (já que a prescrição de chás e remédios aparecem como uma intervenção muito similar). Na fala de D. Rosalina, há estranhamento e desconfiança com relação a conduta dos médicos, que, segundo me fala, abusam do “corte”, ou da “cirurgificação”¹³⁹: um recurso tido como arriscado e controverso¹⁴⁰.

3.2.2 A “lua boa”

Ao escutar as narrativas de mulheres “pós-medicalização”, percebeu-se que estas convivem com práticas “tradicionais”, ao menos em algumas situações:

Marli (31 anos e no nono mês de gravidez do primeiro filho) nos conta muito envergonhada que escolheu o parto de cesariana, por temer a dor. Sua vergonha é um indicativo do que encontramos como um grande

dava muito bem com a...Comprimido sibalena. Eu dava pra elas, pra não dar hemorragia.” (D. Zina, 98 anos, parteira, 9 filhos)

¹³⁷ Maluf (2012, comunicação por email) inclusive relata que na Costa tinha médico que trabalhava em cooperação com a benzedeira local.

¹³⁸ A seguir vemos a descrição de como era o “diagnóstico” dessa última afecção: “Tinha uma senhora da barra que media daqui (antebraço) até aqui (canela). Se uma encostasse na outra e a criança não chorasse é porque a arca não tava caída. Se a criança chorar antes de chegar aqui (encostar) é porque a arca está caída, tu sabe, né?” (Sueli, 58 anos, dona de casa, 1 filha).

¹³⁹ Utilizando um termo presente em Tornquist (2004: 92).

¹⁴⁰ (...) O remédio das crianças o que era: melhora infantil, o “A.A.S.” infantil... fazia um chazinho, que minha mãe ensinava.... Agora hoje qualquer dor de barriga: médico! Às vezes o médico... Vou dizer pra ti, *não é toda as doença que a gente vai pro médico que eles conhecem não nega!* A minha irmã teve um problema, e até hoje ela está revoltada, tá! (...) Eles fizeram um negócio nela que não era pra fazer e eles fizeram nela. [Tiraram o seio]. (...) Os médicos deu um negocinho aqui... Já tinha que operar quanto mais rápido possível!... *Eles querem é cortar! Eles querem é cortar!*

(D. Rosalina, 68 anos)

rechaço na fala de muitas mulheres a respeito da cesariana. A percepção que esta é mais “artificial”, porque requer mais intervenções e causa mais malefícios na mulher e na criança¹⁴¹. Então, como para contrabalancear essa opção, Marli (31 anos) alia ao momento do parto alguns parâmetros tradicionais, como a “lua boa”:

Estou bem, na expectativa, ansiosa, mas tô bem tudo, já estive na médica, aí vou marcar cesariana, porque não quero normal, tenho medo (ri), aí eu vou marcar, acho que vai ser pro dia 13 de agosto ou 15, um desses dias, fiquei de ligar pra ela (médica) dia 10... mas eu acho bem provável dia 13, né porque tem uma lua ali.

- *E a lua, qual que é?*

- É cheia (...). Aí como eu não quero normal, não vou me arriscar, né?!

A lua aparece como uma variável que representa “segurança”, frente à controversa cesariana. Assim, ao admitir que pende para uma opção “menos natural”, busca um equilíbrio na oposição estabelecida entre o “tecnológico” e o “natural” ou entre o “natural” e o “artificial”.

A visão do corpo em “equilíbrio” com outras forças cósmicas conflui com exemplos de práticas chamadas tradicionais, onde aparece certa visão holística e unificada do mundo. Na cosmogonia amazonense, o sangue e seus derivados (o sêmen e o leite) são *locus* do princípio de transformação orgânica, numa relação sincrônica com os ciclos lunares¹⁴². Na Costa, seguindo o relato de D. Zina, a lua interfere não só no parto como também em outras operações: a eficácia dos medicamentos, a prosperidade da plantação e, em suma, o processo de transformação das substâncias.

- (...) Era bom pra ganhar o parto, a lua cheia.

¹⁴¹ Essa posição é, por exemplo, defendida por Célia, 29 anos, 2 meses de gravidez: “(...) porque há pouco tempo teve uma menina agora que, que ela teve cesárea, ela ficou bem mal, até hoje tá mal, tá acabada assim, assim tá, a coluna dela tá assim, sabe, daí ela sente muito enjoo assim, e o bebê dela vive com cólica, chora,chora,chora, direto.”

¹⁴² Entretanto ressalta-se a particularidade do caso da cosmologia amazonense, onde a lua é o pai primordial e contribui na concepção de cada ser. (BELAUNDE, 2003).

- *E a Sra. sabe por quê?*

- Porque a lua é o equilíbrio da gente né. Porque as vezes a gente não acreditava que a lua mexia com a gente, mas naquele tempo, a gente fazia sabão, na baga do ‘anóda’ (...) E a gente não tinha que fazer no dia da lua, mas a gente fazia, dizia que era çaoada. (...) Eu tava fazendo o sabão, eu tava batendo e tava ficando preto, e aquilo era amarelinho, e eu ia batendo e ia ficando preto. (...) Levou muito tempo, mas ele por si mesmo, ele clareou. Ficou amarelinho como era... Só porque foi o dia da lua.

- *Que lua? Cheia?*

- É dia da lua cheia. A lua tem muita coisa... Aí dá de remédio de vermes pras crianças, tem que fazer com três de lua, cinco de lua... nove, sete... Não, sete já não é muito bom, porque sete e meio é o quarto da lua, né! Ou quarto vazante, ou quarto de enchente. E que nem ‘no enchente’, se plantar, bicha tudo! Agora, plantou no vazante, aquilo ali é uma beleza, não bicha nada.

(Entrevista com D. Zina)

As associações feitas por D. Zina, permitem inferir que o momento de parir é um momento de transformação orgânica. O corpo feminino sujeito tanto à transformação como à criação, pode associá-lo também a uma ideia de *produção*. No entanto, esta é uma visão diferente àquela que - a partir de um ponto de vista “moderno” - contesta Emily Martin (2006), por associar o corpo feminino à ideia da “fábrica”. No relato acima vemos que o corpo feminino não é um sistema autônomo. Ele deve se alinhar a outras forças cósmicas que o “emcompassam”.

3.2.3 Histórias de abortos e o estatuto do feto “perdido”

Sobre os abortos, confesso que o tabu em torno do aborto voluntário, muitas vezes me inibiu de indagá-lo. Em geral, quando perguntei (e obtive relatos), falou-se apenas sobre os abortos involuntários, questionando as mulheres se elas haviam “perdido alguma gravidez”. Em casos onde compartilhava maior confiança, como com Deise, perguntei se

ela já havia “tirado algum”, o que me foi negado com pesar e sem maiores comentários. Sobre a dificuldade de tratar do tema, lê-se na saga de Motta (2008), cuja pesquisa com um grupo similar ao deste estudo mostra a busca de um assunto aparentemente inexistente. Motta (*Ibid.*) explica que a informantes catarinenses – em contraponto com suas informantes anteriores de Porto Alegre - se esquivavam em abordá-lo:

Em vez de “velhas faceiras”, ex-balconistas, ex-dançarinas, viúvas de ferroviários ou alfaiates que pude encontrar em Porto Alegre, reunidas num clube de terceira idade, deparei-me em Florianópolis com mulheres cuja identidade se construía em torno do papel de dona-de-casa, mãe de família. (...) Entre as mulheres que estudei, ocorre uma espécie de jogo: quando elas usam, falam em “fazer vir” ou “descer”, mas, quando falam em tese sobre aborto ou falam no que “as outras” faziam, aí falam em “matar” e o discurso é absolutamente normatizado e condenatório. Há um jogo com a regra em que entram em cena redes morais diversas. (MOTTA: 2008: 384-5)

Já foi visto no capítulo dois o quanto a identidade de “mãe de família” continua em vigor entre as mulheres estudadas. Isso faz com que a distinção entre o aborto involuntário e voluntário seja uma distinção entre uma moral apropriada, duma moral subversiva, “das outras”. Sobre essa cisão, concordamos com a suspeita de Motta (*ibid.*), de que está relacionada à eficácia dos mecanismos disciplinadores da igreja católica; bem como do próprio arranjo matrifocal das famílias.

Ao perguntar sobre casos de abortos, obtiveram-se relatos de fatalidades pessoais e de terceiras provocadas por descuido, desinformação e eventos contingenciais, onde a vítima das circunstâncias era tão somente a mulher. Semelhante ao que diz a perspectiva histórica sobre os abortos “naturais” (Del PRIORE, 1993), o relato dos eventos abortivos aparecem somente em termos de exemplos de comportamentos a serem evitados¹⁴³.

¹⁴³ Historicamente a condenação do aborto pela igreja e pelo estado, resolvia dois problemas de uma só vez, pois visava, sobretudo, reprimir uma prática de contracepção que era comum em relações extraconjugais (Del PRIORE, 1993: 306).

Em continuidade com o tema dos abortos involuntários também gostaria de abordar a representação fetal, por tratar-se de um conflito implícito nas narrativas seguintes. Pensamos essa noção de dramaticidade inerente às narrativas a partir do que Maluf (1993: 66)¹⁴⁴ escreve sobre as peculiaridades dramáticas segundo quem conta a história (se era homem ou mulher, contando um encontro com uma bruxa, por exemplo). No caso desse estudo a variação dramática acontece segundo o significado do feto, e da possibilidade de evitar o desfecho, que é o aborto.

O primeiro relato de aborto aparece quando pergunto à D. Zina, se, durante sua longa trajetória de parteira soube de algum caso de aborto. Então ela me conta apreensiva de um caso ocorrido na Barra da Lagoa, em que a inalação da fumaça de cal pela gestante “comeu a criança”:

Lembro-me de uma história na Barra da Lagoa, de uma moça que ficou grávida e perdeu o neném dela. O marido dela fez um negócio... De cal, né! Ele fez um negócio, uma caieira de cal, sabe, e aí ela abanava aquilo ali com uma peneira, ela limpava aquilo ali, naquelas concha de grão, de ostra, botava fogo naquilo tudo e naquilo tudo ele fazia o cal. E ela abanava aquilo ali com a peneira, mas ela não sabia que fazia mal à ela. Aí foi indo, aí foi um dia que ela começou a se sentir mal, ela começou a sentir mal, sentir mal, e se arriu e não deu de trabalhar mais (...). Aí ela foi ao médico e ele disse que não tinha mais coisa, porque ‘o cal’ comeu a criança

A lógica da explicação de que “o cal comeu a criança”, sem dúvida leva em consideração a soma do poder corrosivo da fumaça da cal e a inalação desta pela mulher¹⁴⁵. Mas nesse relato está implícita uma

Já o aborto natural era tolerado pela igreja e concomitantemente “(...) captado pelo olhar dos médicos como algo que devia ser mapeado para ser controlado, e consequentemente evitado.” (Ibid. p.301).

¹⁴⁴ Maluf reelabora algumas noções de Todorov, em relação a “o que faz uma narrativa”; e Victor Turner, sobre “dramas sociais”.

¹⁴⁵ De fato o contato direto e prolongado com esta substância tem efeito corrosivo para os olhos e o trato respiratório. (FREITAS, N. B. B. 2000. Situações e fatores de risco no ramo químico. *Cadernos de Saúde do Trabalhador*.)

continuidade direta de uma afecção corrosiva na “criança”, como se o corpo da mulher fosse análogo a um tubo donde a criança estaria alojada e a fumaça pudesse lhe atingir diretamente. Isso reforça a existência da percepção de um corpo em comunicação dinâmica longitudinal, já relatado anteriormente.

Neste caso de aborto também não houve qualquer evidência física da expulsão de alguma matéria similar ao feto. Supostamente, a mulher só teria se dado conta de um adoecimento, que depois atribuiu ao trabalho com a cal, e onde segundo o médico a “coisa” havia sumido. Pensamos que o feto na história ser tratado tanto como um “neném”, uma “criança”, como uma “coisa” evidencie um conflito comum no plano das representações fetais (SALEM, 1997)¹⁴⁶. Pensa-se que, pelo fato de às vezes ser representado como um inominável reflita a impossibilidade de expressar um “não ainda”, o que sugere uma lógica só inteligível em termos de tudo ou nada: presença/ausência do indivíduo, ou “neném”.

O estudo de Chazan (2000) mostra que a visão do feto, como nos exames de ultrassom estimula que a mãe, a conceber o feto como um indivíduo - mas isso ocorre muito mais pela ideologia individualista do que pela tecnologia em si. No presente estudo a experiência do ultrassom se mostrou frustrante. Vitória (15 anos) no regresso de seu exame de ultrassom do que viria a ser seu primeiro filho nos conta: “Não dava pra ver nada, era só um borrão.” Assim pensamos que a antecipação do feto como um indivíduo tem uma conotação contingencial e forçada. O que não exclui que o indivíduo seja um parâmetro cognitivo importante, para as mães imaginarem seus futuros bebês. Portanto, nossa concepção, até o momento, é que o feto participa na experiência materna e que essa noção está intimamente ligada ao fato de estarem compartilhando *um só corpo, e as vivências deste*. A visão do feto, propiciada por tecnologias, embora

Disponível

em:

<<http://www.coshnetwork.org/sites/default/files/caderno16%20ramo%20quimico.pdf>>.

¹⁴⁶ Como fala Salem, a respeito do estatuto do embrião: “O fato de o Indivíduo afirmar-se como valor moral central no sistema simbólico ocidental, e de informar o modo de abordar o embrião, não elimina a presença de contradições e conflitos no plano das representações. Tensões e paradoxos são constitutivos ao domínio do ideológico e essas qualidades despontam igualmente nas discussões sobre o estatuto do embrião.” (SALEM, 1997:88).

agreguem sinais visuais não excluem o interesse pelos sinais “físicos”, e não proporcionam mais que uma autonomia virtual do feto ao corpo materno. O “dentro e fora” do corpo da mãe, é algo que marca uma ruptura mais ou menos (depende do contexto) interessante nesta representação.

No relato de aborto de Deolinda, 54 anos, há algo mais específico sobre como as vivências da mãe refletem no feto e sua construção. Assim quando pergunto se, além de suas três gestações narradas, ela nunca perdeu um filho, ela responde que perdeu: “Mas eu estava de dois meses, *ainda estava se formando.*” - O que me parece fazer com que não lamente tanto, dado a ideia de incompletude transmitida. E Deolinda imediatamente descreve o evento:

É que teve um acidente de avião, não sei se vc ouviu falar... Que bateu no morro de Ratores e morreu umas vinte pessoas. [Respondo que não tinha, e ela continua dizendo que três dias depois desse acidente ela foi com curiosidade ver os destroços: diz quando chegou lá:] veio aquele cheiro... de gente morta [sussurra!]. Aquele cheiro... E daí eu perdi.
(Entrevista com Deolinda, 54 anos, Diário de campo).

Deolinda não se mostra culpada quando descreve a situação. Um acidente de grande repercussão ocorreu, e ela, como muitos outros moradores da Costa ficaram curiosos para conferir o estrago. O que ela não previa, era dar de encontro com um “cheiro de morte” - que no modo zeloso que nos conta, mostra que muito a perturbou, e fez com que “perdesse”, simplesmente.

Já o relato de aborto de Sueli, 58 anos, mostra que tudo poderia ter sido diferente se o marido não tivesse se acidentado, ficando com um braço temporariamente comprometido. Então ela conta com indignação das dificuldades do seu período grávida, quando além do seu trabalho costureiro (que incluía cuidar de uma filha pequena), começou a ter que fazer uma série de tarefas que antes eram da competência do marido. Estas consistiam basicamente em “carregar peso”: levantar botijão de gás, continuar a reforma na ampliação da casa. Até que no dia em que levantava uma bateria para fora do barco e sentiu-se mal, como conta:

(...) começou a me doer tudo, o estômago dentro, que eu achei que ia botar tudo pra fora. Aí eu comecei a dar sinal e daí a minha avó disse “não, isso é coisa (normal) de gravidez, não é do peso!” Aí quando eu cheguei no outro dia já não adiantava mais. Daí o médico deu bronca, porque eu tinha que ir na mesma hora. Se eu fosse na mesma hora não tinha perdido a gravidez. E era um menino. Ele (o médico) disse: “A mãe não queria um filho pescador, queria outra menina”, ele disse pra mim, eu nunca me esqueço: Doutor Ramon, ele mora lá no Canto da Lagoa, eu nunca me esqueço. (Sueli, “dona de casa”, 1 filha.)

Sueli me conta que estava no sétimo mês de gestação. Diz que depois do aborto “revoltou-se” e resolveu que não iria mais engravidar, pedindo ao médico por contraceptivos. O médico então a adverte que se ela quisesse engravidar de novo, deveria se cuidar mais na próxima vez. Sua narrativa imitando a notícia e prescrição do médico é num tom muito magoada. Parecia que este não levava em conta que ela também era vítima daquele contexto de dificuldades financeiras, quando o marido, pescador autônomo, ficou sem poder contribuir na família. Aqui lembramos a crítica de Calvasina *et al* (2007) a respeito do desencontro entre o modelo médico e popular frente à gênese da desnutrição infantil: “Enquanto o modelo popular externa a gênese da fraqueza em algo que (...) involuntariamente atingiu o corpo da mãe, o modelo profissional aponta a própria mãe como responsável (e potencialmente culpada)...” (CALVASINA *et al*, 2007:375).

Na história de Sueli, o sinal de sangue avisava que algo ia mal, e o modo como procedeu foi como habitualmente se fazia: consultava-se uma mulher mais experiente, e conforme o parecer desta ia-se ou não ao médico. Esta disse que o sangue não era por causa do “peso”, mas ao final, ficou mesmo foi um pesar de que tudo poderia ter sido diferente: “O médico disse que era um menino... Ele disse... Eu nunca me esqueço”.

3.3 RECÉM-PARIDA, RECÉM-NASCIDO

De acordo com o que observei, o resguardo é algo pouco expressivo na Costa, desde que as mulheres começaram a parir na

maternidade, onde ele foi abolido há muitos anos. Essa mudança de conduta era um assunto que gerava fortes reações nas informantes mais “antigas”, que sempre tinham uma teoria a respeito: ou que o cumprimento do resguardo era irrelevante à imprevisível “recaída”¹⁴⁷; ou (mais frequentemente) que esse comportamento atual venha causando vários problemas às mulheres (doenças ginecológicas, “nervosas”, “arrebentando as mulheres por dentro”, etc). Assim, mesmo que este procedimento seja considerado antiquado, optei por mencioná-lo brevemente por achar que as associações nele contidas, perduram enquanto elementos simbólicos expressivos. Como a de que o resguardo dos meninos deve ser mais longo que os das meninas, por exemplo.

Dentre as proibições do resguardo constava a de evitar “coisas frias”, o que me pareceu um exemplo prático do que Duarte (1986) observa como “síndrome do quente/frio” e suas relações na “comunicação simpática” corporal¹⁴⁸. Esse esquema implica que elementos quentes puxariam o sangue, que também é quente, e deve “descer” no resguardo, por exemplo. Pensando as representações sociais presentes na síndrome quente/frio, considera-se tal como propõe Murrieta (2001 *apud* Da Silva, 2007: 142) que essa relação remeta à busca de um equilíbrio. Tal como se viu a respeito da lua, orquestrando vento, mar e tudo o que se refere aos processos de transformações de substância, considera-se que a síndrome quente/frio deva ser vista como parte integrante de um conjunto cósmico e corporal.

No que tange ao recém-nascido a exemplo com o que já comentei na gravidez, as “mães” deveriam evitar a ingestão dos “peixes de lixa” para que seu aspecto áspero não seja transmitido à pele da criança¹⁴⁹, através da amamentação. Na continuação da fala de D. Benta, nota-se essa correlação:

¹⁴⁷ A recaída era o mal que acometia aquelas que não seguissem as prescrições do resguardo da gravidez. Foi descrita como sinônimo de uma “febre”, “dor na cabeça”, “enxaqueca” e “dor no corpo”. Escutei a recaída tanto como algo transitório, como algo permanente na vida das mulheres. Sandra (42 anos), por exemplo, me fala ter recaída até hoje (passados treze anos do nascimento do ser filho), que vem em forma de crises de enxaqueca.

¹⁴⁸ Duarte (1986: 158-9).

¹⁴⁹ Esses peixes também eram evitados por aqueles que desejassem a cicatrização de um ferimento, e por mulheres menstruadas e no resguardo pós-parto, em uma analogia destes estados como espécies de ferimentos.

E depois de ter ela também, ela comeu cação também. Só que ela não amamentou a menina né! Aí eu não vou te dizer, porque diz que toda essa *ruindade* sai no leite. (D. Benta)

Embora D. Benta apresente uma opinião pessoal, sua narrativa revela duas possibilidades da mãe afetar o neném: durante gravidez e depois, quando amamenta. Isso remete à equivalência (e exclusão mútua) entre feto, sangue menstrual e leite, já citada anteriormente. Essa transmissão de características pelo leite também pode dar-se pelos sentimentos e comportamentos maternos, como acontece com o exemplo da transmissão do caráter “nervoso”¹⁵⁰ pelo leite:

Eu que estava no tanque lavando roupa, cansada, aí cheguei em casa e ia alimentar a criança mas aquilo não era bom, então tinha que descansar. Nem que fossem vinte minutos, que fazia mal pra criança. (...) Mais tarde a criança iria sofrer problema de sistema nervoso. (Sueli, 58 anos).

Ainda sobre recém-nascido, uma prescrição me chamou bastante atenção pela constância nos relatos de mulheres de todas as idades. Trata-se da proteção à “triza”, nome localmente dado à icterícia, também conhecida por alguns como “amarelão”. Este estado acomete recém-nascidos e tem como evidência a cor da pele amarelada. Assim as entrevistadas declaravam a importância de que as primeiras roupinhas do bebê *fossem* amarelas “por causa da triza”. Mas quando perguntava o porquê dessa prescrição, muitas ficavam confusas, como mostra a fala abaixo:

A roupa tinha que ser amarela, por causa da “triza”. Senão o bebezinho fica amarelo. A roupinha amarela dos cinco aos dez dias... Da nascença, né, (...) pra criança não ficar amarela que fica com “triza”. Pra tirar aquele amarelão.

¹⁵⁰ Uma categoria, que como observou Duarte (1986) é calcada em aspectos relacionais.

(Terezinha, auxilia em cozinha de restaurante, 49 anos, 2 filhas, casada).

A roupa na fala de Terezinha serve como um antídoto contra a “triza”. Ela não só repele, como ouvi em outras narrativas, como também “tira” o “amarelão” que já está na criança de nascença. Uma variação interessante no que diz respeito ao objeto da função protetiva da roupa é vista abaixo:

Tem que botar a roupinha amarelinha no bebê quando nasce... Tanto a roupinha branquinha quanto a roupinha amarelinha, pra não pegar hepatite (...) Passa um senhor com hepatite. A criança chega muito perto, recém nascido, ou não tá com uma roupinha amarelinha, pega, pega!

-E quanto tempo tem que ficar com essa roupinha?

Mais ou menos uma semana. (...) Era pra deixar uma semana, eu deixei até duas... ele nunca pegou. Eu fiz o teste do pézinho, na época... Eu fiz vacinas dele, sempre tá em dia, no cartãozinho.

(Entrevista com Sandra, 42 anos, “faxineira”, 1 filho, “separada”).

Nesta narrativa Sandra se refere à “hepatite”¹⁵¹, e não à “triza”, como ouvi mais comumente. A função da roupa aqui, não é para ir de encontro com uma condição esperada, mas um tipo de precaução, contra uma espécie de vírus. Na sua fala, a roupa suscita uma associação com outros cuidados preventivos, como o “teste do pézinho” e as “vacinas” dadas ao recém-nascido. A roupa seria então mais um artifício de uma mãe zelosa, que decidiu mantê-la por mais tempo que o recomendado.

¹⁵¹ A hepatite, em todas as suas formas, pode ter como um dos sintomas a “icterícia”. Contudo, não é a mesma doença que a “icterícia neonatal”, que na maioria dos casos é uma condição fisiológica comum nos neonatos. Cf. PINHEIRO, P. “Icterícia: Neonatal e Adulto”. Disponível em: <<http://www.mdsauade.com/2010/02/ictericia-adulto-ictericia-neonatal.html>>, Acesso em: 15 jun. 2012.

Nos exemplos anteriores roupa do neném é pensada como uma proteção, ou remédio, que evita ou corrige um mal. Num outro contexto, manipulações com a roupa do “neném” também foram descritas como hábeis de transmitir um mal. Nestes casos alguns procedimentos deveriam ser observados a fim de evitar o mal-estar na “criança”:

Não pode pegar lua, né. Dá três, quatro horas, tem que botar tudo pra dentro de casa. Senão pega noite, pega lua, a criança sente cólica. E tem a questão também de torcer a roupa. Se torcer a fralda, a criança se torce junto com a fralda, então tu aperta! Também, isso a minha mãe sempre (dizia)... Eu fui criada com a minha avó, né! Eu não fui criada pelos meus pais. Eu fui criada pelos meus avós, então eu seguia assim, sabe, pelo fato de viver ali com eles, sabe. Mas também nunca vou dizer assim, se torci, deu a cólica, não é que a gente acredita, acredita. Mas fazia.
(Terezinha, 49 anos, 2 filhas, casada.)

Esse modo de transmissão da lua e das operações da mãe ao recém-nascido, através da roupa, se insere – somadas a outras histórias relatadas – no ról de transmissão metafórica/ metonímica¹⁵². Essas histórias algumas vezes foram rotuladas como “coisas que a mãe e avó diziam” e contadas com alguma vergonha. Esse sentimento as posicionava nas narrativas como cientes da existência de duas esferas de conhecimento, um “moderno” e outro “tradicional”. Assim, vê-se que Terezinha precisa justificar o porquê decidiu seguir preceitos “antigos”- e também obviamente estranhos e provocadores da minha curiosidade. Sobre isso, Maluf (1993) já relatara uma atitude semelhante das pessoas com menos de trinta anos, ao falarem sobre as “bruxas”. Nestas havia um receio de, enquanto conhecedores da

¹⁵² Têm-se outros exemplos, como as receitas para combater o “rebate”, que era a mastite pelo excesso de leite no pós-parto, que consistia em “pentear o seio” na direção do fluxo desejado para a saída de leite; ou alternativamente usar de um colar feito com as folhas do “mamão-macho”, que têm um formato espiralado, imitando “canudos”, para a saída do leite. Esse leite, por sua vez não poderia ser jogado em qualquer lugar, mas num riacho, ou em água corrente, para que o “peito não secasse”.

temática, serem tomados como “crédulos” ou “ingênuos” e por isso precisavam demarcar uma diferença, enquanto uma pessoa também integrada ao meio urbano (MALUF, 1993: 90-1).

No caso do cuidado com as roupas do bebê, elas apareceram em relatos de pessoas bastante jovens, como uma grávida de quinze anos, que preparava seu enxoval para a internação no hospital. Parece que esse conhecimento intergeracional feminino, mesmo quando apresentado como “crença” tem uma importante influência nas determinações sobre comportamentos em relação ao recém-nascido.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse trabalho, analisei sob diferentes perspectivas o modo pelo qual os moradores da Costa concebem a formação da criança. Começando pela gravidez, observou-se uma cisão entre o que seria a experiência tradicional e a "moderna" desse processo. Entretanto viu-se como técnicas, medicamentos e hospital vão sendo incorporados aos valores tradicionais. Por outro lado, estes últimos também têm mudado, a partir de modificação nas configurações sociais da comunidade.

Durante a formação do feto, observou-se que as comoções físicas e morais maternas são aptas a lhe serem transmitidas, resultando na sua forma, cor, ou mesmo causando seu aniquilamento através da hemorragia. O olhar, o sentimento, as atitudes, a alimentação são alguns dos modos pelos quais a mãe põe o feto em contato com elementos exteriores perigosos. Elementos estes que podem lhe "imprimir" uma aparência, ou uma "ruindade". Assim as prescrições e interdições que primavam uma boa formação do feto na gravidez, também versavam sobre uma adequação moral das mulheres, sendo que não foi possível pensar uma esfera separada de um e outro nesse período. Pensa-se que o feto vai sendo construído num conjunto cósmico – corporal feminino, do qual ele também é parte, e se expressa na "força" dos sintomas e movimentos percebidos como necessários à sua formação.

Entretanto, durante a gravidez o feto não é necessariamente percebido como alvo de cuidados. Há pouco o que se fazer que não seja "rezar para tudo dar certo". Ao contrário do que é promulgado pelo autocuidado biomédico, as mulheres encaravam os eventos da gravidez como uma contingência de suas próprias relações, e se algo desse errado nesse âmbito (como um aborto, por exemplo), as mães se viam como as principais vítimas da situação.

Depois que nasce o bebê, sua construção continua, e os cuidados em relação à sua saúde se intensificam. Estes se dão pelo cuidado preventivo da mãe no aleitamento - em lhe fornecer leite descansadamente, em não comer coisas "carregadas"; mas também nas operações com a roupa e com o umbigo. Estes serviam tanto para saúde e proteção da criança, como para lhe retificar e colocar a par de um modelo de pessoa adequado. Logo, ainda que as interdições da gravidez revelassem aspectos importantes da formação do feto, estas também informavam que este não era um período privilegiado na idéia de cuidados com formação de um corpo.

O que me chamou atenção ao longo do estudo de campo, foi a ideia de que a criança, em muitos aspectos, também sofria vários agenciamentos de construção e regulação física ocasionalmente intermediados pela mãe (enquanto parte da autoridade feminina), mas sobretudo pelo convívio. A criança, ao mesmo tempo em

que é um ser individual, é um representante de família, é formadora de uma rede relacional. E neste sentido, sua individualização ocorre na relação, onde a afinidade faz passar o sangue; pela lógica do convívio ou do contato metonímico. O corpo da criança é atravessado por canais de reciprocidade que também foram canais de coparticipação. Assim a construção do seu sangue, aparência, forma, força/fraqueza e competência social se dão num idioma onde a matéria se traduz como jeito, e vice-versa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAGÃO, L. T. Em nome da mãe: Posição estrutural e disposições sociais que envolvem a categoria da mãe na civilização mediterrânea e na sociedade brasileira. In: *Perspectivas Antropológicas da mulher*. v.3. Rio de Janeiro: Zahar. 1983. p.109-142.

ÁREAS de Preservação. Prefeitura Municipal de Florianópolis (FLORAM). 2009-2012, Disponível em:
<<http://www.pmf.sc.gov.br/entidades/floram/index.php?cms=areas+de+preservacao&menu=0>>

ARIÈS, P.1981 *História Social da Infância e da Família*. 2 ed. brasileira. Rio de Janeiro: Guanabara, 1978.

BARNES, J. Redes sociais e processo político. In: FELDMAN-BIANCO, B. (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Global, 1987. p.159-193.

BELAUNDE, L. E. A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia. *Rev. Antropol.*, São Paulo, v. 49, n. 1, Junho, 2006 . Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S003477012006000100007&lng=en&nrm=iso>

BOLTANSKI, L. *As classes sociais e o corpo*. São Paulo: Graal, 4ª ed. 2004, 179p.

BROWN, Peter. 1990. *Corpo e sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio: Zahar [Caps. 18 e 19; Epílogo] 1988.

BROWN, Diana. A obrigação de cuidar. In. MALUF & TORNQUIST (Orgs). 2010. *Gênero, saúde e aflição: abordagens antropológicas*. Santa Catarina: Ed. Letras Contemporâneas, 2010, p. 215-271

BORGES, E. & SCHAEFER, B, O. *Vozes da Lagoa*. Florianópolis: Fundação Franklin Cascaes, Fundação Banco do Brasil, 1995. 192 p.

CALVASINA, P.G.; NATIONS, M. K.; JORGE, M.S.B.; SAMPAIO, H.A.C. “Fraqueza de Nascimento”: sentidos e significados culturais de impressões maternas na saúde infantil no Nordeste brasileiro. *Cadernos de Saúde Pública*. Rio de Janeiro, 23 (2), 2007. p. 371-380.

CANASSA, Neli Sílvia Andreazzi. *Memórias de Partearas: A trajetória profissional na maternidade Carmela Dutra (1967-1994)*. Dissertação (Mestrado) – UFSC. Programa de pós-graduação em Enfermagem, - Florianópolis, 2005.

CARRERO, Gabriel Cardoso Carrero. 2005. *A Pesca & Turismo na percepção dos moradores da comunidade a Costa da Lagoa, Ilha de Santa Catarina, Sul do Brasil*. Resumo apresentado ao VII congresso de Ecologia do Brasil. Caxambú, MG. Disponível em: <<http://www.seb-ecologia.org.br/viiceb/resumos/67a.pdf>>

CARUSO, J. *Nas rendas da vida: Relações Matrimoniais na Costa da Lagoa*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 125 p. 2011.

COHN, C. 2010. A criança, a morte e os mortos: o caso Mebengokré-Xicrin. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 15, n.34, p. 93-115.

CHAZAN, L, k. 2000. A Construção Social do Feto como Pessoa Mediada pela Ultra-Sonografia Obstétrica. *Comunidade virtual de antropologia*. Coluna (ed. n. 20), disponível em <<http://www.antropologia.com.br/colu/colu20-b.htm>>. Acesso em:

COUTO, M. T. Gênero e comportamento reprodutivo no contexto de famílias em pluralismo religioso. In: HEILBORN, M.L. *et al. Sexualidade, Família e Ethos Religioso*. Rio de Janeiro: Garamond. 2005. p. 207-246.

CSORDAS, T. J. A Corporeidade como um Paradigma para a Antropologia. In: *Corpo, Significado, Cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. p. 101-146.

SILVA, A.L da. Comida de gente: preferências e tabus alimentares entre os ribeirinhos do Médio Rio Negro (Amazonas, Brasil). *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v. 50 nº 1. 2007. p.125-179.

De OLIVEIRA, R.C. Os (des)caminhos da identidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v.15, n.42. 2000. pp. 7-21. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v15n42/1733.pdf>>. Acesso em:

Del PRIORE, M. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993. 358p.

DIAS, A. B. Da iniciação sexual à gravidez na adolescência. In: *Seminário Internacional Fazendo Gênero 7*. GT: Sexualidade, gênero e reprodução na juventude. 2006, Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/A/Acacia_Batista_Dias_28.pdf>. Acesso em:

DUARTE, L. F. D. 1986. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2 ed., 290 p.

DOUGLAS, M. 1966. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976. 232 p.

DUMONT, L. As castas e nós. In: *Homo Hierarquicus*. São Paulo: EDUSP, 1992, p. 49-67.

DURHAM, E. Família e Reprodução Humana. In: DURHAM, TAYLOR, et al. 1983. *Perspectivas Antropológicas da Mulher*. Rio de Janeiro: Zahar. 1983. p. 14-44.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. (Versão condensada por Eva Gillies, traduzida por Eduardo Viveiros de Castro).

FARIAS, M.R.C. Entre a casa e o barco: Mulher e trabalho no contexto da migração sazonal. In: LISBOA, M. R. & MALUF, S. W. (Orgs.) 2004. *Gênero, Cultura e Poder*. Florianópolis: Ed. Mulheres, p. 101-109.

FINE, A. Leite envenenado, sangue perturbado: Saber médico e sabedoria popular sobre os humores femininos (séculos IX e XX) In: MATOS, M. I. ; SOIHET, R. (orgs.) *O corpo feminino em debate*. São Paulo: UNESP, 2003, p.57-78.

FONSECA, C. O que significa um filho? In: *Caminhos da adoção*. São Paulo: Cortez, 2002a. p.25-42.

_____ A vingança de Capitu: DNA, escolha e destino na família brasileira contemporânea. In: BRUSCHINI, C. & UNBRHAUM, S.G. *Gênero, Democracia e Sociedade Brasileira*. São Paulo: Ed. 34, 2002b, p. 267-294

_____ 2000. *Família, Fofoca e Honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. - 2ª ed. – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004, 245 p.

_____ Ser Mulher, Mãe e Pobre. In: DEL PIORE, M. (org.); BASSANEZI, C. (coord. de textos) 2008. *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Ed. Contexto. 9. ed. p. 510-551.

FREITAS, N. B. B. 2000. Situações e fatores de risco no ramo químico. *Cadernos de Saúde do Trabalhador*. Disponível em: <<http://www.coshnetwork.org/sites/default/files/caderno16%20ramo%20quimico.pdf>> Acesso em: .

GEERTZ, C. Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. In: GEERTZ, Clifford. *O Saber Local*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 85 -107

GOLDMAN, M. Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa. *Revista de Antropologia*. 39 (1), 1996, pp.83-109. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/25398338/goldman-marcio-nocaodepessoa>>.

POSSO engravidar amamentando? *Revista Sempre Materna*: Disponível em: <<http://semprematerna.uol.com.br/gravidez/engravidar-amamentando>>. Acesso em:

KOURY M. G. P. Sistema de Nomenclatura, Pertença, Medos e Controle Social. O Uso dos Apelidos entre um Grupo de Jovens da Cidade de João Pessoa, Paraíba. *Campos* 5(1), 2004. p. 69-91.

LAGO, M. *Memória de uma comunidade que se transforma de localidade agrícola-pesqueira a balneário*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1983. 144 p.

LATOUR, B. 1994. Revolução. In: *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34. p. 53-90.

LEAL, A. F. “No peito e na raça” - a construção da vulnerabilidade de caminhoneiros: um estudo antropológico de políticas públicas para HIV/AIDS no Sul do Brasil. Porto Alegre 2008. Tese de doutorado, UFRGS. 251 p.

LEAL, O. F. (Org.) *Corpo e Significado: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 1995. 470 p.

LÉVY –BRUHL, L. Cap.1. Indiferencia de la mentalidad primitiva a las causas mediatas. In: *La mentalidad primitiva*,. Buenos Aires: Ediciones Lemienten 1957, p.35-55

LÉVI-STRAUSS, 1908. C. A Ciência do concreto. In: *O Pensamento Selvagem*. Campinas, SP: Papyrus, 1989, pp. 15-50.

MALUF, S. W. 1989. *Encontros noturnos: bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993, 187 p.

MARTIN, E. 2006. *A mulher no corpo: uma análise cultural da reprodução*. Rio de Janeiro, Garamond, 348 p.

MAUSS, M. Noção de técnica corporal. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/ EDUSP. 1974. p. 211-233.

MAUÉS & MOTTA-MAUÉS, 1973 MAUÉS, R. H.; MOTTA-MAUÉS, M. A. O modelo da reima: representações alimentares de uma comida amazônica. *Anuário Antropológico*, v. 77, p. 120-147, 1978.

MENÉNDEZ, E. Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. *Ciência & Saúde Coletiva*. Vol 8 (1):185-208, 2003.

MOTTA, F. de M. Gênero e reciprocidade: uma ilha no sul do Brasil. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas. 2002

MOTTA, F. de M. Sonoro silêncio: por uma história etnográfica do aborto. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, 2008, v. 16, n.2, p.281-689.

NASCIMENTO, S.& SZTUTMAN,R. Antropologia de corpos e sexos: entrevista com Françoise Heritiér. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2004, v.47, n.1, p. 235-266.

PANTOJA, A. L. N. “Ser alguém na vida”: uma análise sócio-antropológica da gravidez/maternidade na adolescência, em Belém do Pará, Brasil. *Cad. De Saúde Pública*. Rio de Janeiro, 19 (Sup. 2). 2003. p. 335-343.

PAULILO, M. I. S. O Peso do Trabalho Leve. *Revista Ciência Hoje*, n. 28. 1983. Disponível em:
<<http://nafa.paginas.ufsc.br/files/2010/09/OPesodoTrabalhoLeve.pdf>>.

PEDRO, J.M. 2008. Mulheres do Sul. In: Del PIORE, M. (org.); BASSANEZI, C. (coord. de textos) 2008. *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Ed. Contexto. 9. ed. p. 278- 319.

PIERONI, G. 2011. *A reinvenção lúdica da tradição*. Ponto de Cultura Engenhos de Farinha. Disponível em:
<http://engenhosdefarinha.wordpress.com/2011/08/24/a-reinvencao-ludica-datradicao/?preview=true&preview_id=94&preview_nonce=790e6c8177>.
Acesso em: 25 fev. 2012.

PINHEIRO, P. "Icterícia: Neonatal e Adulto". Disponível em:
<<http://www.mdsaude.com/2010/02/ictericia-adulto-ictericia-neonatal.html>>.
Acesso em: .

PLATT, T. O feto agressivo, parto, formação da pessoa e mito-história nos Andes. *Tellus*. Campo Grande, ano 9, n.17, p.61-109, jul./dez. 2009.

POHLMANN, G.G. A medicina popular na Ilha de Santa Catarina. *Revista Santa Catarina em História* - Florianópolis - UFSC – Brasil, v.1, n.2, 2007. p.52-61

RADCLIFFE-BROWN, A.R. 1973. Os Parentescos por Brincadeira. In: *Estrutura e função na sociedade primitiva*; trad. de Nathanael C. Caixeiro. Petrópolis, Vozes, 1981. p. 115-132.

RIAL, C. S. O Mar de Dentro: a transformação do espaço social na Lagoa da Conceição. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)– Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 1988.

RIAL, C.S. As Casas da Lagoa: estudo antropológico da transformação do espaço doméstico de três gerações residentes na Ilha de Santa Catarina. 1992. 115 p.

SALEM, T. As novas tecnologias reprodutivas: o estatuto do embrião e a noção de pessoa. *Mana*, 3 (1), 1997, p. 5-94.

STRATHERN, M. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge University Press, 1992. 290 p.

THIOLLENT, M. *Crítica metodológica, investigação social e enquete operária*. São Paulo: Polis 2 ed. 1981, 270 p.

TOLA, F. "Eu não estou só(mente) em meu corpo" A pessoa e o corpo entre os Toba (Qom) do Chaco argentino. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, Outubro, 2007. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010493132007000200008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em:

TORNQUIST, C. S. 2004. *Parto e Poder: O movimento pela humanização do parto no Brasil*. Tese (Doutorado Antropologia Social) Universidade Federal de Santa Catarina Florianópolis, 2004.

WAGNER, Roy. 1974. "Are There Social Groups in the New Guinea Highlands?" In: LEAF, M.J. (ed): *Frontiers of anthropology*. New York: Van Nostrand.

WOORTMANN, K. "Com parente não se neguecia": O Campesinato como Ordem Moral. *Anuário Antropológico*, n. 87, 1990. p. 11-73.

_____ Quente, frio e reimoso: alimento, corpo humano e pessoas. *Caderno Espaço feminino*. v.19, n.1, 2008, pp. 17-30.

WOORTMANN, E. & WOORTMANN, K. 2002. Monoparentalidade e Chefia Feminina: Conceitos, Contextos e Circunstâncias. Apresentado no Pré-Evento Mulheres Chefes de Família: crescimento, diversidade e políticas, realizado em 4 de novembro de 2002, Ouro Preto-MG pela CNPD, FNUAP e ABEP. 99p. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/XIIIencontro/woortmann.pdf>. Acesso em:

WINCH, P. Understanding a primitive society. In: WILSON, B. *Key Concepts in the Social Sciences: Rationality*. Oxford: Basil Blackwell, 1974, p. 78-111

ANEXO I – Roteiro de Entrevista

- (À gestante ou companheiro) Como está sendo a gravidez? ;
(Às que não estavam grávidas e companheiros) O que você lembra do seu período grávida (que sua companheira estava grávida) do (nome do filho(a))?
- Como você se deu conta que estava grávida (ou quando sua esposa, etc, estava grávida)? Como você tem se sentido atualmente? Sempre foi assim? Houve mudanças ao longo da gravidez?
- (À gestante ou familiar): Você percebe o bebê?
- Como você (sua companheira) tem se cuidado (se cuidou) na gravidez?
- O que ocorre quando esses cuidados não são cumpridos?
- O pode influenciar o bebê (na barriga)?
- Você acha que o resguardo é importante? (Como ele deve ser?)
- Além da experiência atual, teve outras experiências de gravidez? Houve diferenças? Por conta de que você acha que estas ocorreram?

ANEXO II - Benzedura

Em nome do pai, do filho e do Espírito Santo, amém. A sagrada morte e paixão de nosso senhor Jesus Cristo, coloco meu pai, de bondade e misericórdia (como é o nome dela mesmo?) (Mãe: Vanessa.) eu coloco nas mãos da Vanessa, senhor Jesus, e também nas mãos da sua mãe, senhor. Vai tocando na Vanessa desde a cabeça à ponta dos pés com os teus “precioso” sangue, pai. Também senhor Jesus, eu te peço nessa hora consagrada, que tu abençoe a mãe da Vanessa, senhor. Que tu sabe senhor Jesus, que a mãe é o aconchego da criança, senhor. Livra ela, senhor Jesus, de todas as carga negativa, como por exemplo, bruxaria, feitiçaria, senhor.

Vanessa, eu te benzo, juntamente com a sua mãe, de quebrante, inveja, raiva, amarração, empresação que tu tem no teu corpo. Jesus Cristo, tu tira com a tuas sagradas mãos. Coloca nas “onda” do mar sagrado, na profundidade, no abismo do mar, onde não veja cristão vivo passar, nem galo cantar. Deus é pai, Deus é filho, Deus é o espírito santo. Deus é as três pessoas da santíssima trindade. Deus também é o sol, é a lua, é a claridade divina. Deus é a mata virgem, meu pai, que ele próprio fez, senhor Jesus, pra que nós “possa” colher, senhor Jesus, pra tomar esse chá senhor, pra aliviar o sofrimento da humanidade, senhor. Eu te benzo Vanessa, de quebrante, inveja, raiva, amarração, empresação. E é na tua frente, nas tuas costas, no teu lado direito, no teu lado esquerdo, ou se é no teu corpo todo, nos teus “pertencente”, desde o maior ao mais pequeninho. Jesus Cristo, óstia viva consagrada, retira senhor, e coloca dentro do teu sagrado coração aberto pela lança, jorrando fonte de água viva, cristalina, senhor, pra que a Vanessa, senhor Jesus, fica curada, libertada, desatada e desamarrada. Eu te benzo de quebrante, inveja, raiva, amarração, empresação, “zólho” ruim, atravessado e línguas ferinas, senhor. Tu coloca tua divina providência sobre essa criança, senhor. E providencia

tudo que esta mãe estiver pedindo no fundo do seu coração. Pra ti, pra tua filha, pro teu esposo, pra tua mãe. E pra todas suas amigas e seus familiares, senhor. Largando as tuas bênção, tuas graças e tua luz.

Pai de infinita misericórdia, senhor, no dia do seu santo sagrado batismo, Vanessa, foi usado a vela acesa representando o divino espírito santo, que é a luz da verdade e da claridade divina. Mas também, senhor Jesus, foi colocado sobre a Vanessa a água da fonte da virgem Maria. E esta água, senhor Jesus é a purificação, senhor. Do seu corpo e da sua alma, senhor. Pai de infinita misericórdia, também fosse ungida senhor, com óleo santo, senhor Jesus, que é o Deus conosco, Deus que cura, liberta, desata, desamarra, todo trauma toda dor e toda (?...). Je- sus, Je-sus, Je-sus, paz, paz, paz! Paz senhor Jesus, para todos nós. Mas nesse momento senhor Jesus estou pedindo pra Vanessa, senhor Jesus e também da sua mãe, senhor. E de todos os seus familiares, senhor, com teu poder, as tuas bênçãos, tuas graças e tua luz.

Senhor Jesus Cristo, meu pai, óstia viva consagrada, consagra essa menina, senhor, desde o sagrado coração, Jesus, aberto pela lança jorrando fonte de água viva, cristalina, senhor. Pai de infinita misericórdia, senhor, lava a Vanessa, banha a Vanessa, e batiza a Vanessa com a água que tu fosse batizado do rio Jordão. Pra que essa criança, meu pai, possa comer, possa dormir, possa meu pai de bondade e misericórdia, brincar, e “zólho” ruim e atravessado não veja, senhor. Mas sim os anjo de guarda e de luz, senhor, e a paz e o amor, Jesus, entrando nessa criança, pela sua “bondade”, sua misericórdia divina. Nossa Sra. dos nós, retire os nós da vida dessa criança, e todos os seus familiares também. Também senhor Jesus, eu te peço nessa hora consagrada, senhor, pelo pai da Vanessa, senhor Jesus e também da sua avó. Tu dai a tua força, a tuas “bença”, a tua “graça” e a tua luz. Retira senhor Jesus, todas as carga

negativa, e dai a tuas “bença”, tuas “graça” e a tua luz, que assim seja, amém Jesus.

Pai de infinita misericórdia senhor Jesus, na mesa da mãe dessa criança, o pão de cada dia há de ser multiplicado como Jesus multiplicou no santo deserto. E também senhor coloca no teu sagrado coração o nome dessa criança, senhor Jesus, assim como foi consagrado no dia do seu santo sagrado batismo, pai. Lava essa criança da cabeça à ponta dos pés, dai as tuas “bença”, a tua graça e a tua luz, que assim seja, amém Jesus. Pai de infinita misericórdia, senhor Jesus.

Quando Deus andava fazendo o mundo para todos nós, ele encontrava muitas, muitas pessoas doentes que ele curava, pois ele é médico dos médicos, padre de todos os padres, advogado de todos os advogados, senhor; mas encontrava muita criança, senhor Jesus, e os apóstolos repreendiam, e Jesus os explicava e dizia: deixai vim a mim as criancinhas porque é dela o reino dos céus. Abençoada a mãe que “teja” uma criança no seu lar. Abençoada a casa, meu pai, que “teja” uma criança pra proteção física, psíquica e espiritual; dai as tuas bênçãos, tuas graças e a tua luz, que assim seja, amém Jesus.

“Crista, miraricrista, mirara, xandamandari, xandamararô, raramarará, xalamaraí, xandamandaí, xirirí, xirirí, xiriró”. Recebe pai esta prece, em nome de Jesus, seu filho amado, a sua mãe Maria santíssima, Santo Antônio de Paula e Nossa Sra. da Conceição Aparecida. Que esta prece seja gota de remédio, saúde, e felicidade, paz e amor e tranquilidade, senhor Jesus. Com teu poder, a tuas “bença”, a tuas “graça” e a tua luz. Porque Deus te criou, Jesus te ama e te salva, e o espírito Santo espalha a suas “graça”, as suas “bença” e a suas “luz”.

Maria, mãe de nosso senhor Jesus Cristo, passa na frente de tudo e de todos, senhor, e essa criança, senhor Jesus, fica, meu pai, perfeita, sã, cheia de

saúde senhor Jesus, comendo e bebendo, senhor Jesus, e dando sua força pra alegria da mãe, de seu pai e de seus familiares, senhor. Senhor Jesus Cristo, meu pai, estenda as tuas mãos sagrada sobre ela, pra abençoar, senhor Jesus, que assim seja, amém Jesus.

[Reza do pai nosso]

(canto)

Passa por aqui senhor, passa por aqui. (2x)

Óh, senhor, passa por aqui. (2x)

Eu entrego esta criança a ti senhor, eu entrego ela pra ti.

Eu entrego o problema dela a ti senhor, eu entrego eles pra ti.

Óh, senhor, entrego pra ti.

É verdade pai, eu entrego ela pra ti senhor pra que tu esteja sempre com ela nos teus braços santo sagrado. Acalentando ela, senhor Jesus. E também entrego todos os probleminha dela de quebrante, inveja, raiva, amarração e empresação, que tu retira senhor. Que ela, senhor Jesus, nunca mais, senhor, possa pegar esse quebrante grande que não deixa a menina comer, não deixa a menina dormir, não deixa a menina brincar, senhor. Eu entrego, senhor Jesus, dentro do seu santo sepulcro, pra que lá fique acorrentado e amarrado e nunca mais vim perturbar. Pelo teu poder, as tuas “bença” as tuas “graça” e a tua luz, que assim seja, amém Jesus. Em nome do pai, do Espírito Santo, amém. Obrigado senhor. (sic) (referência do autor da benzedura)