

Nathalia Müller Camozzato

**A VOZ DAS RENDEIRAS:
CANTIGAS DE RATOEIRA E CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS**

Trabalho de Conclusão de Curso submetido ao
Departamento de Língua e Literatura Vernáculas da
Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do
Grau de Bacharel em Letras Português

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Cristine Gorski Severo.

Florianópolis

2015

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

Camozzato, Nathalia Müller

A Voz das Rendeiras : Cantigas de Ratoeira e Construções
Identitárias / Nathalia Müller Camozzato ; orientador,
Cristine Górski Severo - Florianópolis, SC, 2015.

76 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de
Comunicação e Expressão. Graduação em Letras Português.

Inclui referências

1. Letras Português. 2. Rendeiras. 3. Cantigas de
Ratoeira. 4. Identidade. 5. Voz. I. Severo, Cristine
Górski. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Graduação em Letras Português. III. Título.

Nathalia Müller Camozzato

A VOZ DAS RENDEIRAS: CANTIGAS DE RATOEIRA E CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS

Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do Título de Bacharel em Letras Português e aprovado em sua forma final pelo Departamento de Língua e Literatura Vernácula.

Florianópolis, 09 de fevereiro de 2015

Prof. Dr. Stélio Furlan

Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof.^aDr.^a Cristine Gorski Severo

Orientadora

Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.^a Dr.^a Simone Pereira Schmidt

Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Atilio Butturi Jr.

Universidade Federal de Santa Catarina

Este trabalho é dedicado às rendeiras tão simpáticas e acolhedoras que, tecendo fios, narrativas e versos, me permitiram participar de suas histórias.

AGRADECIMENTOS

Agradeço o apoio e a interlocução de colegas e amigos que foram muito importantes para as reflexões necessárias à conclusão deste trabalho. Minha gratidão especialmente:

* às rendeiras, por seus ensinamentos (por vezes desconfiados), sua simpatia, por sua receptividade e pelo carinho com que me receberam;

* a Cristine Gorski Severo pela paciência, apoio, ensinamento e inspiração;

* ao CNPq, pela bolsa cedida para participação projeto de pesquisa *Mulheres, Linguagem e Poder: Estudos de Gênero na Sociolinguística Brasileira* (CNPq 404932/2012-6), no qual desenvolvi atividades importantes para este trabalho de conclusão de curso;

* à minha família, pelo suporte e, especialmente, ao meu pai (*in memoriam*) pelo exemplo e por me estimular a refletir criticamente aquilo que se me interpõe e à minha mãe pela ajuda em tempos difíceis.

Ratoeira bem cantada,
Faz chorar, faz padecer,
Também faz um triste amante,
Do seu amor esquecer.

Meu galho de rosa,
Meu manjericão,
Dá três pancadinhas,
No meu coração.

Meu galho de malva,
Minha flor de aurora,
Não posso passar,
Sem te ver toda hora.
(Cantiga de Ratoeira)

RESUMO

O presente trabalho aborda a relação entre a constituição da identidade feminina e tradicional das rendeiras de Florianópolis e as práticas linguístico-discursivas das cantigas de ratoeira, questionando como os sujeitos constroem uma identidade local e como os sentidos são mantidos e propagados. São interrogados, sobretudo, os sentidos de “feminino” e de “tradição” indexados a tais práticas, considerando-se as narrativas dos sujeitos, os discursos folclóricos e as políticas de patrimonialização. Ademais, contemplando a materialidade vocal do canto, é feito um levantamento bibliográfico dos significados atribuídos à voz por diferentes quadros teóricos.

Palavras-chave: Rendeiras. Cantigas de Ratoeira. Identidade. Voz.

ABSTRACT

The present work approaches the relation between the constitution of the feminine's and traditional identity of the Florianopolis's lacemakers and the linguistic-discursive practices of ratoeira's folk song, questioning how the subjects construct a local identity and how the meanings are maintained and propagated. The senses of "feminine" and "tradition" indexed to these practices are overall questioned, considering the native's narratives, the folkloric discourses and the patrimonialising politics. Furthermore, in regards to the song's vocal materiality, it contains a bibliographic survey of the meanings addressed to the voice by several theoretical frameworks.

Keywords: Lacemakers. Popular Ratoeira's Songs. Identity. Voice.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Diferentes discursos sobre o passado	63
Tabela 2 – Diferentes discursos sobre o presente	64
Tabela 3 – Diferentes discursos sobre os sentidos de feminino (gênero).....	64
Tabela 4 – Diferentes discursos sobre as cantigas que compõem o repertório oral da ratoeira	65
Tabela 5 – Diferentes discursos sobre os contextos de prática das cantigas	66

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES: COMUNIDADE DE PRÁTICA, CANTIGAS DE RATOEIRAS E RENDEIRAS	20
2.1 A Noção de Comunidade de Prática	21
2.2 Rendeiras de Florianópolis – Identidades e Subjetividades.....	24
2.3 As Cantigas de Ratoeira: Significados no Passado e no Presente	27
2.4 Nosso Contato com as Rendeiras e com a Casa de Referência da Mulher Ratoeira: um Relato Etnográfico	31
2 OS DISCURSOS SOBRE A VOZ	39
2.1 Vozes Plurais e o Feminino no Âmbito Vocálico.....	40
2.2 A Voz e o Dispositivo de Análise Discursiva.....	44
2.3 A Voz sob a Perspectiva dos Estudos Etnomusicológicos	48
2.4 Nota sobre a Linguística	50
3 DIÁLOGOS POSSÍVEIS: DESDOBRAMENTOS TEÓRICOS E SENTIDOS LOCAIS.....	55
3.1 Os Discursos Sobre a Voz e as Cantigas de Ratoeira	55
3.2 Sistematização: Diferentes Sentidos e Diferentes Discursividades	58
3.3 Questões de Identidade	66
4 CONCLUSÃO	69
5. REFERÊNCIAS	72

INTRODUÇÃO

*“Ilha da moça faceira
da velha rendeira tradicional”*
(Hino Oficial de Florianópolis, de Cláudio Alvim)

A renda de bilro é um artesanato característico da cidade de Florianópolis e tanto à prática quanto às suas artesãs são endereçados discursos de identidade e de tradição Manezinha. Trata-se de uma técnica cuja presença na ilha é remontada à imigração açoriana e cuja abundante produção ao longo da historicidade da cidade engendrou a criação de uma das subjetividades característica dessa cultura: a rendeira. Em tempos nem tão remotos, a confecção de renda já foi uma das principais atividades exercidas pelas mulheres da Ilha e, nessa historicidade, aliada a outros costumes, como a popular cantiga de ratoeira, a prática adquiriu sentidos identitários localmente.

A técnica da renda de bilro, antigamente transmitida de geração em geração (“– *Minha mãe me ensinou quando eu tinha seis anos e eu era obrigada a aprender*” constitui uma sentença frequente nos relatos das rendeiras) encontra os traquejos de sua confecção pulverizados entre as gerações mais recentes. O rareamento da prática é a razão pela qual tal referência cultural tem sido, pelo menos desde a década de 1950 (SOARES, 1957), um lugar de produção de discursos de folclorização, os quais, por sua vez, podem ser interpretados como uma invenção da tradição, pressupondo a seleção de um repertório a ser monumentalizado entre as diversas manifestações da cultura popular. (GARCIA, 2010).

Dado seu estatuto de representante legítima do tradicional (i.e., o “típico”) que, já no cenário contemporâneo, a renda de bilro é contemplada por ações de investimento e incentivo institucionais que visam à sua preservação, sejam provenientes das fundações municipais de cultura (como a Fundação Franklin Cascaes – FFC), sejam empreendimentos âmbito federal, como o tombamento feito pelo Instituto Nacional do Patrimônio Histórico e Artístico (IPHAN).

Na dinâmica esboçada acima estão implicados, para além da prática da produção de renda, propriamente, processos de compartilhamento que são experienciados pelas rendeiras quando elas se reconhecem mutuamente, constituindo uma comunidade, que aqui denominamos Comunidades de Prática (ECKERT; MCCONNELL-GINET, 2010[1992]). Nesse âmbito comunitário, se dá a produção de significados relacionados à identidade feminina tradicional em Florianópolis

Quando consideramos os processos de identificação encontrados em Comunidades de Prática (e as subjetividades que a compartilham), entendemos que tanto a identidade como os usos de linguagem que lhes são associados são produtos de práticas sociais e devem, portanto, ser estudados em relação a essas práticas. A renda de bilro, em conjunto com outras práticas, leva um grupo de sujeitos a um reconhecimento. Contudo, para além da prática em si mesma, tal reconhecimento também se dá perpassado por discursividades e práticas linguísticas e por relações de gênero, relações políticas e sociais.

Sendo massivamente nativas da Ilha do Desterro, em suas interações linguísticas avaliadas do ponto de vista da sociolinguística, as rendeiras apresentam em sua fala os traços linguísticos característicos das variantes constitutivas do falar ilhéu¹. Ainda que, na presente investigação, nossa intenção não seja rastrear tais traços, cabe citar a demarcação da identidade nativa de Florianópolis à luz desse aspecto. As marcas orais do falar manezinho costumam ser determinantes na caracterização de um nativo: a peculiaridade da prosódia e a articulação de alguns fonemas específicos.

Os traços fonéticos destacadamente associados à identidade florianopolitana são: velocidade da fala, prosódia aguda e com uma curva ascendente no final da frase; pronúncia palatalizada da consoante fricativa alveolar em coda silábica (como em *fe[/]ta* e *me[ʒ]mo*), realização de oclusivas alveolares diante de /i/ (como em *tia* e *dia*). Essas marcas da oralidade nos interessam particularmente, uma vez que, no interior de todo o quadro esquemático que delineamos até aqui, desejamos atentar para a relação das cantigas de ratoeira, interpretadas aqui como práticas linguístico-discursivas e a constituição da posição identitária da rendeira, uma construção vinculada à identidade feminina tradicional de Florianópolis.

A ratoeira é descrita como uma cantiga de roda, caracterizada por quadrinhas que aludem a elementos ambientais (especialmente a plantas, flores, fenômenos climáticos, animais etc.) e versam sobre casos amorosos e jocosos. É possível caracterizá-la também como uma dança ou brincadeira, outrora espontaneamente presente no universo infantil que veio a integrar o conjunto de manifestações culturais tradicionais e folclóricas de Florianópolis e, hoje em dia, predominar nas faixas etárias de 60 a 90 anos de idade, aproximadamente, sendo encontrada em apresentações de cunho folclórico (SILVA, 2011) e, conforme identificamos, no universo das mulheres identificadas como rendeiras.

¹ “Reitera-se, por fim, que os traços linguísticos aqui apresentados não carregam isoladamente a mesma força identitária, sendo que, apenas quando tomados coletivamente, produzem com maior efetividade a identificação do manezinho”. (SEVERO e NUNES, 2012, s.n.)

Ainda que a cantiga de ratoeira não seja necessariamente cantada por rendeiras – Silva (2011) investiga as canções em grupos de terceira idade – em nosso contato com as rendeiras florianopolitanas, encontramos as cantigas perpassando diversos aspectos das questões de identidade rendeira que preconizamos acima.

Estamos, portanto, imbricando na figura da rendeira duas práticas associadas à identidade feminina em Florianópolis: cantar cantigas de ratoeira e fazer renda de bilro. Se no passado, o lugar privilegiado do discurso de tradição, a ratoeira também vinculava-se a outras circunstâncias laborais e sociais, entendemos que, no contexto contemporâneo, quando tanto a ratoeira como a renda de bilro são ressignificadas, elas encontram-se mais intimamente associadas.

Já antecipamos acima que, na atualidade, às questões de transmissibilidade da tradição entre as diferentes gerações somam-se discursos folclorizantes e medidas que intentem garantir a preservação da prática folclorizada e que resultam na criação de narrativas que atualizam e deslocam os sentidos das práticas tradicionais, criando novos significados que são construídos principalmente por políticas de patrimonialização. No caso da renda de bilro, em 2010 foi criado o Centro de Referência da Renda de Bilro, um termo de cooperação entre o Ministério da Cultura (Minc) e a Fundação Cultural de Florianópolis (Franklin Cascaes), através do Programa Nacional de Promoção do Artesanato de Tradição Cultural (Promoart).

Localizado no casarão da Praça Bento Silvério, na Lagoa da Conceição, o espaço objetiva preservar a artesanal renda de bilro, empreendendo estratégias que visem evitar a extinção da atividade. Tais estratégias contemplam políticas que incentivam a transmissão dos conhecimentos envolvidos na prática, através da criação de um espaço para realização de oficinas². Uma das ações dessa estratégia de preservação foi o lançamento do livro *Desde o Tempo da Pomboca – Renda de Bilro em Florianópolis* (FIGUEIREDO, 2014), produzido por iniciativa do IPHAN e compreendendo relatos de rendeiras, resgatando narrativas e oferecendo às subjetividades contempladas pelo processo de resgate um espaço para ressoar sua voz e suas experiências. Ademais, contemporaneamente está sendo estruturado um segundo Centro de Referência, localizado no Mercado Público, um espaço privilegiado no cenário urbano de Florianópolis que servirá à valorização comercial da renda de bilro e à comercialização das peças.

² Outros espaços em funcionamento nos quais as rendeiras comercializam seus produtos e frequentam encontros semanais são a Fortaleza de São José da Ponta Grossa, cedido pela Universidade Federal de Santa Catarina, o espaço cedido pela associação de Moradores do Pântanod o Sul e o casarão do Sambaqui, cedido pela Associação do Bairro da Comunidade. (FIGUEIREDO, 2014).

Ainda que as oficinas planejadas para a Casa de Referência não ocorram efetivamente, o espaço é utilizado para encontros entre as rendeiras moradoras dos arredores da Lagoa da Conceição. Nessas ocasiões, elas produzem renda, conversam e cantam cantigas de ratoeira. Os encontros ocorrem nas quartas e sextas-feiras à tarde e o espaço encontra-se aberto ao longo dos outros dias da semana para a rendeira que queira ocupá-lo. Lá estarão disponíveis as almofadas feitas de capim-colchão, item indispensável à feitura de renda. A maior parte dos relatos presentes no livro citado acima é de frequentadoras dos encontros e do casarão.

Mais recentemente, um projeto feito pelas professoras da UFSC Joana Stelzer e Marilda Todescat foi premiado pelo Edital Petrobrás Desenvolvimento & Cidadania, e a proposta é a capacitação de 125 rendeiras que objetivam fortalecer e incentivar a autonomia dos grupos de rendeiras por meio da criação de cooperativas ou de associações.

Já a ratoeira, embora seja um dos mecanismos identitários de Florianópolis não é uma manifestação muito divulgada pela mídia, sendo conhecida por um número mais restrito de pessoas. Mais recentemente, contudo, foi objeto de uma dissertação, *Ratoeira: Música Oral e Identidade Cultural* (2011), de Rodrigo Moreira da Silva, na Pós-Graduação em Musicologia, da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) e as cantigas foram midiáticas registradas em uma série de documentários (presentes em nosso corpus de investigação) que tematizam as rendeiras de Florianópolis ou a cultura manezinha, de maneira mais geral.

Diante dessas questões – os sentidos de feminino no interior de uma comunidade, resgate (e invenção) da tradição, Comunidades de prática e, principalmente, práticas linguístico-discursivas de cantigas associadas à constituição de uma identidade rendeira em Florianópolis – buscamos empreender uma análise que as conjugue para interpelar a comunidade e as discursividades em questão tomando a língua como um produto de práticas sociais e assumindo que a voz também é uma materialidade constitutiva do contexto intersemiótico complexo onde se realizam as práticas linguístico-discursivas que ora colocamos em foco.

O conceito de Comunidades de Prática conforme compreendido por ECKERT e MCONNELL-GINET (2010[1992]) permite-nos compreender a relação entre construções identitárias (no caso das autoras, especialmente de gênero) e formas de fazer coisas, formas de falar, crenças, valores e relações de poder. Assim, os significados são atribuídos às práticas e aos recursos simbólicos mediante a história das negociações interpretativas e das expectativas normativas. Meyerhoff (2004), por sua vez, define Comunidade de Práticas como “[...] um

conjunto de indivíduos negociando e aprendendo práticas que contribuem para a satisfação de um objetivo comum.” (MEYERHOFF, 2004, p. 530). No caso desta pesquisa, o objetivo comum compartilhado pelas rendeiras é a feitura da renda de bilro e esse processo é atravessado por uma série de práticas linguísticas, como as cantigas de ratoeira, além do partilhamento de experiências e narrativas.

Entendemos, então, que a prática do canto, no caso das rendeiras é um potente agenciador de sentido das representações de um feminino tradicional nativo de Florianópolis e que os valores e os significados das cantigas e dessas representações se dão no interior das Comunidades de Prática, pois é esse o contexto local onde os sujeitos estão constantemente negociando sentidos. A tradição, então, não configura uma estrutura estanque que se dispersa através das gerações, sendo produzida e logo reinventada.

Assim, buscamos atentar para os aspectos elucidados acima (identidade, gênero e poder) avaliando com proximidade as práticas linguístico-discursivas no interior do campo abarcado pelo recorte de uma comunidade específica. Sondamos, entre os elementos imbricados na mesma (sejam linguísticos ou extralinguísticos), a dimensão de um discurso realizado na forma de um canto que caracteriza as rendeiras que frequentam a Casa de Referência da Mulher Rendeira.

A tessitura onde interceptam-se práticas linguístico-discursivas e identidade não é algo óbvio e transparente. Severo e Nunes (2012) analisam os motivos pelos quais à determinada prática linguística é indexada alguma significação identitária, bem como o processo contínuo de constituição e reelaboração dessas identidades. Mobilizar o conceito de identidade no momento contemporâneo é interpelar também uma crise (HALL, 2006), uma vez que o que surge são identidades não homogêneas que justamente desafiam as noções de “pureza” presente na tradição. A questão se complexifica quando, ainda assim, certas atitudes e traços culturais seguem recorrentes para indicar o pertencimento a uma cultura local. Um princípio teórico para focar identidade e tradição, então, seria pensar que não se trata “[...] de conservar e resgatar tradições supostamente inalteradas. Trata-se de perguntar como estão se transformando e como interagem com as forças da modernidade” (CANCLINI, 2008, p. 218 apud SEVERO e NUNES, 2012).

Mobilizamos a noção de identidade cientes de que não podemos tomá-la em uma concepção essencialista a qual o conceito já serviu. E fazemos tendo em vista que, como apontado por Hall (2010), a desconstrução de balizas teóricas que caracteriza o momento da crítica contemporânea, que abalou a fixidez de conceitos como o de identidade, mesmo “rasurando-os”, ainda não engendrou a criação de novos conceitos, completamente diferentes,

que os substituam. Hall nos alerta que: “A identidade é um conceito que opera ‘sob rasura’, no intervalo entre a inversão e a emergência: uma ideia que não pode ser pensada de forma antiga, mas sem a qual certas questões-chave não podem ser pensadas.” (HALL, 2010, p. 104).

Nesse ínterim, nosso objetivo geral é analisar atualmente o processo de constituição das identidades femininas e tradicionais através da prática linguística e discursiva (mas também canora) das cantigas de ratoeira, sendo que tais práticas são tomadas como lugar de inscrição tanto do feminino quanto da tradição, sem perder de vista que tais cantigas estão cercadas de um contexto semiótico complexo e mensurando o processo de identificação segundo uma abordagem discursiva, que toma-o por um processo contínuo, nunca completado (oposto, pois, a um “naturalismo”). (HALL, 2010)

Os objetivos específicos, por sua vez, contemplam a descrição e a análise das referidas práticas a partir da concepção de Comunidades de Prática, conceito que norteia nossa aproximação dos encontros que ocorrem na Casa de Referência da Mulher Rendeira.

Ademais, considerando que operamos com uma prática que é língua e discurso, mas também poesia e canto, logo enunciações vocálicas no interior de uma comunidade caracterizada pela oralidade, produziremos um levantamento bibliográfico do significado/papel dado à voz como lugar de inscrição de sentidos, sobretudo identitários, em diferentes epistemes além da linguística (a filosofia, a análise do discurso e a etnomusicologia). Finalmente, buscaremos averiguar a construção desses sentidos identitários de feminino e tradição e sua indexação às práticas linguístico-discursivas analisadas.

Em nossa análise, nos utilizamos de:

- escuta empírica de um corpus composto de materiais audiovisuais – os documentários *Versos da Ilha* (2013); *Pois Agora* (2013) e outros vídeos veiculados na internet;
- leitura de discursos escritos como a obra *Desde o Tempo da Pomboca – Renda de Bilro de Florianópolis* (FIGUEIREDO, 2014), um levantamento memorialístico das narrativas das rendeiras e demais envolvidos com a atividade da renda de bilro realizado pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular e pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)
- relatos etnográficos obtidos em nossas próprias visitas à Casa de Referência da Mulher Rendeira e aos domicílios de algumas das participantes dos encontros; e

- narrativas levantadas por Rodrigo Moreira da Silva (2011) em sua dissertação *Ratoeira – Música de Tradição Oral e Identidade Cultural*.

Aprendemos as práticas linguístico-discursivas contemplando processos sociais, políticos, culturais, discursivos e linguísticos, estando todos interligados. Assim, para as constituições identitárias e para os sentidos negociados nesse contexto, lançamos mão de olhares acerca da linguagem que observam a língua enquanto interação social, ou seja, integrada às habilidades e atividades humanas.

Ancoramos aqui as concepções de língua que adotaremos para nos aproximarmos das práticas em foco. O primeiro enfoque é o chamado Integracionismo, postulado por Roy Harris (1987). O conceito define-se por oposição ao que o autor denomina segregacionismo da linguística, ou seja, o seu gesto de isolar a língua como entidade autônoma. O escopo de suas teorizações está situado, principalmente, no âmbito da política da comunicação, e o autor apreende a língua de forma integrada às práticas e às situações de uso.

Para o integracionismo, a linguagem é o produto de práticas comunicativas nas quais os sujeitos integram sua história pessoal com recursos semióticos interconectados. Em sua perspectiva, Harris critica as teorias linguísticas que ignoram as matrizes sociais, advogando que a linguagem é uma atividade que não produziria sentido caso os seus usuários não estivessem envolvidos em outras formas de interação social. Cabe citar o autor:

The alternative approach, the integrational approach, sees language as manifested in a complex of human abilities and activities which are all integrated in social interaction, often intricately so and in such a manner that it makes little sense to segregate the linguistic from the non-linguistic components. (HARRIS, 1987, p.133)³

O autor identifica, ainda, a existência de um “mito da linguagem” cultivado na representação de uma língua padrão como unidade separada de outros fenômenos. Problematizando tal mito, o autor questiona ser possível tomar a linguagem como objeto de análise desconectando-a da sua incessante variabilidade. (HARRIS, 1987).

Roy Harris toma a língua integrada às práticas sociais na qual ela se realiza, tal qual pretendemos abordá-la na situacionalidade de uma comunidade de prática específica. Quando Harris aproxima os componentes linguísticos e não linguísticos em uma abordagem integrativa, voltada à política da comunicação, nos auxilia a refletir a materialidade oral,

³ A abordagem alternativa, a abordagem integracional, vê a linguagem como manifestada em um conjunto de atividades e habilidades humanas, as quais encontram-se todas integradas na interação social, frequentemente tão e de tal maneira intrincadamente que faz pouco sentido segregar os componentes linguísticos daqueles não linguísticos. (Tradução nossa)

canora (ou seja, vocal) na qual se realizam as cantigas de ratoeira.⁴ Ao nos depararmos com o canto e com o repertório de versos compartilhados pelo grupo, compreendemos que é determinante questionar o fato de que os referidos discursos e práticas significam também em sua materialidade vocal, sendo a voz também articuladora desses discursos.

Ainda é pertinente ao trabalho a noção de experiência do falante, evocada por Harris como um regime enunciativo que também deve servir de fonte para as pesquisas acerca de linguagem. Conseqüentemente, verifica-se a existência de um enfoque na experiência individual das práticas de língua e de discurso como um lugar de compreensões sobre a linguagem.

No campo dos estudos do discurso, mobilizamos uma série de reflexões feitas por Carlos Piovezani para interpelar a interferência da voz da produção de efeitos de sentido de um discurso. Dentro do quadro da análise do discurso do grupo de Michel Pechêux, Piovezani identifica a recente consideração dos dispositivos discursivos condicionantes daquilo que é dito, ou seja, que consideram que “todo enunciado diz algo e o faz valendo-se de certo meio” (PIOVEZANI, 2011, p.164), no referido caso, a voz.

Ainda nesse campo, nos valem da trajetória percorrida por Pedro de Souza ao rastrear indícios da voz para pensar “[...] mundos discursivos possíveis aos quais a voz se reporta mostrando em si a variedade do dizer.”(SOUZA, 2009, p. 12). Souza, dessa forma, considera a vocalidade como um substrato sonoro da enunciação e aplica em sua metodologia a possibilidade de admitir a hipótese de isolar no evento enunciativo à escuta aquilo que vem da ordem pura e simples da materialidade sonora.

Amiúde tratando-se da especificidade da materialidade da voz em uma prática linguístico-discursiva realizada sob a forma de canto, dialogaremos também com os estudos da voz dados sob a perspectiva da etnomusicologia, seja enquanto abordagem aplicada à ratoeira (SILVA, 2011), seja como forma de reflexão acerca da construção identitária na voz.

Finalmente, a performatividade do gênero sob o prisma do aspecto vocal das práticas linguístico-discursivas constituirá o pano de fundo de nossas análises, o cenário onde nos movemos. Nesse sentido, nossa pesquisa será depositária do discurso de Annette Schlichter, inscrito na vertente teórica queer, acerca do espaço negligenciado à voz na reflexão acerca da performatividades dos gêneros; do tratado filosófico de Adriana Cavarero (2011) acerca da voz em diálogo com a constituição do(s) feminino(s) ao longo da literatura e

⁴ Note-se que aqui estamos nos distanciando dos olhares que tomam a ratoeira como uma manifestação folclórica de apresentações de grupos de idosos em eventos para pensá-la no interior do grupo de redendeiras. Isso certamente acarreta outras implicações ao objeto.

da filosofia ocidental e das análises da performatividade de gênero inscrita na ordem vocal das enunciações executadas por Graddol e Swann (1989), sendo esse discurso filiado à sociolinguística.

O trabalho estrutura-se, então, da seguinte maneira: o primeiro capítulo será dedicado à descrição do conceito de Comunidades de Prática (Community of Practice, COFP); à caracterização da identidade (feminina e tradicional) da rendeira no interior de da uma COFP – conforme os sentidos indexados pelo discurso folclórico, acadêmico e nativo – e à pormenorização da prática popular da cantiga de ratoeira. O segundo capítulo consiste de um levantamento da bibliografia que debate as questões da voz e da linguagem, destacando o âmbito da canção popular e a crítica à Linguística Estruturalista. Finalmente, o terceiro capítulo pretende elaborar uma sistematização das informações levantadas, procedendo um diálogo entre a rede conceitual traçada e as práticas que observamos no campo, considerando as complexidades que trabalhar com o conceito de identidade e de discurso se nos revelaram.

1 PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES: COMUNIDADE DE PRÁTICA, CANTIGAS DE RATOEIRAS E RENDEIRAS

*Pra cantar na Ratoeira
Não é preciso ter escola
Eu tiro da minha cabeça
E da minha boa memória
(Cantiga de Ratoeira)*

Neste primeiro capítulo, descreveremos o conceito de Comunidades de Prática, levantaremos algumas das discursividades que constroem a identidade e a subjetividade das rendeiras, pormenorizaremos as cantigas de ratoeira e, finalmente, construiremos um relato de caráter etnográfico de nosso contato com as rendeiras, considerando as implicações de adotar-se o conceito de COFP para descrever um grupo específico cujas integrantes vivem nos arredores da Lagoa da Conceição, no qual verificam-se, além da socialização e da produção de renda de Bilro, as cantigas de Ratoeira.

É interessante esclarecermos aqui que, quando enunciamos uma identidade rendeira, dois referenciais se nos apontam. O primeiro são as mulheres que fazem renda e compartilham um repertório linguístico-discursivo materializado em suas interações e em suas vivências (incluídas as cantigas), consistindo de sujeitos concretos que foram nossas interlocutoras na Casa de Referência da Mulher Rendeira ou em seus domicílios. Já a segunda, diz respeito às discursivizações sobre essas identidades, suas representações, sejam desde uma perspectiva de folclorização da prática (as primeiras narrativas construídas a respeito do tema, as quais aludem à premência de um resgate desta forma de artesanato, tomando a prática apenas por si mesma e não considerando seus aspectos linguístico, discursivos e sociais⁵); passando por uma perspectiva acadêmica (os estudos das identidades e das subjetividades⁶, como o de Zanela, Balbinot e Pereira, 2000); e, finalmente, as mais recentes formas de discursivização também produzidas sob a égide da noção de preservação, a saber, os materiais (documentários, livros de fotografias e de relatos) acerca das rendeiras, que simultaneamente são registros de suas práticas linguísticas, seus discursos e suas

⁵ Podemos citar como exemplar a obra de Doralécio Soares *Do artesanato e sua proteção: a renda de bilro em Florianópolis* (1957), trabalho no qual o autor propõe a criação de cooperativas e visam ao empoderamento econômico nas rendeiras, sem contemplar contudo as práticas sociais e linguístico-discursivas que permeiam a atividade.

⁶ Paradoxalmente, uma categoria discursiva na qual o presente estudo se inscreve.

memórias, mas ordenados segundo um discurso que as registra e organiza. Trata-se, portanto, de discorrer sobre as rendeiras e em diálogo com elas.

Há ainda, tanto para a renda de bilro quanto para as cantigas de ratoeira, o fenômeno de uma dupla discursividade, no qual é possível constatar os sentidos atribuídos a uma prática conforme realizada em uma temporalidade passada e sua ressignificação no presente.

As falas construídas sobre as práticas e os enunciados dos sujeitos que se constituem enquanto rendeiras interceptam-se em muitos momentos e isso se dá em duas vias, uma vez que, por um lado as discursivizações da identidade rendeira partem das experiências daqueles identificados na cultura manezinha, o chamado discurso nativo e, por outro, também as rendeiras apropriam-se dos discursos construídos por outros sobre sua identidade. Os enunciados dos discursos oscilam, geralmente, entre uma preocupação concernente à extinção das práticas que dão voz aos locais e à premente necessidade de sua salvaguarda. Contudo, também é fato que nossa imersão no campo nos revelou que a produção de discursos de salvaguarda não tem como consequência direta a “manutenção” da identidade rendeira, uma vez que, como demonstraremos neste capítulo, fazer renda não é sinônimo de ser rendeira e não é mais possível pensar-se em termos de identidades homogêneas (HALL, 2006).

A própria cadeia enunciativa do memorial levantando pelo IPHAN (FIGUEIREDO, 2014), ao descrever os relatos que coleciona diz que “Todos esses testemunhos remetem a ‘um lugar que não existe mais’ e que só se perpetua nas memórias de quem os relata, representantes que são de toda uma geração de mulheres e anos.” (FIGUEIREDO, 2014, p. 29), ignorando que, atualmente, persistem as práticas e o sistema simbólico que as permeia, mas sob a forma de uma ressignificação, à luz de uma construção de uma tradição para Florianópolis num contexto de intensas urbanização e imigração.

2.1 A Noção de Comunidade de Prática

Penelope Eckert e Sally McConnel-Ginet (2010 [1992]) adotam a noção de Comunidade de Prática (*Community of Practice – CofP*) conforme cunhada na esfera dos estudos sociais do aprendizado por Jean Lave (1990 apud ECKERT & GINET, 2010 [1992]) e Etienne Wenger (1991 apud ECKERT & GINET, 2010 [1992]), apropriando-se dele na esfera das discussões da Sociolinguística (como Homes & Meyerhoff, 1999). Interessa-lhes o conceito pelo fato de o mesmo compreender uma definição de comunidade delineada a partir

do engajamento social de seus participantes⁷⁷ e não de suas coordenadas geográficas ou do número de indivíduos que envolve.

Em nossa discussão, nos ateremos às considerações de Eckert & McConnell-Ginet, uma vez que suas reflexões englobam linguagem, gênero e poder, interceptando, portanto, os aspectos concernentes à identidade rendeira, tradicional e feminina que ora investigamos. Entendemos, então, na especificidade das discussões de gênero que permeiam nosso trabalho, não ser necessária a remissão aos autores que cunharam o conceito, ou que o trabalham em outros escopos da discussão sociolinguística. Ressalta-se, contudo, que as autoras integram o movimento sociolinguístico intitulado de Terceira Onda, em que a língua é tomada como efeito e lugar de inscrição de significados discursivos, compreensão muito próxima da perspectiva discursiva assumida neste trabalho.

Ao avaliar as pesquisas que abrangem linguagem e gênero, as autoras partem de um diagnóstico de um excesso de abstração quanto às categorias de feminino e masculino e advogam que “Compreensões teóricas sobre como linguagem e gênero interagem demandam cuidadosa observação das práticas sociais nas quais são conjuntamente produzidos”. (ECKERT & MCCONELL-GINET, 2010 [1992], p. 94). Diante desses estudos, objetam não só o fato de desvincularem relações de gênero de outros sentidos implicados na identidade social nas quais esses encadeamentos se realizam, mas também de abstraírem a linguagem das ações sociais. Estimulam, então, que a visão da interação entre gênero e linguagem se dê ancorada em uma perspectiva contextual local, ou seja, em comunidades locais específicas nas quais os sujeitos reúnem-se em torno de um objetivo particular, evitando-se, assim, o impasse do excesso de abstração que beira a essencialização dos gêneros em relação a outras categorias que os perpassam nas experiências dos s.

Uma particularidade conceitual das COFP é a proposição da existência de múltiplas comunidades onde o mesmo sujeito negocia sua identidade. Os sujeitos relacionam-se de várias maneiras com comunidades diferentes. Quando refletida à luz das questões de gênero, a teoria nos revela que:

[...] Gender emerges, in large measure, from differentiation in the kinds of COFP in which males and females tend to participate and from the differentiated

⁷⁷ “A COFP is an aggregate of people who, united by a common enterprise, develop and share ways of doing things, ways of talking, beliefs, and values – in a short, practices”. (ECKERT E GINET, 1999, p. 186) (“Uma COFP é um conjunto de pessoas que, unidas por um empreendimento comum, desenvolvem e compartilham modos de fazer coisas, formas de falar, crenças e valores – em resumo, práticas” [Tradução nossa])

forms of participation that males and females tend to develop in mixed-gender communities of practice. (ECKERT; MCCONNEL-GINET, 1999, p. 188)⁸

O fato dessa concepção teórica privilegiar as ações – práticas, concretas e localizadas – e os engajamentos que implicam e situam os diferentes usos da língua, tomando-a “em interações observáveis que realizam o trabalho de produzir, reproduzir e resistir à organização de poder na sociedade e nos discursos sociais [...]”, (ECKERT, MCCONNEL-GINET, 2010[1992], p. 105) é o que, em nosso entendimento, torna-a tão produtiva sua aplicação na reflexão das práticas linguístico-discursivas das rendeiras de Florianópolis.

A identidade das mulheres que se denominam rendeiras é criada a partir de um fazer, a prática artesanal que as vincula⁹ e, paralelamente, as cantigas que entoam, configurando ambas aquilo que Eckert e McConnell-Ginet (1999) denominam “*Gendered Practices*”¹⁰. A um fazer, concreto, portanto, somam-se compartilhamentos linguísticos, simbólicos e discursivos. É no interior dessas esferas que o gênero é negociado, não isoladamente, mas vinculado a outras identidades como a da tradição. Ademais, tal qual a resignificação da identidade da comunidade de rendeiras que verificamos, as comunidades concebidas nesse quadro teórico caracterizam-se justamente por não serem cristalizadas, mas, sim, dadas em movências. Por variarem, diferirem quanto ao seu tamanho ou intensidade: “nascerem” e “morrerem”.

Adotamos, então, a máxima das autoras “*Pense Praticamente, Observe Localmente*” (ECKERT e MCCONNELL-GINET, 2010[1992], p. 96), como abordagem às questões linguístico-discursivas que interpelamos. A situacionalidade de tal teoria nos permite colocá-la em diálogo com a concepção integrada (HARRIS, 1987) de língua que assumimos¹¹.

Nenhuma comunicação é calcada apenas em elementos linguísticos. O conceito de comunidade de prática agencia outros elementos semióticos para se pensar a comunicação e o discurso realizados em seu interior e, nas prerrogativas integracionistas, também a

⁸ “O gênero emerge, em larga medida, da diferenciação entre os tipos de COFP nas quais homens e mulheres tendem a participar e das diferentes formas de participação que homens e mulheres tendem a desenvolver em comunidades de prática de gênero misto” (Tradução nossa)

⁹ Nesse sentido, a flexibilidade do aparato teórico da comunidade de prática nos permite também pensar em uma comunidade mais difusa, cujos membros são identificados não por suas interações reais, senão por aquilo que compartilham.

¹⁰ Que poderiam ser traduzidas como “práticas associadas a categorias de gênero”.

¹¹ E o fazemos sem os maiores aprofundamentos epistemológicos que a aproximação, de fato, requer.

contextualização é soberana. Nas COFPs, tal qual na perspectiva de língua de Roy Harris, o sentido é localmente negociado acompanhado sempre de outros sistemas simbólicos:

Nunca nos deparamos com a linguagem sem que esteja acompanhada de outros sistemas de símbolos, e o gênero é sempre acompanhando de formas complexas de participação de pessoas reais em comunidades às quais elas pertencem (ou pertenceram, ou ainda vão pertencer). (ECKERT e MCCONNELL, 2010 [1992]), p.97)

Tendo feito uma apresentação conceitual dos significados mobilizados pelo conceito de comunidade de prática, discorre-se a seguir sobre as especificidades da identidade e subjetividade rendeira.

2.2 Rendeiras de Florianópolis – Identidades e Subjetividades

Antigamente, na Florianópolis memorial tão saudada no discurso nativo, dizia-se que “Onde há rede, há renda”. É sabido que o ditado interpreta estruturas sociais e laborais não mais existentes, nas quais os dois ofícios eram comumente exercidos entre os moradores da cidade. Todavia, o enunciado característico da cultura ilhéu já nos oferece pistas acerca da significação das práticas artesanais: ele delimita as *Gendered Practices* que citamos acima, revelando campos de atuação produtores de diferenciação de gênero, ou seja, reservados ao espectro masculino e ao espectro feminino.

No cenário contemporâneo, tal qual a pesca artesanal, a produção artesanal de redes de pesca, além de praticamente extinta, não logra da mesma profusão de discursos atribuídos à renda de bilro que a caracterizem enquanto índice folclórico. A prática da confecção de renda de bilro e a identidade que engendra, contudo, embora rareiem e se realizem em faixas etárias mais avançadas (e também estejam acuadas pela acelerada modificação da cultura florianopolitana no quadro urbano e de intensa migração para a ilha), ainda constituem uma referência entre os símbolos identitários compartilhados na cultura manezinha.

Se investigarmos o discurso de um dos folcloristas mais icônicos da cultura açoriana no litoral catarinense, Doralécio Soares (2002), já citado neste capítulo, encontraremos menções feitas tanto às práticas de ratoeira e de parlenda quanto à renda de bilro e às rendeiras. Nenhuma menção à pesca artesanal ou aos pescadores, todavia, é feita.

Nossa hipótese é que o caráter social, cultural e identitário da renda de bilro, permeada por práticas linguístico-discursivas – entre elas a ratoeira – e pela constante negociação de significados de feminilidade e tradição é o que assegura sua maior visibilidade. Enquanto a rede de pesca artesanal acaba por ser apenas um produto-instrumento, a renda é

um artesanato (dado mais no âmbito estético que da funcionalidade) produzido por meio de um trabalhoso processo que engendra subjetividades – as rendeiras – constituindo o quadro do local “típico” de Florianópolis.

Mobilizamos aqui o artigo de Zanella, Balbinot e Pereira (2000) que, diferenciando o “saber fazer renda” e o “ser rendeira”, estuda o processo de interpelação de indivíduos na forma de sujeito rendeira. A abordagem através do conceito de Comunidades de Prática, de forma semelhante ao nosso trabalho, caracteriza-se por suplantar a atividade da confecção de renda enquanto apenas um fazer para pensá-la em seus aspectos sociais e históricos. Vejamos:

Com relação à atividade foco do presente estudo – a renda de bilro – trata-se de uma manifestação cultural e, como tal, deve ser entendida como atividade social realizada por uma determinada coletividade, desse modo, ao aprendê-la, o sujeito apropria-se não somente de um fazer, mas de toda a história e valores que o caracterizam, sendo que, ao mesmo tempo, imprime a estes sua marca singular. (ZANELLA, BALBINOT e PEREIRA, 2000, p. 236)

Ainda segundo o artigo, antes da chegada da economia turística à Florianópolis, a confecção de renda de bilro foi por muito tempo um dispositivo de submissão das mulheres ao âmbito doméstico. Assim, o ser rendeira caracterizava por ser intimamente constitutivo das representações do ser mulher na referida comunidade. À pesca, atividade pública e masculina, contrapunha-se a atividade feminina e de âmbito privado da renda – reiterando o enunciado da coexistência das práticas do ditado nativo. Tal quadro, contudo, sofreu modificações:

Com o advento do turismo, em meados deste século, esse artesanato passou a ser valorizado/destacado para além desse espaço. A renda começa assim a estabelecer-se no contexto econômico e a atividade é re-significada (sic) (Zanella, 1997): de artesanato feito por entretenimento e que se constituía em instrumento regulador da conduta feminina, na medida em que mantinha a mulher em casa, passa a ser uma atividade geradora de mercadorias. A comercialização delas possibilitava-lhes complementar a renda familiar e, em alguns casos, garantia sua independência financeira. (ZANELLA, BALBINOT e PEREIRA, 2000, p. 238).

Partindo da diferenciação estabelecida pelas autoras, no sentido de que apenas o conhecimento da técnica envolvida no artesanato não acarreta necessariamente um processo de subjetivação como “mulher rendeira”, nossa hipótese é a de que é possível ampliar o ponto de indexação de tal subjetividade estabelecido no estudo citado, a saber, a agilidade de manuseio dos bilros, de forma a contemplar também as práticas linguístico-discursivas compartilhadas por essas identidades. Assim, ser rendeira implica negociar e interagir com uma série de símbolos por meio de ações como as práticas linguístico-discursivas, incluídas aí variantes da fala florianopolitana e o compartilhamento do cancionário popular da ratoeira.

Quando atentamos para os relatos de rendeiras compilados pelo IPHAN em *No Tempo da Pomboca – a renda de bilro em Florianópolis* (FIGUEIREDO, 2014) e para as narrativas que contatamos em nossas conversas com as rendeiras, percebemos que, em muitos casos, para elas o artesanato constituía um ofício a ser aprendido ao qual não havia quaisquer alternativas em um tempo em que “– *Não tinha nada*¹²”. Caracterizava-se, então, por ser uma atividade na maioria das vezes doméstica, que restringia a atuação da mulher e das meninas ao âmbito privado. A Ratoeira, nesse ínterim, é muitas vezes lembrada como uma prática que permitia às meninas comunicarem-se e flertarem com os meninos, ou seja, uma forma de manifestação em um espaço público. A função cumprida pela ratoeira nessa dinâmica que acabamos de esboçar, ou seja, a forma como as cantigas mediavam as falas das então meninas rendeiras será retomada no terceiro capítulo.

Se o aprendizado da renda era uma obrigação para aquelas que viveram a Florianópolis rural, mesmo assim, os relatos que nos foram feitos expressam-na como um instrumento de afirmação entre as mulheres da comunidade, fosse pelo momento de socialização entre elas quando se uniam para tecerem juntas, fosse pela relativa autonomia financeira que lhes proporcionava, fosse pelas cantigas de ratoeira cantadas durante o trabalho.

Se fazia muita cantoria naquela época. Era cana verde, caranguejo, ratoeira... A gente pegava três, quatro amigas e ia fazer renda lá debaixo dos pés de mato que tinha na nossa casa. Quando os rapazes passavam a agente cantava pra chamar a atenção e eles verem que a gente tava ali. Era uma farra, um tempo bom. (*Relato de Dona Elias*) (FIGUEIREDO, 2014)

A expansão e urbanização de Florianópolis permitiram às rendeiras que se engajassem em empregos formais, mais rentáveis (ainda que a muitas tenha sido negada a escolarização, em um momento em que as relações normativas entre os gêneros lhes assujeitavam). Após a aposentadoria, contudo, muitas dessas mulheres retornaram à atividade, aproveitando-se do convívio social proporcionado e da valorização da prática, seja em nível identitário, seja em nível comercial. (FIGUEIREDO, 2014)

Hoje as coisas estão melhores. Não ganho muito, mas tenho aposentadoria, ganho um salário mínimo, já dá pra passar. Tenho filho que ajuda Passeio mais, me divirto muito no casarão da Lagoa com minhas colegas de lá. Enquanto eu tiver força e perna para ir, eu vou. (*Relato de Dona Siderma*) (FIGUEIREDO, 2014).

¹² “Naquele tempo não tinha nada”, é um enunciado que, paradoxalmente, coexiste, intensamente aos enunciados de saudosismo da Ilha de Florianópolis em suas configurações antigas. Como, por exemplo, o relato de Dona Francisca: “*Eu me criei numa época muito difícil. Tem muita facilidade hoje em dia. As meninas, hoje, trabalham fora. Naquela época não tinha internet, televisão, não tinha nada. Hoje em dia, com tudo isso, ninguém quer aprender. É difícil você chegar no casarão e ver uma menina aprendendo*” (FIGUEIREDO, 2014)

Em síntese, se buscarmos o significado presente da renda de bilro, entendemos que a prática adquire um caráter social para as mulheres identificadas enquanto rendeiras, cria oportunidades de encontros e viagens de intercâmbio, em nível municipal ou estadual (FIGUEIREDO, 2014) e mesmo torna-as visíveis, seja por meio da publicidade ou dos discursos de resgate da prática.

Esta seção tentou oferecer um panorama da prática da renda de bilro e, principalmente, da identidade rendeira que levasse em consideração a historicidade dessa posição subjetiva sobrepujando as narrativas folclóricas e dando a ver as narrativas dos sujeitos concretos que se autointitulam rendeiras e buscando dar a ver a negociação de sentidos que esses sujeitos efetivamente realizam uma vez também estão perpassados pelos discursos folclóricos. Nosso intuito foi o de não ceder às narrativas que circunscrevem tanto a identidade quanto as práticas associadas à renda de bilro a um passado mítico cuja manutenção se faz premente, averiguando, em seu lugar, a sua ressignificação contemporânea e os novos discursos produzidos acerca do universo das rendeiras.

2.3 As Cantigas de Ratoeira: Significados no Passado e no Presente

“Ratoeira não me prenda que eu não tenho quem me solte” é um dos versos das cantigas e expressa as razões para essa específica denominação da prática: segundo o discurso nativo, trata-se de reter os participantes no centro da roda, especialmente os enamorados.

Para descrever a dinâmica da ratoeira rapidamente, tem-se: sua estrutura é dialógica, onde quadras são cantadas (sejam improvisadas ou provenientes de um repertório oral compartilhado pela comunidade) em uma voz solo, seguidos por um refrão cantado pelo grupo e respondidos por outra voz. Normalmente há dois contornos melódicos singelos e sem maiores ornamentações, um solo e outro cantado pelo coro.

Assim como a renda de bilro é tomada por “coisa de mulher”, a prática das cantigas também o é. A presença masculina é citada tanto em relatos etnográficos ou de teor folclorizante quanto pelo discurso nativo como aqueles a quem dirigem-se os versos e que, eventualmente, participavam da roda. Os sujeitos do sexo masculino prefeririam, então, outros repertórios, como o Boi de Mamão e a Trova (SILVA, 2011). O repertório foi/é então, massivamente dominado por mulheres, que o aprendiam/aprenderam com suas mães e avós. Tem-se, então, acoplada à prática, uma estrutura simbólica de categorias binárias, como o masculino e o feminino.

As caracterizações da ratoeira existentes na literatura são diversificadas e, em sua maioria, contemplam apenas a execução das cantigas como era feita antigamente, em geral, até a década de 1950, quando eram mais intensamente cantadas. Verificamos, tal qual Silva o faz no campo da Etnomusicologia (2011), que os diferentes discursos folclóricos das cantigas não coincidem exatamente com o que nos deparamos no campo, uma vez que, na maioria desses discursos, a ratoeira é descrita apenas como uma brincadeira infantil de roda, ou seja, tais retratos da prática excluem a dimensão laboral com a qual a mesma é comumente associada, seja à renda de bilro (averiguada por este trabalho), seja à colheita de café, à raspagem de mandioca ou à escalação de peixe. (SILVA, 2011).

Doralécio Soares, que desde 1950 dedica-se à descrição do folclore catarinense, por exemplo, define-a como:

A ratoeira é uma dança de ciranda-cirandinha, em que a menina mostra sua alegria e simpatia ao bem-amado ou vice-versa. Os pares formam um grande círculo com movimentos, ora para a esquerda, ora para a direita, e um casal fica dentro do referido círculo para recitar um verso. (SOARES, 1957, p. 98)

Já Coelho (apud SILVA, 2011) distingue a ratoeira de ferro, definida pela dinâmica da roda e do revezamento no centro dessa roda e a ratoeira simples, encontrada nas práticas das rendeiras. Essa última não demanda a estrutura de roda e é espontaneamente cantada, cumprindo um papel de mediadora na expressão pública da afetividade e, por que não, da sexualidade das mulheres em um tempo que a elas não era dado namorar publicamente.

Contudo, a despeito das descrições que esboçamos acima, nota-se que a prática linguística, discursiva e musical não foi/é devidamente documentada (com o mesmo detalhamento que a renda de bilro). Talvez esse fato se deva às dificuldades de registro da dimensão oral¹³ própria da prática canora, somando-se a uma dada memória também circunstanciada à uma esfera oral, o que resulta na existência de múltiplas zonas intervalares e indefinições encontradas quando tentamos nos aproximar da historicidade dessa prática tradicional.

Analisar os significados da ratoeira demanda, então, também recorrer ao discurso nativo, o qual preconiza sua extinção, expectativa da qual discordamos, verificando que, o que há de fato é uma atualização de seus significados, seja enquanto prática nos grupos de rendeiras e de terceira idade, seja por meio dos novos registros efetuados pelas iniciativas de

¹³ Podemos aqui pensar em uma “evanescência” dessas práticas orais.

resgate da cultura tradicional, os quais serão pormenorizados no momento final deste trabalho.

A pesquisa das cantigas de ratoeira realizada por Rodrigo Moreira da Silva (2011), fundamentada na Etnomusicologia, aprecia o discurso nativo e converge com a escuta com que tomamos. As abordagens se diferem, contudo, pelo fato de interceptarmos a ratoeira à prática da renda de bilro e à identidade rendeira, feminina e tradicional, enquanto o autor a toma isoladamente, ainda que referente à significação do feminino no contexto nativo de Florianópolis.

Localizando as cantigas principalmente nos bairros do Ribeirão da Ilha e da Barra Lagoa, o autor procede um levantamento das cantigas e uma descrição musicológica das mesmas, observando os sentidos desse fazer desde seu contexto “antigo”, como um ritual de flerte, ao contexto contemporâneo, onde vislumbra a forma característica da ratoeira de ferro executada por grupos de idosos em apresentações folclóricas.

A mudança de significado na prática da Ratoeira à qual me refiro pode ser observada pelo que é descrito em alguns documentos e também pelo discurso nativo. Ocorre porque a ratoeira não é praticada com o mesmo propósito de algumas décadas atrás. A ratoeira já possuiu um papel de intermediar namoros, por meio das disputas poético-musicais e flertes entre os cantantes. Atualmente é basicamente realizada em apresentações folclóricas de grupos de terceira idade e eventualmente é ensinada a crianças em algumas escolas também com o rótulo de “folclore”. (SILVA, 2011, p. 113).

O autor também faz uma leitura do conteúdo dos versos das canções segundo a estética das Cantigas de Amigo, da literatura medieval portuguesa. Aproximando música e linguagem, Silva identifica que os possíveis significados dos versos, além de remeterem ao universo do namoro, da saudade e da identidade cultural, remetem também à sua linguagem poética.

Ademais, quando a ratoeira conforme seus contornos de quando praticada no passado é caracterizada por pertencer a um universo infantil, é necessário ter em mente o fato de que a infância de então não corresponde ao que compreendemos como infância hoje:

[...] as crianças desde cedo eram incorporadas a um regime de trabalho forte, ainda que no seio familiar: trabalhavam nas lavouras de café que povoavam as inúmeras montanhas da ilha; raspavam e moíam mandioca para o fabrico da farinha; auxiliavam na pesca e na cata de mariscos então abundante, sempre junto, em grande maioria, de mães e avós, responsáveis por passar todos esses conhecimentos.” (FIGUEIREDO, 2014. p.29-30).

Mobilizamos mais enfaticamente a pesquisa feita por Silva (2011) dado o fato de, em sintonia com nossa reflexão, contemplar dois momentos e duas formações de sentido nos quais realiza-se a ratoeira: no passado, um ritual de flerte e no presente, contexto no qual o

autor assume que o significado da prática está alinhado a um saudosismo e à construção identitária. Ademais, o autor contempla e, de certa forma, problematiza as relações de gênero que perpassam a prática, afirmando, inclusive, que os sentidos de tais relações devem ser tomados em seus significados locais.

Nossa concepção da prática, reiteramos, distancia-se dos olhares folclóricos os quais, conforme entendemos, ao tecerem suas narrativas sobre a prática, produzem-na e inventam-na, na sua construção de elementos tradicionais e em um processo que pode ser considerado como cristizador, ou seja, que não dá conta da prática tal qual efetivamente presente ao longo do tempo na cultura popular.

Compreendemos a ratoeira como uma das práticas que produzem diferenciações entre os gêneros no interior da comunidade de prática. Mas isso não se dá apenas sob a forma de um ritual de flerte. Aproximando-nos dos relatos dos próprios sujeitos vinculados à prática, observamos que, em muitas narrativas encontradas no material que nos subsidia (citado como corpus na introdução), as rendeiras referem-se às cantigas como uma algo que, no passado, lhes possibilitou fazerem ressoar sua voz em espaços públicos em um contexto no qual a atuação da mulher era intensamente restrita a afazeres e ao âmbito doméstico. Sem os maiores aprofundamentos que seriam pertinentes aqui, apreendemos essa opressão a partir de falas com as quais frequentemente nos deparamos, como “Naquele tempo a gente ficava trancada”; “Naquele tempo não tinha nada”; ou ainda “Naquele tempo mulher não estudava”.

Dessa forma, em nosso entendimento, se essas mulheres tinham seu discurso interdito no espaço público da comunidade (então rural), especialmente nas interações com os homens, e se a ratoeira não lhes permitia construir seus próprios enunciados, uma vez que, na maioria das vezes se dava pela repetição de um repertório, a prática das cantigas lhes permitia que fizessem ressoar a sua voz, manifestando-se em sua comunidade, de outra maneira. Nesse sentido, as cantigas eram, pois, empoderadoras. Escutamos, portanto, as cantigas, como produtora de outros sentidos para além de sentidos propriamente semânticos, constituindo, portanto, sua própria discursividade.

Com a mesma escuta com o qual tomamos a ratoeira no passado é que desejamos abordá-la no presente: sua prática, para além da afirmação de um passado caracterizado pela tradição, é também um lugar onde as rendeiras seguem ressoando sua voz, sendo um dos constitutivos dessa identidade – rendeira – à qual, contemporaneamente, novos sentidos são endereçados.

É importante, ainda, atentar aqui para outra diferença entre as práticas no passado e no presente. Se no passado, como prática oral popular a ratoeira inscreveu-se repertório oral

compartilhado, transmitido de forma geracional e entre os sujeitos em suas interações, atualmente, as vozes e os sujeitos que a cantam foram midiaticizados, registrados e veiculados em portais de compartilhamento audiovisuais¹⁴. Nesse sentido, dada sua projeção, um novo espaço onde tais vozes vibram é inaugurado e tal fato, certamente deve ser considerado, produzindo efeitos sobre a ressignificação dessas práticas.

Assim, uma vez que já fizemos algumas considerações sobre a comunidade de prática, já descrevemos alguns aspectos da subjetividade e da identidade rendeira e já caracterizamos a cantiga de ratoeira, faremos, na próxima seção, um relato etnográfico de nosso contato com o campo.

2.4 Nosso Contato com as Rendeiras e com a Casa de Referência da Mulher Rendeira: um Relato Etnográfico

Sendo a renda de bilro uma referência cultural de Florianópolis, a mesma é, atualmente, objeto de investimentos e incentivos que visem sua preservação. Inscreve-se nesse contexto a Casa de Referência da Mulher Rendeira de Florianópolis, localizada no casarão Bento Silvério, na Lagoa da Conceição.

Optamos por investigar os significados das práticas linguístico-discursivas das rendeiras neste espaço observando-o como um dos lugares onde se dá comunidade de prática, particularmente homologado por instituições de salvaguarda e patrimonialização das referências culturais florianopolitanas. Ao visitarmos a Casa de Referência, a tomamos como representativa de relações sociais de engajamento identitário que também se verificam em outros grupos organizados de rendeiras existentes na cidade como: Artesanato Cantinho da Amizade, em Ponta das Canas; Recanto Feliz, no Rio Tavares; Esperança Nova, na Barra da Lagoa; Rendeiras do Sambaqui; Rendeiras do Pântano do Sul; Rendeiras da Fortaleza da Ponta Grossa; Rendeiras do Rio Vermelho; e Rendeiras da Armação do Pântano do Sul.

A Casa de Referência da Mulher Rendeira vincula-se a uma política de patrimonialização que já especificamos na Introdução do presente trabalho. Ao discurso institucional de realização de oficinas, todavia, contrapõe-se o que efetivamente ocorre no espaço de referência: as oficinas encontram-se há quase dois anos paradas, servindo o lugar como um ponto de encontro e de socialização, característicos das práticas das rendeiras.

¹⁴ Estamos nos referindo aqui aos documentários “Versos da Ilha” (2013) e “Pois Agora” (2013)

Em todas as ocasiões nas quais empreendemos visitas ao espaço de referência nos dias marcados para encontro das rendeiras, não houve uma sequer na qual fôssemos os únicos a procurá-las. Diversas iniciativas, desde canais de televisão até de projetos de extensão da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) que pretendiam iniciar projetos de economia criativa, estiveram presentes em nossas visitas aos encontros semanais no casarão. No cenário dialógico, portanto, as rendeiras dividiam suas atenções entre todos aqueles que as interpelavam.

Buscávamos, de acordo com as premissas de Roy Harris, entender como se dá produção de sentidos da prática linguístico-discursiva da Ratoeira dada no interior de uma relação entre linguagem e demais elementos implicados no contexto comunicativo-discursivo mobilizando a autoridade do “*lay-speaker*”¹⁵ e entendendo que somente poderíamos abordar a prática no interior da comunidade se os relatos fossem considerados tomando-se a experiência individual das rendeiras como lugar de compreensões sobre a linguagem¹⁶.

Na primeira visita à casa de referência, realizada em uma terça-feira, encontramos E.¹⁷ que, sozinha, tecia renda. O dia era terça-feira e não coincidia com as datas dos encontros que, soubemos então, aconteciam às quartas e sextas. Juntamente à E. estava C., um representante da Fundação Franklin Cascaes (FCC) que, em muitos momentos, monopolizou a conversa que tentávamos estabelecer com a rendeira. Dado o distanciamento com que agora transcrevemos nossas impressões, podemos perceber que as interferências de C. são sintomáticas de um fenômeno recorrente quando se trata dos discursos identitários das rendeiras: é preponderante a produção de discursos acerca desses sujeitos sem que, contudo lhes seja dado ressoar suas próprias vozes.¹⁸

Questionamos E. acerca da realização de práticas culturais e simbólicas imbricadas no fazer a renda, tentando nos aproximar dos signos, dos saberes e das materialidades compartilhados pela comunidade de prática. E., tendo nascido na Lagoa da Conceição, desde menina tomou parte na cultura nativa de Florianópolis e, dessa forma, nos ofereceu algumas descrições acerca da prática do canto de ratoeira, das figuras femininas da bruxa e da benzedeira.

¹⁵ Termo que pode ser traduzido como “falante leigo”.

¹⁶ A prioridade metodológica da experiência individual. (HARRIS, 1987)

¹⁷ Por questões éticas, os nomes foram reduzidos às suas letras iniciais.

¹⁸ Nesse sentido, as novas formas de discursivização e de resgate deste elemento da cultura florianopolitana têm o mérito de dar voz às mulheres, sendo que o registro audiovisual e as entrevistas lhes permitem registrar suas próprias narrativas.

Comum à forma como E. caracteriza todos os elementos citados em sua narrativa é a temporalidade passada na qual inscreve sua fala, tomando os referenciais que menciona por inexistentes ou à beira da extinção no presente. Digna de anedota foi a justificativa que ela nos ofereceu para sua afirmação de que não existem mais bruxas hoje em dia: o fato de que há eletricidade por todos os lados. Depreende-se um discurso que vincula a passagem do contexto rural ao urbano à certa perda da tradição.

Quando lhe perguntamos especificamente sobre a ratoeira, E. nos deu as referências de alguns livros de parlendas nos quais poderíamos encontrar os versos presentes nas cantigas. Insistimos, perguntando se ela sabia alguns ou se costumava cantá-los com suas colegas e ela nos ofereceu uma resposta que reencontramos muitas vezes em nossos encontros com as rendeiras: afirmou que já soubera cantar e que às vezes, quando em uma roda, até entoava seus versinhos, mas que já esquecera boa parte de seu repertório, porque “ratoeira é coisa do passado”.

Sabendo que os encontros ali ocorreriam às quartas e sextas, passamos a visitar a casa nos dias apontados. Nas quartas-feiras o encontro é constituído por um grupo grande, composto de rendeiras tanto dos arredores da Lagoa da Conceição como dos bairros do Rio Tavares e do Campeche, nas sextas-feiras o grupo é menor e suas integrantes moram, em sua maioria, na Lagoa da Conceição.

Realizamos algumas visitas aos encontros até que efetivamente pudéssemos estabelecer contato com as rendeiras. Nessas ocasiões, sempre que chegávamos encontrávamos o grupo já envolvido por alguma iniciativa que o buscava, razão pela qual preferíamos nos posicionar como observadores dessas interações. Observamos, por exemplo, que a maioria das mulheres cujas narrativas pessoais constavam no memorial *Desde o Tempo da Pomboca – Renda de Bilro em Florianópolis* (FIGUEIREDO, 2014), estavam presentes na casa, ou ainda, as mulheres presentes nos documentários *Pois Agora* (2013) e *Versos da Ilha* (2013). O conjunto de rendeiras, percebemos, apresentava alguma heterogeneidade em sua formação, sendo integrado mesmo por mulheres vindas de outros estados que estavam ali com o objetivo aprender a prática.

Em uma dessas visitas nas quais pusemo-nos como expectadores, o canal de televisão RIC Record gravava uma matéria que tematizava o ofício da renda em Florianópolis¹⁹. A matéria abordava a resistência da profissão ao tempo. Os relatos que as rendeiras fizeram para a reportagem aludem a dois aspectos que são constantes nos discursos

¹⁹ A matéria pode está disponível em: <http://ricmais.com.br/sc/ver-mais/videos/rendeiras-mantem-a-tradicao-da-profissao-viva-em-florianopolis/>.

acerca da prática: a transmissibilidade geracional da técnica de mães para filhas, traço rompido nas últimas gerações, e as relações de gênero entre as profissões de rendeira e de pescador. Quando da gravação da reportagem, as mulheres foram interrogadas sobre quais práticas as identificavam como rendeiras, além da própria renda, e a sua resposta foi cantar cantigas de ratoeira. Nesse momento, todo o grupo envolveu-se na cantiga, mas foi possível perceber que algumas das mulheres engajavam-se mais no canto, liderando o grupo na execução dos versos.

Finalmente, na quarta visita que fizemos ao casarão encontramos apenas as rendeiras sem que mais ninguém ou nenhuma instituição as interpelasse, momento quando pudemos, enfim, interagir e dialogar. Foi então que a complexidade do encontro entre investigador e sujeitos investigados dado em um contexto de pesquisa de cunho etnográfico tornou-se flagrante. Percebemos, então, as questões éticas que envolvem a leitura de um fenômeno de linguagem tomando-a como fenômeno social. Notamos também as especificidades dos dados identitários que buscávamos naqueles encontros, uma vez que os mesmos articulam experiências pessoais particulares e experiências coletivas e, assim sendo, não se mostram transparentes nos discursos dos sujeitos, demandando, para sua apreensão, uma leitura de elementos verbalizados e, sobretudo, não verbalizados (silêncios, posturas, gestos e elementos chamados paralinguísticos, entre os quais, aquilo que compreendemos sob a alcunha de voz e no quê nos deteremos no próximo capítulo).

De fato, as mulheres frequentadoras do casarão estão acostumadas a serem buscadas e entrevistadas e, para tais investidas, já dispõem de um repertório discursivo prévio, onde mobilizam as mesmas temáticas que referimos acima quando descrevemos gravação do programa para a TV Record. Nesse sentido, já antecipamos aqui que ainda que a Ratoeira permeie todo esse universo constitutivo da identidade rendeira ela raramente integra “espontaneamente” o discurso dessas mulheres sobre sua própria identidade, podemos dizer que resiste à discursivização, aparecendo, todavia, executada como prática que é, quando demandados índices de identidade, como quando da gravação do programa de televisão.

Quando interrogamos o grande grupo sobre a prática da ratoeira, a resposta consistiu na indicação de algumas específicas senhoras que o integravam, as quais eram apontadas como aquelas que saberiam falar sobre ratoeira (além de serem referenciadas como quem sabia cantar). Eram as mesmas que, nas outras ocasiões que já descrevemos, engajavam-se mais fortemente no canto. Essa devolutiva que restringia nossas possíveis interlocutoras, nos causou algum estranhamento, uma vez que, na outra ocasião, testemunhamos a quase totalidade do grupo compartilhando da prática. É interessante e

certamente não é coincidente o fato de que as mesmas mulheres que apresentam suas narrativas pessoais no livro lançado pelo IPHAN (FIGUEIREDO, 2014) ou nos vídeos que nos servem de corpus são aquelas reconhecidas no interior do grupo como praticantes da ratoeira.

Continuando nosso relato, o grupo nos encaminhou, então, para A., dona Ol., dona S. e dona On., todas familiares (irmãs e primas) e muito receptivas ao diálogo. Nessa primeira conversa, elas nos explicam que, tal qual a renda de bilro, praticam a ratoeira desde meninas, fosse em contextos de roda (especialmente em festas juninas ou outras festas religiosas, ainda que tais casos fossem menos frequentes), fosse enquanto faziam a renda (aquilo que descrevemos como ratoeira simples).

Detalham alguns elementos dialógicos da dinâmica: os casos em que o cantar solo segue a sequência dos componentes da roda e aqueles casos em que a última pessoa a cantar provoca aquela que lhe sucederá. Em suas narrativas, a ratoeira aparece como algo pertencente a um saudoso passado e quando lhes pergunto sobre qual o significado a prática apresenta para elas no momento presente, não obtenho resposta.

Apesar do silenciamento quase generalizado sobre o significado atual da ratoeira, uma das rendeiras não pertencente ao núcleo familiar com quem interagíamos intervém e nos relata que as cantigas eram coisa de meninas namoradeiras. Enquanto atentamos para sua resposta, desviando-nos daquelas interlocutoras, elas – inicialmente o pequeno grupo de irmãs e primas e, em seguida, um coro engrossado pelo grande grupo – começam a cantar as cantigas, revelando-nos, entendemos agora, o significado da ratoeira: cantá-la. As rendeiras, então, praticam-na e fazem-no no presente, atualizando seu sentido em cada gesto de canto. Curioso notar que mesmo aquelas que responderam-nos que não teriam narrativas que me contar sobre ratoeira ou as citadas familiares que apenas atribuem significação às cantigas quando de seu contexto de mocidade, ali cantavam e ofereciam novos significados para essa manifestação oral e popular de cultura, ainda que isso não se revelasse no nível de seu discurso.

Constatamos, assim, que embora não tenha sido enunciado nesta nossa interação, o significado da ratoeira emerge, pois, da própria prática. Quando indagamos as mulheres acerca da cantigas, surge o silêncio ou a remissão a livros (compilações das quadrinhas) ou ao passado. A resposta às nossas investidas, contudo, aparece de outra forma: o próprio canto. O canto é o discurso mas talvez não seja discursivizável para elas (apenas para nós que nos interessamos por ele de uma dada forma). Existe, portanto, algo que resiste à discursivização

do canto e isso se mostra pelas próprias cantigas e pelo próprio ato de cantar, ou seja, de produzir vocalização.

É interessante notar que as cantigas que foram então cantadas eram diferentes entre si e não correspondiam exatamente aos contornos melódicos transcritos por Silva (2011) em seu trabalho de Etnomusicologia ou às quadras compiladas sob a alcunha de ratoeira em tratados folclóricos de Santa Catarina (BOITEAUX, 1957; SOARES, 1977; FOLCLORE,[s./d.]). Se Silva (e demais folcloristas) qualificam como cantigas de ratoeira apenas aquelas vocalizadas segundo algumas características ou elegendo apenas dado repertório, a representação de ratoeira mobilizada nas rendeiras por nossa conversa contempla outras canções, inclusive cantigas do cancionário popular presente em todo o país. Nessa diferença, encontramos em xeque o processo de seleção efetuado pela folclorização (efetuado também por um estudo vinculado à etnografia), quando são folclorizadas cantigas que trariam tal índice de tradição.

Novamente, nosso diálogo foi interrompido pela chegada de outras pessoas/instituições que as buscavam. Na ocasião tratava-se de um cadastramento realizado pela prefeitura municipal. Conversando particularmente com aquelas quatro mulheres que se nos foram apontadas, soubemos que elas não apenas participavam de diversos outros encontros entre rendeiras que ocorrem nos bairros no entorno da Lagoa da Conceição, mas, também, que dona A. recebia as rendeiras em sua casa nas terças-feiras à tarde.

Em uma terça-feira fomos, então, à casa de dona A., localizada no bairro Rio Tavares. Dona A. é muito conhecida e respeitada em sua vizinhança, nas cercanias do Porto da Lagoa. Ao chegar, encontramos um grupo de sete rendeiras, todas aparentadas entre si e nos deparamos com outra prática muito comum nos encontros das mulheres da Cofap: as rezas (“ – A gente é muito católico.”, me confidenciou J.). Elas justamente acabavam de rezar o chamado Terço da Libertação quando entramos.

Novamente não estávamos sozinhas: P. um familiar então candidato a deputado estadual, havia escolhido, não por acaso, a terça-feira para fazer uma visita de cunho privado/político às suas tias. Percebemos algo que acreditamos que pudesse ser interpretado à luz dos estudos sociolinguísticos interacionistas: a questão conversacional envolvendo interlocutores do sexo masculino e do sexo feminino. A seguinte cena se delineou: a nossa presença, embora já amigável às rendeiras, dadas as diversas ocasiões em que nos encontramos no casarão da Lagoa, ainda assim, também intrusa naquele núcleo que só envolvia familiares; a presença de P., familiar que há muitos anos não era visto e que, seja por sua postura política, seja pela relação conversacional entre os gêneros e as gerações,

centralizava a conversa e as rendeiras, que simpaticamente prestavam atenção no que P. dizia, mas pouco proferiam enunciados próprios, circunscrevendo suas interações a assertivas às falas de seu efusivo interlocutor.

Quando as senhoras, por fim, tomaram seus turnos de fala na roda, a conversa girava em torno do passado. As narrativas eram de vidas com muitas dificuldades, especialmente no contexto de um passado mais recente, quando os cônjuges, da maioria delas, adoeceram e faleceram. Outro aspecto saliente nas narrativas compartilhadas pelo grupo foram os casamentos dados no interior da comunidade.

Em determinado momento da conversa, o tópico foi a visibilidade que aquele grupo de rendeiras vive no momento presente. Jocosamente, J. nos contou que era “chique” que já havia aparecido na televisão e no jornal. As outras mulheres apenas riam e não comentavam a respeito, mas em nossa pesquisa pelo material que nos subsidia (midiático ou impresso, citado na introdução), já havíamos encontrado quase todas as mulheres que integravam aquele grupo. Além do orgulho expresso por J., nenhum outro comentário que relevasse o que elas pensam de tais aparições foi feito.

Quando pudemos inserir na conversa um pouco da pauta das práticas de ratoeira, elas responderam que na ocasião não gostariam de cantar. Mesmo esclarecendo que eu queria apenas ouvir suas narrativas, elas não se mobilizaram por minhas interrogações. Quem tomou a dianteira para nos responder, novamente foi P, e talvez tal gesto tenha agravado o silêncio que nossas interlocutoras nos ofereciam quando lhes perquiríamos sobre as suas narrativas da prática. Ainda que sua afirmação partisse do fato de que quando nasceu, a prática já pouco se dava, P. nos relatou algumas piadas feitas por meninos satirizando os versos das cantigas cantadas pelas meninas. As meninas também aderiram, me cantando alguns versinhos, jocosos em sua maioria e de forma muito breve, quando o assunto logo se dispersou.

P. revelou possuir algum conhecimento as práticas envolvidas no universo da renda de bilro e dos índices culturais inseridos no mesmo, uma vez que, nativo, também compartilha dessas referências. Parece-nos relevante pontuar aqui que, como notado por Silva (2011), no discurso do nativo é muito comum enunciados que ou preconizam uma extinção das práticas culturais da cultura manezinha, entre as quais a ratoeira e mesmo a renda de bilro, ou que negam um engajamento individual nesses índices culturais. Esses enunciados contrariam aquilo que encontramos no campo: P. nos disse que não havia vivido o “tempo da ratoeira”, mas estava ciente não apenas de seus principais versos, como também das sátiras feitas a esses versos e a maior parte das rendeiras da casa de referência negaram que

cantassem ou soubessem ratoeira mas, na prática, cantaram. E tal gesto notoriamente atualiza a prática, situando-a, pois, no contemporâneo.

Sobre as práticas linguísticas, algumas falas da conversa na casa de dona A. nos demonstraram a concepção que os próprios nativos têm de sua variante, revelando certo julgamento a respeito de uma suposta falta de corretidão da variante manezinha. Ademais, P. advogando um determinado valor de genuína fala nativa, disse não sentir sua fala representada por ícones midiáticos de Florianópolis.

A questão da linguagem, entre os usos da palavra tramela ou taramela, mobilizou a uma discussão sobre a identidade nativa e, ao abordarmos esse tópico, o uso do termo “taramela” em sua variação como “tramela” fez surgir uma conversa que poderíamos chamar de “naquele tempo...”. A referência a um passado saudoso é muito comum nos discursos nativos acerca da identidade manezinha, referenciando um tempo sobretudo anterior ao contexto de intensa migração e urbanização da ilha de Florianópolis. Na ocasião, conversamos sobre o modo de vida alheio à violência urbana no qual viveram desde sua infância e, que tirados certos cuidados, ainda podiam levar no bairro onde vivem.

Todas as visitas, os diálogos e as observações que transcrevemos neste relato de cunho etnográfico nos possibilitaram que notássemos para as dissonâncias entre os significados das práticas no interior da comunidade e os significados cunhados por processos de folclorização e de invenção da tradição e, ainda, verificar a interpenetração entre ambos nos próprios relatos, dos quais somos ora intérpretes.

Observa-se que, mesmo na brevidade deste relato, muitas questões importantes para pensar a relação entre as práticas linguístico-discursivas e a construção identitária dada no interior da primeira apareceram. Nesse sentido, este capítulo apenas apresentou as tais questões sem maiores aprofundamentos, uma vez que as informações que depreendemos das narrativas serão sistematizadas e problematizadas no terceiro e último capítulo.

2 OS DISCURSOS SOBRE A VOZ

Somos seres sociales por la voz y por médio de la voz: la voz parece estar em el eje de nuestros vínculos sociales, y las voces constituyen la textura misma de lo social, así como el núcleo íntimo de la subjetividad. (DOLAR, M. Una Voz y Nada Más)

As práticas que ora investigamos caracterizam-se por se realizarem em um campo que pode ser nomeado como concernente à oralidade, o qual diz respeito tanto à parca participação da escrita no interior da COFP, quanto ao âmbito no qual está registrado o cancionero das cantigas de ratoeira (memória da oralidade), bem como a própria poeticidade da ratoeira. Segundo Paul Zumthor (2005), a oralidade diz respeito à voz como portadora da linguagem, engendrando, portanto, também um domínio da vocalidade, que, por sua vez, infere atividades e valores que são próprios da voz.

Ainda, as cantigas de ratoeira são também poesia, isso é inegável, e a poesia é privilegiadamente o lugar onde o vocálico extrapola o semântico. Assim, embora nossa abordagem queira integrar a voz entre os outros elementos situados em uma política de comunicação (i.e: a concepção integracionista que adotamos), fazemos um levantamento de bibliografias acerca da voz que, muitas vezes, tomam por pressuposto metodológico a possibilidade de isolar, no evento comunicativo, um substrato vocal. Nossa intenção, nesta investigação, não é proceder tal isolamento; contudo, metodologicamente nos interessa pensar tal materialidade vocálica em sua relação com a comunidade de prática e com os processos de identificação e subjetivação das mulheres. Queremos, entretanto, evitar correremos o risco de uma abordagem apriorística da língua.

Assim, no recorte dedicado às práticas canoras que efetuamos, entendemos ser necessária uma reflexão sobre o componente vocal característico da oralidade, tema ao qual dedica-se este capítulo, que apresenta um inventário de algumas abordagens teóricas sobre a voz, pretendendo ter sempre em vista a asserção de Roland Barthes (1990) de que a voz é o grão que articula corpo e discurso.

Os chamados estudos da voz caracterizam-se por demandarem interfaces entre áreas de investigação e epistemologias. A um mesmo objeto, voz, múltiplos campos oferecerem recortes e leituras possíveis. Paul Zumthor (2005), medievalista bastante conhecido por seus estudos de literatura oral, chegou mesmo a propor para a vocalidade uma

agenda compartilhada pela linguística, pela filosofia, pela música, pela antropologia, pela fonoaudiologia, contemplando a voz enquanto fenômeno biológico/fisiológico, linguístico, estético, social e cultural.

Os distintos vieses aqui mencionados compartilham, contudo, a atenção à voz enquanto materialidade linguística, discursiva e identitária, ou seja, como lugar de produção simbólica.

Faremos também uma seção específica onde serão reproduzidas as críticas compartilhadas pelas distintas abordagens aqui levantadas às percepções da materialidade vocal da Linguística em sua constituição moderna e estruturalista. Nossa intenção é demonstrar como diferentes tratamentos conferidos à oralidade e à vocalidade das práticas linguístico-discursivas são possíveis, através dos quais conjugamos a voz como um entre os elementos produtores de significação no interior de uma comunidade de prática.

2.1 Vozes Plurais e o Feminino no Âmbito Vocálico

Partimos de uma leitura da obra *Vozes Plurais – Filosofia da Expressão Vocal* (2011) da filósofa e feminista italiana Adriana Cavarero, para, de antemão, inscrevermos sucintamente em nosso trabalho a potência investigativa e teórica que a adoção de um objeto como a voz²⁰ deflagra aos mais diversos campos que a discursivizam.

A autora compreende a voz, caracterizada em termos de unicidade e relacionalidade (atributos que explanaremos a seguir), como um elemento marginalizado na razão ocidental desde a instituição do *logos* efetuada pelos filósofos metafísicos (notoriamente Platão e Aristóteles). Narrando “Como o Logos Perdeu a Voz” (2011, p. 34), Cavarero retoma passagens filosóficas e literárias das obras que inauguram a concepção de mundo ocidental, identificando como o *logos* estabelecido pelos citados filósofos privilegia o conceito (ideia) por detrás de um signo puro e perfeito em detrimento de sua materialidade significante, afirmando que, nessa esfera de pensamento, a voz (a denominada *phoné semantike*) não pode ser mais do que signo, uma remissão a outra coisa, ignorada, portanto, sua existência concreta.²¹

²⁰ Considerado, é claro, que a “voz”, um termo que se presta a muitas metaforizações (“voz da consciência”, “voz do povo”, “mostrar sua voz”) revela-se e define-se conforme o olhar a ele endereçado.

²¹ “A *phoné* dos metafísicos é irremediavelmente intencionada a significar. Sem essa intenção, ela é som vazio, isto é, som esvaziado de sua função semântica. O papel de vocalizar o conceito exaure, por assim

Identifica-se, então, um problema filosófico que é denominado “videocentrismo”: a subordinação do falar ao pensar, no qual o último projeta sobre o primeiro a sua marca de visualidade, condição para a obtenção de significados puros, alheios à sua materialidade constitutiva, ou seja, à esfera acústica que, por sua vez, seria o limite, a imperfeição e o estorvo da palavra.²² No regime de verdade da visão, encontra-se, por exemplo, a etimologia de termos como *Aletheia*, cujo sentido de verdade é literalmente dado por “aquilo que não está escondido”, ou *theoria*, do verbo *theorein* que significa contemplar, ou, ainda, o termo latino *Scientia*, que designa um avistamento que ocorre quando se está tentando ver.

A voz, nesse ínterim, torna-se um potente elemento para questionar os fundamentos da filosofia ocidental. À generalidade do significado puro, a voz aparece como singular, capaz de desvelar o ser também único, de carne e osso que a emite – sua caracterização enquanto unicidade, ou seja, de algo que não uma característica ontológica²³ do homem em geral, mas de cada ser humano à medida que vive e respira. E essa voz, particular, é também relacional, o que quer dizer que necessariamente é emitida de quem diz para alguém que escuta, em uma conexão entre órgãos internos. A vocalização, portanto, é tomada como algo direcionado. Ambas as condições da voz, unicidade e relacionalidade, para a autora, estão intimamente vinculadas, tendo em vista que a simples verdade do vocábulo comunica tons elementares da existência (diferença sexual, idade, mudanças de voz).

Quando Cavarero interessa-se pelo canto, identifica-o como uma potência vocálica que extrapola o semântico com sua corporeidade característica. O nível corpóreo é, então, aludido a um domínio do feminino:

Sintomaticamente, a ordem patriarcal que identifica o masculino com o racional e o feminino com o corpóreo é a mesma que privilegia o semântico em relação ao vocábulo. Dito de outro modo, mesmo a tradição androcêntrica soube que a voz provém da vibração de uma “garganta de carne” e, exatamente porque o sabe, classifica-a na esfera corpórea, secundária, transitória e inessencial reservada à mulher. (CAVARERO, 2012, p. 20)

São as mulheres que cantam. As musas, fonte de onde se originam as vozes da cadeia poética a quem apenas ao poeta é dado ouvir, e as sereias, que encarnaram a letalidade de uma pura voz potente, harmoniosa e irresistível que confina o grito animal desde quando possuíam a forma de metade pássaros até tornarem-se metade sinuosos peixes. De qualquer

dizer, o sentido e reduz aquilo que resta a um resíduo insignificante, a um excesso inquietante na medida em que se avizinha da animalidade”. (CAVARERO, 2011, p. 51)

²² “A metafísica sonha desde sempre com uma ordem videocêntrica de significados puros: o significante verbal é, para ela, um estorvo agravado pelo fato de se radicar obstinadamente na esfera acústica”. (CAVARERO, 2011, p. 58)

²³ Sendo a voz mesmo um problema elementar à ontologia. (CAVARERO, 2011)

forma, são ambas vozes interditas, no silenciamento que caracteriza a trajetória desse feminino na história falocêntrica.

[...] o canto é naturalmente feminino²⁴ tanto quanto a palavra é naturalmente masculina. A voz do homem desaparece no insonoro semântico. Modulando-se no canto, a voz das mulheres demonstra sua autêntica substância: os ritmos passionais do corpo de onde brota e as sonoras atrações com que vibra. (CAVARERO, 2011, p. 122)

Ainda considerando o canto, a autora contempla a parcela linguística que o compõe, afirmando que somente no canto a *phoné semantike* se decompõe em seus dois elementos, materialidade/presença vocálica e linguagem, permitindo que o primeiro vença sobre o segundo, uma vez que “*No canto humano, a voz carrega a palavra*” (CAVARERO, 2011, p. 154). Carmo Jr. (2003), linguista que se aproxima do campo da Etnomusicologia, menciona uma dupla natureza da voz – enquanto canto e enquanto fala – questão que exporemos mais detalhadamente a seguir, quando nos aproximarmos dos estudos musicológicos da voz.

Retornando aos estudos que entrelaçam gênero e voz, (semelhantemente àquilo que a filósofa designa como “feminino”), encontramos, na esfera dos estudos sociolinguísticos, Graddol e Swann (1989) que utilizam a voz tomando-a como um ponto privilegiado de reflexão para os estudos que interceptam linguagem e gênero. Questionando as bases físicas e a parca cientificidade de estudos que homologam a naturalidade dos estereótipos das vozes “naturalmente masculinas” como claras, audíveis e de frequências mais graves e “naturalmente femininas” como mais baixas, graciosas e de frequências mais agudas, o estudo aponta as interferências dos significados sociais e afirmando que a voz veicula informações²⁵ da identidade do falante e não apenas de seu corpo, os autores defendem que à Sociolinguística cabe apreender quais aspectos da voz são socialmente aprendidos/adquiridos.

Assim, inquirindo os estudos que atribuem exclusivamente à corporeidade a razão para a diferença entre as vozes de homens e mulheres (sendo que tal corporeidade inclui dimensões físicas dos corpos e questões hormonais) os autores concluem que a extensão e a frequência vocal de ambos os sexos é decididamente ampla e que, se assim o desejassem, homens e mulheres poderiam empregar frequências de fala similares.

²⁴ O que Cavarero denomina como “naturalmente feminino”, oposto a um campo masculino é melhor descrito em outra citação, acerca da ópera: “Quando há o canto, a melodia, a voz que vibra musicalmente, então há uma experiência que imerge no princípio do feminino, não importando se o autor ou o executante seja um homem [...]. Quando ao contrário, são protagonistas as palavras e seus significados, então o princípio masculino solicita o trabalho mediador do intelecto e reina soberano”. (CAVARERO, 2011, p. 149)

²⁵ O que, em nossa compreensão, quer dizer que se torna alvo da indexação de valores.

The evidence that a person's voice is an inherited characteristic which reflects the vocal anatomy of its owner is strong, and it might therefore seem downright cranky to argue that men's and women's voices are socially learned. There is, however, a point which argues that voices are much more social in origin than is usually supposed. (GRADDOL e SWANN, 1989, p. 18)²⁶

As questões culturais (e políticas) das relações de poder entre os gêneros aqui é flagrante, uma vez que, mobilizando estudos comparativos, Graddol e Swann afirmam que os atributos de mais “feminilidade” ou de mais “masculinidade” da voz mudam de cultura para cultura, sendo que, naquelas culturas nas quais não se verifica grandes disparidades de poder entre homens e mulheres, também não se verificam, na materialidade de suas vozes, grandes diferenças entre a altura e a frequência, o que influencia em sua compreensão social.

Citamos ainda, no que diz respeito às reflexões que interpelam voz e gênero, as problematizações feitas por Annette Schlichter. Baseada na noção de *Embodied Voice*, a autora trabalha em um campo de investigação interdisciplinar que visa à articular a constituição de diferentes áreas de investigação que tomam a voz por objeto, evidenciando suas diferenças metodológicas e, assim, operando em uma possível transformação na produção de conhecimentos sobre voz, ou seja, ampliando o escopo das discussões sobre o tema.

Em *Do Voices Matter? Vocality, Materiality e Gender Performativity* (2011), Schlichter efetua pontuais críticas ao afamado *Gender Trouble* (1990) de Judith Butler, avistando mesmo nessa obra fundamental um silenciamento aos aspectos vocais existente também nas teorias de gênero enquanto performance. Para Schlichter, Butler teoriza sobre corpos discursivos que, na verdade, são corpos sem voz. Nesse sentido, o silenciamento operado pela teoria feminista é peculiar, dado o fato de que a voz justamente diz respeito aos fenômenos de discursividade e performatividade do corpo, relacionados, pois, ao dispositivo teórico de Judith Butler. Questiona-se, então, o que representa a materialidade vocálica no campo da identidade e da subjetividade, entendendo que a performatividade dos gêneros tem teorizado, até aqui, corpos desprovidos de voz. Schlichter (2011) também atenta para o paradoxo que representa a delicada corporeidade da voz, emissão do interior para o exterior, e situa na voz uma intersecção entre a linguagem e o corpo, situando-a, pois, na esfera humana, em seus regimes sociais, culturais e políticos.

²⁶ “A evidência de que a voz de uma pessoa é uma característica herdada que reflete a anatomia vocal de seu possuidor é forte, e talvez pareça absolutamente excêntrico argumentar que as vozes masculinas e femininas são socialmente aprendidas. Há, contudo, um ponto de vista que afirma que as diferenças sexuais da voz tem muito mais origens sociais do que normalmente é suposto” (Tradução Nossa).

Ainda que o alvo do texto de Schlichtter esteja mais focado em identificar aquilo que a autora denomina “fonofobia” nos estudos da performatividade de gênero inaugurados por Butler do que em esmiuçar o papel da voz nessa performatividade, o texto também nos permite entrever a forma como a performance vocal é uma das materialidades que produzem sentido no âmbito do discurso:

[...] vocal practices can be understood as disciplining acts, whose ambiguous materiality makes excess possible, an excess that might create openings in the product of meaningful subjects (SCHLICHTER, 2011, p. 35)

Os três diferentes trabalhos que agrupamos aqui sob o viés de articulação entre gênero e vocalidade assemelham-se por advogarem uma política que retorna ao corpo (materialidade na qual encontra-se imbricada a voz), para, nesse corpo, questionar as relações de poder estabelecidas nas relações de gênero e a constituição mesma de padrões de gênero.

2.2 A Voz e o Dispositivo de Análise Discursiva

Alguns estudos inscritos na esfera da análise do discurso, sobretudo francófona, ao abrangerem as materialidades imbricadas na linguagem e envolvidas na produção de sentidos e de subjetividades, caracterizam-se por contemplar o papel da voz e mesmo privilegiá-lo.

Mobilizamos, primeiramente, o trabalho de Carlos Piovezani, autor que investiga a incidência da materialidade vocálica na produção de discursos políticos. No texto *Usos e Sentidos da Voz no Discurso Político Eleitoral Brasileiro* (2011), o autor procede uma crítica aos significados dados à voz no âmbito da fonética e da fonologia e uma busca por relações variadas entre som e sentido na linguagem, avaliando a voz como elemento constitutivo dos efeitos de sentido produzidos pelo discurso político no formato veiculado pelo Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral. Piovezani também põe em relevo, naquilo que chama de traço antropológico presente na voz, o fato de a mesma congregar “razão” e “sedução”, ou o que entendemos como a linguagem (racional) mediada pela vocalização e a corporeidade que o gesto de vocalizar deflagra²⁷.

²⁷ Atente-se aqui para o fato de que, ainda que fale a partir de uma perspectiva distinta daquela de onde encontra-se Adriana Cavareiro, é possível aproximar o discurso de Piovezani ao da filósofa italiana quando o mesmo reflete a materialidade do vocal em um espectro corpóreo de “sedução” oposto a um espectro “racional”.

As diferentes relações som/sentido a que Piovezani se refere dizem respeito às expressividades que podem ser remetidas às diferentes modulações vocais e à influência da prosódia e dos suprasegmentos enquanto índices discursivos. Encontram-se aí elementos como a entoação em suas dimensões ilocucionária e perlocucionária, as representações de autoridade ou de contestação e excitação dadas pelas tessituras vocais, além das diferentes conotações exprimidas por diferentes ritmos de fala. Nos diz Piovezani:

Em suma, as modulações da voz contribuem decisivamente para a construção das imagens dos interlocutores e para a manutenção de suas ‘faces’, no interior de relações interpessoais condicionadas pelos valores, ritos e costumes de uma sociedade” (PIOVEZANI, 2011, p.163-164)

Dentro do quadro da análise do discurso pecheutiana, Piovezani identifica a recente consideração de outros dispositivos discursivos condicionantes daquilo que é dito (como os elementos vocais), ou seja, que contemplam o fato de que “*todo enunciado diz algo e o faz valendo-se de certo meio*” (PIOVEZANI, 2011, p.164). Assim, considerando a voz como signo tanto de interioridade como da exterioridade do sujeito, o autor a toma como índice identitário.

Segundo Piovezani, os estudos linguísticos ainda não exploraram devidamente os usos e efeitos da voz no campo discursivo (político), restringindo sua abordagem à pertinência dada em nível fonológico e não diferenciando os diferentes sentidos interpretativos oferecidos pela voz. Problematizando o campo, o autor discerne a forma como três diferentes áreas dos estudos da linguística aproximaram-se da citada temática: a) a Fonologia Estrutural, que, ao enlevar o fonema em detrimento do som, assinala como objetos de estudo apenas as diferenças de articulação que distinguem significações morfológicas, abstraindo o som enquanto fonema-diferença e ignorando sua própria materialidade enquanto som; b) a Sociolinguística Interacionista que, interessada pela variação, contempla sons que são originados em diferenças sociais, mas realizando-se em um lugar onde o som aparece como norma, ou seja, como uma regularidade linguística de grupos sociais; e c) a Fonética Contemporânea, a qual ainda padece de uma separação estrita entre significado estrutural e significado interpretativo, não sendo, portanto, sustentável para uma abordagem discursiva, uma vez que os sentidos linguísticos variam de acordo com a atitude individual e livre de condicionamentos sociais dos falantes.

Assim, após examinar tais inconsistências na abordagem da materialidade acústica por parte de diferentes subáreas da Linguística, o autor propõe como um possível método de estudos uma interface que, norteadada pela perspectiva discursiva, agregue os subsídios da

Sociolinguística, da Fonética e, ainda, da Retórica para pensar as relações entre som e sentido. Tal interface visa a tornar possível

[...] conceber os elementos da voz como indícios que caracterizam física, individual, social, geográfica e volitivamente seus produtores. Pela voz, sabemos ou intuímos a idade, o sexo, o estrato social, a pertença regional, o investimento volitivo, a caracterização do enunciador e certa orientação argumentativa em seu enunciado. Ora a ordem do discurso, que controla o dito e as formas do dizer, certamente há de controlar as modulações vocais mediante as quais esse dito/dizer ganha corpo e faz sentido. (PIOVEZANI, 2011, p.172)

Há ainda um trabalho do autor que é pertinente a esta pesquisa por conjugar questões de gênero à vocalidade, análise do discurso e política: trata-se da avaliação da relação entre elementos prosódicos e a constituição do feminino em um pronunciamento de Dilma Rousseff (2013). Avaliando as condições nas quais os discursos são produzidos na política brasileira, ou seja, seu regime de verdade, o autor salienta as variações nas modulações vocais de Dilma, entre as configurações vocais de uma fala tranquila e amena, inclusive hesitante em alguns momentos (comparando-a à fala do ex-presidente Luis Inácio Lula da Silva, enfática, um uso preciso da voz), alternada com usos também enfáticos por parte da presidenta. Notório é que nos momentos nos quais a presidenta afirma-se uma mulher em relação a outras mulheres, ou seja, enquanto mãe e filha, sua voz reduz-se em volume vocal, performatizando os traços sonoros estabelecidos com femininos na ordem do discurso.

O que Piovezani (2013) elege como um objeto de análise é a postura vocal da presidenta quando se trata de subjetivar-se enquanto mulher, mãe, demonstrando como as marcas e as inflexões da voz da presidenta “*participam de modo decisivo da produção desses efeitos de verdade e de sua condição de mulher, de esposa e de mãe, de modo a confrontar os ataques, os insultos e as injúrias de seus adversários.*” (PIOVEZANI, 2013, p. 22)

Outro pesquisador que efetua investigações de fôlego interceptando os diferentes regimes discursivos, a subjetividade e a vocalidade é Pedro de Souza. Em *O Trajeto na Ordem do Discurso* (2010), o autor pesquisa fonogramas de conferências e entrevistas de Michel Foucault, procedendo a escuta de alguns aspectos vocálicos: as interferências da modalidade oral na qual os discursos se realizaram, a unicidade da voz (pedra de toque da subjetividade) do filósofo e a possibilidade de, nela, ressoarem diferentes vozes. O autor procura nessas vocalizações elementos que dêem a ver o sujeito em constituição no momento mesmo em que fala. A escuta aqui move-se entre o texto, a voz e o emaranhado de vozes subjacentes à cadência e ritmo da escrita, tentando ouvir o que

[...] por emaranhadas inflexões vocais é possível enquanto som linguístico e mais como as mesmas inflexões da voz podem apontar para possibilidades disjuntas de emissão das mesmas palavras. Trata-se de pensar mundos discursivos possíveis, aos quais a voz se reporta mostrando em si a variedade do dizer.” (SOUZA, 2010, p.28)

O trabalho de Souza (2010) consiste, então, na proposição de um dispositivo analítico que encontre o corpo – aquilo que denomina voz – no curso da enunciação, mesmo que essa, dentro das premissas foucauldianas, caracterizem-se justamente pela ausência de sujeito. Ou seja, parte-se do pressuposto da existência de um *ethos* vocal para realizar, então, uma busca pela ocorrência de modulações tonais mesmo na escrita, as quais são reverberam nas opções sintáticas que a compõem.

Em *Sonoridades vocais: narrar a voz no campo da canção popular* (2011), por sua vez, Souza sugere subsídios que permitam a construção de uma história da voz como praticada no campo da música popular brasileira, concentrando-se na existência de diferentes regimes vocálicos que exibem diferentes subjetividades num encontro entre vozes distintas “[...] marcando o espaço em que seus timbres e extensões delineiam regimes de verdade e formações vocais” (SOUZA, 2011, p. 101).

Partindo do contexto dos programas de calouro, Souza (2011) põe em relevo um regime de verdade que estabelece o que significa ser cantor ou cantora, o qual diz respeito ao modo como aquele que canta deve fazê-lo, em termos, por exemplo, de intensidade e extensão, sendo que apenas possuir afinação e ritmo, para Souza, não foram suficientes para caracterizar alguém enquanto cantor. Esse modo de cantar que deflagra uma subjetividade/identidade cantor(a) variou ao longo da historicidade da música popular brasileira, desde quando os regimes de canto validavam as formas mais empostadas – os vozeirões características do virtuosismo da era do rádio –, coexistindo com (e, após, sendo sucedido pelo) vozeado *cool* (originado no *cool jazz* norte-americano), cantado em volumes baixos, quase diluído no silêncio, que, no Brasil, foi popularizado especialmente com a Bossa Nova.

O autor busca estabelecer uma genealogia dos jeitos de cantar presentes na história da MPB, não considerando tais formas de cantar como depositárias do “talento” do sujeito ou de seus impedimentos técnicos, mas sim dos regimes enunciativos nos quais tal gesto de cantar se inscreve e que validam ou não o sujeito cantor.

Assim, para Souza, é possível isolar no campo dos estudos do discurso um substrato sonoro de enunciação para vinculá-lo às questões da subjetividade:

Trata-se de considerar cada um dos modos de deslizamento vocal como substrato sonoro de enunciação, ou seja, admitir a hipótese de isolar no evento enunciativo o que se dá à escuta, o que vem da ordem pura e simples da materialidade sonora. A partir daí, indo direto ao ponto, afirmo que a escuta de tais sonoridades desperta a maneira como aquela que canta pode ou não constituir-se em sujeito (SOUZA, 2011, p. 113).

Destacados esses dois autores que nos exemplificam as abordagens da Análise do Discurso a um substrato vocálico também produtor de sentido, seguimos para as últimas discursivizações da voz que nosso levantamento bibliográfico mobiliza: os estudos filiados à Etnomusicologia.

2.3 A Voz sob a Perspectiva dos Estudos Etnomusicológicos

A Etnomusicologia tem se revelado uma área muito produtiva no que diz respeito às reflexões acerca da voz, sendo que tais reflexões primam por suplantam (i) o caráter prescritivo-didático presente nos estudos do canto que visam à formação de novos cantores e (ii) a nomenclatura operística e estetizante de diferentes formas assumidas pela voz no canto advinda da musicologia europeia²⁸, visando alcançando as “idiossincrasias sociais” que são reveladas por vozes e por formas de cantar e, em uma interface com os estudos da linguagem, a materialidade melódica e rítmica existente nas línguas.

O artigo de Elizabeth Travassos, intitulado *Um Objeto Fugidio: voz e musicologias* (2008), discute o fato de que a voz, em sua totalidade, escapa à parcialidade das disciplinas que a tomam por objeto e o caráter particular e historicamente situado das terminologias vocais desenvolvidas pelo canto erudito (atentando, aí, para a falta de consenso entre cantores e professores de canto a respeito do vocabulário técnico apropriado e à limitação das categorias consagradas no discurso musicológico). O texto também aborda o alheamento recíproco entre os diversos campos de investigação da voz, assinalando a carência de terminologia analítica aplicável à heterogeneidade de estilos vocais, populares e folclóricos e uma conseqüente pulverização do objeto voz nesse panorama. Tomar a voz por objeto, para a autora, requer contemplar sua condição de totalidade biopsicossocial. Cabe citar um trecho:

Na condição de totalidade biopsicossocial, (MAUSS, 1974) a voz escapa às apreensões que dela se ocupam: fonética, literatura oral, fisiologia da voz, acústica musical, canto, etnomusicologia, fonoaudiologia, psicanálise... Essa situação liminar foi percebida por outros pesquisadores. José Roberto do Carmo Jr. (2003),

²⁸ A qual mais restringe os objetos sonoros que delimita do que contempla as cores e tessituras de outras formas vocais diferentes das encontradas no continente europeu.

por exemplo, observa que a fisiologia da voz e a fonética articulatória se ocupam da produção do som verbal, mas não do sentido; a linguística tradicional da linguagem verbal, mas não do canto, e somente incorpora distinções de altura, intensidade e duração sob a rubrica da prosódia, na forma “retraída” em que aparecem na fala (TRAVASSOS, 2008, p. 100)

A análise de Travassos evidencia, pois, que tal carência terminológica e de consenso entre os diversos profissionais que se ocupam da voz, fazendo com que o vocabulário empregado mesmo por especialistas soe “ingênuo, limitado e amador” (TRAVASSOS, 2008, p. 101).

Se mobilizando os estudos discursivos já constatamos os impasses e os paradoxos existentes na abordagem de uma materialidade vocálica no campo da Linguística, verificamos, com Travassos que, na Musicologia também são encontradas limitações para o objeto: tampouco o vocabulário técnico do canto erudito é adequado para nossos questionamentos, uma vez que ele implica uma normatização técnica e estética. Assim, para Travassos “Dizer que uma jongueira tem voz de contralto não comunica muita coisa importante sobre sua voz, não obstante cheia de idiosincrasias sociais; a prova disso é que, ao tentarmos cantar como ela, beiramos a caricatura”. (TRAVASSOS, 2008, p.102).

Como dissemos acima, as “idiosincrasias sociais” são um aspecto relevante apontados por Travassos (2008) que diz respeito à distinção entre quais traços a serem avaliados na materialidade vocálica seriam concernentes aos órgãos fonadores das pessoas (tamanho e densidade das pregas vocais, comprimento e área do trato vocal) e quais seriam aprendidos socialmente.

Segundo Travassos, as discursivizações da musicologia, como enciclopédias e dicionários musicais, classificam e normatizam as diferentes vozes inicialmente por gênero e, após por meio de uma escala de alturas, ou seja pelo “âmbito”, pela “extensão” e pela “tessitura” ou “registro”, diferenciando, desde a polifonia sacra do séc. XVI, oito extensões de vozes: soprano, alto, tenor e baixo (TRAVASSOS, 2008, p. 103)

Enlevando as citadas idiosincrasias sociais, Travassos (2008) inscreve-se em um terreno que chama de antropologia da voz, o qual também questiona a abordagem dos estudos modernos da Linguística, uma vez que a fonologia – marco de seu desenvolvimento – toma o som apenas enquanto entidade relativa, ou seja, a diferença produtora de contrastes que permite distinguir unidades lexicais, relegando ao plano paralinguístico variações de altura, intensidade e duração dos sons, ou seja, os fenômenos fônicos que geram contorno melódico.

A autora mobiliza a noção de qualidade vocal, interessante descritivo para outros aspectos da voz, ignorados tanto pela Musicologia quanto pela Linguística, cunhado por W.

Abercrombie que indica o “colorido” característico da voz de um falante individual. A autora cita o linguista John Laver, que apropriou-se de tal conceito buscando quais aspectos contínuos da fala veiculam características físicas, psicológicas e sociais do falante, constituindo, tal qualidade vocal, um elemento que, ao lado do conteúdo linguístico e paralinguístico, totaliza o fenômeno da fonação. Aqui, as posturas articulatórias são lidas como idiosincrasias sociais, características de grupos sociais e regionais.

O proposto, nesse ínterim, é a etnografia da fala, ou seja:

Relativos e particulares, as concepções e usos da voz revelados nas etnografias não são definidos a priori pelo analista – não há ponto de vista absoluto de onde se possa determinar em que e como diferem a fala e o canto, como fazem, algumas vezes, os estudiosos da voz ao afirmar que as variações de altura, duração e intensidade dos sons são menores, menos estáveis e controláveis na fala do que no canto, e que as variações na qualidade vocal são mais toleradas na primeira e evitadas no segundo. O contato sistemático com outras maneiras de conceber o espectro de produções vocais propicia a relativização das categorias de apreciação da voz. (p. 116).

O linguista José Roberto do Carmo Jr. (2003) aproxima-se da musicologia pra pensar o lugar da voz entre a palavra e a melodia, afirmando a dupla natureza da voz enquanto instrumento de fala e de música e a premência de uma crítica da canção popular que contemple essa ambivalência. Os estudos da voz demandam, para o autor, a criação de um lugar limítrofe entre as epistemologias específicas da musicologia (para a fisiologia e a organologia da voz) e da linguística articulatória (a significação do texto em relação à melodia e na canção).

Os questionamentos de Carmo Jr. à linguística questionam o fato de que, se a mesma pouco sabe acerca da palavra falada, suas limitações recrudescem quando se trata da palavra cantada.

2.4 Nota sobre a Linguística

Para finalizar o capítulo, criamos uma seção especialmente dedicada à crítica à Linguística, que, como foi possível notar pela repetição de idênticas problematizações à área ao longo deste capítulo, é compartilhada pelos estudos da voz que citamos. Aqui, sistematizaremos as críticas, para, no final, justificar por que o apelo às descrições dos sons da fala como operadas pelas áreas da Fonética e da Fonologia não subsidia as questões (construção de identidade e de tradição em cantigas populares) que ora buscamos pôr em foco.

O que se coloca em xeque é, sobretudo, a Linguística Estruturalista, legado do suíço Ferdinand de Saussure, que tem a codificação dos sons da linguagem – interpretados pelas áreas da Fonética e da Fonologia – como um de seus pilares fundadores. Em sua fundamental distinção entre *langue* e *parole* e, ao assumir que é no nível do sistema da *langue* (i.e: da abstração), que a atenção do pesquisador da linguagem deve deter-se, o Estruturalismo postula que se deva ignorar a concretude da fala (*parole*), justamente o lugar onde os elementos da voz ressoam.

Se pensarmos o gesto de cantar, estamos lidando com um acontecimento. E o acontecimento (PECHEUX, 2006) é justamente aquilo que escapa à estrutura. Cabe ainda mencionar que o sistema intrínseco da linguagem, outra premissa da Linguística Estruturalista, estabelece que os signos (no limite, as palavras) existem necessariamente por relação de oposição. Grosso modo, é factível dizer que, nesse contexto, os signos são caracterizados por aquilo que não são, ou seja, pela diferença existente entre uns e outros. Dessa maneira, não é difícil perceber que aquilo que este trabalho (subsidiado por diferentes discursos), entende como voz – que se revela sobretudo como uma presença²⁹ – é para a Linguística Estruturalista um excesso ou um resto. Nos termos de Dolar (2007), um ruído, um obstrutor da verdadeira linguagem.

É importante que, aqui, façamos referência ao trabalho de Mladen Dolar. Em *Una Voz y Nada Más* (2007), o filósofo criou uma espécie de tratado sobre a voz, no qual demonstra as fragilidades de diferentes aproximações ao tema, questionando a Linguística da voz, a Metafísica da voz, a Ética da voz, a Física da voz e a Política da voz. Para o autor, em se tratando da voz, a Linguística a separa do oceano de sons e ruídos por meio da construção de uma intrínseca relação com os significados. Assim, os sons linguísticos parecem cheios de uma intencionalidade intrínseca, como se um som tivesse, por si, a vontade de dizer algo. Essa interpretação implica a concepção da voz como instrumento de significado. Ou seja, “*La voz es el instrumento, el vehículo, el medio, y el significado es la finalidad. Esto da lugar a una oposición espontánea cuando la voz aparece como materialidad opuesta a la idealidad del significado.*” (DOLAR, 2011, p. 27). O que o autor recomenda, então, para esse campo, é a busca de aproximações que não tomem a voz nem por excesso (ou resto) da linguagem, nem como apenas meio no qual se realizam os sentidos.

²⁹ O atributo de presença da voz foi constantemente referenciado na bibliografia que citamos. (CAVAREIRO, 2011; PIOVEZANI, 2011, SOUZA, 2011, DOLAR, 2007) e diz respeito à situacionalidade de fenômeno vocal, destinado ao retorno ao silêncio e à rápida evanescência e necessariamente vinculado à corporeidade de quem diz).

Cavarero (2011), estabelece uma crítica ao logocentrismo que, genealogicamente, é basilar da forma como a Linguística constrói seus saberes em seu estatuto de ciência. Nesse sentido, tal como na metafísica, entendemos que a voz torna-se um excesso quando submetida ao regime discursivo que toma por chave interpretativa a *phoné* da Fonética. Cabe citar a autora:

A *phoné* dos metafísicos é irremediavelmente intencionada a significar. Sem essa intenção, ela é som vazio, isto é, som esvaziado de sua função semântica. O papel de vocalizar o conceito exaure, por assim dizer, o sentido da voz e reduz aquilo que resta a um resíduo insignificante, a um excesso inquietante na medida em que se avizinha da animalidade. (CAVARERO, 2011, p.51)

Se estendermos, como bem é possível, essa crítica à metafísica para a Linguística contemporânea, vem à tona o fato de que à essa construção de conhecimentos só interessa a materialidade sonora enquanto portadora de significados semânticos.³⁰ Dessa forma, desde a *phoné semantike* da filosofia grega, o que se estabelece é uma voz anônima e virtual que prescinde da realidade dos falantes e abstrai a unicidade de cada um que diz.

Ademais, a autora identifica como problema fundamental sob os qual se assenta a Linguística moderna a separação que o *logos*, desde a sua concepção metafísica, efetua entre o divino e o terreno, o verdadeiro e o falso, o pensar e o falar, nos quais os primeiros são aqueles cabíveis de serem refletidos filosoficamente, e hierarquicamente prevalecem sobre os segundos, categorias de efemeridade, não dignas de maiores reflexões filosóficas – nas quais a voz, nesse contexto, é tomada.

Finalmente, na filosofia grega, a voz é metaforizada (algo como a “voz da consciência”) até se tornar anônima e virtual, logo, até prescindir do falante, abstraindo sua unicidade. A autora amplia sua reflexão para o campo da Fonética e da Fonologia, entendendo que o que ocorre aí é a redução da *phoné* a um signo acústico da ideia, insonora. A voz, para Cavarero, necessariamente chama a atenção para quem diz. Nesse sentido, a autora advoga que é preciso abandonar o hábito metafísico de tematizar a linguagem pretendendo que ela fale por si, forma anônima de um dizer, separado e indiferente.

Piovezani (2011), interpelando a materialidade linguística no contexto da análise do discurso, pondera as limitações da abordagem à voz nos contextos determinados das áreas de atuação afiliadas à Linguística, tecendo pontuais críticas. Ao tornar evidente o fato de que a voz também é produtora de sentidos, especialmente no contexto discursivo que toma por objeto e, buscando evidenciá-los, as críticas do autor à fonologia estrutural baseiam-se no fato

³⁰ O restante dos fenômenos vocálicos são, nessa área, reduzidos aos chamados fenômenos paralinguísticos.

de que a área interessa-se pelo fonema e não pelo som e, nesse sentido, analisa apenas as diferenças articulatórias que criam unidades de significação maiores, em detrimento de outras modulações vocais (produtoras de sentido) que compõem as diferentes tessituras presentes na fonação.

Travassos (2011), que integra a parcela da etnomusicologia em nosso levantamento bibliográfico, está investigando a palavra cantada, a qual põe em relação os estudos da música e da linguagem. Ainda que suas reflexões interroguem mais propriamente os estudos da musicologia, Travassos problematiza os estudos da linguagem e o faz questionando a postura da fonologia da Linguística moderna em adotar o som como uma entidade relativa, que importa na medida em que está na oposição a outro, ou seja, situado em um sistema.

Mais ainda, para a autora, se a fonética observa mecanicamente as variações de altura, intensidade e duração de um som, ela o faz sob o jugo de fenômenos paralinguísticos ou prosódicos, os quais, por sua definição, não dizem respeito à linguagem. Contudo, os etnomusicólogos têm reivindicado a relevância do plano da musicalidade da língua (o que seriam suas qualidades tonais, tímbricas, prosódicas e dinâmicas) para realçar o papel da performance vocal no significado linguístico, contemplando-se, pois a qualidade vocal, a voz cantada e as idiosincrasias sociais da vocalização.

Para pensar, então, a linguagem sob a forma do canto no caso das canções populares, ou seja, as questões da voz, dada as incompatibilidades encontradas nos vocabulários da musicologia eurocêntrica e da Linguística estruturalista, Travassos (2008) propõe, em sintonia com o Integracionismo de Roy Harris (1987) e com o conceito de comunidade de prática (ECKERT e GINET, 2010 [1992]) que os sentidos da voz e do canto sejam buscados no interior da comunidade onde são praticados. Essa conexão conceitual é importante para nosso trabalho e suas repercussões serão tematizadas no terceiro e último capítulo, onde colocaremos em diálogo as práticas linguístico-discursivas que estudamos e a rede conceitual que levantamos até aqui.

Finalmente, a título de síntese, podemos afirmar que, embora as críticas à Linguística se dêem desde diferentes campos teóricos, elas possuem em comum o fato de questionarem (i) a abstração com a qual a língua é tomada, em detrimento de seus sons e da realidade de seus falantes; (ii) o fato de os sons da fala ao tornarem-se fonemas transformarem-se apenas entidades relativas como se destinados a significar; e (iii) a concepção que toma o som apenas enquanto possibilidade semântica, em detrimento daqueles sons que não produzem sentidos exatamente semânticos.

3 DIÁLOGOS POSSÍVEIS: DESDOBRAMENTOS TEÓRICOS E SENTIDOS LOCAIS

O terceiro capítulo é composto (i) de uma reflexão sobre o uso analítico das teorias acerca da voz que integram o levantamento que procedemos no capítulo anterior, questionando a sua empregabilidade no caso das práticas de língua e de discurso que interpretamos e das questões de identidade que mobilizamos; (ii) de uma sistematização dos diferentes sentidos que circulam na dinâmica de indexação de traços identitários e tradicionais às práticas em questão e; (iii) de um fechamento, onde procuramos deslindar as complexidades envolvidas na utilização de uma concepção de identidade como chave interpretativa.

3.1 Os Discursos Sobre a Voz e as Cantigas de Ratoeira

Nos primeiros passos de nossa investigação, quando delineamos um projeto de pesquisa, elegemos uma comunidade de prática – os grupos de rendeiras –, selecionamos práticas nas quais eram indexados sentidos de identidade e tradição e, nesse recorte, escolhemos a cantiga de ratoeira (da esfera da música popular), entendemos, uma vez que investigamos cantigas, que seria interessante interrogar quais repercussões seriam oferecidas se considerada a dimensão vocal dessa prática linguístico-discursiva, o que também significa questionar quais os significados poderiam ser atribuídos à voz que canta ou quais significados já atribuídos à voz poderiam ser depreendidos.

Procedemos, assim, uma revisão bibliográfica e, nessa busca, nos encontramos na interface dos estudos da voz, percorrendo um caminho que atravessou diversas epistemologias. A pesquisa nos ofereceu produtivas reflexões e problematizações, especialmente no que diz respeito à crítica à “surdez”³¹ de diferentes esferas de pensamento, especialmente a área da linguística estruturalista. Por outro lado, também nos revelou que, no estado atual da arte nos diferentes campos que acionamos – ainda que os mesmos reivindiquem uma agenda disciplinar de estudos sobre a voz – as reflexões com quais

³¹ Termo constantemente empregado pelos autores citados em nosso trabalho (CAVARERO, 2011; DÓLAR, 2007; ZUMTHOR, 2005; PIOVEZANI, 2011, 2013; SOUZA, 2011) com referência ao gesto de ignorar a materialidade vocal feito por diferentes áreas que refletem questões que se relacionam com à linguagem.

travamos contato ainda não instrumentalizam uma abordagem a uma materialidade vocálica canora que se realiza em um contexto intersemiótico complexo, o que também quer dizer que não preconizam um método. Travassos (2008) chega a afirmar, em um trecho que citamos, que não há, a priori, nenhum traço que deva ser analisado pelo antropólogo da voz, sendo que os traços significativos são reconhecidos no interior da comunidade estudada.

Salientamos que, no caso da prática das cantigas de ratoeira, a voz assume uma particularidade por ser esse um tipo de canto específico, popular, o qual não é perpassado pelo mesmo crivo do regime discursivo que caracteriza o canto erudito, uma vez que não se regula pelas prescrições e descrições estetizantes da crítica especializada, mas é homologado no interior da comunidade em que se realiza. Daí, então, entendemos que talvez seja apropriado pensar o canto no interior da comunidade de prática e orientar nossa análise na direção da concepção etnomusicológica, que privilegia os sentidos locais do canto popular. De todo o modo, avaliar as cantigas sob o viés antropológico, tememos, pode também acarretar uma perda no enfoque linguístico-discursivo, âmbito onde nos inscrevemos.

No caso da “filosofia vocal” proposta por Cavarero (2011), há o seu mérito de deflagrar, desde os primórdios da filosofia ocidental, a existência de um ensurdecimento filosófico da dimensão sonora da linguagem e, conseqüentemente, de uma obliteração da corporeidade (a unicidade relacional) que articula-se à linguagem por meio da voz. Nesse processo, é pertinente para nosso trabalho a genealogia feita por Cavarero (2011) das associações feitas entre o feminino e o canoro/vocálico encontradas nas obras fundadoras da cultura ocidental. Apesar da crítica ao falocentrismo da filosofia (e ao videocentrismo, que segundo a autora, é acarretado pelo primeiro), o fato é que verificamos em *Vozes Plurais: Filosofia da Expressão Vocal* (2011) uma certa essencialização que naturaliza o canto como algo da ordem do feminino, divergente de nossa perspectiva que entende linguagem (e a voz, no contexto dessas práticas de linguagem) como efeito de práticas sociais situadas.

O esquadramento sociolinguístico de Graddol e Swann (1989), ainda que estimule uma reflexão sobre quais características da voz podem ser socialmente aprendidas e, portanto, quais podem ser objeto de indexação de sentidos, não chega a propor uma forma de diferenciação entre a parcela da voz que é consequência da constituição física do corpo que diz e a parcela que é socialmente convencionada, mesmo supondo a existência de uma linha divisória. Entendemos que isso se dê porque, em nossa compreensão, as duas dimensões estão mutuamente implicadas. O interessante nesse trabalho é que ele desnaturaliza as relações entre voz e gênero e situa as diferentes tessituras vocais e formas vocálicas de enunciação nas diferentes relações sociais, ou seja, um efeito de práticas e regras sociais.

A última teoria que citamos no espectro da relação entre gênero e voz, a perspectiva *Queer* de Annette Schlichter, destaca a voz como um entre os elementos da performatização do gênero, submetida, pois, às mesmas regulações impostas pelo binarismo falocêntrico. Seu texto, contudo, restringe-se à crítica ao trabalho de Butler, buscando pôr à mostra o fato de que mesmo teorias sofisticadas (que, inclusive, propõem uma nova concepção de identidade à luz do conceito foucauldiano de discurso, ou seja, como posição e também como performance) também ensurdece a voz dos corpos que releva.

Quanto à Análise do Discurso, os dois autores mencionados (ainda que com enfoques analíticos diferentes) buscam um lugar discursivo para a voz. Ambos inscrevem a sua análise em regimes discursivos institucionais (especialmente Piovezani [2013], na política), homologados e públicos (a autorização do cantor efetuada pela mídia de Souza [2011]). Nesse caso, um levantamento histórico de diferentes regimes vocais (das diferentes práticas de canto que interpelam o indivíduo em sujeito cantor) torna-se possível se considerado um regime musical homologado e validado. Contudo, em nosso enfoque, as cantigas de ratoeira são validadas pela própria comunidade de prática e não há um regime institucional que regule determinadas formas desse cantar a ratoeira em detrimento de outras.

Se Souza (2011) identifica sucessivos regimes discursivos do canto que autorizam como sujeito cantor aquele cujas vocalizações se dão segundo as regras vocais que – em uma dada época – são esperadas de alguém que canta, isso passa ao largo das práticas das rendeiras, uma vez que o regime desse canto não é perpassado pelo regime de verdade característico do repertório das canções legitimadas pela mídia. Reitera-se que, até aqui, em nosso trabalho delinea-se cada vez mais premente que nos deparemos com a situacionalidade das narrativas, por vezes obscurecidas, das próprias integrantes da COFP, na tentativa de ouvir suas vozes a partir de um encontro dialógico.

Por outro lado, se pensarmos nas condições de produção desses cantos a partir das diferentes narrativas (das rendeiras, da mídia, das iniciativas de patrimonialização, do folclore) sobre os mesmos, em consonância com uma das propostas de Souza (2011), identificaremos, esquematicamente: (i) a emergência de uma prática característica da infância desses sujeitos em um novo contexto, onde os cantos passam a ser enquadrados por discursos folcloristas e monumentalizantes como em “vias de extinção”; (ii) a o registro e a mediação dessas cantigas (e consequentemente de quem as entoam), inscrevendo-as em novas instâncias discursivas (documentários na *internet*, livros de memórias), como no caso

do material supracitado (VERSOS, 2013; FIGUEIREDO, 2014; POIS, 2013)³²; (iii) a maneira como o gesto de cantar cantigas interpela as rendeiras em sujeito feminino.

Detemo-nos em (iii), para exemplificá-lo. Quando essas mulheres eram meninas, as cantigas de ratoeira lhes permitiam que ressoassem suas vozes em contatos sociais com o “sexo oposto”. Tratava-se de em um contexto no qual as regras da sociedade falocêntrica lhes impunham uma vida doméstica e silenciosa e, assim, as cantigas de ratoeira muitas vezes “falavam” algo mais, comunicando seus desejos e permitindo que se expressassem no interior da comunidade. É emblemática a narrativa de Dona Isolina (VERSOS DA ILHA, 2013), quando conta que passou muito tempo pensando qual cantiga de ratoeira escolheria para cantar em um encontro social de sua comunidade para negar as investidas do viúvo que havia lhe pedido em casamento.

Já no contexto contemporâneo, entendemos que, em muitos momentos, as cantigas seguem interpelando as mulheres em sujeitos rendeira, na medida em que estão sempre presentes quando índices identitários para além da própria confecção de renda são mobilizados, constituindo, nesse ínterim, uma performance que as constitui nesse lugar de rendeira.

Finalmente, a etnomusicologia, quando propõe uma antropologia da voz, reflete os sentidos identitários e o fato de tais sentidos serem realizados localmente, mas o faz na esfera da linguagem da música que, embora seja apropriada para refletir a ratoeira, está fora da especificidade do lugar de onde falamos. Por outra via, os estudos etnomusicológicos procuram uma possível interface com os estudos da linguagem, especialmente pela via dos estudos que tomam o ritmo como um elo entre a música e a linguagem (RAPOSO, 2005 apud TRAVASSOS, 2008), tecendo também produtivas críticas à Linguística Estruturalista.

3.2 Sistematização: Diferentes Sentidos e Diferentes Discursividades

À luz das limitações metodológicas encontradas na bibliografia levantada sobre a voz, quando se trata de empregá-la para refletir a prática popular e linguístico-discursiva das cantigas de ratoeira, retomamos aqui o tema com o qual finalizamos o segundo capítulo: a semelhança entre Eckert e McDonnell-Ginet, Harris e Travassos quanto ao fato de que os

³² A interferência da midiaticização e dos novos dispositivos de registro sobre as compreensões da voz são tematizadas por “*Músicas, Mídia e Tecnologia*” (CHION, 1994)

sentidos para as práticas em questão devem ser tomados localmente, conforme atribuídos, inclusive, por aqueles envolvidos nessa mesma prática.

Se aceitarmos essa premissa, evitaremos uma essencialização das questões de gênero e da voz, não nos deteremos em análises instrumentais por terminologias controversas³³ e, ainda, levaremos em conta o regime de verdade específico das cantigas populares, legitimadas no interior de suas comunidades de prática.

Devemos retomar aqui o que colocamos em evidência no primeiro capítulo, quando deflagramos que a identidade rendeira é tanto produto de práticas sociais concretas (e linguístico-discursivas, neste caso, canoras), como resulta da produção dessa mesma identidade, feita pelos discursos folclóricos e acadêmicos. Tais representações incidem-se mutuamente, mas é importante não perder de vista essa duplicidade, pois, para pensarmos na atribuição local de sentido ao canto da ratoeira (e à identidade rendeira), devemos ter em mente que ela se dá no cruzamento do discurso nativo/tradicional com o da folclorização.

Dessa forma, sistematizamos a seguir temas pertinentes aos sentidos de feminino e de tradição, conforme observamos em nossas visitas etnográficas e no corpus que nos serviu de análise.

a) Passado vs. Presente e Tradição vs. Modernidade

Os discursos folclorizantes limitam a ratoeira aos tempos passados (podemos dizer que fossilizam-na), ou advogam a urgência de seu resgate, decretando-lhe um estatuto de prática extinta. Avaliando as narrativas das rendeiras que praticam a ratoeira, julgamos que a ratoeira é pouco referida no tempo presente e, neste contexto, talvez elas estejam justamente se apropriando do teor do discurso folclórico acerca das suas práticas, rementendo-as a um passado. O que compreendemos, vistas essas duas vozes, é que, a despeito do fato de as rendeiras atualizarem a prática a cada gesto de cantar (e a ratoeira ainda é cantada espontaneamente), elas também a tomam, de forma distanciada, com um sentido correspondente ao flerte, como no passado. Por outro lado, inferimos uma diferença entre prática efetuada pelas rendeiras da cantiga, que é acompanhada por outras atividades (como quando fazem renda de bilro), e o discurso que produzem sobre a ratoeira.

O passado é, portanto, em ambos os casos, a temporalidade na qual majoritariamente desenrola-se o discurso acerca da ratoeira, sendo caracterizado, em uma sentença comum a muitas narrativas, como um tempo quando “- não tinha nada.”, o que

³³ Aquilo que Travassos denomina um vocabulário ingênuo e amador (TRAVASSOS, 2008).

entendemos como um período quando elas pouco contatavam as tecnologias da modernidade. Nessa ausência é que a ratoeira encontrava sua razão de ser: distração, brincadeira, prática para fazer passar o tempo. O que percebemos como observadores/pesquisadores, ao nos depararmos com a discursivização da ratoeira feita por suas próprias representantes, é que quando as nossas informantes tomam a ratoeira como prática característica de um tempo em que “não havia nada” ou a qualificam como coisa de menina namoradeira, elas talvez ignorem a potência do canto para a constituição do feminino na cultura florianopolitana e desconsideram o veículo que as cantigas de ratoeira constituíram para que sua própria voz ressoasse, hoje, no espaço público dizendo respeito a questões outras que não apenas casos amorosos.

Hoje em dia já ninguém canta mais... ninguém sabe por quê... A nossa mocidade, não era baile, não era nada... nós ia de noite pra praia, aí nós fazia aquela roda [...] e começava a cantar... cantava a noite... cantava de três, quatro horas, nós cantava... aquela onda grande... cantava um verso uma pra outra... É que ninguém sabia essas música de rádio, televisão, não sabia, então era só isso né (*Relato de Dona Maria*) (SILVA, 2011)

A tradição, localizada no passado, para os sujeitos nesta pesquisa não compõe uma totalidade de fatos que devam ser lembrados com saudosismo. Muitas das narrativas das rendeiras referem-se ao passado como um período muito difícil, quando elas pouca voz social possuíam e encontravam-se encarceradas no âmbito doméstico. Florianópolis era, então, uma ilha rural, as crianças eram desde muito cedo incorporadas a um regime laboral intenso (muitas dessas mulheres se sustentavam desde muito cedo com a venda de sua renda³⁴) e, nesse contexto, em diversos aspectos a vida era mais dificultosa. As famílias moravam em lugares afastados e grandes trajetos eram feitos a pé. Não havia luz elétrica na maior parte do município. Esse é o contexto remetido pela memória da cantiga de ratoeira remete.

As recordações de sua mocidade, dos hábitos alimentares e culturais que possuíam e da ludicidade de algumas práticas então comuns (como a renda e ratoeira, mas também festas religiosas e práticas como Boi de Mamão), são, para esses sujeitos, as referências do tempo em que aquilo que atualmente é designado como “tradição” eram simplesmente seus hábitos de vida compartilhados no quadro da cultura popular.

Eu não tenho saudade daquele tempo, era tudo muito sacrificado. Além de fazer renda eu cuidava das coisas com a mãe. A gente ia lavar roupa, tinha que pegar água

³⁴ Fato verificado em relatos como: “A gente sempre tinha encomenda. A gente se vestia, se arrumava pra casar, tudo com o dinheiro da renda” (Relato de Donata Zetena [FIGUEIREDO, 2014]). “[...] comecei aos sete anos por necessidade” (Relato de Neli [FIGUEIREDO, 2014])

lá embaixo da fonte, não tinha água encanada, meio-dia tinha que levar almoço pro pai a pé. (*Relato de Madalena Aurora Gaia*³⁵) (FIGUEIREDO, 2014, p.111)

Ou:

Naquele tempo, há 60 anos, não tinha computador, não tinha televisão, tinha um radinho de pilha que hoje ainda está ligado ali direto As pessoas tinham que fazer renda pra passar o tempo. (*Relato de Elita*) (FIGUEIREDO, 2014)

A circunscrição ao âmbito doméstico a qual estavam submetidas essas mulheres, a rigorosidade de suas rotinas e a opressão que não lhes conferia as mesmas possibilidades (de estudo e trabalho, por exemplo) que eram dadas aos homens, expressam-se em suas memórias em falas, como por exemplo:

Antigamente, a gente não podia A gente não saia de casa, para sair de casa era uma companhia muito boa, os pais da gente não deixavam a gente ir a nada. A gente era trancada antigamente. Eu não aproveitei a vida nada. Porque eu gostava de ir no baile e dançar. Mas eu precisava que tinha uma companhia. Hoje, as moças, com cator... doze... anos já tão saindo, dez anos já tão saindo. Naquele tempo não, a gente tinha companhia boa pra sair, não... minha filha, naquele tempo a gente era muito trancada. (*Relato de Isolina*) (VERSOS, 2013)

E ainda:

A gente cantava... nós saia passear, ai um monte de meninas, juntava e cantava ratoeira. E cantava ratoeira porque não passeavam, não tinha nada.... (*Relato de Juliana*) (VERSOS, 2003)

Se nossa escuta buscar, na narrativa dessas rendeiras, entender como elas compreendem a manutenção da tradição, quanto à própria renda de bilro e também à ratoeira, constataremos que em o que lhes ocorre não é tanto uma demanda pela transmissão desses saberes e fazeres, mas que sigam fazendo renda de bilro e cantando ratoeira. Embora todas reconheçam o valor dos grupos de rendeiras, comuns a quase todos os bairros tradicionais de Florianópolis, contraditoriamente elas parecem pouco lamentar o fato de que suas filhas e netas não aprenderam a técnica.

Assim, a "tradição" é para os outros e não para eles, pois, na prática, o valor econômico das rendas é baixo e elas estão cientes que a renda de bilro não constitui uma profissão para as gerações que lhe sucedem. As políticas de patrimonialização, por outro lado, buscando agregar valor à atividade da renda, visa atrair mais jovens para a atividade. Joana Stelzer, professora da UFSC cujo projeto mencionamos brevemente na introdução, por

³⁵ Reproduzimos aqui os nomes uma vez que eles são veiculados pelos próprios materiais que nos serviram de fonte.

exemplo, afirmou para uma reportagem do NDOonline que: “Melhorando a distribuição e as vendas da renda, as filhas e as netas das rendeiras vão se interessar pela atividade e fazer com que a renda continue.” (OGEDA, 2014)

Quando respondem sobre quais são suas representações do que é ser mulher contemporaneamente, ou os sentidos atuais atribuídos ao feminino, as rendeiras parecem se ressentir da liberdade que as mulheres hoje em dia gozam, porque quando de sua mocidade, as suas condições de vida eram muito limitante. Elas, contudo, afirmam que atualmente experienciam aquilo que chamam de “melhor momento de sua vida”, uma vez que, atualmente, são elas quem espontaneamente decidem por suas práticas, não sendo a renda de bilro uma obrigação (na falta de outras opções profissionais) e nem a ratoeira uma distração para a falta de outras possibilidades, ou seja, sendo ambas questões de escolha e práticas legitimadas no interior da comunidade.

Apenas a invenção de uma tradição (a folclorização e a noção de um passado fundante que a acompanha, “No Tempo da Pomboca”) é que justificaria a ideia de um passado dourado. Os discursos de alusão ao passado proferidos por aquelas que são suas testemunhas são discursos coerentes e que fazem sentido vivo para elas, indo de encontro à glorificação e museificação do passado encontrada no discurso folclórico.

b) Folclorização das Práticas e da Identidade e a Resposta das Rendeiras ao Processo

Cientes, pois, de que as práticas que constituem suas próprias subjetividades são indexadoras de sentidos folclóricos, as rendeiras da comunidade de prática em questão desfrutam de visibilidade (seja nos meios de comunicação, seja por atualmente serem contempladas por projetos e investimentos institucionais). Curioso é notar que, subsidiária desses discursos que criam e tornam visíveis essas identidade, o que garante a sua visibilidade é a noção (folclorizante) de que essas práticas, ainda que continuem se realizando no presente, são concernentes ao passado. Nesse sentido, depreendemos que, quando as próprias rendeiras cantoras de ratoeira ignoram suas práticas na atualidade para significá-las apenas no passado, elas também estão, de certa forma, se apropriando e atualizando os sentidos folclorizantes que lhes são atribuídos por terceiros.

Outrossim, elas se relacionam com as próprias comunidades para, como sujeitos identificados como “típicos”, desfrutarem de espaços de convívio e socialização, além de realizarem intercâmbios e viagens. Atualmente, por exemplo, como já citamos na Introdução, as rendeiras estão iniciando uma parceria com a UFSC e a prefeitura municipal para a criação

de uma loja para suas confecções a ser localizada no Mercado Público, o que lhes oferecerá vantagens na venda de suas peças.

O Centro de Referência da Rendeira melhorou o incentivo pra rendeira colocar a renda lá para comercializar. Surgiram oportunidades, dou aula de renda de bilro na Biblioteca Barreiros Filho no Estreito, isso me ajudou bastante, fui pro Rio de Janeiro, nunca tinha viajado de avião [...] (*Relato de Dona Nerivada*) (FIGUEIREDO, 2014)

c) *Discursivização do Canto vs. Prática do Canto*

Ao longo deste trabalho, muitas vezes relatamos as dificuldades que encontramos na tentativa de, em nosso diálogo com as rendeiras, depreendermos os significados que elas atribuíam à prática de ratoeira no presente, sendo que muitos sentidos da prática que resistem à discursivização se realizam quando as cantigas são efetivamente cantadas, o que nos leva a depreender que o sentido da ratoeira, para essas mulheres, seja sua prática. Intransitiva.

Em termos de conteúdo, os discursos acerca do canto circunscrevem-se, portanto, ao âmbito do passado e dizem respeito à comunicação com os meninos que as cantigas de ratoeira mediavam, tanto que, muitas vezes, as mulheres dizem que ratoeira é coisa de menina de namorada. Em termos de prática, referem-se também a uma diversão para longas jornadas de trabalho, fosse na raspagem de mandioca, fosse no cafezal ou na escalação do peixe, mas vinculada, sobretudo, à confecção de renda de bilro. Em termos discursivos, nas narrativas com as quais nos deparamos, a ratoeira parece constituir uma prática de afirmação do feminino, de sua constituição, sendo um domínio onde as mesmas podiam fazer ressoar sua voz (cantada e não falada) e escapar de suas condições opressivas.

Diante do exposto, sistematizamos abaixo as nossas análises.

Tabela 1 - Diferentes discursos sobre o passado

Sentidos Atribuídos ao Passado

Discurso das Rendeiras

As memórias das rendeiras localizam o passado entre um tempo de muitas dificuldades (para, por exemplo, executar tarefas hoje simples, como deslocar-se pela cidade, além do rigoroso modo de vida de um regime rural). Há, todavia, uma ludicidade em suas lembranças, especialmente no que diz respeito à abundância de recursos naturais, à coesão da comunidade “nativa”, que se contrapõe à irrupção do turismo na ilha e ao fato de ser essa a temporalidade quando as práticas de ratoeira e de confecção de renda de bilro eram mais comuns entre as mulheres da ilha.

Discurso Folclórico	O passado, museificado, é o tempo dourado do discurso folclórico, cujas representações sempre estão na iminência de serem perdidas devendo, portanto, serem resgatadas. Importa, ademais mencionar que tal discursividade se mantém inalterado desde a década de 1950.
Nossas observações	O passado é o eixo temporal mobilizado na maior parte dos discursos (seja folclórico, seja nativo, seja acadêmico). Uma própria avaliação linguística deflagraria a constante mobilização dessa temporalidade, obscurecendo narrativas que compreendam as práticas no presente.

Tabela 2 – Diferentes discursos sobre o presente

Sentidos Atribuídos ao Presente	
Discurso das Rendeiras	As rendeiras são muito positivas quanto ao seu momento presente, à medida que percebem-se usufruindo da visibilização de suas práticas e da possibilidade de socializarem nos grupos e mesmo de viajarem, intercambiando seus saberes com rendeiras de outras partes do Brasil e do mundo. Contudo, raramente a prática de ratoeira é discursivizada por esses sujeitos no momento presente, a não ser que seja as rendeiras sejam pontualmente indagadas sobre o tema.
Discurso Folclórico	Para o discurso folclórico o momento presente é quando urge resgatar a prática, estando, nesse sentido, em desvantagem em relação a um passado mítico quando vigorava a tradição.
Nossas observações	Conjugamos o passado e o presente: as práticas ora em foco nunca surgem nos discursos apenas situadas no eixo presente: uma vez que, no momento contemporâneo adquiriram o sentido de tradição, seu sentido sempre infere a um passado. Depreendemos que as práticas em ambas as temporalidades são associadas, tanto no interior da comunidade quanto pelos discursos exteriores à feminilidade. No presente, contudo é somada, ainda, a noção de tradição.

Tabela 3 – Diferentes discursos sobre os sentidos de feminino (gênero)

Interpretações das Questões de Gênero	
Discurso das Rendeiras	As rendeiras entendem que suas práticas de renda de bilro e de ratoeira são práticas compartilhadas por mulheres e

	<p>compreendem que, no passado, ser mulher era oneroso, uma vez que uma série de restrições lhes era imposta (entre elas, a obrigação da aprendizagem da renda de bilro ainda muito novas). Ademais, a ratoeira aparece em suas narrativas como coisa de “menina namorada”. Nesse sentido, quando colocam-se em perspectiva com as novas gerações de mulheres na ilha, situam-se em uma posição de desvantagem, especialmente quanto à liberdade de escolha que as mulheres possuem hoje em dia. Por outro lado, as rendeiras também relatam sua projeção enquanto mulheres operada pela mídia, a qual ressignifica o valor de suas práticas "artesanais" (contrapostas às práticas artesanais caracteristicamente masculinas que não dispõem da mesma visibilidade. Em uma estrutura falocêntrica binária, em muitos momentos, as rendeiras relatam que antigamente tinha um certo temor dos homens em geral.³⁶</p>
Discurso Folclórico	Sem deter-se nas repercussões de seus dizeres, o discurso folclórico advoga que tanto a prática de confecção de renda de bilro, quanto de cantigas ratoeira são “coisa de mulher”.
Nossas observações	Entendemos que o gênero não deve ser refletido isoladamente. Ainda que as práticas sejam constitutivas da representação de uma certa “feminilidade” de Florianópolis, é necessário atentar, especialmente no contexto atual, as relações entre gênero e etariedade e entre gênero e tradição.

Tabela 4 – Diferentes discursos sobre as cantigas que compõem o repertório oral da ratoeira

Repertório da Ratoeira

Discurso das Rendeiras	As rendeiras assumem como cantigas de ratoeira canções que, nos levantamentos folclóricos não compõem o repertório da ratoeira.
Discurso Folclórico	Delimita e descreve aquilo que elege como “cantigas de ratoeira” sem considerar a opinião de seus praticantes, seja a partir de suas quadras, seja a partir do contorno melódico.
Nossas observações	Validamos aquilo que é entendido por cantiga de ratoeira no interior da comunidade de prática, a despeito das

³⁶ “Naquele tempo, quando a gente via um velhinho fora da banda, a gente ia se esconder, tinha medo por que não conhecia. Passava uns caras a cavalo, a gente tinha medo, se escondia” (*Relato de Dona Siderma* [FIGUEIREDO, 2014])

especificações dessa manifestação popular feitas pelos discursos folclóricos e acadêmicos.

Tabela 5 – Diferentes discursos sobre os contextos de prática das cantigas

Contexto da prática das cantigas	
Discurso das Rendeiras	As rendeiras situam as práticas sobretudo em contextos laborais (colheita de café, raspagem de mandioca, escaiação de peixe), pouco mencionando os episódios nos quais as cantigas eram cantadas em roda.
Discurso Folclórico	Restringe a prática da ratoeira como a execução de uma ciranda, atualmente presente apenas em apresentações folclóricas, raramente mencionando sua relação com a renda de bilro.
Nossas observações	Verificamos que as cantigas são geralmente cantadas em contextos de encontros entre as rendeiras para feitura da renda de bilro.

3.3 Questões de Identidade

Dada à ênfase conferida à noção de identidade que perpassa nosso trabalho, reiteramos que refletimos o sentido de identidade não como fixo e essencialista, mas, sim, como estratégico e posicional. Dessa forma, não tomamos as mulheres que confeccionam renda de bilro como naturalmente identificadas como rendeiras (caracterização que também lhes é exterior, um topos do discurso produzido pelo folclore e associado à construção da tradição): as compreendemos como mulheres que se constituem rendeiras à medida que suas práticas e seus discursos lhes remetem a tal posição.

Nesse íterim é que a dinâmica passado-presente tornou-se tão cara a nossa avaliação dos sentidos produzidos pelas e sobre as rendeiras: questionamos, pois, a invenção de uma tradição que as interpela, complexificada pelo discurso folclórico de um retorno às raízes constitutivas da cultura de Florianópolis, em contraste com as experiências concretas dos sujeitos.

Stuart Hall, teórico com quem tentamos afinar nosso trabalho, assegura que:

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós devemos compreendê-las como produzidas em locais históricos e

institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. (HALL, 2014, p. 109)

Quando colocamos em xeque a transparência dos discursos folclóricos e acadêmicos sobre as rendeiras, interrogamos politicamente quem detém o poder de definir as identidades em oposição às práticas sociais e discursivas que, situadamente, deflagram essas mesmas identidades, levando os sujeitos a momentâneas identificações. Buscamos, então, nessa dinâmica de identidade como processo, revelar a existência da autoidentificação (instância priorizada em nosso trabalho), da identificação operada pelo outro (na qual nos incluímos enquanto investigadores) e na identificação feita por instâncias institucionais (as políticas de patrimonialização).

A perspectiva discursiva nos põe em diálogo com os liames do poder. Assim, para além da relação de poder da sociedade patriarcal, na qual o feminino é constituído, buscamos entrever as relações de poder capilarizadas nos discursos de tradição e de identidade, questionando, especialmente a exterioridade desse discurso.

Considerando as questões de poder é que as narrativas locais adquiriram tamanha relevância neste trabalho³⁷: ao buscarmos os discursos correntes na própria comunidade de prática, não buscamos ser uma voz que fala pelas rendeiras, senão uma voz que “engrossa seu coro”, cientes sempre da fragilidade de nossa irredutível condição de intérpretes. Assim, nosso levantamento bibliográfico de discursos folclóricos viabilizou justamente a problematização de sentidos dados aprioristicamente, pensando-se sempre tais sentidos enquanto movências nas diferentes negociações operadas pelos sujeitos e enquanto efeitos de práticas sociais.

É importante salientar aqui que, quando interpelamos as narrativas das rendeiras para pensar as condições de seu processo de identificação nas práticas da cantiga de ratoeira, não estamos tentando alçá-las a um lugar essencial que, ao nos aproximarmos, nos empodere para questionarmos a fossilização que o discurso folclórico ou mesmo acadêmico submete tal identidade. Entendemos, pois, que, nessa dinâmica as rendeiras não estão “ímmunes” ou “intocadas” pela construção da tradição: também essa indexação de sentido lhes dá vantagens, como, evidentemente, uma certa visibilidade. Isso é verificável nas próprias narrativas que descrevemos aqui, as quais muitas vezes reiteram o passado mítico em vias de extinção,

³⁷ Para além de nossa utilização dos conceitos de comunidade de prática, da autoridade do falante e das premissas da etnomusicologia,

sendo, que em relação a tal passado, as próprias práticas dessas rendeiras, verificadas no presente, adquirem o valor de representantes legítimas.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho que efetuamos até aqui buscou operar com as noções de construção de identidade por meio de práticas linguístico-discursivas integradas a outros elementos sociais e comunicativos (as cantigas de ratoeira associadas à renda de bilro na constituição da identidade rendeira) num âmbito local e considerando os sujeitos interpelados nessa dinâmica.

Dessa forma, norteamos-nos em, na comunidade de prática em questão, interpretar qual a forma com que os sujeitos constroem discursiva e linguisticamente a sua identidade local e como a tradição é construída e conservada (tanto por aqueles que a experienciam em suas vivências quanto institucionalmente) nesse contexto específico. Ou seja: contemplar a construção, manutenção e propagação de significados identitários.

Assim na introdução deste texto, localizamos as práticas e os sujeitos que interpelamos e especificamos as concepções de língua e de discurso que adotamos. Já o primeiro capítulo buscou estabelecer, por meio da noção de comunidade de prática, a forma como buscávamos esquadrihar a negociação de significados dada localmente e apresentar o contexto da renda de bilro e das cantigas, constando de discursos que constroem sentidos de identidade e subjetividade rendeira (folclóricos/acadêmicos) e dos discursos que interpretamos em nosso contato com o campo.

O segundo capítulo buscou demonstrar diferentes chaves interpretativas para a voz enquanto linguagem e enquanto música, por meio de uma revisão de uma bibliografia que (i) estabelece relações possíveis entre a construção de identidade(s) de gênero e performance vocal; (ii) analisa os sentidos da voz em um regime discursivo e (iii) aborda as diferentes cores locais do canto popular e a necessidade de o mesmo ser investigado segundo os sistema simbólico compartilhado nesses locais específicos. O capítulo, finalmente, buscou demonstrar as inconsistências da abordagem à voz feitas pela linguística estruturalista.

Finalmente, o terceiro capítulo tentou dar a ver que, no estado atual da arte dos estudos sobre voz ainda não podemos empregá-los para os fins específicos dessa investigação, indo em direção do discurso nativo como um lugar possível de reflexão da práticas em questão. O fechamento do capítulo problematizou novamente as questões de identidade.

Gostaríamos, ainda, nesse desenlace de nos determos nas políticas de patrimonialização que, nos últimos cinco anos têm incidido mais pronunciadamente sobre as rendeiras de Florianópolis do que em outros de seus indexadores identitários: gestos como a criação do segundo Centro de Referência da mulher rendeira ou do oferecimento de cursos de

gestão e economia criativa visam recriar a renda de bilro, atribuindo-lhe novos contornos profissionais segundo a ótica do empreendedorismo. Escapa-lhes, contudo, a dimensão social e as práticas (linguístico-discursivas) que permeiam a atividade, os quais são fundamentais para os processos de identificação daquelas que se reconhecem como rendeiras e pra consolidação e afirmação do grupo, o que mobiliza questões de identidade, de gênero e de linguagem. Entendemos que, mesmo na lógica de mercado, em se tratando de economia criativa e sustentável, esse reconhecimento da identidade que é atribuída à prática é fundamental.

Apontamos aqui que relacionar linguagem, práticas sociais e identidade é uma tarefa intrincada. Um aspecto que tornou essa tarefa ainda mais problemática foi tomarmos a inscrição de sentidos dados à materialidade oral da linguagem. Quando operamos tanto com identidade, quanto com voz, operamos com conceitos que estão no limite: é sabido que novos dispositivos teóricos se fazem necessários para refleti-los adequadamente, contudo, atualmente, ainda não dispomos de novas reflexões que suplantem as anteriores.

De toda forma, quando inserimos a voz em nosso espectro investigativo buscávamos dar a ver a zona indecível entre o regime discursivo e a corporeidade dos sujeitos interpelados por ele, buscando enlevar o aspecto social da linguagem em sua constituição oral (DOLAR, 2007).

Finalizamos nosso trabalho questionando porque razão é tão difícil, em uma esfera de pensamento no qual ver é conhecer, conhecer escutando. Renomados filósofos contemporâneos como Jean-Luc Nancy e Slavov Zizek têm questionado o domínio do espectro da visão como um sentido sensato capaz digno de nortear reflexões em detrimento da audição, um sentido sensível, logo, “falho” e “enganoso”. Ao mobilizar sentidos sensíveis, operar com a voz demanda um retorno ao corpo, na busca de sentidos outros que não sejam sentidos lógicos.

Compreendemos que essa corporeidade que caracteriza uma reflexão levando-se em conta a voz está necessariamente implicada no gesto dialógico que é o de buscar uma comunidade de prática e eticamente colocar-se em contato com ela. Por outro lado, mesmo com nossos esforços de fugir a uma posição que Cavarero (2011) denominou “videocêntrica”, em nossa própria escrita, muitas vezes nos deparamos com metáforas visuais (vislumbrar, contemplar, teorizar) que justamente borram nosso propósito de ouvir: fosse as narrativas das próprias rendeiras, fosse suas vozes entoadas nas cantigas.

A despeito de nossas limitações, acreditamos ter aqui proposto algumas balizas para subsidiar reflexões futuras, entendendo que de forma alguma o objeto de nossas reflexões ou mesmo nossas reflexões foram exauridos neste trabalho.

5. REFERÊNCIAS

BARTHES, R. **O óbvio e o obtuso**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

BOITEAUX, L. A. **Poranduba catarinense**. Edição da Comissão Catarinense de Folclore. Florianópolis, 1957

CARMO Jr, J. R. A voz: entre a palavra e a melodia. **Revista Teresa (USP)**. v. 4, n.5, 2003. p. 215-227. Disponível em: <
http://www.prosodies.net/publicacoes/2003_CarmoJr_AVoz_arquivos/2003_CarmoJr_AVoz.htm>. Acesso em: Out. 2014.

CAVARERO, A. **Vozes Plurais** – Filosofia da expressão vocal. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.

DOLAR, M. **Una voz y nada más**. Manantial: Buenos Aires, 2007. 227p.

ECKERT, P.; MCCONNELL-GINET, S. Comunidades de práticas: lugar onde co-habitam linguagem, gênero e poder. (1992). In: OSTERMANN, A.C.; FONTANA, B. (Orgs.) **Linguagem, Gênero, Sexualidade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2010. pp. 93-109.

FIGUEIREDO, W. (Org). **Desde o tempo da pomboca** – renda de bilro em Florianópolis. Pesquisa e texto de Carin Heloísa Machado, Maria Armenia Muller Wnedhausen e Wilmara Figueiredo. Rio de Janeiro: Instituto do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional (IPHAN), CNFCP, 2014. 164p.

FOCLORE Catarinense. **Um mosaico cultural popular**. Governo do Estado de Santa Catarina. Prefeitura Municipal de Florianópolis: Fábrica de Comunicação. Florianópolis. [s./d.]

GARCIA, T.C. A folclorização do popular – uma operação da resistência à mundialização da cultura, no Brasil dos anos 50. **ArtCultura**. v.12, n. 20. Uberlândia. Jan-jun. 2010. p. 7-22.

Disponível em: http://www.artcultura.inhis.ufu.br/PDF20/t_garcia_20.pdf. Acesso em Jan. 2015.

GRADDOL, D.; SWANN, J. **Gender Voices**. Oxford: Basil Blackwell Inc. 1989.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva; Guaracira Lopes Louro. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. Quem precisa de identidade. In: TADEU, T. T. (Org.); HALL, S.; WOODWARD, K. **Identidade e Diferença** – a perspectiva dos Estudos Culturais. Traduções por Tomaz Tadeu da Silva. Ed. Vozes: Petrópolis (RJ), 2014. pp. 103-133.

HARRIS, R. Language as Social Interaction: Integrationalismo Versus Segregationalism. In: **Language Sciences**. v. 9, n. 2. 1987. pp. 131-143.

HUTTON, C. The politics of the language Myth: reflections on the writings of Roy Harris. **Language Sciences**. v. 33 (2011). pp. 503-510.

MEYERHOFF, M. Communities of practice. In: CHAMBERS, J.K.; TRUGDILL, P.; SCHLLING-ESTES, N (Eds) **The Handbook of Language Variation and Change**. Oxford: Blackwell, 2004 [2002]. P. 549-571.

OGEDA, A. Projetos buscam a profissionalização da renda de bilro em Florianópolis. **NDOonline**. 07 set. 2014. Disponível em: <
<http://ndonline.com.br/florianopolis/noticias/195608-projetos-buscam-a-profissionalizacao-da-renda-de-bilro-em-florianopolis.html>>. Acesso em: Jan. 2015.

PIOVEZANI, C. A Voz no Feminino: uma análise discursiva de elementos prosódicos num pronunciamento eleitoral de Dilma Rouseff. **Fragmentum**. N. 36. Laboratório Corpus: UFSM, Jan. Mar./2013. Disponível em: <http://cascavel.ufsm.br/revistas/ojs-2.2.2/index.php/fragmentum/article/view/9782>. Acesso em: Abr. 2014.

_____. Usos e sentidos da voz no discurso político eleitoral brasileiro. **Alfa – Revista de Linguística**. v. 55, n.1 (2011). Disponível em: <http://seer.fclar.unesp.br/alfa/article/view/4172>. Acesso em: Jul. 2014.

POIS Agora. Documentário sobre o Bairro do Rio Tavares em Florianópolis. Produzido por: Marcelo Dias. 2012 (29:51). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=9s_fOVZx0Pg. Acesso em: Mar. 2014.

RICMAIS. **Rendeiras mantêm a tradição da profissão viva em Florianópolis**. Jul. 2014. Disponível em: < <http://ricmais.com.br/sc/ver-mais/videos/rendeiras-mantem-a-tradicao-da-profissao-viva-em-florianopolis/>>. Acesso em: Dez. 2014.

SCHLICHTER, A. Do Voices Matter? Vocality, Materiality, Gender Performativity. **Body and Society**. v. 17, n. 1. 2011. pp. 31-52. Disponível em: <http://bod.sagepub.com/content/17/1/31>. Acesso em: Jul. 2014.

SEVERO, C .G. Manezês e Manezinho: Mutação da Fala e da Identidade. In: **Estudos Linguísticos XXXIII**. P. 841-846, 2004. Disponível em: < http://www.gel.org.br/estudoslinguisticos/edicoesanteriores/4publica-estudos-2004/4publica-estudos2004-pdfs-comunicos/manezes_manezinho.pdf>. Acesso em: Mar. 2014.

SEVERO, C.G.; SOUZA, C.M.N. Identidade e Língua em Florianópolis: sobre a rela o entre o manezinho e o manez s. In: Associa o Nacional de P s-Gradua o e Pesquisa em Letras e Linguística (ANPOLL) Gestão 2010-2012. Relatório das Atividades do GT Identidade Social e Varia o.

SILVA, R. M. **Ratoeira**: Música de tradi o oral e identidade cultural. Florianópolis: UDESC, 2011. 176 p.

_____. A Ratoeira e seu Contexto Sócio-Cultural. XVII CONGRESSO DA ANNPPOM. São Paulo, 2007. UNESP. **Anais...** Disponível em: <http://www.anppom.com.br/anais/anaiscongresso_anppom_2007/etnomusicologia/etnom_RMSilva.pdf>. Acesso em: Out. 2014.

SOARES, D. **Do artesanato e sua prote o** – a renda de bilro em Florianópolis, 1957.

_____. **Folclore Catarinense**. Editora da UFSC: Florianópolis, 2002. 224 p.

_____. **Folclore Brasileiro**: Santa Catarina. Ministério da Educação (Secretaria de Assuntos Culturais). Fundação Nacional da Arte. Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. Rio de Janeiro, 1977

SOUZA, P. **Michel Foucault** – O trajeto da Voz na ordem do discurso. Campinas: Ed. RG. 2009.

_____. Sonoridades vocais: narrar a voz no campo da canção popular. **Outra Travessia**. v.11. 2011. pp. 99-114. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/2176-8552.2011n11p99/18078>>. Acesso em: Mar. 2014.

TRAVASSOS, E. Um Objeto Fugidio: Voz e Musicologias. In: MATOS, C.N.; TRAVASSO, E.; MEDEIROS, F.T. **Palavra Cantada** – Ensaio sobre Poesia, Música e Voz. Sete Letras: Rio de Janeiro, 2008. pp. 99-124.

VERSOS da Ilha – Curta Documentário. Direção, fotografia e edição: Daniel Choma. Pesquisa e Produção Tati Costa. Produzido por Câmara Clara – Instituto de Memória e Imagem. 2013 (13:03 min.). Color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pqlfgwVfJpU>. Acesso em: Mar. 2014.

ZANELLA, A.V.; BALBINOT, G.; PEREIRA, R.S. A rede que enreda: analisando o processo de constituir-se rendeira. **Educação & Sociedade**. v. 21, n. 71. Campinas. Jul. 2000. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302000000200011. Acesso em: Jan. 2015.

ZUMTHOR, P. **Escritura e Nomadismo**. (1990). Trad. Jerusa Pires Ferreira e Sonia Queiroz. Cotia (SP): Ateliê Editorial, 2005.