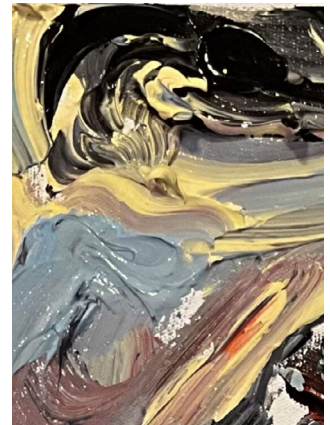


Entre falas e fios: Repertórios linguísticos, pertencimentos e identidades em uma comunidade de prática de rendeiras



Carla Regina Martins Paza
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil
carlapaza10@gmail.com

Trabajo recibido el 25 de octubre de 2025 y aceptado el 15 de diciembre de 2025.

Resumo¹

Neste artigo, meu objetivo é entender como repertórios linguísticos são compartilhados e reestruturados no grupo das rendeiras do Rio Vermelho, em Florianópolis, Santa Catarina (Brasil), revelando modos de aprendizagem, movimentos identitários e de pertencimento e ideologias e relações de poder que permeiam a prática. A partir de pressupostos teórico-metodológicos da etnografia da fala, realizei observação participante, inserida no grupo como investigadora e aprendiz, e também entrevistas etnográficas. Pude observar que o grupo das rendeiras é um espaço de aprendizagem situada, onde saberes técnicos, culturais e linguísticos são coproduzidos. Ao mesmo tempo, fica evidente como hierarquias e ideologias linguísticas afetam a percepção das falantes, revelando a roda de renda como um lugar de resistência simbólica.

Palavras-chave: etnografia da fala, comunidade de prática, repertórios linguísticos, pertencimentos, identidades e ideologias.

Entre el habla y los hilos: Repertorios lingüísticos, pertenencias e identidades en una comunidad de práctica de tejedoras

Resumen

En este artículo me propongo comprender cómo se comparten y reestructuran los repertorios lingüísticos en el grupo de tejedoras de Rio Vermelho, en Florianópolis, Santa Catarina (Brasil), revelando modos de aprendizaje, movimientos de identidad y pertenencia, así como las ideologías y relaciones

¹ Este artigo foi desenvolvido como parte das atividades de meu pós-doutorado no Instituto de Linguística da Universidade de Buenos Aires, sob a supervisão da Profa. Dra. Julia Zullo. Agradeço a ela e ao seu grupo de estudantes e pesquisadoras pelas sugestões feitas no período em que estive no Instituto.

de poder que atraviesan su práctica. A partir de los supuestos teóricos y metodológicos de la etnografía del habla, realicé observación participante, integrándome al grupo como investigadora y aprendiz, y entrevistas etnográficas. El análisis muestra que el grupo constituye un espacio de aprendizaje situado, donde se coproducen saberes técnicos, culturales y lingüísticos. Al mismo tiempo, pone de relieve cómo las jerarquías e ideologías lingüísticas influyen en las percepciones de las hablantes, revelando el círculo de encaje como un espacio de resistencia simbólica.

Palabras clave: etnografía del habla, comunidad de práctica, repertorios lingüísticos, pertenencias, identidades e ideologías.

Between speech and threads: Linguistic repertoires, belonging, and identities in a community of practice of lacemakers

Abstract

In this article, I aim to understand how linguistic repertoires are shared and restructured within the lacemaking group of Rio Vermelho, in Florianópolis, Santa Catarina (Brazil), revealing modes of learning, movements of identity and belonging, and the ideologies and power relations that permeate this practice. Drawing on the theoretical and methodological principles of the ethnography of speaking, I conducted participant observation, taking part in the group as both researcher and learner, as well as ethnographic interviews. The analysis shows that the lacemaking group functions as a space of situated learning, where technical, cultural, and linguistic knowledge are co-produced. At the same time, it highlights how linguistic hierarchies and ideologies shape speakers' perceptions, revealing the lacemaking circle as a site of symbolic resistance.

Keywords: ethnography of speech, community of practice, linguistic repertoires, belonging, identity and ideologies.

1. Introdução

A renda de bilro é uma atividade artesanal e artística, realizada essencialmente por mulheres e trazida com os imigrantes portugueses para várias partes do Brasil. Em Florianópolis, capital de Santa Catarina, a renda chegou com os imigrantes que vieram das Ilhas dos Açores, a partir do século XVIII. Juntamente com a pesca artesanal (em geral empreendida por homens) e a agricultura de subsistência, a renda teve importante papel para o sustento da casa, sendo transmitida de geração em geração para as meninas da família, entre os seis e sete anos de idade (Sarkar 2019).

Fatores múltiplos, com destaque para a modernização e automatização dos processos têxteis e a urbanização e migração das últimas 5 décadas, fizeram com que a renda perdesse seu papel na economia familiar e deixasse de ser ensinada. No entanto, a consolidação da cidade como destino turístico exigiu a promoção e reinvenção das tradições locais, levando à

retomada da prática em espaços institucionais onde a renda é transmitida não somente para descendentes de açorianos, mas também para quem, tendo nascido em outras cidades do Brasil e até mesmo em outros países, migrou para Florianópolis nos últimos anos (Piazza 1983; Corrêa 2004; Claramunt 2008; Sarkar 2019).

Natural de Florianópolis e moradora de uma comunidade em que a prática da renda sempre foi presente, me propus a investigar um grupo de rendeiras do Bairro do Rio Vermelho que reúne mulheres de origens, escolaridades, idades, ocupações e vivências distintas, formando uma comunidade de práticas (Lave e Wenger 1991; Wenger 1998; Wenger, McDermott e Snyder 2002). Por oito meses, participei dos encontros do grupo como investigadora e aprendiz de renda, realizando observação participante alinhada com pressupostos teórico-metodológicos da etnografia da fala. Além disso, ao final desse período, também realizei entrevistas com as rendeiras e com a professora de renda. Os dois modos de diálogo com o grupo me auxiliaram a perceber muitas das dinâmicas sociais, culturais e linguísticas envolvidas no fazer da renda nesse espaço (Hymes 1967; Geertz 1973; Briggs 1986; Duranti 1997; Guber 2001; Golluscio 2019).

Pude perceber que a diversidade presente no grupo é importante para a troca de saberes, entre eles os relacionados à linguagem, assim como também promove tensionamentos. Ao longo da observação participante, presenciei recorrentes dificuldades de entendimento, reformulações, repetições, explicações sobre usos de expressões desconhecidas, disputas em torno da nomeação de pontos da renda, bem como processos de aprendizagem de gêneros discursivos vinculados à cultura local.

Neste artigo, me proponho a analisar as situações de fala em que aspectos linguísticos emergiram na prática do rendar e os discursos reflexivos das participantes sobre a linguagem, incluindo suas percepções sobre a própria fala, sobre a fala das outras mulheres do grupo e sobre os novos usos e gêneros discursivos adquiridos no contexto coletivo. Meu objetivo é entender como repertórios linguísticos são compartilhados e reestruturados (Gumperz 1982; Blommaert e Backus 2013) no grupo, revelando modos de aprendizagem, movimentos identitários e de pertencimento, ideologias e relações de poder que permeiam a prática.

Na seção seguinte, apresento o grupo das Rendeiras do Rio Vermelho inscrevendo-o como uma comunidade de prática. Seguindo para a seção 3, apresento o contexto etnográfico da investigação e estabeleço a base teórica para a observação dos repertórios linguísticos compartilhados. E, na seção 4, dou lugar à análise dos discursos envolvendo o compartilhamento de repertórios no grupo.

2. A comunidade de prática das Rendeiras do Rio Vermelho

No período da pesquisa, o grupo das *Rendeiras do Rio Vermelho* desenvolvia suas atividades na *Associação dos Moradores do Rio Vermelho - AMORV*,

sob a coordenação da professora de renda Fernanda Gonçalves Martins. O grupo foi implementado pela professora por meio do projeto chamado *Renda de Bilros, Arte e educação na comunidade do Rio Vermelho*, com o objetivo de difundir o conhecimento da tradição da renda de bilros no bairro, valorizando o trabalho da artesã/rendeira que preserva a atividade e tornando a prática atrativa para as próximas gerações com a capacitação de novas/os rendeiras/os. O grupo contava, à época, com 19 mulheres, contudo, como uma delas não quis participar, vou considerar na descrição 18 mulheres rendeiras, a professora e eu².

A professora, com 50 anos à época, nasceu na Barra da Lagoa, bairro vizinho ao Rio Vermelho, onde morou até casar e depois viveu três anos em São Paulo, indo morar diretamente no Rio Vermelho no seu retorno. Ela é filha de mãe rendeira e de pai pescador e aprendeu a prática desde criança.

O grupo conta com mulheres muito diversas por conta de seu local de nascimento, idade, grau de escolaridade, ocupação, tempo de contato com a renda, entre outros fatores. Doze delas são naturais de diferentes bairros de Florianópolis, entre eles o bairro do São João do Rio Vermelho, tendo vivido onde nasceram ou se mudado para outros bairros da cidade, mas nunca para outras cidades ou Estados. Já as outras seis são de diferentes cidades, apresentando maior mobilidade antes de fixar residência em Florianópolis: São Paulo-SP, Santos-SP, Rio de Janeiro-RJ, Jacarezinho-PR, Balneário Camboriú-SC e Rosário, na Argentina. Algumas já moram há mais de 10 anos em Florianópolis e outras há três anos, sendo que todas vivem no Rio Vermelho, com exceção de uma que vive no bairro vizinho de Ingleses.

As idades variam bastante, entre 54 e 81 anos, sendo que muitas estão na faixa dos 60 anos. A escolaridade também é variada, sendo que grande parte das nascidas em Florianópolis tem menos de cinco anos de escolaridade e algumas não são alfabetizadas, outras apresentam escolaridade intermediária e cursos técnicos; já a grande maioria das que vêm de outras cidades têm formação em curso superior.

Em termos de ocupação/profissão há grande variação. Muitas se declaram donas de casa e rendeiras, em geral as nativas e mais velhas, mas há também lavadeira, merendeira, faxineira, cuidadora de idosos, professora de natação, psicopedagoga, bancária, corretora, secretária, havendo acúmulo de diferentes papéis ao longo da vida e também correlação direta entre escolaridade e profissão.

Um dos dados mais interessantes está na diferença de tempo e tipo de contato com a renda, o que fez a professora do grupo dividir as alunas em diferentes categorias de rendeiras que considere bastante oportunas, reajuste e defini para este trabalho: *rendeiras produtoras*, *rendeiras ativas* e *rendeiras aprendizes*.

² Para a realização da pesquisa elaborei projeto que foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Universidade Federal de Santa Catarina e as participantes da pesquisa, além de terem sido informadas sobre os objetivos do trabalho, puderam decidir sobre sua participação, assinando termo de consentimento para o uso dos dados.

Rendeiras produtoras são aquelas que nasceram em Florianópolis e aprenderam a renda desde crianças, mantiveram a prática até os dias atuais, mesmo com momentos de interrupção, e comercializam a renda para obter parte de seu sustento. Em geral, são mais velhas e menos escolarizadas e costumam observar os trabalhos das outras rendeiras, oferecendo ajuda ou ajudando quando solicitadas. Entre elas está a mãe da própria professora, responsável pelo seu aprendizado. No grupo, as cinco rendeiras que se encaixam nessa categoria são muito respeitadas pelas demais e vistas como referência de sabedoria no rendar, sendo estimuladas em vários momentos a contar suas histórias de vida, do aprendizado da renda e a ensinar sobre as tradições locais.

Rendeiras ativas são aquelas que, apesar de terem nascido em Florianópolis e terem tido certo contato com a renda, seja porque aprenderam na infância ou seja porque tinham mulheres rendeiras na família, perderam o contato com a renda e retomaram mais recentemente. Elas não dependem financeiramente da renda e produzem para uso próprio ou para presentear amigos e familiares. Essa é uma categoria mais diversificada em termos de idade, incluindo a mais velha do grupo, com 81 anos, e também mulheres mais jovens na faixa dos 50 anos. Há sete rendeiras ativas no grupo que, em geral, tomam as produtoras como referência para a prática, embora algumas delas sejam tomadas pelo grupo como referência por conta de sua sabedoria sobre as histórias e tradições locais. É interessante mencionar que muitas das mulheres da categoria das produtoras e das ativas se conheciam do bairro ou arredores e algumas tinham inclusive relação de parentesco, como é o caso de duas delas que são irmãs e outras duas que são cunhadas.

Rendeiras aprendizes são aquelas que nunca tiveram nenhum tipo de contato com o aprendizado na infância e não dependem economicamente da renda, produzindo, assim como as ativas, para uso próprio ou para presentear amigos e familiares. Há seis mulheres nessa categoria, sendo que todas elas foram morar em Florianópolis depois de adultas e tiveram seus primeiros contatos com a renda quando entraram para o grupo. Entre elas estão as mais escolarizadas, já que todas que possuem ensino superior fazem parte dessa categoria. Há mulheres de diferentes idades, entre 55 e 70 anos e o nível de aprendizado também é bastante variável entre elas. Normalmente, pedem e recebem a ajuda de rendeiras do grupo das produtoras e também de algumas das mais experientes do grupo das ativas.

Os encontros ocorrem todas às quartas-feiras à tarde e seguem uma rotina relativamente estável que inclui: chegada das participantes, cumprimentos iniciais, preparação do espaço coletivo, produção das rendas, pausa para o café, retomada da produção da renda e despedida do grupo. Nesses encontros, as mulheres se organizam em círculo, de modo que todas possam se ver e interagir durante o trabalho. As rendeiras aprendizes costumam se sentar próximas umas das outras para receber maior atenção da professora, embora essa disposição seja flexível e, por vezes, se modifique. Há intensa interação entre todas as participantes, marcada tanto pela troca de saberes técnicos e estratégias de produção quanto por conversas sobre

temas variados, desde aspectos da vida cotidiana e experiências pessoais até questões econômicas e familiares.

Para além da confecção do produto final, o grupo funciona como um ambiente de socialização, aprendizado e construção coletiva de significados, no qual aspectos técnicos, afetivos, sociais, e linguísticos se entrelaçam permanentemente, configurando-se como uma comunidade de prática, onde a aprendizagem ocorre de forma situada e progressiva:

Uma comunidade de prática é um conjunto de relações entre pessoas, atividades e mundo, ao longo do tempo e em relação a outras comunidades de prática tangenciais e sobrepostas. Uma comunidade de prática é uma condição intrínseca para a existência do conhecimento, principalmente porque fornece o suporte interpretativo necessário para dar sentido àquilo que é herdado/aprendido. Assim, a participação na prática cultural na qual qualquer conhecimento existe é um princípio epistemológico da aprendizagem. A estrutura social dessa prática, suas relações de poder e suas condições de legitimidade definem possibilidades de aprendizagem (ou seja, de participação periférica legítima) (Lave e Wenger 1991, 98; tradução minha)³

Três elementos fundamentais definem a existência de uma comunidade de prática: (i) engajamento mútuo, que diz respeito às relações e interações entre os participantes; (ii) empreendimento conjunto, que é o projeto coletivo que orienta a ação do grupo; e (iii) repertório compartilhado, que inclui conhecimentos técnicos, assim como narrativas, expressões, gêneros discursivos e formas de significação negociadas. Nesse sentido, a participação em uma comunidade de prática, para além de implicar o conhecimento de conteúdos específicos, integra a construção de identidades sociais e modos de pertencimento (Wenger 1998).

As rendadeiras estão mutuamente engajadas nas interações cotidianas, nas conversas durante o trabalho e nas trocas de experiências, enquanto, em empreendimento conjunto, produzem a renda de bilro como prática cultural compartilhada. O repertório comum, por sua vez, inclui, para além das técnicas do fazer da renda, usos linguísticos específicos, expressões locais e gêneros discursivos que circulam no grupo, sendo aprendidos e transformados pelas participantes na convivência.

Entendido ainda como “grupos de pessoas que compartilham uma preocupação, um conjunto de problemas ou uma paixão por um tópico e que aprofundam seus conhecimentos e expertise nessa área, interagindo constantemente” (Wenger, McDermott e Snyder 2002, 4; tradução minha)⁴, esse tipo de coletivo funciona como foro privilegiado de criação e circulação de saberes, muitas vezes invisíveis ou não formalizados. Para além da

3 A community of practice is a set of relations among persons, activity, and world, over time and in relation with other tangential and overlapping communities of practice. A community of practice is an intrinsic condition for the existence of knowledge, not least because it provides the interpretive support necessary for making sense of its heritage. Thus, participation in the cultural practice in which any knowledge exists is an epistemological principle of learning. The social structure of this practice, its power relations, and its conditions for legitimacy define possibilities for learning (i.e., for legitimate peripheral participation).

4 Communities of practice are groups of people who share a concern, a set of problems, or a passion about a topic, and who deepen their knowledge and expertise in this area by interacting on an ongoing basis.

transmissão da tradição da renda de bilro, também se produzem e legitimam formas de saber linguístico e discursivo - desde a nomenclatura específica dos pontos e técnicas até modos de narrar e refletir sobre a linguagem e sobre a própria prática.

É possível considerar que essa comunidade de prática é também um microcosmo do que ocorre de modo mais amplo em Florianópolis, que vem passando por transformações importantes no campo social, cultural e linguístico, na direção do que Blommaert e Backus (2013) entendem como um contexto de superdiversidade. O termo, cunhado para descrever as novas configurações de mobilidade e diversidade emergentes no cenário global pós-Guerra Fria, aponta para a complexificação dos padrões migratórios e de circulação de pessoas, práticas e significados, que já não podem ser adequadamente explicados por categorias tradicionais como minoria, diáspora ou mesmo comunidade:

Bairros 'étnicos' passaram de uma relativa homogeneidade para bairros altamente estratificados e em camadas, onde migrantes 'antigos' compartilham espaços com uma variedade de migrantes 'novos', agora vindos de todas as partes do mundo e envolvidos em padrões de migração muito mais complexos e imprevisíveis do que os padrões de migração de residentes e da diáspora que caracterizavam os padrões migratórios anteriores (Blommaert e Backus 2013, 13; tradução minha)⁵.

Florianópolis, até a década de 1970 caracterizada por sua colonização açoriana, vem recebendo fluxos migratórios internos e internacionais cada vez mais intensos e heterogêneos. Brasileiros de diferentes regiões (antigamente de São Paulo e Rio Grande do Sul e, mais recentemente, de vários Estados, incluindo grande fluxo do nordeste e norte do Brasil), migrantes latino-americanos, principalmente argentinos, e, mais recentemente, trabalhadores da indústria tecnológica, nômades digitais e estudantes estrangeiros se estabelecem na cidade com motivações, perfis socioeconômicos e repertórios culturais diversos. Bairros tradicionais, antes marcados por relativa homogeneidade cultural, vínculos de vizinhança duradouros e repertórios linguísticos compartilhados, tornam-se espaços de intensa negociação simbólica.

Nesse contexto, os posicionamentos das rendeiras e seus discursos sobre a língua podem ser compreendidos como manifestações de processos sociais mais amplos, já que, embora atuem como continuadoras de uma prática transmitida entre gerações, elas o fazem em um cenário marcado por mudanças. É nesse sentido que mobilizo a noção de superdiversidade (Blommaert e Backus, 2013), não para caracterizar um ambiente de heterogeneidade extrema, mas para apontar para a coexistência de diferentes trajetórias e repertórios em um mesmo espaço.

⁵ 'Ethnic' neighborhoods have turned from relative homogeneity into highly layered and stratified neighborhoods, where 'old' migrants share spaces with a variety of 'new' migrants now coming from all parts of the world and involved in far more complex and unpredictable patterns of migration than the resident and diaspora ones characterizing earlier migration patterns.

3. O contexto da investigação e o olhar para os repertórios linguísticos

Os dados analisados neste artigo são provenientes de dois eixos principais: (i) registros de observação participante realizados ao longo de oito meses de inserção no grupo, de agosto de 2024 a março de 2025, sistematizados em diário de campo a cada encontro semanal; e (ii) entrevistas etnográficas conduzidas ao final desse período, entre os meses de fevereiro e março de 2025, com as participantes e a professora de renda, somando 19 registros em áudio. Esses materiais constituem o corpus da análise e são mobilizados de forma articulada, permitindo relacionar as interações observadas e os relatos das rendeiras durante as entrevistas realizadas individualmente.

As anotações de campo eram feitas depois de cada encontro, a partir de notas e pequenos relatos gravados durante a prática. As entrevistas foram transcritas com o auxílio do modelo de reconhecimento automático de fala Whisper, sendo posteriormente revisadas⁶. Para a organização e sistematização do corpus, bem como para apoio à construção de categorias analíticas e para o recorte dos dados, foi utilizado o software de análise qualitativa ATLAS.ti, contando com codificação de dados realizada manualmente, orientada por procedimentos de análise qualitativa interpretativa.

Minha inserção no grupo das Rendeiras do Rio Vermelho foi orientada pelo olhar de uma etnografia dialógica, que implica em adotar uma postura de abertura e envolvimento direto com os sujeitos e com os contextos sociais nos quais vivem ou que estão em investigação (Duranti 1997). Esse olhar consolida o discurso como objeto de estudo e revisita o conceito de contexto, incorporando as noções de contextualização e pistas de contextualização, reconhecendo a dimensão pragmática e indexical do significado e o caráter reflexivo e situado das análises (Golluscio 2019).

Com essa postura que relaciona língua, sociedade e cultura, entendo que as reflexões das rendeiras sobre língua, tanto aquelas mais explícitas, geralmente manifestadas nas entrevistas quando estimuladas a falar do tema, quanto aquelas menos evidentes ou indiretas, mas que não passaram despercebidas durante a observação do campo, podem revelar muito sobre as relações sociais e também sobre movimentos de pertencimento dentro dessa comunidade de prática.

Na observação participante, técnica central da etnografia, o pesquisador se coloca em contato direto com as práticas cotidianas e com os significados que os sujeitos atribuem às suas ações, percebendo a construção do conhecimento de modo situado e sensível ao contexto (Geertz 1973; Duranti 1997; Guber 2001; Golluscio 2019). Na pesquisa empreendida, a condição para integrar o grupo foi me tornar aprendiz de rendeira, o que me permitiu uma aproximação genuína das demais mulheres, relações de confiança e afetividade que, por vezes, faziam com que meu papel de pesquisadora fosse

⁶ As transcrições automáticas foram revisadas por Iris Medeiros da Fonseca, pesquisadora do Programa de Pós-graduação em Linguística da Universidade Federal de Santa Catarina, e conferidas por mim, a fim de garantir maior fidelidade.

esquecido. As trocas se tornaram espontâneas, permeadas por risos, confidências e momentos de colaboração direta, em que as próprias rendeiras chamavam minha atenção para usos linguísticos, canções e narrativas de tradição que poderiam interessar à pesquisa. Assim, o trabalho de campo assumiu um caráter cooperativo e dialógico, no qual as participantes atuaram ativamente na produção do conhecimento.

Essa vivência desde a prática, por um lado, trouxe desafios à separação entre os papéis de aprendiz e investigadora, exigindo constante reflexividade sobre minha própria posição no campo. Por outro lado, longe de comprometer a pesquisa, essa dupla posição tornou possível a implementação daquilo que Geertz (1973) denomina descrição densa, um relato situado e interpretativo, capaz de registrar o discurso social em sua complexidade.

Para a realização da entrevista etnográfica, entendida como um processo comunicativo, relacional e situado, instaurado entre o pesquisador e os sujeitos dos saberes, foi essencial o conhecimento prévio do grupo investigado, pois entrevistar implica saber como perguntar e como escutar (Briggs 1986; Guber 2001). Pude compreender os papéis ocupados por cada mulher e os modos locais de interação, o que me permitiu elaborar um roteiro flexível, ajustado às particularidades de cada rendeira e ao contexto das conversas. As entrevistas foram, portanto, fruto de um processo de construção progressiva e o momento da gravação foi tomado como uma continuidade da convivência anterior, transcorrendo, quase sempre, de modo bastante espontâneo.

A fim de entender as dinâmicas envolvendo língua, sociedade e cultura no grupo das Rendeiras do Rio Vermelho, parto da já assentada noção de competência comunicativa, segundo a qual o uso linguístico só pode ser compreendido em relação às normas, papéis e expectativas que estruturam as situações de fala (Hymes 1967). Tal noção inspira e dialoga com o conceito de repertório linguístico de Gumperz (1982), para quem os falantes mobilizam, dentro de um conjunto compartilhado de recursos linguísticos e pragmáticos, diferentes formas de expressão conforme o contexto social e de interação e, portanto:

Estudos sobre o uso da linguagem precisam se concentrar no que Hymes chama de modos de falar. Isso inclui informações sobre o repertório linguístico local, a totalidade das distintas variedades linguísticas, dialetos e estilos empregados em uma comunidade. Também devem ser descritos os gêneros ou formas de arte em termos dos quais as performances verbais podem ser caracterizadas, como mitos, épicos, contos, narrativas e similares. As descrições abrangem ainda os vários atos de falar prevalentes em um determinado grupo ('ato' é usado aqui amplamente, no sentido de Austin, para sugerir funções como pergunta, resposta, solicitação) e, finalmente, os 'quadros' que servem como instruções sobre como interpretar uma sequência de atos (Bauman & Sherzer 1975) (Gumperz 1982, 155; tradução minha)⁷.

7 Studies of language use are called for which concentrate on what Hymes calls the means of speaking. This includes information on the local linguistic repertoire., the totality of distinct language varieties, dialects and styles employed in a community. Also to be described are the genres or art forms in terms of which verbal performances can be characterized, such as myths, epics, tales, narratives and the like. Descriptions further cover the various acts of speaking prevalent in a particular group ('act' is used here broadly, in Austin's sense, to suggest functions such as question, response, request), and finally the 'frames' that serve as instructions on how to interpret a sequence of acts (Bauman & Sherzer 1975).

Gumperz (1982) argumenta que significados sociais e identitários são co-construídos por meio de escolhas linguísticas e de pistas de contextualização (como entonação, léxico, ritmo, alternância de código ou formas de tratamento), que orientam os interlocutores sobre como interpretar o que ouvem. Blommaert e Backus (2013) ampliam o conceito de repertório linguístico ao situá-lo no contexto da superdiversidade contemporânea, marcada por mobilidades, trajetórias plurais e múltiplas formas de comunicação. A ideia de comunidade homogênea já não se sustenta e as fronteiras entre línguas e esferas de uso tornam-se porosas, deslocando-se o foco da comunidade para a trajetória individual. Nesse contexto, o repertório é entendido como um conjunto de recursos dinâmicos e socialmente avaliados, que se ativam em contextos específicos e refletem tanto as oportunidades quanto as restrições socioculturais de cada falante.

No contexto das rendeiras do Rio Vermelho, essas ideias são particularmente relevantes para compreender como o aprendizado do ofício é também um aprendizado comunicativo, em que rendeiras produtoras, ativas e aprendizes adquirem, junto às técnicas da renda, modos específicos de falar, narrar, brincar e participar das trocas verbais do grupo. Assim como tornar-se pai, mãe, viúvo, aposentado mobiliza novos discursos e recursos (sócio)linguísticos específicos (Blommaert e Backus 2013), ser rendeira dentro desse grupo também resulta na mudança e resignificação dos repertórios linguísticos de cada uma delas em meio à convivência com mulheres de diferentes origens, idades e trajetórias. É a partir desse olhar que sigo para a análise na próxima seção.

4. Dinâmicas de ampliação de repertório e posturas metalinguísticas

Colocando o foco sobre os repertórios linguísticos, é possível perceber diferentes dinâmicas de aprendizagem e incorporação de novos usos e de novas camadas de significados. A observação de tais dinâmicas é tarefa complexa, pois envolve múltiplos fatores: (i) de ordem mais macro, como idade, escolaridade, lugar de nascimento e mobilidade; (ii) mais locais e relacionados com as práticas que ocorrem no grupo, como a categoria ocupada dentro do grupo, a disponibilidade para a aprender e ensinar e a relação afetiva com as colegas de grupo; (iii) mais individuais e subjetivos, como a postura pessoal diante de novos usos e os movimentos identidade e de pertencimento compreendidos por cada uma delas.

Sendo assim, decidi organizar a análise em três momentos, partindo das categorias de rendeiras identificadas e já explanadas na seção 1 e também dos movimentos em relação ao aprendizado e à ampliação de repertório que observei durante o trabalho de campo. Em cada um desses momentos, empreendo descrição interpretativa com base nos depoimentos presentes nas entrevistas e nas situações da prática registradas em minhas anotações de campo, assim como também trago exemplos ilustrativos e promovo as articulações teóricas pertinentes. Nas seções 4.1 e 4.2 o foco está na

ampliação de repertórios e na seção 4.3 o foco recai sobre as posturas metalinguísticas das rendeiras sobre o que aprendem e ensinam.

4.1. *As aprendizes aprendem com as produtoras e as ativas*

A maior parte das situações que emergem tanto nos relatos de campo quanto nas entrevistas diz respeito ao aprendizado e incorporação pelas aprendizes (6 das 18 rendeiras) de palavras e expressões relacionadas com o fazer da renda, palavras e expressões típicas do local, modos de pronúncia local e gêneros da tradição local. Essas mulheres, vindas de outras regiões, com ensino superior e algumas delas um pouco mais jovens, se mostram muito abertas e interessadas em aprender sobre a cultura local e isso inclui a língua.

No período de observação, pude experimentar meu próprio aprendizado de palavras e expressões relacionadas com o fazer da renda. Os nomes dos diferentes pontos e tipos de renda (tramoia, remelexo, renda tradicional, perna cheia) e as ações envolvidas no trançar (fazer a cruzada, arrematar) surgem conforme vamos aprendendo a prática artesanal e são incorporados muito rapidamente no repertório das aprendizes. O mesmo ocorre com os nomes dos materiais envolvidos na prática: ‘almofada’ (onde se monta a renda), ‘cavalete’ (objeto que serve para sustentar a almofada), ‘bilros’ (objetos feitos de madeira usados para trançar) e ‘pique’ (desenho que serve de guia para o trabalho). No 4º encontro, por exemplo, presenciei um momento em que a professora corrigiu uma das aprendizes (Z14) sobre o nome do ponto. Ela chamava de ‘remelexo’, mas o nome correto era ‘tramoia’. A professora não só corrige, mas mostra a diferença entre os pontos no trabalho que a aluna estava realizando. Em situação semelhante, para lidar com a frustração de uma das aprendizes por conta de um ponto que não deu certo, a professora explicou que “Se o ponto não dá certo, a gente dá um jeitinho e faz aquela tramojada” (RV’OP-F-7º)⁸, dando ênfase ao termo derivado do nome do ponto ‘tramoia’, ao que aprendiz assentiu e sorriu.

Também pude experimentar o aprendizado de expressões que derivam da prática. No primeiro encontro, a professora veio me orientar e depois de um pouco de prática me disse “Agora vamos dar brilho nesses bilros” (RV’OP-F-1º). Ela, então, ao perceber que eu não tinha entendido, explicou que a expressão significa ‘praticar muito’, pois é com a prática que a gordura das mãos vai passando naturalmente para a madeira fosca e o brilho vai surgindo. Contou, ainda, que uma das aprendizes que não tinha entendido a expressão chegou a pintar os bilros com verniz, que precisaram ser trocados, pois manchavam a linha. Em outra ocasião, no 8º encontro, a professora foi ajudar uma das rendeiras aprendizes e usou a expressão ‘deu um cú de boi’. Perguntei o que aquilo significava e ela explicou a todas

8 Optei por anonimizar as participantes da pesquisa, com exceção da professora, e criei simbologia específica para identificar os dados, em que RV’OP, significa Rio Vermelho Observação Participante e RV’ET, significa Rio Vermelho Entrevista. O que vem a seguir remete ao código de quem usou o dado (uso F para a professora e A1... (ativas), P1... (produtoras) e Z1... (aprendizes)). Para o caso das entrevistas marco, ainda, a minutagem inicial do dado e, para a observação, marco o número do encontro.

as aprendizes que estavam por perto que a expressão se usa quando se faz um nó na renda, ‘uma encrenca’, segundo ela.

As aprendizes apresentavam postura bastante ativa e interesse em perguntar e ampliar seu repertório, principalmente com palavras e expressões típicas do local, as quais não faziam parte de seu cotidiano. Isso fica bastante evidente no momento da entrevista, quando apresentam memória bastante viva e são capazes de relatar várias situações que observei:

- (1) Eu pergunto. Eu pergunto, “O quê que você falou? Eu não entendi”. Aí se foi alguma expressão, “O quê que significa isso?” e tal. E eu comecei a levar, também, coisas que eu ouvia às vezes na rua e tal, para perguntar. [Ah, aham!] Então, a história do mandrião: “Ah, porque sua mandriona, não sei o que...” {imitando do modo de falar} “O quê que é mandrião?” {Risadas} {Bate palmas} Daí eu descobri que era preguiçoso. “Mofas a pomba na balaia”, [Ah!] eu acho SENSACIONAL. Mas não fazia ideia do que pudesse ser aquilo. Daí a Fernanda que contou a história, tal, [Uhum] e eu entendi. [...] Mas tem muitas expressões, né? [...] E o sotaque é de Portugal, [Uhum] o sotaque são palavras brasileiras num sotaque de Portugal, então é muito difícil. Agora, a conjugação do verbo é perfeita, [Uhum] que a gente não usa [Uhum], eu não uso, por exemplo, né? E os manezinhos, né, [Uhum] as pessoas aqui, locais, usam direitinho, “Tu VAIS”... é, né? Bem bonitinho, assim.
(RV’ET-Z16-23:53)

Cabe destacar que essa aprendiz (Z16), vinda do Rio de Janeiro, demonstra notável consciência sobre a ampliação de seu repertório e se mostra muito atenta a aprender cada vez mais sobre língua, cultura e história, justamente por conta de sua identidade também como dona de pousada no bairro. O comentário dela sobre o uso de ‘tu vais’ exemplifica o processo de iconização descrito por Irvine e Gal (2000). Nesse caso, a conjugação padrão do verbo com o pronome ‘tu’ é transformada em ícone da identidade autêntica “manezinha”. A aprendiz associa a forma verbal a uma fala “perfeita” e “bonitinha”, atribuindo-lhe valor afetivo e original, como se refletisse uma pureza gramatical herdada do português de Portugal.

Também pude observar vários momentos de ampliação de repertório durante o trabalho de campo. No 8º encontro, a rendeira mais velha do grupo (A10) me contou sobre a origem da expressão ‘mofas com a pomba na balaia’. Ela conta que o pai era comerciante e, por vezes, aparecia uma senhora com um cesto com uma pomba dentro para pedir dinheiro para alimentar o pássaro, ao que respondiam com a expressão, dando a entender que a pessoa iria cansar de esperar. É interessante mencionar que essa rendeira, apesar de ser bastante iniciante em termos do aprendizado da técnica da renda, foi enquadrada na categoria de rendeira ativa por conta de sua relação com a prática no contexto onde viveu e trabalhou. Seu modo de falar e seu grande conhecimento sobre a cultura e história de Florianópolis lhe garantem uma posição de referência para o aprendizado do repertório linguístico local entre as demais rendeiras, especialmente entre as aprendizes.

Esses momentos, em que as aprendizes descobrem e aplicam termos técnicos ('tramoia', 'dar brilho nos bilros') ou expressões locais ('mofas com a pomba na balaia'), são, nos termos de Gumperz (1982), "pistas de contextualização" - recursos prosódicos, lexicais e pragmáticos que ativam inferências socioculturais partilhadas e orientam a interpretação da fala. Tais pistas, quando incorporadas e usadas pelas aprendizes, marcam a adequação situacional e o pertencimento ao grupo, funcionando como sinais de alinhamento e legitimação comunicativa.

Ainda no período da observação participante, pude presenciar alguns momentos em que as aprendizes percebem e se apropriam de modos de pronúncia local. Em um deles, uma rendeira natural de Rosário/Argentina, ao pedir ajuda à professora, disse "Se tu puder, preciso de ajuda depois [de'poʃ]" (RV'OP-Z17-18^o), com o apagamento do ditongo decrescente e presença de fricativa alveolopalatal não vozeada bastante exagerada em coda, o que é muito característico da variedade local e entre as rendeiras nativas, mas não faz parte da variedade de português falado normalmente por essa rendeira. Esse uso soou como uma tentativa de chamar a atenção da professora e marcar seu pertencimento ao grupo.

Em outra ocasião, uma das produtoras mais velhas disse a duas das aprendizes não nativas de Florianópolis: "Sai do sóli, sai do sóli que o sóli vai te fazer mali" (RV'OP-P2-9^o), com pronúncia muito comum entre os moradores mais velhos e do interior da cidade, em que há a ocorrência de epênteses em coda. As aprendizes se olharam e repetiram "Vamos sair do sóli, vai fazer mali". É interessante notar que na fala delas não havia tom de deboche, como se poderia supor, tanto que a rendeira produtora não interpretou assim. Na verdade, parecia haver uma espécie de cumplicidade entre as três, como se aquelas vindas de outros Estados estivessem dizendo: "Não só estamos de acordo com a orientação como demonstramos isso usando a sua variedade".

Fenômenos no nível fonético-fonológico, tais como a síncope ('masquinha' no lugar de 'mascarazinha') e relacionados com a prosódia, como a velocidade de fala acelerada, também foram mencionados durante as entrevistas:

- (2) Hoje mesmo a Fernanda falou do carnaval, que era o carnaval de [...] MASQUINHA! Que assim as palavras ficam todas encurtadas, quando falam [Aham]. Aí também outras histórias que, por exemplo, dali da Lagoa, da Baía Funda, mas daí a Baía é a Bia Funda. [Uhum]. Então, assim, umas expressões que são assim, tipo, de... falar tão rápido de chegar a encurtar as palavras. (RV'ET-Z17-09:51)

Essas situações em que as aprendizes fazem uso de uma pronúncia associada ao falar florianopolitano, são mais um exemplo da incorporação performativa das pistas de contextualização (Gumperz 1982), em que as aprendizes vão criando pertencimento através do manejo de índices locais de identidade.

Nas entrevistas, também há relatos que mostram que as aprendizes (não nativas) vão se apropriando da variedade local, algumas de modo mais consciente e outras nem tanto.

- (3) E adoro ouvir as histórias, adoro o jeito de falar, o sotaque, a gente vai aprendendo e vai se apropriando, também, até da maneira de falar. (RV'ET-Z17-06:20)
- (4) Mudou, mas eu não percebo. [...] Tem gente que me olha assim, meu irmão fala assim, "Não vem com coisa não, que tu também tá com sotaque". (Risadas). (RV'ET-Z18-29:51)

Para além dos usos linguísticos relacionados ao cotidiano dos moradores de Florianópolis, os momentos no grupo também são importantes para o aprendizado de histórias, lendas, canções e outros gêneros relacionados à cultura local. Na observação de campo pude presenciar e participar de vários desses momentos, em que as naturais de Florianópolis compartilhavam seu conhecimento em forma de: (i) Cantigas de Ratoeira, canções rimadas que as moças usavam para conquistarem seus futuros pretendentes; (ii) Lendas de bruxas, bastante comuns na Ilha; (iii) Pão por Deus, brincadeira que consiste em oferecer um bolo em formato de coração a um namorado ou amiga, acompanhado de um versinho rimado, para receber em troca um presente; (iv) Cantigas de Terno de Reis, cantigas religiosas de tradição cristã para celebrar a chegada dos Três Reis Magos a Belém; (v) Benzedura, prática de cura, envolvendo rezos e plantas, feita por mulheres e passada entre gerações.

Participei de alguns momentos em que as cantigas de ratoeira surgiram durante a prática, seja por iniciativa de rendeiras mais velhas e nativas de Florianópolis, seja por provocação da professora que entende que o espaço do grupo também deve ser usado para manter viva a cultura local. No último encontro, no qual me despedi do grupo para viajar para meu pós-doc, a professora sugeriu às rendeiras que pudessem cantar algumas cantigas locais e versinhos de ratoeira para marcar o momento de despedida. Depois de cantarem cantigas e versos de Ratoeira já conhecidos de algumas delas, uma das rendeiras ativas tomou a iniciativa de improvisar versinhos dedicados a mim: "Meu amor tu vai embora, eu não sei teus pensamentos. Fico sofrendo saudade, vou esperar teu tempo." (RV'OP-A8-20º). Inspirada por ela, uma das aprendizes se encorajou e também improvisou versos dedicados a mim: "Carla, querida, vai com tudo e volta logo para a renda. Aproveite cada minuto das pesquisas e do estudo" (RV'OP-Z16-20º). Apesar de mostrar certa dificuldade em manejar métrica e rima no gênero novo, a iniciativa mostra a disponibilidade da participante, vinda do Rio de Janeiro, para a apropriação do novo repertório.

Em um dos relatos das entrevistas, essa disponibilidade para se aventurar em novos gêneros vem à tona durante um evento de Pão por Deus. A professora do grupo adaptou a tradição de entregar bolos de coração acompanhados de versinhos, para um tipo de amigo secreto. No lugar do bolo, as rendeiras sorteiam um coração de papel com um versinho e o nome de uma amiga. No dia da revelação, o coração deve ser lido e um presente

entregue. No entanto, disposta ao aprendizado do novo gênero ainda que, à época fosse recém-chegada ao grupo, uma das aprendizes (Z18), natural de Santos-SP, conta sobre sua experiência de criação:

- (5) Foi interessante porque mal eu cheguei aqui, aí teve o Pão-por-Deus. Aí eu peguei um com uma senhora que se chamava Maninha. [...] Aí eu falei assim: “Eu quero fazer uma poesia para essa Maninha”. E eu fiz uma poesia. [Uhm]. Porque aí você trazia um... uma lembrancinha para você trocar, né? [...] Aí eu, “Quando eu era criança, eu pedia sempre uma irmãzinha.” [...] “E Deus falava, agora não, um dia você vai ter. E não é que chegou a Maninha?” (RV’ET-Z18-26:20)

A criação dessas cantigas e versinhos improvisados mostra como o gênero tradicional é traduzido e ressemantizado por novas vozes, revelando processos de mediação entre repertórios locais e trajetórias individuais. Para Gal (2015, 236; tradução minha), “[...] traduções e transduções são práticas interdiscursivas que são generativas, produzindo novos objetos, práticas, tipos de pessoa e conhecimento”⁹, sempre marcando uma posição ideológica. Além disso, a performance das cantigas, os risos partilhados e os improvisos poéticos exemplificam a corporeidade da linguagem (Bucholtz e Hall 2016), ou seja, a integração das dimensões verbais, gestuais e afetivas na construção da performatividade identitária e do vínculo social entre as rendeiras.

Cabe notar que a rendeira Z18 é apontada pelas demais como uma das mais curiosas por sua característica ativa de perguntar pelo significado de certos termos e expressões e por seu interesse pelas histórias e gêneros de tradição. Ela conta na entrevista que se identifica muito com o modo de vida em Florianópolis e que, por 20 anos, nutriu o sonho de se mudar para a cidade, o que ajuda a explicar sua curiosidade e seus movimentos de pertencimento ao local.

Ainda que os relatos das aprendizes sobre o sucesso de seu aprendizado sejam mais abundantes, também há evidências dos desencontros e desentendimentos que ocorrem em decorrência de não dominarem plenamente o repertório das rendeiras naturais de Florianópolis. Os casos mais comuns estão relacionados com o desconhecimento de palavras ou expressões locais, como é o caso do relato a seguir:

- (6) No começo eu ficava com vergonha de perguntar “O que que é isso?”, né? Às vezes eu não entendia, porque elas falam rapidinho, né? [...] Aí ela falou assim: “Osh, osh, osh, vou te dar com um bambu nas costas”. Eu falei assim, “Ai, gente, mas por que isso?” (Risadas). Mas não é, é um jeito, né? [Sim]. É brincadeira, não é? [É brincadeira]. A Fernanda mesmo falou assim, “Ah, é uma missidade”. Eu falei assim, “Missidade? É uma Miss na cidade, é isso?” Ela, “Não, Z18, missidade quer dizer ‘muita coisa’”. (RV’ET-Z18-18:07)

9 [...] translations and transductions are interdiscursive practices that are generative, producing new objects, practices, person-types, and knowledge.

A aprendiz relata sua dificuldade inicial de compreensão motivada pelo uso de palavras e expressões locais e também por conta de elementos suprassegmentais e da velocidade da fala das mulheres de Florianópolis. Em relação à expressão ‘vou te dar com um bambu nas costas’, a rendeira, ao fazer uma interpretação literal, não entendeu que se tratava de uso jocoso, sem intenção real de agressão. Em relação à palavra ‘missidade’ (imensidade), a rendeira relata que, em um primeiro momento, o uso não foi entendido e virou motivo para brincadeira (‘É uma miss na cidade, é isso?’) e, em seguida, foi explicado pela professora de renda.

Em um dos encontros, uma das aprendizes (Z13) perguntou à rendeira mais velha do grupo sobre o segredo de sua longevidade e sua resposta foi: “Não fazer bravura”. Acreditando ter entendido o sentido do enunciado, a aprendiz respondeu “Então eu tô bem (risos), porque eu sou bem brava” e foi corrigida com a explicação da colega “Não fazer bravura é não fazer coisa perigosa” (RV’OP-A10;Z13-8º).

Também é possível que ocorram desentendimentos por conta do desconhecimento da personalidade das colegas e das convenções de interação no grupo. Uma das aprendizes (Z15) relata que a professora chamou a sua atenção pelo modo, irônico e brincalhão, como se dirigiu a uma rendeira produtora conhecida por não aceitar esse tipo de interação:

- (7) Eu lembro uma vez que, logo no comecinho, eu não conhecia ninguém, e aí a fulana tava procurando uma renda para fazer. [...] Aí a fulana vinha, pegava a renda, e aí voltava, e trazia, e voltava, aí eu fiz assim, “Nossa, tá difícil pra senhora escolher essa renda, né?”, daí a Fernanda, “Cicrana, do céu do céu”, eu fiz assim “Que foi, que que eu falei, né?” Ela fez assim, “Nossa, ela é tão brava, você vai falar com ela desse jeito?” (Risadas). Eu falei assim, “Opa!” (Risadas (RV’ET-Z15-40:15))

Os casos de interpretações literais de expressões locais (‘vou te dar com um bambu nas costas’, ‘missidade’) ilustram falhas na inferência conversacional, quando as pistas de contextualização ativam pressupostos que não coincidem com o desejado, gerando problemas de interpretação (Gumperz 1982). Ademais, o caso relatado no exemplo (7), mostra que cada escolha estilística carrega índices sociais que posicionam os falantes dentro de relações de pertencimento, autoridade e afeto (Eckert 2019). No caso da aprendiz, o tom irônico funciona como um índice de solidariedade e horizontalidade, típico de sua trajetória social e de sua inserção recente no grupo, enquanto, para a rendeira produtora, o mesmo recurso poderia ser interpretado como sinal de falta de respeito. Nesse sentido, compreender o que pode ou não pode ser dito entre as rendeiras requer aprender também os significados sociais sutis incorporados nas práticas do grupo.

Em casos ainda mais extremos, a velocidade da fala e o uso de palavras e expressões desconhecidas são apontados como causa para a incompreensão total do que é dito, havendo, inclusive, a necessidade de “tradução”:

- (8) Se elas estão conversando entre elas, eu não entendo. [...] Primeiro porque falam muito rápido e usam as palavras que também a gente não tem acesso, [Uhum]

entende? A, a Fernanda mesmo, outro dia falou uma coisa que eu falei, “Credo Fernanda, que é isso?” {Risadas} Ela se mata de dar risada, né? Porque eu digo, “Não entendi nada que você falou”, daí ela TRADUZ para mim, [Ela explica] porque é uma TRADUÇÃO, entendeu? [Uhum]. Eu falei, é um dialeto de vocês, e é um dialeto! [Uhum], o que elas conversam. (RV’ET-Z13-26:48)

Aqui, quando a aprendiz menciona precisar de ‘tradução’ e qualifica o falar das nativas como ‘dialeto’, revela-se o choque entre repertórios sociolinguísticos distintos (Blommaert e Backus 2013). Embora as aprendizes atuem na comunidade de prática das rendeiras a partir de uma participação periférica legítima, onde as incompreensões e traduções são parte natural do processo de integração (Lave e Wenger 1991), é relevante pontuar que traduzir (ou ser traduzido) implica sempre decidir o que é equivalente a quê, quem tem autoridade para explicar e qual regime de linguagem é tomado como legítimo (Gal 2015). Nesse e em outros relatos e situações da prática, a ‘tradução’, muitas vezes feita pela professora, não é apenas um gesto pedagógico, mas um ato de mediação intersubjetiva, já que ela ocupa o lugar de quem não só detém o conhecimento da variedade local como também é capaz de torná-lo acessível às iniciantes, revelando relações de poder e pertencimento dentro do grupo: quem compreende e pode traduzir está em posição de centralidade, enquanto quem depende da tradução ocupa um lugar periférico, ainda em processo de socialização.

De modo geral, o que as aprendizes de diferentes origens parecem fazer é construir repertórios híbridos com a apropriação de traços da variedade da cidade que adotaram como sua, ativando-os estrategicamente para sinalizar integração e mobilizar pertencimento. Essa apropriação revela a agência linguística individual dentro de uma comunidade de prática, na direção da noção ampliada de repertório linguístico de Blommaert e Backus (2013).

Quando as aprendizes incorporam expressões ou entonações locais, elas o fazem como índices de segunda ordem, ou seja, formas linguísticas que já carregam valores sociais (tradição e autenticidade) são usadas como ato de alinhamento e afiliação ao grupo (Eckert 2019). Os usos linguísticos adquirem, portanto, novos significados na relação com o grupo, refletindo identidades e também indexando posições sociais. Se aplicarmos o contínuo de interioridade proposto por Eckert (2019), podemos dizer que esses usos feitos pelas aprendizes estão na extremidade de maior interioridade, expressando significados mais ligados à pertencimento e afeto para com o grupo.

Essas situações de aprendizagem e incorporação de repertórios não se restringem às trocas internas ao grupo, mas refletem processos mais amplos de circulação e negociação de recursos linguísticos em contextos de mobilidade e diversidade sociocultural. Ao se apropriarem de formas locais (lexicais, fonéticas e discursivas), as participantes oriundas de outras regiões ampliam seus repertórios e também se engajam ativamente na construção de pertencimento. Nesse processo, aprender a falar “como as rendeiras” não implica apenas aquisição de formas, mas envolve a incorporação de valores, afetos e posições sociais que ultrapassam o espaço da

comunidade de prática e dialogam com formas mais amplas de inserção social no território.

4.2. Produtoras e ativas aprendem umas com as outras e com as aprendizes

Momentos relacionados com a ampliação de repertório entre as nativas também estavam presentes durante a prática. Palavras e expressões são apreendidas, ainda que produtoras e ativas não manifestam de modo explícito dificuldade de entendimento ou surpresa em conhecer novos usos. Ainda assim, como investigadora aprendiz, pude entender que há muitos momentos de partilha entre essas mulheres marcados por diferenças geracionais.

É comum que as rendeiras ativas nascidas em Florianópolis e um pouco mais novas aprendam novos usos com as produtoras e ativas mais velhas, assim como já descrevemos para as aprendizes. Em uma das tardes, em que tive dificuldade com a renda e precisei desmanchar um pedaço, uma rendeira ativa, a mais velha do grupo, presenciou a situação e disse: “*Ãh, ãh, estrafego!*” (RV’OP-A10-5º). Apesar de ter nascido em Florianópolis, eu não conhecia o termo, ainda que pudesse supor o que significava, e ela, rindo muito junto comigo, explicou que ‘estrafego’ é quando ocorre uma confusão, um problema. A diferença de mais de 30 anos entre nós e minha circulação maior por ambientes acadêmicos, onde o termo não é comum, podem justificar o desconhecimento. Aprendi com a mesma rendeira, em outra ocasião, que ‘engasga gato’ é uma expressão usada para denominar uma comida improvisada, o que também me causou muita surpresa e motivou risadas.

A professora do grupo foi a única a ressaltar na entrevista o aprendizado de novos usos. Apesar de ela dar destaque para as diferenças regionais internas entre os bairros da cidade, creio que o componente geracional também está presente nesse caso, já que o termo ‘conservada’, um tipo de bebida, foi mencionado e explicado por uma rendeira cerca de 20 anos mais velha que a professora e se trata de bebida comum na geração da primeira.

- (9) E, também, assim, Carla, o que eu percebo, tipo assim, ó... de bairro pra bairro, às vezes tem gíria que a gente... [Uhm!] tem expressão que você não conhece. [...] Então, tipo assim, pra ti ver como o nosso linguajar é tão rico, né? Tem tantas coisas que a gente aprende, assim, com as meninas aqui do Rio Vermelho, que às vezes tu nunca tinha ouvido falar. [...] Geralmente elas, quando eram pequenas, elas também iam pra lavoura, né? [Aham]. Aí a dona fulana falou pra mim que elas tomavam a conservada. [...] E eu ficava prestando atenção, sabe, na conversa delas. Conservada, conservada? Só que daí eu tava dando aula. Daí um dia eu falei assim, “Ô, dona fulana, eu queria fazer uma pergunta pra senhora. Porque é uma curiosidade. O que é conservada?” Ela disse, “Ah, conservada é café com cachaça”, daí eu falei, “E vocês tomavam?”, ela assim, “É, a mamãe dava pra gente”. Porque daí eles tomavam um golinho. (RV’ET-F-34:40)

Quando as rendeiras mais velhas explicam o sentido de ‘estrafego’, ‘engasga-gato’ ou ‘conservada’, elas fornecem as pistas necessárias para que os termos sejam reinterpretados no fluxo da prática, com base na confiança e

na observação compartilhada. O ato de explicar e rir juntas reforça o pertencimento mútuo e consolida o repertório linguístico coletivo (Gumperz 1982; Wenger 1998).

Muito mais presentes são os relatos sobre o aprendizado de piadas, histórias, cantigas e gêneros relacionados às tradições locais, como a Ratoeira e o Pão por Deus, por parte das rendeiras ativas que aprendem ou relembram tradições já esquecidas no contato com as produtoras e com as ativas mais velhas e mais envolvidas com a cultura local.

- (10) A gente aprende muitas coisas. Tu vê, ó, essas cantorias que as pessoas tinham, lá, de, assim, da renda, a única cantoria que eu sabia era “Olê Mulher Rendeira, tu me ensinas” né? [Uhum] “namora- tu me ensina a fazer renda, que eu te ensino a namorar”. Isso aí, toda a vida, eu já- eu escutava. [...] Agora as outras cantorias que eles cantam ali, eu não sabia de nada. [...] Como o Pão por Deus, a gente se lembrou, porque na época a gente era pequena, a gente sabia, mas depois de grande a gente não fazia mais. Então são coisas que a gente relembra e volta tudo na memória da gente. (RV’ET-A12-18:42)

As performances de cantorias e a experiência com o Pão por Deus são exemplos de tradução no sentido de Gal (2015). Quando uma rendeira ativa revive canções que “já tinha esquecido”, há uma retextualização, no sentido de que os gêneros tradicionais são recontextualizados em um novo espaço social (a roda de renda) e em um novo contexto linguístico (entre mulheres de diferentes idades e origens). Esse processo de tradução é também marcado pela mediação intergeracional, que redefine o que é tradição e quem tem autoridade para enunciá-la.

Essas performances funcionam como momentos de (re)construção identitária encarnada. As identidades não preexistem à interação, mas emergem com o alinhamento, o riso, o improviso, a lembrança. O corpo e a voz, nesse caso, são recursos semióticos de stance (no sentido de stance de Ochs 1992), que comunicam afeto e pertencimento (Bucholtz e Hall 2005, 2016).

Mesmo que em menor medida, as produtoras e as ativas mais velhas também aprendem com as mais novas nascidas em Florianópolis. Nesse caso, o aprendizado observado diz respeito a siglas ou estrangeirismos, em geral, partindo da professora para rendeiras mais velhas. No 4º encontro, a rendeira ativa A11 pediu ajuda à professora para resolver um problema em sua renda e a professora disse ao grande grupo: “A A11 deu B. O.”, sendo que B.O. significa boletim de ocorrência policial, ou seja, um problema. A rendeira A11 e a rendeira P4 acharam graça no uso e repetiram. P4 foi ao auxílio da amiga e, quando a professora chegou, a rendeira ativa concluiu dizendo: “Meu B.O. já foi resolvido!” (RV’PO-A11-4º), dando risada. Depois desse episódio, a expressão passou a ser usada por muitas rendeiras sempre que tinham algum problema e precisavam de ajuda. Em outra ocasião, a mesma rendeira, A11, lamentou-se de seu trabalho, pontuando que sua ‘perna cheia’ estava magrinha. A professora, no intuito relativizar a afirmação da aluna, disse: “Tem perna cheia de tudo quando é tamanho, desde

a magrinha até a plus size” (RV’OP-F-4º). A rendeira achou a expressão engraçada e repetiu o uso com tom de deboche.

Esse uso de gírias urbanas ou estrangeirismos ilustra, novamente, que o repertório coletivo não é fixo, mas negociado e adaptado conforme o contexto. A circulação lúdica desses termos (“meu B.O. já foi resolvido!”) aponta para um processo de ressignificação local de recursos globais. A expressão passa a carregar novos significados indexicais, associados ao humor e ao pertencimento. Ademais, as risadas, o tom de deboche e as repetições funcionam como pistas de enquadre humorístico, legitimando o uso como “nosso jeito de falar” (Gumperz 1982; Blommaert e Backus 2013).

Embora menos frequentes e não manifestados nas entrevistas, também presenciei momentos em que as rendeiras naturais de Florianópolis, produtoras e ativas, ampliaram seu repertório no contato com as aprendizes vindas de outras cidades. Em um dos encontros, uma rendeira produtora colocou os óculos de sol de uma das aprendizes e a professora perguntou para outra aprendiz: “Como é que tu fala, Z18? Abalou o quê? Abalou Pari bocú?” (RV’OP-F-17º). Várias das que estavam presentes se lembraram que era exatamente essa a expressão que a aprendiz sempre usava. Em outra ocasião, uma aprendiz comentou que a amiga tinha “rodinha nos pés” (RV’OP-Z16-8º), já que viajava muito. O comentário chamou a atenção de várias das rendeiras nativas que acharam graça e passaram a repetir o uso.

Além de palavras e expressões, seja por desconhecimento inicial ou de modo deliberado, as aprendizes inovam nos nomes dos pontos. No 4º encontro, a professora explicava para a aprendiz natural de Rosário, na Argentina, que o ponto ‘perna cheia’ é chamado de ‘pimpolho’ no nordeste brasileiro, ao que ela responde: “E pra mim é gambito” (RV’OP-Z17-4º). Na entrevista de uma outra aprendiz o relato vai na mesma direção, com a menção de vários nomes alternativos que ela criou para o mesmo ponto: peixinho, folhinha, traça, varapau.

- (11) Eu falo que é [Aham] peixinho, folhinha, né? E aí, foi assim, foi indo. [...] E aí eu comecei a fazer as minhas pernas cheias, aí eu falo assim, “Gente do céu, ela tá cheia de varizes!” (Risadas). Porque aí eu falei assim, tá, vamos aderir à perna-cheia, né? Mas ela tá cheia de varizes, tem uma que é um... Como é que é o que fala? Que é a perna fininha, assim? [Aham]. Eu falei assim, meu Deus, é um varapau isso daqui. (Risadas) [...] Ficou tudo uns traça, sabe traça? Aquelas bem fininhas ainda. [Sim] (Risadas) [Traça!]. Cada hora eu inventava uma coisa. (RV’ET-Z18-13:14)

Esses nomes inovadores dados aos pontos pelas aprendizes são percebidos e muitas vezes reproduzidos por produtoras e ativas. Contudo, de fato, não presenciei muitos momentos e também não há muitos depoimentos sobre os aprendizados das produtoras e ativas com as aprendizes em termos de repertório linguístico. Nesse caso, o que sobram são relatos de aprendizados de outra ordem - sobre inovação, sobre postura política, sobre ser mulher na atualidade, que serão pauta de discussão em outros trabalhos.

As aprendizagens criativas, como nomear os pontos de maneira própria, mostram a dimensão inventiva e negociada do repertório. Os nomes inventados não são neutros, mas refletem stances afetivas e humorísticas ('perna cheia de varizes', 'varapau') que constroem identidades situadas. Quando as demais rendeiras retomam esses usos estilísticos, os índices ganham legitimidade, tornando-se marcadores de pertencimento na comunidade (Eckert 2019). A ratificação interacional (risos, e uso posterior), um mecanismo de legitimação, é o que transforma uma criação individual em recurso coletivo. Cada repetição funciona como pista de alinhamento e confirma a circulação social da inovação (Gumperz 1982). Por fim, pelas lentes de Bucholtz e Hall (2005), podemos pontuar que essas práticas linguísticas constroem identidades relacionais e situadas. Ao brincar com o léxico, as rendeiras produzem stances de criatividade e intimidade, estilos de fala que manifestam formas de ser e de estar no grupo.

Essas dinâmicas de circulação de repertórios refletem transformações sociais mais amplas, nas quais repertórios locais entram em contato com recursos linguísticos associados a diferentes trajetórias sociais, geracionais, espaciais e de letramento, podendo o grupo ser visto como um espaço de mediação entre tradição e mudança, no qual formas linguísticas e discursivas são recriadas e ressignificadas de maneira lúdica.

4.3. As produtoras e as ativas não percebem o que ensinam e depreciam a própria fala

Pude perceber várias situações em que a professora e as rendeiras produtoras e ativas tomavam a iniciativa de explicar seus usos linguísticos quando percebiam que podiam ser desconhecidos para as aprendizes, assim como também eram extremamente solidárias ao dar informações quando solicitado. Em uma dessas ocasiões uma das rendeiras produtoras disse que seu cabelo estava 'esgadeado' e, ao notar a incompreensão de uma das aprendizes sobre o termo, explicou que significa 'bagunçado' (RV'OP-P5-17^o). Em outro encontro, uma rendeira ativa, ao falar do neto, o qualificou como 'um caco', mas, diante da falta de entendimento da colega aprendiz com a qual conversava, explicou que "Caco é bagunceiro, esperto" (RV'OP-A10-20^o).

Uma das produtoras parecia ter bastante consciência sobre as dificuldades e aprendizados das aprendizes e relatou isso durante as entrevistas, qualificando-se como 'manezinha', termo usado para designar o típico morador local de Florianópolis, com seu jeito de ser e fala característicos.

- (12) Não, que é assim, sabe? Essas pessoas que vêm de fora, essas pessoas que vêm de fora, elas não são manezinha. [Uhm]. Tu pode ver que a minha fala é diferente da de vocês, né? Porque a gente é aquelas manezinha mais antiga daqui. [Uhum]. Então é diferente. Às vezes eu falo coisas, assim, que a pessoa pergunta, "O que que é isso?" (Risadas) Porque são coisas que elas, que é de fora, não sabem.[...] Aí elas pergunta e eu repito. [Aham]. Porque... Nós, querida, nós somos assim, ó, o jeito de falar, né, que a gente é manezinha. (RV'ET-P3-31:11)

Apesar disso, e também dos abundantes relatos das aprendizes sobre tudo o que aprendem sobre língua e tradições locais, produtoras e ativas, em geral, parecem não perceber o que ensinam. Inclusive, há vários relatos nas entrevistas em que essas rendeiras afirmam que não há nada a ser ensinado ou que não percebem ter ensinado nada:

- (13) Entrevistadora: A senhora já viu alguma situação delas, por exemplo, dizer, “Ah, não entendi o que a senhora falou, dona fulana”, e aprender uma coisa nova, a senhora ensinar?

A6: Não, não, não. Não, não. Não, eu não tinha, hoje não tinha, a gente fica tudo ali, tem amizade com elas, mas só na hora do café, né, que, como eu falei, [Uhum] é, né, acabei de falar. Cada um toma o seu café e vai para sua renda. Eu fico na minha, elas cuidam das delas, a gente não tem conversa, né? [Uhum]. Não tem nada para interessar uma com a outra, né? (RV’ET-A6-10:44)

- (14) Entrevistadora: E aí... E aí a senhora repara que elas prestam atenção nas palavras, nas coisas diferentes, nas expressões, elas são curiosas?

A10: Não, é que eu falo... Não, tu que é- Tu és a mais curiosa. (RV’ET-A10-20:14)

Esses depoimentos se opõem aos das aprendizes e também aos de algumas das ativas mais jovens que, em várias ocasiões, citam nominalmente essas duas rendeiras, sendo a primeira aquela com a qual mais manifestam dificuldade de entendimento e a segunda aquela com a qual mais aprendem.

Quando as rendeiras explicam expressões locais a aprendizes (‘caco’, ‘esga-deado’), temos o que Gumperz (1982) chama de negociação de inferências. A diferença de repertórios obriga as falantes a ajustar suas pistas de contextualização para garantir o entendimento, o que coloca a consciência metalinguística dessas rendeiras em evidência, pois adaptam sua fala e fornecem explicações. No entanto, como esse saber pode não ser reconhecido como capital linguístico legítimo (Bourdieu 1991), elas mesmas não interpretam tais momentos como ensino.

Além de não perceberem o que ensinam, muitas delas, principalmente as mais velhas, apresentam relatos depreciativos sobre a própria fala.

- (15) A10: Um fala errado, outro fala uma besteira, né? [Uhum]. Elas às vez ri, né, de vez em quando eu digo uma besteira, né? {Risadas} [...] É, piada, né? [Aham]. Aquelas piadas. Não, besteira, não. Assim, eu digo assim, as piadas, né? [Uhum]. Como falar errado como a gente fala, né?

Entrevistadora: Como é que é falar errado como a gente fala?

A10: Ah, como a gente não diz, assim, às vezes assim, “parriba” ou... Que nem aquele dia que eu falei pra ti? “Se qués, qués, se não qués, diz”, né?

(RV’ET-A10-19:40)

- (16) Eu sempre convivi muito com esse lado, né, Carla? Assim, os meus pais falando ERRADO. Que eu falo até hoje, eu tenho também minhas expressões erradas. [...] Por exemplo, ó, às vezes elas falam, {Imitando a fala das rendeiras mais antigas} “Ai, a gente foi, passamo lá no ‘Tracubi’”, não sei o que, não sei o que lá. Me lembro da minha mãe, né? [...] Porque a minha mãe falava muito errado. Minha mãe

falava muito errado, assim. E eu... Tanto é que eu também falo, às vezes, por causa disso mesmo, da minha... da minha criação, né? [Uhum]. Que a gente tem isso. Às vezes eu... eu ainda troco o “R”... (RV’ET-A7-18:07)

Traços característicos da fala em Florianópolis, como expressões locais (‘parriba’ indicando ‘para cima’), aspectos fonéticos (‘Tracubi’ para ‘Itacorubi’, por exemplo) e prosódicos (velocidade da fala) são mencionados pelas próprias falantes da variedade local como “fala errada”. É possível que vários fatores sociais estejam imbricados nesse tipo de julgamento. Todas as rendeiras produtoras e as mais velhas das ativas, apresentam poucos anos de escolarização e algumas não foram alfabetizadas. Muitas delas relatam que não havia muitas oportunidades para estudar no bairro e que precisaram deixar a escola muito cedo ou sequer chegaram a estudar para ajudar no sustento da casa, trabalhando como rendeiras, lavadeiras e também nas plantações da família.

Contudo, cabe notar que a rendeira A7, que julgou sua fala como “errada” no exemplo (16), completou o correspondente ao Ensino Médio Completo e trabalhou no serviço público por muitos anos de sua vida. Em um dos encontros, em que o tema das conversas versava sobre o sotaque local, a professora de renda, que também tem Ensino Médio Completo, sugeriu que eu, como professora, deveria corrigir o modo como ela e as nativas de Florianópolis e menos escolarizadas falavam. Eu respondi que, do mesmo modo como nos orgulhamos e preservamos o fazer da renda, poderíamos pensar assim em relação ao modo de falar local, já que faz parte da identidade local, recebendo o assentimento da professora e das demais rendeiras atentas à conversa.

Ao que parece, os juízos depreciativos das rendeiras sobre sua própria fala revelam o efeito das relações de poder simbólico que hierarquizam as variedades linguísticas segundo normas impostas por grupos socialmente dominantes. No mercado linguístico, valem mais as normas urbanas, midiaticamente valorizadas e de sujeitos escolarizados, sendo as demais relegadas ao estatuto de erro (Bourdieu 1991).

Quando as rendeiras classificam como “errada” a pronúncia local, reproduzem, de modo inconsciente, a violência simbólica que deslegitima os modos de falar associados a classes populares e a modos de vida tradicionais. O modo de falar dos moradores do interior de Florianópolis, associado a uma identidade “manezinha”, foi, por muito tempo, objeto de chacota e discriminação por parte dos florianopolitanos urbanos e escolarizados, o que contribuiu para a internalização de sentimentos de inferioridade linguística. Nesse sentido, o desprestígio do “falar manezinho” não reflete nenhum tipo de carência de competência comunicativa, mas a reprodução de um regime de poder que, ao definir o que é “falar bem”, produz também quem pode ser reconhecido como falante legítimo.

As avaliações depreciativas sobre a própria fala, bem como a dificuldade em reconhecer o valor dos saberes linguísticos que circulam no grupo devem, portanto, ser situadas em processos sociais mais amplos de hierarquização

linguística que refletem a internalização de ideologias que historicamente deslegitimam variedades associadas a grupos populares, rurais ou com menor escolarização, em contraste com formas valorizadas nos espaços urbanos e letrados.

No entanto, é precisamente no interior da comunidade de prática que essas hierarquias são, em alguma medida, tensionadas. Ao ensinar e sustentar seus modos de falar, ainda que sem reconhecê-los explicitamente como legítimos, as rendeiras participam de processos de manutenção e circulação de repertórios que desafiam, no plano da prática, os regimes dominantes de valorização linguística.

5. Considerações finais

A análise desenvolvida nas seções anteriores mostra que os repertórios linguísticos mobilizados entre as rendeiras constituem um conjunto heterogêneo de recursos que circulam, se transformam e adquirem diferentes valores sociais no interior da comunidade de prática. O quadro 1 sistematiza esses repertórios em categorias analíticas que, embora apresentadas separadamente, se sobrepõem e se articulam na prática:

Tipo de repertório	Forma linguística (exemplos)	Significado	Função social/interacional	Circulação no grupo
Palavras e expressões técnicas da prática	<i>tramóia, perna cheia, dar brilho nos bilros</i>	Termos e expressões ligados ao fazer da renda	Viabilizam a aprendizagem situada; indexam competência na prática	Produtoras >> ativas e, principalmente, aprendizes
Palavras e expressões típicas do local	<i>mandrião, mofas com a pomba na balaia, missidade, strafego, engasga gato</i>	Usos associados ao falar florianopolitano	Indexam pertencimento local e autenticidade	Produtoras e ativas >> aprendizes
Traço fonético-prosódico típico do local	<i>sóli, mali, masquinha, Tracubi</i>	Traços fonéticos e ritmo de fala local	Indexam identidade “manezinha”; podem gerar incompreensão	Produtoras e ativas mais velhas >> especialmente aprendizes
Gêneros de tradição local	<i>cantigas de ratoeira, Pão por Deus, benzeduras</i>	Formas discursivas da tradição local	Constroem memória coletiva e pertencimento cultural	Produtoras/ativas >> aprendizes e ativas mais jovens
Usos Inovadores, siglas e estrangeirismos	<i>B.O., plus size, rodinha nos pés, nomes inventados (varapau, traça)</i>	Recursos externos ou criativos	Produzem humor, agência e reconfiguração do repertório	Aprendizes e ativas mais novas >> produtoras e ativas mais velhas

Quadro 1. Sistematização e síntese dos repertórios mobilizados no grupo das rendeiras.

Essa sistematização aponta para o fato de que os repertórios não se distinguem apenas por sua forma linguística, mas, sobretudo, pelos significados sociais que assumem nas interações. As *palavras e expressões técnicas da prática*, por exemplo, estão diretamente vinculadas à aprendizagem da renda e à construção da competência no fazer, funcionando como condição de participação legítima no grupo. Já as *palavras e expressões típicas do local* e os *traços fonético-prosódicos típicos do local* operam como índices de pertencimento, sendo progressivamente apropriados pelas aprendizes como forma de alinhamento identitário.

Por sua vez, os *gêneros de tradição local*, como as cantigas de ratoeira e o Pão por Deus, articulam linguagem e memória cultural, constituindo espaços privilegiados de transmissão e reatualização de saberes locais. Nas práticas observadas, percebe-se não só a reprodução de formas tradicionais, mas sua adaptação criativa.

Por fim, os *usos inovadores, siglas e estrangeirismos*, frequentemente introduzidos pelas aprendizes, indicam que a circulação linguística no grupo vai para além do direcional tradição>aprendizagem, envolvendo também movimentos de ressignificação e criação. Esses usos, muitas vezes marcados pelo humor e pela experimentação, mostram que o repertório coletivo é constantemente renegociado, incorporando elementos externos e novas formas de expressão.

No plano mais localizado, os repertórios linguísticos descritos funcionam como recursos para participar, para se posicionar e para construir vínculos. Aprender a renda implica aprender também quando perguntar, quando brincar, quando repetir, quando silenciar. Ao mesmo tempo, essas práticas revelam assimetrias: Quem explica? Quem traduz? Quem precisa pedir ajuda? Quem tem autoridade para nomear ou corrigir? Papéis esses que vão se reorganizando ao longo das interações.

Quando deslocamos o olhar, podemos perceber processos mais amplos. A convivência entre mulheres com diferentes percursos mostra como repertórios associados a uma tradição local entram em contato com experiências externas, produzindo aproximações e também tensões. Nesse sentido, as análises empreendidas sobre o grupo das Rendeiras do Rio Vermelho tornam visíveis transformações em curso na própria cidade, marcada por mobilidade e diversidade crescente.

Ademais, os dados mostram que esses usos são regidos por avaliações que indicam a presença de hierarquias linguísticas que ultrapassam o grupo e remetem a processos históricos de (des)valorização de formas de falar associadas à variedade do chamado “manezinho da ilha”, os nativos da cidade moradores de zonas menos urbanas. É nesse ponto que se pode compreender a roda de renda como um espaço de resistência simbólica, já que, ao ensinar e sustentar esses usos, as rendeiras mantêm modos de falar e saberes que não dependem de reconhecimento institucional para existir.

Por fim, a análise mostra que linguagem, prática e pertencimento se constroem conjuntamente nas interações do grupo. Mais do que refletir posições sociais, os usos linguísticos participam da sua produção, organizando relações, marcando diferenças e possibilitando alinhamentos. É nesse plano que se tornam visíveis tanto as continuidades quanto às transformações que atravessam a prática, situando a roda de renda como um espaço em que processos sociais mais amplos se materializam no cotidiano das interações.

Bibliografia

- » Blommaert, Jan e Ad Backus. 2013. "Superdiverse Repertoires and the Individual". Em *Multilingualism and Multimodality: Current Challenges for Educational Studies*, editado por Ingrid de Saint-Georges y Jean-Jacques Weber, 11-32. Rotterdam: Sense.
- » Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. Editado e introduzido por John B. Thompson. Traduzido por Gino Raymond e Matthew Adamson. Cambridge: Harvard University Press.
- » Briggs, Charles L. 1986. *Learning How to Ask: A Sociolinguistic Appraisal of the Role of the Interview in Social Science Research*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Bucholtz, Mary e Kira Hall. 2005. "Identity and Interaction: A Sociocultural Linguistic Approach". *Discourse Studies* 7 (4-5): 585-614.
- » Bucholtz, Mary e Kira Hall. 2016. *Embodied Sociolinguistics*. Oxford: Oxford University Press.
- » Claramunt, Márcia. 2008. *Configuração urbana e identidade espacial: estudo de localidades praianas na Ilha de Santa Catarina*. Tese de mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina.
- » Corrêa, Carlos Humberto P. 2004. *História de Florianópolis - Ilustrada*. Florianópolis: Insular.
- » Duranti, Alessandro. 1997. *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Eckert, Penelope. 2019. "The Limits of Meaning: Social Indexicality, Variation, and the Cline of Interiority". *Language* 95 (4): 751-776. <https://doi.org/10.1353/lan.2019.0083>
- » Gal, Susan. 2015. "Politics of Translation". *Annual Review of Anthropology* 44: 225-240.
- » Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- » Golluscio, Lucía A., comp. 2019. *Etnografía del habla: Textos fundacionales*. Buenos Aires: Eudeba.
- » Guber, Rosana. 2001. *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- » Gumperz, John J. 1982. *Discourse Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Hymes, Dell. 1967. "Models of the Interaction of Language and Social Life". Em *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, editado por John J. Gumperz e Dell Hymes, 35-71. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- » Irvine, Judith T. e Susan Gal. 2000. "Language Ideology and Linguistic Differentiation". Em *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*, editado por Paul V. Kroskrity, 35-83. Santa Fe: School of American Research Press.
- » Lave, Jean e Etienne Wenger. 1991. *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*.

Cambridge: Cambridge University Press.

- » Piazza, Walter Fernando. 1983. *Santa Catarina: Sua história*. Florianópolis: Editora da UFSC; Lunardelli.
- » Sarkar, Natália Souza de Almeida. 2019. *A firmeza do gesto: cotidiano, trabalho e técnica entre as rendeiras do Rio Vermelho*. Tese de mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina.
- » Wenger, Etienne. 1998. *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Wenger, Etienne, Richard McDermott e William M. Snyder. 2002. *Cultivating Communities of Practice: A Guide to Managing Knowledge*. Boston: Harvard Business School Press.