
SÔNIA WEIDNER MALUF
Universidade Federal de Santa Catarina

Bruxas e Bruxaria na Lagoa da Conceição: um Estudo sobre Representações de Poder Feminino na Ilha de Santa Catarina

O assunto deste artigo são as narrativas de bruxaria contadas pelos habitantes da Lagoa da Conceição, comunidade de colonização açoriana, no litoral sul do Brasil. Nessas narrativas, contadas como eventos reais, a bruxa aparece como uma figura feminina poderosa, responsável pelos mal-estares e medos entre os moradores do lugar. Apesar de encontrar suas raízes nas repre-

sentações europeias medievais sobre as bruxas, a presença desta figura mitológica só permaneceu porque encontrou um apoio na forma como se dispõem hoje na comunidade as relações do gênero. As narrativas de bruxaria são uma forma de falar sobre um poder feminino informal, não reconhecido pelos modelos apresentados pelos moradores lagoenses.

O assunto deste artigo faz parte de um estudo mais amplo sobre representações e práticas em torno da bruxa, figura mitológica presente no imaginário dos habitantes nativos da Lagoa da Conceição na ilha de Santa Catarina. Essas representações revelam uma divisão da imagem feminina depositada em torno de duas figuras femininas vistas como poderosas: de um lado a bruxa, objeto deste estudo, que representa um poder nefasto, responsável por doenças, mortes e outros infortúnios e que inspira medo; de outro lado, a benzedeira, mulher santificada na comunidade, dotada de um poder benéfico, capaz de curar, proteger e enfrentar a bruxa.

A pesquisa é realizada em comunidades de origem açoriana e onde predominava, até 10 a 15 anos atrás, uma atividade agrícola e pesqueira de subsistência, além da fabricação da farinha de mandioca. Os modelos apresentados pelos moradores apontam para uma rígida divisão sexual das atividades, segundo a qual as mulheres são responsáveis pelas tarefas ligadas à casa e seus arredores e os homens por aquelas ligadas à roça e à pesca. Mas uma

análise mais apurada faz aparecer uma distância entre esse modelo e as práticas efetivas de homens e mulheres. Nos longos períodos em que o homem está ausente da comunidade e da convivência familiar, envolvido no trabalho de pesca em Santos ou Rio Grande, são as mulheres que assumem todas as atividades de sustentação e reprodução familiar: além das tarefas ligadas à casa e ao quintal, elas assumem a roça, o trabalho no engenho, a socialização dos filhos. Com exceção da pesca do camarão e do siri na beira da lagoa, as mulheres só não assumem as tarefas ligadas à pesca, atividade essencialmente masculina.

As relações familiares, de parentela e vizinhança são fundamentais para a constituição de uma vida comunitária. As famílias são centradas na mulher, o que é revelado por várias situações de dissolução da família no caso de morte ou ausência da mãe quando os filhos ainda são pequenos ou já são casados. Os viúvos, na medida em que a ausência da mulher fragiliza o domínio masculino, tornam-se dependentes de outra mulher. As viúvas, ao contrário, ganham poder, reunindo em torno de si a família mais ampla: os filhos casados e solteiros, os netos, etc.

As mulheres ocupam ainda uma posição central na estruturação do campo religioso, ocupando o papel de lideranças religiosas locais, nas figuras das catequistas, das líderes da capelinha, das comissões da Igreja, etc. Além disso, as missas e as festas religiosas cultuam principalmente imagens de santas femininas.

Nos últimos anos, esse quadro tem sofrido mudanças, com a crescente urbanização das comunidades, a instalação de pessoas de fora como moradores do lugar, o aumento do turismo, o deslocamento dos moradores para o trabalho assalariado no espaço urbano e a maior dependência cultural e econômica da comunidade em relação à cidade. É nesse quadro que foram analisadas as representações em torno das bruxas.

II

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

(Leandro, 30 anos, Canto da Lagoa)

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

(D. Leontina, 48 anos, Canto da Lagoa)

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

(Dilson, 27 Anos, Canto da Lagoa)

Essas narrativas apresentam elementos comuns às histórias sobre bruxaria européia do fim da Idade Média e início da Moderna, como a metamorfose das mulheres em bruxas durante a noite, os vôos noturnos, os encontros noturnos das bruxas que lembram os sabás medievais. Essa semelhança não é gratuita. Os açorianos, quando chegaram na ilha em meados do século XVIII, trouxeram junto influências do imaginário europeu dominante até aquele momento. Mas apesar das semelhanças, não se trata aqui de uma imagem de bruxa que se cristalizou no discurso inquisitorial e se congelou no tempo. Se as representações dos habitantes das comunidades ilhoas têm uma raiz no imaginário católico da Europa Moderna, ou até mesmo anterior, elas só permaneceram vivas durante mais de dois séculos porque reencontraram um apoio na posição concreta ocupada pelas mulheres nesta sociedade local e pela maneira como se constrói aí a identidade feminina. Aqui, a

crença e o temor de um ser sobrenatural só faz sentido enquanto realização imaginária de um medo real que a sociedade (o homem) nutre em relação às mulheres.

É preciso inicialmente sublinhar a atualidade dessas representações. Isso é revelado pela proximidade temporal de alguns relatos de bruxaria — a maioria dos relatos mais próximos aconteceram há cerca de sete, oito anos, mas recolhi alguns casos contemporâneos à pesquisa de campo. Outro fator que revela sua atualidade é a forte presença no imaginário atual da população: todos os moradores nativos, jovens e velhos, têm um discurso estruturado sobre a bruxa. Isso aponta para um sentido dessas narrativas hoje como articuladores simbólicos das fronteiras e contornos da comunidade: a partilha de um discurso comum a todos os moradores nativos é um forte fator de construção de identidade para esta cultura. Conhecer e poder falar sobre um assunto que diz respeito a todos os moradores, e só a estes, é uma forma de se fazer integrante desta comunidade, cujos contornos são ameaçados pelo acelerado processo de mudança.

Todo o discurso sobre a bruxa é feito no tempo passado, o que não significa que ele fale sobre o passado, e sim que ele é usado para confirmar uma situação de conflito já encerrada. É apenas diante da benzedeira, quando ainda está aberta uma possibilidade de intervenção, que o discurso sobre a bruxa pode existir no tempo presente. Quando a história é narrada no passado, para qualquer pessoa que não seja a benzedeira, ela é usada para confirmar uma situação de poder.

Uma característica central nas histórias narradas é o fato de se construírem em torno de alguns poucos eventos que se repetem na sua essência, mudando os personagens, os lugares, as datas, mas a estrutura e os principais elementos permanecem os mesmos. Algumas dessas narrativas, como as expostas acima, chegam a ser mitos arquetípicos da bruxa: as bruxas que roubam a canoa de um pescador durante a noite, navegando com ela nuas pela lagoa; a bruxa que entra pela fechadura da porta e ataca o bebê, chupando seu sangue e fazendo com que ele vá definhando até morrer; a bruxa que aparece na estrada, durante a noite, assustando os passantes, etc.

Esses elementos comuns a todas as narrativas formam o que se poderia chamar de uma cosmologia da bruxa. A bruxa é sempre uma mulher e todas as mulheres da comunidade

são potencialmente bruxas. Uma mulher nunca é atacada diretamente por uma bruxa. As vítimas são as crianças, que quando embruxadas podem adoecer até morrer, e os homens, para quem a bruxa inspira medo e apresenta-se como uma ameaça. A posição das mulheres numa situação de bruxaria é sempre de poder: ou ela é a bruxa, que tem o poder de trazer mal-estar, ameaças e colocar em risco a vida das crianças; ou a benzedeira, que é uma mulher com poder para enfrentar a bruxa e desfazer a bruxaria; ou, ainda, é a mulher mais próxima da vítima (principalmente a mãe), que é quem disputa com a bruxa uma posição de poder, é ela quem vai produzir o desembruxamento, definindo uma trajetória terapêutica, procurando a benzedeira e identificando (dando um nome) a bruxa.

A ação da bruxa é considerada inconsciente. Quer dizer, a mulher que, durante a noite, transforma-se em bruxa, não toma conhecimento disso. A capacidade de ser uma bruxa está depositada em sentimentos e impulsos incontrolados e perigosos que vêm inconscientemente das mulheres e são causadores de mal-estar. Isso a diferencia da feiticeira, que, ao contrário das bruxas, age voluntariamente, por vontade própria, a partir de uma habilidade adquirida, usando para isso encantamentos, objetos, palavras “mágicas”, etc., podendo a feitiçaria ser praticada também por homens.

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

As bruxas invadem os territórios considerados masculinos e assumem aí um comportamento de domínio, de poder, mesmo nos espaços considerados proibidos às mulheres, como aqueles vinculados à pesca. Elas fazem festas nos barcos e nos ranchos de embarcações, na praia, na mata e na roça. Apropriam-se dos instrumentos de trabalho dos homens, como as redes de pesca e as embarcações, invertendo o seu uso: os instrumentos de trabalho são usados para os seus encontros noturnos. Nessas histórias

em que as bruxas tomam conta dos objetos masculinos, elas aparecem geralmente em grupo, e aos seus encontros é dado um caráter orgiástico e de transgressão sexual.

Para Laura de Mello e Souza, os sabás são a “revelação de um inconsciente coletivo em que a atividade sexual sem limites era, ao mesmo tempo, o grande tabu da cultura e o supremo desejo, inatingível”. Creio que, em parte, o significado orgiástico desses encontros pode apontar nesse sentido. Mas não é possível caracterizá-los como verdadeiros sabás, na medida em que não se apresenta a figura do diabo ou de demônios, nem a profanação dos sacramentos religiosos. A afirmação de Mello e Souza, de que “os sabás não persistiram no Brasil” é correta, mas não vai além na elaboração de qual o caráter dessas reuniões de bruxas, se não presentes nos relatos do Brasil mineiro e nordestino, presentes no imaginário dos ilhéus. Alguns autores (Guinzburg, 1988 e Mezan, 1986, entre outros) têm analisado a presença do diabo nos sabás medievais como uma construção do discurso inquisitorial que acabou sendo absorvida pelas manifestações da cultura “subalterna”. Para o imaginário cristão é preciso construir uma figura masculina poderosa como fonte do poder das bruxas, sendo essa figura o próprio diabo.

Esses encontros noturnos das bruxas, que são relatados principalmente pelos homens, são a própria configuração de uma “anti-sociedade” de mulheres. Além de se reunirem entre si, o que para os homens significa uma ameaça à sua autoridade, as bruxas invertem as regras morais da sociedade: ocupam o território dos homens, assumem uma atitude vista como masculina. Na sua narrativa sobre esses encontros, os homens depositam as suas fantasias sobre um mundo feminino que é por eles desconhecido.

Quando atuam dentro de casa, as bruxas assumem uma postura oposta, escondendo-se nos cantos, atrás dos móveis e em outros espaços marginais. Penetram na casa de modo marginal e ilegítimo, como aparece no relato de D. Leontina descrito acima: pela fechadura, pelas frestas nas paredes e nas telhas, nunca pelas portas ou pelas entradas usuais. A casa e o espaço doméstico são territórios femininos, e o comportamento das bruxas aí é de margem, invertendo a situação em que, na casa, são as mulheres que ocupam uma posição central e de poder.

A mitologia em torno da presença das bruxas traz consigo uma inversão das regras do sistema social. As mulheres

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

III

105

A construção da identidade feminina é realizada em grande parte em um mundo e um espaço próprios das mulheres, dos quais os homens estão excluídos. Além de uma divisão sexual do trabalho, que define tarefas diferenciadas, é possível se considerar ainda o que Pitt-Rivers chamou de “divisão moral” do trabalho, que é a forma como as qualidades morais são distribuídas entre os sexos. As mulheres estariam, desta forma, mais ligadas a um mundo que vem do interior (dos corpos, da casa, da comunidade), enquanto os homens estariam mais ligados ao que vem do exterior (Pitt-Rivers, 1986). Os homens também têm o seu mundo próprio e um saber que não é dominado pelas mulheres, mas sua autoridade é reconhecida e aceite como legítima por toda a comunidade. Já as mulheres, além de possuírem um mundo e saberes próprios, se constituem num laço afetivo e moral essencial para a própria reprodução social da comunidade. O seu domínio é, no entanto, desconhecido para os homens. Eles não controlam o que é feito na sua ausência, nem sabem o que é conversado ou trocado quando as mulheres se reúnem sem eles.

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

Vários autores têm trabalhado a presença da bruxa feminina em sociedades diferentes. Mauss, apesar de escrever especificamente sobre a “magia”, dá uma importante contribuição para os estudos posteriores sobre a relação das mulheres com poderes especiais. Para ele, as mulheres são consideradas mais aptas para a magia, mais pelos “sentimentos sociais” de que são objeto, do que por suas caracte-

terísticas físicas. Os “sentimentos sociais”, nesse caso, não são mais do que construções culturais. Mauss, de uma certa forma, apontava para aquilo que hoje se constitui em um paradigma fundamental para os estudos dos gêneros na Antropologia: o de que ‘feminino’ e ‘masculino’ são construções sociais, cuja definição e contorno variam de uma sociedade ou de uma cultura para outra. Os períodos críticos por que passam as mulheres lhes conferem, segundo Mauss, uma posição especial, constituindo-se, aos olhos dos outros membros da sociedade, momentos favoráveis para uma “ação para a magia”. Mas, mesmo fora desses períodos críticos, as mulheres são alvo de crenças, tratamentos diferenciados e prescrições, o que, para Mauss, denota que elas se constituem em uma “classe interior” da sociedade. (Pitt-Rivers e Mary Douglas, por outras vias, trabalharam mais tarde com essa idéia de que as mulheres estão mais ligadas às coisas do interior, sem no entanto mencionarem o trabalho de Mauss).

Analisando a presença da dualidade sexual nos universos mitológicos de várias culturas, Balandier conclui que há uma autonomia relativa das relações entre os sexos em relação às outras instituições da sociedade: de uma sociedade para outra, elas se mantêm desiguais (Balandier, 1976). Para ele, é possível identificar, em uma cultura, duas sociedades distintas: uma sociedade masculina, que se apresenta como a sociedade toda e que coloca as mulheres a seu serviço, considerando-as individualmente, e uma sociedade feminina, fraca, de influência limitada, que situa-se na sua periferia e se relaciona “em rede”. As mulheres estariam à margem, “acantonadas num universo social limitado e com fronteiras vigiadas”. Ocupariam os lugares de fronteira, que marcam a passagem de um estado para outro. É por essa posição de ambiguidade, segundo Balandier, que as mulheres não são apenas a metade subordinada, mas são também a metade perigosa. Elas são sempre vistas pelos homens como o outro e formam, na visão deles, uma anti-sociedade.

Mary Douglas também relaciona a predisposição das mulheres para serem identificadas com bruxaria com a sua situação ambígua. Para ela, as práticas de bruxaria estão relacionadas com a situação marginal das pessoas, consideradas como excluídas dos padrões sociais, mesmo que temporariamente. É o que ela chama o perigo dos “estados de transição”. A poluição, considerada como o que está à margem, num estado de linearidade, de limite, é carregada

de poder e perigo exatamente por sua situação de ambiguidade. Para Mary Douglas, a bruxaria se encontra na “anti-estrutura”, expressa uma inarticulação social.

Esses dois modelos, que remetem para uma visão das mulheres como uma metade à parte no interior da sociedade e marginais às estruturas sociais, devem ser pensados de acordo com a especificidade da cultura estudada. Em primeiro lugar, assim como os homens, também as mulheres, nas comunidades em questão, são agentes sociais que atuam de forma estruturada (Rosaldo e Lamphere, 1979). No caso das mulheres, existe uma estrutura interna, que é desconhecida dos homens, um mundo que eles não dominam e que, em função disso, pode ser encarado como uma anti-sociedade ou uma situação de inarticulação social. Também o fato de que esse “mundo feminino”, em certos aspectos, foge aos modelos dominantes daquela sociedade é um fator para que as mulheres sejam vistas como inarticuladas socialmente. Desta forma, o que predispõe aqui as mulheres para uma identificação com a bruxaria, fazendo com que qualquer mulher seja uma virtual bruxa, não é tanto a sua ambiguidade, mas o fato de constituírem esse mundo desconhecido dos homens e que escapa aos modelos que a sociedade construiu para elas.

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

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

Analisando a identificação da figura da bruxa com a mulher no imaginário católico, Pitangui aponta a bruxaria como uma bruxaria política de acusação das mulheres. A fabricação da bruxa pelos discursos demonológico e inquisitorial teria ocorrido em um contexto de “redistribuição do poder entre os sexos”:

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

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

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

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

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

A bruxa, na maior parte das vezes, é tida como uma ameaça vaga e sua presença ou ação é indicada pela ocorrência de infortúnios. Quando isso ocorre, se há identificação da bruxa, esta aponta para uma mulher próxima da vítima ou de seus familiares, vizinha ou parente. Assim, a definição de quem é a bruxa varia conforme a vítima e conforme quem narra o evento de bruxaria. Há, no entanto, algumas situações em que mulheres determinadas são vistas pelos outros moradores como bruxas e seus papéis e sua identidade na comunidade são construídos em torno dessa figura.

São mulheres que, assumindo atitudes e comportamentos vistos como desviantes, estão mais suscetíveis de serem vistas como bruxas. São particularmente as velhas que aparecem como as mais identificadas como bruxas. A mulher idosa é dotada de poder à medida que assume o papel de chefe de família, tornando-se o centro em torno do qual se mantém o grupo familiar. Mesmo quando o marido permanece ao lado da esposa na velhice, esta adquire um poder maior em função da própria dependência do homem velho. A apropriação de tal poder por uma mulher é, num determinado sentido, pouco suportada pelo resto da comunidade, principalmente pelos homens. Além disso, a incorporação de atributos simbólicos desviantes ou masculinos (a mulher que anda à cavalo, a mulher muito magra — ao contrário da imagem da mãe, protetora e fértil) dispõe algumas mulheres a serem encaradas como bruxas.

Estudos sobre a perseguição das bruxas, tanto na Europa quanto em alguns lugares do Nordeste e Norte brasileiros (Novinski, Levach, etc.), revelaram que as bruxas, identificadas enquanto tal, dificilmente são “aldeãs típicas”. São em geral mulheres não-casadas e reconhecidas pela comunidade como detentoras de um saber a mais (cozinheiras, parteiras, curandeiras). Na pesquisa que realizou a partir das devassas das visitasções da Inquisição do Pará, Jane Beltrão (1988) levantou que uma parte significativa das mulheres acusadas de bruxaria eram curandeiras, rezadeiras ou parteiras. O estudo de Novinski sobre as visitasções no

Nordeste conclui que a maior parte das acusações e denúncias está ligada a comportamentos sexuais considerados desviantes e transgressores pela Igreja (Novinski, 1986).

IV

As diferentes narrativas de homens e mulheres revelam significados diversos para a presença das bruxas. Conforme quem fala e as circunstâncias em que fala, a presença da bruxa assume dois sentidos distintos, que envolvem os eventos de bruxaria e aparecem como pano de fundo comum a todas as histórias narradas. De um lado, a bruxa representa uma ameaça à identidade e ao poder feminino, e o sentido de sua presença indica uma situação de conflito entre mulheres que corre paralelo à trama de bruxaria. A mulher é atingida indiretamente através do embruxamento do filho, que significa uma desordem na esfera doméstica e familiar, domínios femininos. É outra mulher, representada pela figura da bruxa, quem pode ameaçar a autoridade feminina dentro de seu domínio. Nessa batalha entre a mãe da criança e a bruxa, a palavra é a principal arma usada pela mulher. Verbalizando a situação de embruxamento, narrando detalhadamente todas as etapas do episódio e, principalmente, identificando a bruxa, ou seja, dando-lhe nome, a mulher volta a ter o controle da situação.

De outro lado, a bruxa aparece como uma ameaça à identidade masculina e desperta nos homens um sentimento de medo. São mulheres que assumem um comportamento masculino, ocupam o território dos homens e se apropriam de seus instrumentos de trabalho, ou seja, penetram em áreas fundadoras da identidade masculina. Mesmo invertendo o comportamento e aproximando-se do mundo dos homens, a bruxa escapa à sua compreensão, na medida em que representa uma ruptura com aquelas definições socialmente construídas sobre o significado do feminino e do masculino que integram os discursos de homens e mulheres na comunidade. Em sua ambiguidade se deposita o seu poder ameaçador. Em outro plano, sobreposto e complementar a este primeiro, a bruxa significa uma ameaça à força e à potência masculinas.

É através do olhar que os homens podem enfrentar esse poder. Na história do pescador que teve sua canoa roubada, é somente quando ele as espera durante a noite, lançando

sobre elas o seu olhar, que o encanto é quebrado. Nesse momento, as mulheres deixam de ser bruxas e o pescador recupera definitivamente os seus instrumentos de trabalho, que simbolizam aqui a identidade masculina. ■

Referências Bibliográficas

- 112 Balandier, G. 1976 *Antropo-lógicas*. São Paulo, Cultrix, EDUSP.
- Beltrão, Jane 1988 "As Mulheres que Ousam Saber. Um Estudo Etnográfico da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará". Águas de São Pedro, XII ANPOCS, Grupo Religião e Sociedade.
- Douglas, Mary 1966 *Pureza e Perigo*. São Paulo, Perspetiva.
- Durkheim, E. 1982 *Las Formas Elementales de La Vida Religiosa*. Madrid, Akal Editor.
- Evans-Pritchard, E. E. 1978 *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- Favret-Saada, Jane 1977 *Les mots, la mort, les sorts*. Paris, Gallimard.
- Guinzburg, Carlo 1988 *Os Andarilhos do Bem. Feitiçarias e Cultos Agrários dos sécs. XVI e XVII*. São Paulo, Cia. das Letras.
- Langdon, E. Jean 1985 Seminário "Os Papéis Sexuais e a Questão da Mulher". Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Mauss, Marcel 1974 "Esboço de Uma Teoria Geral da Magia", in Mauss, Marcel, *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU. (Originariamente publicado em 1902-1903).
- Mezan, Renato 1986 *Freud, Pensador da Cultura*. São Paulo, Brasiliense.
- Ortner, S. B. 1979 "Está a Mulher para o Homem assim como a Natureza para a Cultura?", in Rosaldo e Lamphere, *A Mulher, a Cultura e a Sociedade*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Ortiz, Renato 1986 "Iluminismo e Religião", *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, Vozes, Vol. 13, n.º 1 (março), 24-26.
- Pitanguí, J. "O Sexo Bruxo", *Religião e Sociedade*.
- Pitt-Rivers, J. 1983 *Anthropologie de l'honneur*. Marseille, Rivage.
- Rial, Carmen 1988 "Mar-de-dentro: a Transformação do Espaço Social na Lagoa da Conceição". Dissertação de Mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Rosaldo, M. Z. 1979 "A Mulher, a Cultura e a Sociedade: uma Revisão Teórica", in Rosaldo e Lamphere, *A Mulher, a Cultura e a Sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Rosaldo, M.; Lamphere, L. 1979 "Introdução", in Rosaldo e Lamphere, *A Mulher, a Cultura e a Sociedade*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Souza, Laura Mello e 1986 *O Diabo na Terra de Santa Cruz*. São Paulo, Cia. das Letras.
- Wolf, M. 1979 "Mulheres Chinesas: Antigos Costumes em Novo Contexto", in Rosaldo e Lamphere, *A Mulher, a Cultura e a Sociedade*. Rio de Janeiro, Zahar.