



<http://groups.google.com.br/group/digitalsource/>

# **Família, Fofoca e Honra**

**Claudia Fonseca**

# UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Reitor José Carlos Ferraz Hennemann

Vice-Reitor Pedro Cezar Dutra Fonseca

Pró-Reitor de Extensão Antônio Carlos Stringhini Guimarães

Vice-Pró-Reitora de Extensão Sara Viola Rodrigues

## **EDITORA DA UFRGS**

Diretora Jusamara Vieira Souza

## **CONSELHO EDITORIAL**

Aron Taitelbaun

Carlos Alberto Steil

Célia Ferraz de Souza

Clovis M. D. Wannmacher

Geraldo Valente Canali

José Augusto Avancini

José Luiz Rodrigues

Lovois de Andrade Miguel

Maria Cristina Leandro Ferreira

Jusamara V. Souza, presidente

Editora da UFRGS • Av. Paulo Gama, 110, segundo andar - Porto Alegre, RS - 90040-060 -

Fone/fax (51) 3316-4090 - [editora@ufrgs.br](mailto:editora@ufrgs.br) - [www.editora.ufrgs.br](http://www.editora.ufrgs.br) •

Direção: Jusamara Vieira Souza

Editoração: Paulo Antônio da Silveira (coordenador), Carla M. Luzzatto, Maria da Glória

Almeida dos Santos e Rosângela de Mello;

suporte editorial: Carlos Batanoli Hallberg (bolsista), Fernanda Kautzmann (bolsista), Fernando

Piccinini Scnmitt, Gabriela Carvalho Pinto (bolsista) e Luciane Santos de Souza (bolsista)

Administração: Najára Machado (coordenadora), José Pereira Brito Filho, Laerte Balbinol Dias e

Maria Beatriz Araújo Brito Galarraga;

suporte administrativo: Ana Lúcia Wagner, Jean Paulo da Silva Carvalho, João Batista de Souza

Dias e Marcelo Wagner Scheleck

Apoio: Idalina Louzada e Laércio Fontoura.

Claudia Fonseca

Família, fofoca e honra

Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares

Segunda edição

## **UFRGS EDITORA**

© de Claudia Fonseca primeira edição: 2000

Direitos reservados desta edição: Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Capa: Carla M. Luzzatto

Revisão e editoração eletrônica: Paulo Ricardo Furasté Campos

Claudia Fonseca. Doutora de Estado em Etnologia Urbana pela Université de Nanterre (França),  
é professora titular no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS.

Desenvolve pesquisas sobre família, gênero e grupos populares. Coordena o Núcleo de Pesquisa  
"Antropologia e Cidadania".

F676f Fonseca, Claudia

Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares /

Claudia Fonseca. - 2.ed. - Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

Inclui referências.

1. Antropologia. 2. Antropologia social. 3. Família - Brasil. 4. Criminalidade - Porto Alegre (RS).
5. Violência urbana. 6. Etnologia urbana. 7. Antropologia - Cidadania. 8. Alteridade - Sociedade de classes.
9. Relações de gênero. 10. Estrutura social. 11. Gênero - Violência - Classe popular -

Porto Alegre. I. Fonseca, Cláudia. II. Título.

CDU 572.7(816.51)

CIP-Brasil. Dados Internacionais de Catalogação na Publicação. (Ana Lúcia Wagner - CRB10/1396)

ISBN 85-7025-783-X

Digitalização: Vítor Chaves

Correção: Marcilene Aparecida Alberton Ghisi Chaves

## **Sumário**

Prefácio A Importância do Olhar Etnográfico.....	7
Capítulo 1 Fofocas e Violência.....	13
Capítulo 2 Aliados e Rivais na Família.....	53
Capítulo 3 A Vida em Sanduíche.....	89
Capítulo 4 A Mulher Valente.....	113
Capítulo 5 Humor, Honra e Relações de Gênero.....	133
Capítulo 6 Bandidos e Mocinhos: a violência no cotidiano.....	165
Epílogo A Alteridade na Sociedade de Classes.....	209
Referências Bibliográficas.....	229

# Prefácio

## A importância do olhar etnográfico

Minhas primeiras experiências como antropóloga foram em sociedades tribais, na Oceania e na África. Aprendi o ofício fazendo diários de campo à luz de um lampião de querosene. Embora aprecie trabalhos antropológicos que prescindem desses métodos sem deixar de contribuir grandemente para a disciplina, tive o meu modo de fazer ciência e a minha própria identidade profissional definitivamente marcados por Malinowski, Evans-Pritchard, e companhia. Por tudo isso, atrás das narrativas deste volume, há uma fé na pesquisa de campo — longas horas, aparentemente "jogando tempo fora", na observação de cidadãos comuns em suas rotinas mais banais.

Os seis capítulos aqui reunidos contam, antes de tudo, histórias. Escritos a partir de pesquisas etnográficas dos anos 80 e 90 em Porto Alegre, refletem uma preocupação bem conhecida dos antropólogos: a de construir modelos alternativos de vida social que fogem da lógica prevista e previsível da modernidade. E, para tanto, nada melhor do que o método narrativo — a "integração descritiva de eventos"<sup>1</sup>, pedra angular de nossa disciplina. Os dados não falam por si mesmos. São moldados pelo pesquisador a temas de debate pertinentes ao campo acadêmico: honra, violência e relações de gênero. Os fragmentos tirados do diário de campo dão lugar, nesses ensaios, a enredos e encenações montados explicitamente para dialogar com idéias existentes — tanto no senso comum quanto na comunidade científica — sobre família, violência e relações de gênero em grupos populares.

Os primeiros dois capítulos retratam uma experiência na Vila do Cachorro Sentado, onde cheguei, em 1981, seguindo o rasto das crianças que vinham pedir comida à minha porta (e que se referiam a mim como "freguesa").

Recém-chegada ao Brasil, e morando num bairro de classe média, fiquei intrigada pelo desfile de moleques que vinham brincar com meus filhos, reivindicar doações e, quando cabia, queixar-se dos meus talentos culinários (o feijão estava sem sal). Não correspondiam em nada ao estereótipo que eu tinha em mente sobre pobres ou mendigos. Depois de dois anos de contato quase diário com os moradores dessa vila — nas suas casas ou na minha —, cheguei a conhecer a vida social que dava sustento ao comportamento que tanto me intrigara. Mas as peripécias da pesquisa "feita em casa" conturbavam outras facetas da minha vida. Se a presença de crianças da vila, junto com seus pais, irmãos e bichos de estimação, era razoavelmente bem tolerada por meu marido e dois filhos pequenos, os vizinhos se mostravam menos compreensivos. A justaposição de dois mundos produzia momentos surrealistas, como no dia em que levei Liane, 17 anos de idade, e dois de seus três filhos, para uma das minhas aulas; ou no jantar em minha casa, com alguns colegas da faculdade, interrompido por Dina, vindo pedir ajuda para pagar o *habeas corpus* do marido. (Afinal, o dinheiro colecionado por meus convidados foi gasto com um advogado mais avaro do que eficaz, e o marido de Dina, preso por assalto à mão armada, permaneceu na cadeia.) Cada vez mais eu invejava Malinowski, que efetivou a necessária ruptura entre experiência de campo e fase de análise, simplesmente voltando para a "civilização". Tive que, de certa forma, inverter a ordem das coisas, afastando-me de casa para "escapar dos nativos", respirar e refletir.

Voltando de dois anos na França, comecei, em 1986, uma nova fase de pesquisa. Desta feita, escolhi deliberadamente um bairro menos miserável, mais antigo e heterogêneo, com um maior número de pessoas empregadas. Acompanhada em todas as etapas pela aluna Jurema Brites, hoje professora de antropologia na UFES, iniciei a pesquisa na Vila São João, que descrevo nos capítulos 3, 4, 5 e 6.

---

<sup>1</sup> *Evans-Pritchard, 1964, p.150.*

As semelhanças entre os dois bairros são grandes — e refletem-se num certo paralelismo. Os capítulos 1 e 6, por exemplo, falam ambos do convívio cotidiano com a violência, em situações nas quais a força bruta é o instrumento mais evidente e, dependendo do caso, mais legítimo para resolver os conflitos. Na Vila do Cachorro Sentado, concentro-me nos mecanismos internos acionados para manter uma paz intranquã. Na análise da Vila São João, o recorte é ampliado para incluir aspectos do imaginário do grupo — os heróis míticos, as noções de tempo e espaço — e introduzo policiais no nosso rol de personagens. Os capítulos 2 e 5 tratam de estruturas familiares — em particular das relações de gênero. Mas, enquanto na Vila do Cachorro Sentado boa parte da discussão enfoca mulheres separadas (e seus irmãos), na segunda vila, menos pobre, é possível tomar como objeto as próprias relações conjugais, em toda sua fragilidade.

Vistas de um determinado ângulo, as duas vilas são diferentes —, mas a diferença só torna-se inteligível quando levamos em consideração a relação entre elas. Assim, o terceiro capítulo marca a passagem da primeira para a segunda parte, onde falamos da "vida em sanduíche": o dilema da camada popular que balança numa corda bamba, entre o medo de cair no banditismo e a esperança ambivalente de subir na escala social. Os capítulos 4 e 5 chamam atenção para aspectos do estilo do discurso oral dos nossos informantes, deslocando — de territórios para linguagens — o critério para a definição do grupo. Além de demarcar limites, o estilo particular (jocosidade, melodrama) também se revela como peça fundamental para a compreensão de valores (de gênero e outros) locais.

Ao longo do livro, tomo como interlocutores e inspiração outras pesquisas etnográficas da sociedade complexa. Como membro do Laboratoire d'Anthropologie Urbaine do CNRS na França, tive a grata experiência de desenvolver minhas análises dialogando com Colette Pétonnet e Jacques Gutwirth, e, no Collège de France, com Françoise Zonabend. Sobre o contexto brasileiro, inspirei-me nos estudos de Zaluar (1985), Duarte (1986), Magnani (1984), Macedo (1979 e 1986), Scott (1990) e Sarti (1996) noutras cidades do país, enquanto, em Porto Alegre, aproveitava experiências de colegas e estudantes do Programa em Pós-graduação em Antropologia Social da UFRGS, com quem minhas trocas foram particularmente ricas.

Todos os capítulos já foram publicados em revistas científicas — *Les Temps Modernes* (capítulos 1 e 2), a *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (capítulos 2 e 5), *Horizontes Antropológicos* (capítulo 4) e *Humanas* (capítulo 6) — sofrendo aqui apenas ligeiras modificações. Cada um reflete o enfoque analítico distinto do momento em que foi redigido, mas uma preocupação etnográfica permeia o conjunto: captar algo da experiência das pessoas.

Este método de reunir partículas, "sendo cada Nuer que encontrava usado como fonte de conhecimento" (Evans-Pritchard, 1978, p.20), requer do pesquisador boa dose de paciência (para registrar tantas coisas aparentemente inúteis) e coragem (para construir modelos lindamente equilibrados a partir de fragmentos da vida social minada de contradições e ambivalências). Indo além das falas, apostando na observação das práticas sociais, nossa abordagem apóia-se menos na linguagem normativa dos ritos do que na lógica informal da vida cotidiana inscrita no fluxo de comportamentos (Geertz, 1989).

As numerosas críticas ao método etnográfico são bem conhecidas e, algumas delas, bem fundamentadas. Desenvolvido a partir do estudo de sociedades tribais, ele prima por seus retratos descritivos de grupos "isolados" que, graças a um aparente equilíbrio cultural, parecem viver fora do tempo e espaço. Tais tendências, já problemáticas no quadro de sociedades "simples", tornam o método ainda mais questionável quando aplicado às sociedades complexas. Será que, diante da globalização da cultura, num mundo em que se fala cada dia mais de "cultura planetária", a pesquisa de campo — lenta, particularista — não é o anacrônico resquício de uma tradição superada, brandida por alguns poucos românticos incorrigíveis?

A velha pergunta já é uma angústia mais ou menos resolvida: estará a antropologia fadada a sumir junto com seu objeto original de estudo, as sociedades tribais? Hoje, temos décadas de trabalho que nos dão provas do contrário. Entretanto, ainda soa anacrônico fazer um estudo voltado para o bairro — isto é, para uma população definida conforme os limites de um território geográfico.

A esta inquietação, eu contraporía duas observações. Em primeiro lugar, cabe lembrar que os bairros populares da América Latina — mesmo nas maiores cidades — parecem em geral mais com Bethnal Green<sup>2</sup> do que com os "não-lugares" em voga na antropologia "desterritorializada" do "Primeiro Mundo" (Auge, 1991; Sahlins, 1997; Hannerz, 1997). É possível que, na França ou nos Estados Unidos, o ideal urbanista da comunidade territorial não passe de uma "celebração do gueto" (Sennet, 1988, p.359). No Brasil, contudo, a importância do lugar de residência para a organização social é inegável. Gerações de pesquisa mostram como, aqui, as redes de vizinhança e de parentesco mantêm-se relevantes apesar da mobilidade geográfica (ver também Shirley, 1990 e 1999).

Em segundo lugar, não existe método sem calcanhar-de-aquiles. É obviamente importante fazer a exegese sistemática de qualquer método eleito pelo pesquisador, refletindo sobre suas fragilidades. No entanto, em certos casos, este processo de "eterna autovigilância epistemológica" leva a uma espécie de paralisia. Ao almejar corrigir todos os defeitos possíveis e assim evitar qualquer crítica, ao tentar "dar conta de tudo" ou fazer "o estudo definitivo" de seu tema, o pesquisador deixa de tirar pleno proveito da perspectiva pela qual optou. Reconhecer os limites inevitáveis do método (seja ele etnográfico ou não) tem efeito contrário: libera o pesquisador para explorar ao máximo as vantagens de sua proposta.

Ao longo deste livro, o que mais me importa é pensar a alteridade na sociedade de classes. No epílogo, revisito a literatura acadêmica sobre este tema. Em todo caso, ao que me parece, essa alteridade é axiomática em qualquer pesquisa etnográfica de campo. Como aconselha C. Geertz, citando Thoreau, "não vale a pena atravessar meio mundo [...] para contar o número de gatos em Zanzibar" (1989, p.27). Penso nisso cada vez que me deparo com o potencial especial da pesquisa etnográfica. Atravessar meio mundo é o que os antropólogos mais gostam de fazer — literal ou metaforicamente.

Mas será que o simples fato de estar em Zanzibar garante bons resultados? Se voltarmos do campo, depois de dois meses ou de dois anos, simplesmente repetindo o que já foi dito e descrito por outros métodos, "reforçando verdades antigas" (Geertz, 1988), será que os resultados terão valido a viagem? O método etnográfico foi fundado na procura por alteridades: outras maneiras de ver (ser e estar) no mundo. Se não levamos nossas análises até as últimas conseqüências, por que — meu Deus — não usamos um método mais simples? É com essa proposta, convidando o leitor a vir conosco experimentar outros mundos, que embarcamos nesta viagem.

### **Agradecimentos**

Os agradecimentos que devo às pessoas que me apoiaram durante os anos desta pesquisa são muitos. Aos amigos dos bairros populares de Porto Alegre que, suportando com imensa paciência e humor minha curiosidade impertinente, guiaram meus passos; ao CNPq, pelo apoio financeiro; aos membros do NACI (Núcleo de Antropologia e Cidadania) e colegas do Programa em Pós-graduação em Antropologia da UFRGS, pelas trocas intelectuais; a equipe da Editora que lidou com não menos de três versões deste manuscrito, e finalmente ao meu colaborador eterno, o jornalista José Fonseca, que transformou minha língua em português.

---

<sup>2</sup> Refiro-me ao trabalho de Young e Wilmott (1957), uma das primeiras etnografias entre grupos populares urbanos, na Inglaterra dos anos 50. Contudo, para o contexto mais atual, podemos citar os excelentes estudos etnográficos de Bourgois (1996) sobre uma área nova-iorquina predominantemente hispânica, em East Harlem, e LePoutre (1997) sobre um subúrbio etnicamente misto de Paris.

## Capítulo 1 – FOCAS E VIOLÊNCIA

### Moedas de troca no código de honra

Há séculos, o discurso das classes privilegiadas sobre o comportamento dos pobres oscila entre a compaixão e a condenação indignada. Enquanto os etnólogos vão longe para encontrar povos exóticos, cujo estudo nos ensina "verdades fundamentais do homem", os costumes de nossos pobres apenas são considerados para facilitar intervenções educativas (para "ajudar" ou "recuperar"). Em nossas favelas, raramente reconhecemos uma cultura digna de interesse quando não há um distanciamento étnico (ciganos, negros, etc.) ou histórico (os "quilombos" do século XVIII). Por mais que se admita que "eles", os pobres nos seus guetos, sejam nitidamente diferentes de "nós", esta diferença é interpretada como forma degenerada ou patológica de nossa organização social, ou seja, a das classes dominantes. Para falar de povos longínquos, agilizam-se conceitos tais como "ritos agonísticos", "sociabilidades tribais" e "famílias consangüíneas". Chegando perto de casa, estes são substituídos por termos tais como "violência", "promiscuidade" e "famílias desestruturadas". Relativizar as práticas de pessoas que partilham de nosso universo é questionar nossos próprios valores; é admitir as contradições de um sistema econômico e político que cria subgrupos com interesses quase opostos. Nossa abordagem não deve ser confundida com um relativismo simplista. Procurar compreender certas dinâmicas não significa louvá-las, nem advogar sua preservação. Significa, antes, olhar de forma realista para as diferenças culturais que existem no seio da sociedade de classe — sejam elas de classe, gênero, etnia ou geração; significa explorar o terreno que separa um indivíduo do outro na esperança de criar vias mais eficazes de comunicação (Geertz 1999). Com este intuito, lançamo-nos na pesquisa do universo simbólico numa vila porto-alegrense de baixa renda.

Nosso estudo foi realizado entre abril de 1981 e março de 1983, na Vila do Cachorro Sentado, uma vila de invasão, de aproximadamente 750 moradores, que há oito anos ocupam um terreno baldio em uma zona de classe média, em Porto Alegre.<sup>3</sup> Se bem que haja ali alguns migrantes rurais recentes, a maioria da população mora na zona urbana há muito tempo. Os homens adultos, analfabetos na sua maioria, são mestiços de origem italiana, açoriana, alemã, polonesa, mas principalmente afro-brasileira; ganham a vida como papeleiros, guardas-noturnos, biscateiros e operários intermitentes da construção civil. As mulheres, quando trabalham, são faxineiras. Alguns dos jovens completam suas rendas com o roubo e as mulheres, de todas as idades, praticam a mendicância. Em termos teóricos, essa população representa o que chamamos subproletariado, essa parcela da classe operária que, num dado momento, não está apta para os empregos disponíveis ou constitui um excesso, em relação às demandas da produção industrial.

Nossa proposta, neste primeiro ensaio, é demonstrar de que modo, em uma favela, a honra figura como elemento simbólico chave que, ao mesmo tempo, regula o comportamento e define a identidade dos membros do grupo. Essa aplicação da noção de honra pode chocar os leitores acostumados a associá-la à vida de reis e aristocratas, mas foi o próprio Pitt-Rivers, pioneiro do estudo da honra nas regiões mediterrâneas, que abriu o caminho, quando sugeriu que o senso de honra é realçado entre os bandidos, assim como entre aristocratas, lá onde as pessoas estão fora e

---

<sup>3</sup> *Ao longo de 60 visitas, ou seja, em torno de 200 horas de observação, concentradas, sobretudo, no decorrer do ano de 1982, pudemos estabelecer fichas de 70 das 150 famílias na vila, assim como de uns 20 jovens solteiros. Estamos bem conscientes da fragilidade da abordagem etnográfica. Ao privilegiar o vivido no dia-a-dia, corre-se o risco de deixar escapar o aspecto cambiante e histórico da situação. Todavia, a ênfase dada à vivência dos sujeitos serve de contrapeso à ótica que pretende explicar todo o comportamento dos pobres urbanos em função de seu passado rural: de sua "perda de identidade" ou de seus "problemas de adaptação".*

não necessariamente acima de uma lei central. Assim, adotamos o conceito de honra deste autor: "um nexos entre os ideais da sociedade e a reprodução destes ideais no indivíduo através de sua aspiração de personificá-los" (Pitt-Rivers, 1973, p.13-14). E, seguindo essa linha de investigação, desenvolvemos nosso argumento sob dois aspectos analíticos: o primeiro sublinha o sentimento individual, o orgulho pessoal, ou seja, o esforço de enobrecer a própria imagem segundo as normas socialmente estabelecidas; o segundo refere-se a um "código de honra", um código social de interação, onde o prestígio pessoal é negociado como o bem simbólico fundamental de troca. Pela apresentação de um caso bastante original, esperamos enriquecer o debate sobre o conceito de honra. Todos concordam que a honra é uma questão basicamente de poder. Mas será que o poder sempre se reduz ao aspecto econômico como pretendem certos pesquisadores (Davis, 1977, por exemplo)? A Vila do Cachorro Sentado reúne pessoas paupérrimas. Não possuem terras, nem bens, nem linhagens. De certa maneira, elas se assemelham mais a certas tribos de caçadores/coletores<sup>4</sup> do que aos povos mediterrâneos normalmente associados ao conceito de honra. (Qualquer um que tenha estudado as vendetas dos yanomami ou a fofocagem dos kalahari reconhecerá que a "honra" desempenha um papel importante, fundamental até, em lugares muito variados). Contudo, estamos convencidos de que esse caso, exatamente por não se encaixar nos esquemas habituais, pode ser útil para esclarecer diversas hipóteses ligadas à discussão.

A noção de honra também introduz questões interessantes para o estudo de populações urbanas de baixa renda. Recentemente, pesquisadores têm desmistificado ações policiais e assistenciais do Estado junto aos desprovidos (ver Foucault, 1977; Don-zelot, 1977; Meyer, 1977). No entanto, não se preocuparam em destacar o dinamismo cultural anterior ou além do disciplinamento. Os poucos pesquisadores que trabalharam diretamente com a "cultura dos pobres" se deixaram levar pelo desejo de desculpar (ver "teoria da vitimização" de Lewis, 1966), ou então, de negar categoricamente a existência de normas diferentes nas classes operárias.<sup>5</sup> Com raras exceções, poucos autores<sup>6</sup> procuraram captar a coerência interna de uma lógica alternativa.

Os historiadores tiveram maior sucesso em fundar uma escola de análise nestes últimos termos. Nesse sentido, o argumento de E.P.Thompson sobre o mundo "visto a partir de baixo" entre aldeões britânicos do século XVIII parece altamente relevante para a pesquisa da Vila do Cachorro Sentado:

A vida de uma paróquia podia igualmente girar em torno do mercado semanal, (...) tanto quanto ao redor das atividades da casa-grande. Os boatos sobre roubo de caça, furtos, escândalos sexuais (...) podiam ocupar a mente das pessoas muito mais do que as remotas idas e vindas no parque. A maioria na vila tinha poucas oportunidades de fazer poupança ou investimentos, ou de contribuir para o desenvolvimento agrícola: talvez se incomodassem mais com o acesso à lenha,

---

<sup>4</sup> *A comparação dos pobres na cidade industrial com os caçadores/coletores remonta ao século XIX e já foi aplicada na América Latina contemporânea por Lomnitz (1977). Na Vila do Cachorro Sentado, os pedintes e papeleiros seriam os coletores, enquanto as investidas noturnas dos bandos de jovens ladrões reproduziriam de bastante perto, senão o objeto, ao menos o espírito da caça.*

<sup>5</sup> *Para combater os estereótipos de "pobres desorganizados", certos pesquisadores parecem tocados por um excesso de zelo liberal que, embranquecendo a realidade com cal, acaba por prejudicar a causa que pretendem defender (ver, por exemplo, Perlman, 1976). Sublinhando entre as estratégias de sobrevivência das classes desfavorecidas apenas virtudes admiradas pelas classes médias (assiduidade ao trabalho, estabilidade familiar, cooperação comunitária), eles contribuem para a desclassificação daqueles que, seja por opção, seja por necessidade, têm outras práticas (ver Mollat, 1978; e Magni, 1994; sobre a emergência histórica da dicotomia "pobre respeitável/pobre sem-vergonha na ideologia burguesa).*

<sup>6</sup> *Além de Bourgois, 1996; e Lepoutre, 1997; lembramos as etnografias sobre grupos populares no Brasil já mencionadas na introdução deste livro: Zaluar, 1985; Duarte, 1986; Magnani, 1984; Macedo, 1979 e 1986; Sarti, 1996.*

turfas e pasto nas terras comunais do que com a rotatividade das culturas. A lei poderia não se assemelhar a um "bastião", mas a um valentão. Acima de tudo, podia haver uma dissociação radical — e às vezes um antagonismo — entre a cultura, até mesmo a "política", dos pobres e a dos poderosos. (1998, p. 30)

Mas é no trabalho de M. de Certeau que encontramos uma maneira para operacionalizar a noção de "cultura popular" na pesquisa etnográfica. Ele, como nós, escolhe como alvo de análise a criatividade nas práticas comuns da vida cotidiana. Considera estas como "operações multiformes e fragmentárias, desprovidas de ideologias ou de instituições próprias", mas que obedecem mesmo assim a regras. Postula que "deve haver uma lógica dessas práticas" (1994, p.42). Esta lógica, a "formalidade complexa que pode dar conta das operações" diversas (p.42), tem pouco a ver com a noção habitual de regras jurídicas, tampouco se reduz a meras resistências ou até mesmo aos dispositivos foucaultianos que "vampirizam os aparatos usuais de poder". Nosso autor se interessa, sim, por procedimentos técnicos minúsculos e clandestinos, mas, em vez de dissecar a "tecnologia disciplinar" a exemplo de Foucault, elege um alvo ainda mais escorregadio — "as formas sub-reptícias que são assumidas pela criatividade dispersa, tática e bricoladora dos grupos ou dos indivíduos presos (...) nas redes da vigilância" (p.41). Em outras palavras, sem negar a influência da cultura hegemônica, De Certeau nos lembra que existem dinâmicas culturais, nascidas no sens pratique da vida cotidiana, dignas de estudo. Usamos a noção de honra como implemento analítico para, impondo ordem ao material etnográfico, aproximarmos-nos dessas dinâmicas.

Em suma, usamos a noção de honra para adentrar debates teóricos e metodológicos de grande relevância no cenário político e acadêmico atual.

### **As influências do contexto global**

Para entender o código de valores que rege as interações entre os moradores da vila, é imprescindível situar esse grupo dentro do contexto da sociedade abrangente. Seria possível definir esse contexto em termos de uma "cultura brasileira" ou mesmo "latina", difundida em todo o País e caracterizada pela ênfase na castidade das mulheres casadas (Costa Pinto, 1949; Corrêa, 1982; Gabeira, 1983), na glorificação do malandro e no desprezo pelo trabalho manual (DaMatta, 1983). Contudo, na vila existe uma mistura tal de origens étnicas e regionais que, antes de esmiuçar as influências de qualquer "cultura latina" (conceito já amplamente criticado por Pina Cabral, 1989; e Gutmann, 1998; entre outros), preferimos pensar o sistema de valores dos moradores da vila em termos do espaço social que ocupam na sociedade de classes.

Por escaparem à rotina cotidiana da produção industrial e por viverem em condições miseráveis em relação à classe média, essas pessoas identificam-se e são identificadas pelos outros como situadas no nível mais baixo da hierarquia social. As classes favorecidas servem-se de sua própria definição de honra para desqualificar os pobres insubmissos. A virtude está do lado dos poderosos, e os que não aceitam suas regras são qualificados de gente "sem-vergonha".

Justamente porque o "pobre" não é isolado, mas sim parte integrante da sociedade global, essa condenação moral por parte do mundo exterior o persegue em numerosas situações cotidianas. Começamos pelo nome da vila, "Cachorro Sentado", cujas origens fazem parte do mito coletivo. Uns dizem que o nome foi dado por um "burguês"<sup>7</sup> que, ao não conseguir recrutar trabalhadores entre os homens aparentemente ociosos, sentados à entrada da vila, teria dito: — "O quê! Só tem cachorro sentado por aqui?". Segundo outros, morreu um cachorro à entrada da vila e o pessoal foi tão negligente que "o cadáver ali ficou sentado ali umas duas semanas" até ser removido.

Em todo o caso, o nome adotado pelos residentes da vila mostra, de um modo irônico, que eles reconhecem sua imagem na sociedade global.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Termo "nativo" usado por crianças e adultos para falar de seus "fregueses" das camadas abastadas, em cujas casas costumam mendigar.

<sup>8</sup> Em 1981, estudantes e militantes políticos ajudaram uma comerciante a criar uma

Não faltam exemplos da humilhação que sofrem os pobres na escola, no transporte público, nos hospitais, etc. Mas é na área do emprego que o orgulho pessoal é mais manifesto.

Por que os empregos assalariados são desprezados, tanto pelas mulheres quanto pelos homens? Primeiro, o desprezo pode ser interpretado como autodefesa, já que muitos, talvez a maioria dos moradores da vila, tenham sido, em algum momento, rechaçados com brutalidade por parte de um patrão em potencial. Para os "bons" empregos (garçom, contínuo, vendedor, etc), três quartos das pessoas não têm a "boa aparência" estipulada nos anúncios de jornal; se chegam a ter roupas decentes, ficam-lhes as marcas indeléveis da cor da pele ou da maneira de falar. Algumas mulheres têm, até mesmo, dificuldades em achar emprego como faxineira. (Tentando servir de intermediária, vi uma mulher ser recusada para uma vaga de faxineira por ser julgada "esquisita" — desdentada e maltrapilha.) Mesmo os mais favorecidos se esforçam, muitas vezes em vão, para achar um bom emprego. Uma moça bem vestida, bonita (com todos os dentes) e possuindo um certificado de quarto ano primário foi rejeitada várias vezes por um hospital onde concorria a uma vaga de recepcionista. Era sempre reprovada no teste psicotécnico: — "Eles dizem que estou doente dos nervos; eu não sinto nada, mas de tanto ouvir isso vou ficar doente mesmo". Na mesma época, saiu um artigo num jornal local em que um psicólogo, especialista do setor industrial, prevenia patrões em potencial contra pessoas "incapacitadas de assumir o trabalho", isto é, portadoras de qualquer dos seguintes traços: "alcoolismo, pais separados, abandono pelo marido ou pela esposa, condições de higiene insuficientes, residência sem mínimas condições".

Os moradores da vila são perfeitamente conscientes de que podem aspirar somente aos trabalhos manuais mais baixos na escala convencional de prestígio. Ser assalariado equivale a "quebrar as costas" e ser comandado por um chefe, freqüentemente mais jovem e menos experimentado, mas quase sempre pertencendo a uma camada social superior. Viver de oito a dez horas por dia na evocação constante de sua inferioridade em nada contribui para enaltecer a própria imagem, e o salário, realmente irrisório, não compensa a falta de satisfação pessoal. A resposta coletiva a essa situação é de denegrir os empregos denegridores e valorizar qualquer ganha-pão, desde que não apóie a hierarquia social convencional subordinando um membro da vila a alguém das classes dominantes.

O sonho de todo homem é ser trabalhador "autônomo". No caso dos ofícios especializados, isso não passa de um sonho, pois como juntar o capital inicial (ferramentas de pedreiro, local do comércio, carrinho de pipocas, etc.) e formar a clientela necessária para se manter? Opta-se, então, pelas atividades de papeleiro ou mendigo. Não se vive melhor que o trabalhador assalariado não qualificado, mas nem tampouco pior. E pelo menos se alcança uma certa independência: "Se é para ser escrava", explica uma ex-faxineira, "melhor ser escrava em casa".<sup>9</sup>

Os poucos assalariados tendem a acionar mecanismos para compensar a possível perda de prestígio ocasionada pelo seu emprego. O guarda noturno, por exemplo, passeia de uniforme, ostensivamente armado com o revólver do serviço. O dono de um boteco local parece sentir-se impelido a dar explicações por que se sujeitou temporariamente ao trabalho de pedreiro: "tive que dar uma mão para meu amigo que se acidentou. Precisava botar alguém no seu lugar". A faxineira frisa que a patroa deposita nela "total confiança" e trata-a "como alguém da família" — e, além do salário, a enche de presentes.

A afirmação do amor-próprio é ainda mais evidente nas numerosas anedotas sobre "Por que deixei meu último emprego". Eis um depoimento típico:

---

*associação comunitária. Achando o nome da vila pejorativo, sugeriram outro, "Vila São Pedro". Desde então os moradores da vila estão divididos entre os que apreciam o humor irônico do nome original e os que desejam ter um nome "respeitável".*

<sup>9</sup> Segundo um informante, "Sem salário a gente morre de fome, mas com salário morre do mesmo jeito". J. R. Prandi (1978) sugere que a atitude das pessoas que preferem o trabalho "autônomo" ao trabalho assalariado é uma racionalização do fato de que simplesmente não conseguem emprego assalariado.

A patroa queria me explicar meu trabalho. Ela disse que era para lavar os vidros primeiro em baixo, depois em cima. Eu disse que não, mas ela insistiu tanto, mas tanto, que eu fiz como ela queria. Só que prestei bem atenção para sujar bastante a parte de baixo. Ela compreendeu. Pagou na hora — para aquele dia e o dia seguinte — e me mandou embora. Só pedia uma "coisa: se alguma vez eu visse ela vindo na mesma calçada, era para mim atravessar a rua para não encontrar com ela. Eu peguei o dinheiro e disse: "Por quê? A senhora não tem pernas?"

O tema surge com uma regularidade impressionante entre os trabalhadores manuais não-qualificados, seja no gueto negro dos EUA (Stack, 1975), na França (Petonnet, 1968 e 1979) ou na Vila do Cachorro Sentado. Abandona-se um emprego porque a patroa se queixa de falta de sal no milho, porque se é deixada a sós com um motorista mal-educado, porque o patrão xinga depois de um atraso de cinco minutos. No fundo, ninguém gosta de empregos assalariados porque, como explica uma informante, ninguém quer ser o "carrinho dos ricos".

A humilhação sentida por essas pessoas em praticamente todos seus contatos com a classe média não se traduz em uma revolta coletiva. Aqui não se sente compaixão pelos explorados. Tem-se pena dos "azarados", mas apenas desprezo por alguém que "se deixa enganar". Para fazer-se respeitar, o importante é provar que não é "trouxa". Verdade ou não, as pessoas gostam de contar como, pela malandragem, enrolaram o patrão, o psiquiatra, o proprietário da casa ou o juiz. Quase nunca se trata de nítida ilegalidade: o roubo de dinheiro, por exemplo, não aparece nestas histórias. Além disso, a malandragem parece afetar pouco as relações concretas com os superiores. Trata-se antes, de uma vingança simbólica, retrospectiva — um filtro imaginário que permite ver e narrar sua vida de acordo com uma auto-imagem socialmente aceitável.

É impossível fugir do contexto global. Não se anula a humilhação. Mas, entre os moradores da vila, opera-se uma elaboração simbólica dos fatos, de forma a salvaguardar seu amor-próprio. Através do código de honra, moldam-se atitudes em um conjunto aparentemente coerente e adaptado à realidade, dando a cada um a possibilidade de enaltecer a auto-imagem conforme as normas sociais acessíveis.

### **A Vila do Cachorro Sentado**

Antes de passar à análise do mercado interno de trocas simbólicas,<sup>10</sup> devemos possuir uma imagem mais detalhada da vida social na vila. Em primeiro lugar, a Vila do Cachorro Sentado é um reduto social e economicamente discriminado pelos grupos dominantes. A quatro quilômetros do centro da cidade, rodeada de ruas habitadas pela classe média, ela tem seus limites bem definidos: na frente, uma avenida de grande circulação; em torno, muros construídos ou fortificados durante os últimos cinco anos pelos proprietários dos terrenos circunvizinhos. Num dos lados, há particulares que acreditam se proteger assim da contaminação e dos perigos de roubos; nos outros dois, encontram-se instituições públicas (um hospital psiquiátrico e uma associação estadual de medicina) temerosas de terem seus terrenos baldios apropriados pelos favelados. Os primeiros moradores da favela chegaram por volta de 1974, mas a erradicação de outras vilas de invasão vizinhas inflou sua população com lufadas sucessivas. Atualmente, existem umas 150 casas construídas, a maioria de tábuas e telhas de brasilite recuperadas nas demolições. A proporção de não-brancos atinge os 60% contra 5 a 10% nos bairros circundantes.

Quase todos são descendentes de trabalhadores agrícolas sem terra. Na sua história recente, porém, essas famílias são distintamente urbanas, tendo-se mudado para Porto Alegre ou outra grande cidade há uma geração ou mais.<sup>11</sup> Menos de 20% dos adultos são alfabetizados; poucas crianças freqüentam a escola.

Mesmo quando os pais o desejam, têm dificuldade em escolarizar seus filhos devido à burocracia da matrícula, os gastos (roupas, cadernos, etc.) e um programa escolar orientado para as

---

<sup>10</sup> Esta noção se assemelha ao "mercado simbólico interno" empregado por Bourdieu (1983) na sua análise da linguagem dos freqüentadores de um bar francês.

<sup>11</sup> Aqui, uma geração é igual a 15 anos.

necessidades de crianças da classe média (Fonseca, 1994). Poucos adultos têm emprego estável. Em nosso levantamento, encontramos apenas quatro homens que mantiveram um emprego assalariado por um ano ou mais; três outros foram comerciantes locais, e quatro mulheres trabalharam como cozinheiras ou empregadas domésticas. Todas as outras famílias são mantidas por adultos ou crianças que atuam nos setores "informais" da economia: aposentados, papeleiros, pedintes, operários da construção civil e jardineiros, além de um certo número de jovens que vivem assumidamente do roubo. Encontra-se na vila um número desproporcional de inválidos, a maioria sem pensão. Em pelo menos 10 das 70 famílias fichadas, uma pessoa já foi internada em hospital psiquiátrico.

Os moradores da vila mantêm estreitos laços com uma dezena de favelas mais ou menos semelhantes na região urbana. Os representantes do mundo "burguês", pelo contrário, penetram raramente nas suas vidas. Não há no Brasil (como há na França ou na Europa Ocidental) legiões de assistentes sociais percorrendo as favelas. Os poucos agentes sociais ativos nessa vila (uma freira, duas equipes de universitários, um distribuidor paroquial de alimentos) fazem visitas irregulares e parecem interessar-se pouco pela organização social do local. Várias pessoas da vila me falaram que seus parentes ou conhecidos "mais bem de vida" recusam pôr os pés na vila. Aliás, raramente emitem convites, justamente por ter "vergonha" de receber visitas ali. Até mesmo os caminhoneiros se recusam a fazer entregas no interior da vila, já que os jovens têm o hábito de subir no veículo ainda em movimento e apropriarem-se das mercadorias (principalmente das bebidas). Assim, esse grupo de indivíduos, apesar da sua imbricação na sociedade circundante, permanece, sob muitos pontos de vista, isolado. Tal exclusão reforça o sentimento de "nós, os pobres".

Segundo traço característico da vida local: o interconhecimento. É difícil, impossível até, manter um espaço privado nesse amontoado de 700 a 800 pessoas em um terreno de 100 por 200 metros. A existência de uma única entrada para a vila obriga as pessoas a se verem freqüentemente. As malocas possuem, em geral, apenas uma ou duas peças, onde dormem crianças e adultos, primos e compadres. Quer o costume que, no verão, só se feche a porta de uma casa para dormir. As pessoas não têm compromissos cotidianos que as obriguem a sair da vila. Além disso, durante todo o dia, uma intensa vida social manifesta-se nas ruas: mulheres agrupadas em volta de uma bica de água ou de um tanque lavam roupa, homens agachados diante de um bar passam a cuia de chimarrão, crianças jogam pelada na grama. Na rua principal (o único acesso para carros), há um vaivém constante de pessoas que, muitas vezes, deslocam-se só pelo prazer dos encontros. Aqui não há nada ou muito pouco do proverbial anonimato das grandes cidades. É claro que a ocupação espacial das ruelas muda freqüentemente de aspecto (uma nova casa aqui, outra que sumiu lá, uma cozinha transforma-se em boteco, um quarto inteiro é desmanchado...). Mas as mudanças ficam sempre nos limites do familiar. Os recém-chegados são introduzidos por um amigo ou parente morador da vila. As pessoas que vão embora fazem o circuito das favelas onde estão instalados ex-habitantes da vila; em seguida, muitas vezes, como programadas pelo circuito, voltam à Vila do Cachorro Sentado.

De par com a intimidade social, a terceira característica da vila é a interdependência funcional dos habitantes. Por exemplo, a água e a eletricidade são bens fundamentais, usufruídos legalmente por alguns habitantes ao longo da estrada, e ilegalmente pelos que conseguiram reunir o dinheiro e a técnica necessários para piratear uma ligação particular. Os detentores de recursos tornam-se fornecedores dos vizinhos, algumas vezes por preços exorbitantes. A infinidade de conflitos que surgem é inevitável já que não se pode prescindir do vizinho. Nessa "economia urbana de subsistência" (Oliveira, 1972), as pessoas dependem umas das outras para o mínimo vital. Duas mendigas trocam roupas: uma recebe um casaco "quase novo", outra sandálias de plástico, presente de aniversário para sua filha de quatro anos. Um homem empresta telhas para seu vizinho. Outro ajuda o ex-cunhado a arrumar o galinheiro de sua mãe. Uma mulher lava as roupas da amiga temporariamente inválida devido às pancadas que recebeu do marido. Outra cuida das crianças da sua ex-nora, enquanto esta procura trabalho. E outra aloja a vizinha com

duas crianças, abandonada pelo marido. Aos mais pobres chega-se a dar, vez em quando, um prato de comida ou um saquinho de leite para as crianças. Dessa ajuda mútua nascem tanto ódios quanto amizades — conflitos que tendem a se resolver em função de um quarto aspecto: a hierarquia interna de poder.

Esta hierarquia não corresponde à que vigora nos grupos dominantes, pois aqui a lei e a polícia não intervêm da mesma maneira. É inconcebível para um homem, por exemplo, dar queixa de um vizinho que lhe bateu ou roubou alguma coisa. (Segundo uma moça que, ao deixar a favela, tornou-se namorada de um policial, a polícia chama o lugar de "vila sem lei".) Os fortes do grupo parecem ser aqueles que têm a possibilidade de impor sua vontade aos outros, seja pela violência física, seja pela chantagem econômica. Vemos formar-se, assim, uma hierarquia de poder na qual os comerciantes, os homens armados e os jovens delinquentes, apelidados "maconheiros",<sup>12</sup> colocam-se no alto; os velhos, os pacíficos e as mulheres em baixo. Veremos, no entanto, que essa ordem política não se impõe de forma mecânica e que estamos longe de apresentar um caso a favor do princípio darwiniano da lei do mais forte. Dentro do código da vila, os "fracos" encontram brechas, forjando táticas para neutralizar a influência dos outros.

### **Os componentes do prestígio masculino**

Enquanto o código de honra é um regulador de interação necessariamente partilhado pelos membros do grupo, sejam quais forem seus respectivos papéis, os critérios de prestígio pessoal variam conforme a idade, o sexo, o status econômico e civil de cada pessoa. Examinaremos inicialmente a honra "individual" entre os jovens solteiros, em seguida, a honra familiar entre os homens casados<sup>13</sup> e finalmente a honra entre as mulheres.

### **Os jovens**

A bravura, classicamente associada ao comportamento dos jovens (ver, por exemplo, Campbell, 1964), é posta em destaque pelas circunstâncias na Vila do Cachorro Sentado. Devido à grande mobilidade geográfica (não somente no sentido rural-urbano, mas também entre vilas urbanas) e a independência precoce dos adolescentes, existe na vila um número não desprezível de rapazes sem parentes próximos, conhecidos unicamente por seu comportamento e suas façanhas. Seria um equívoco imaginar que vantagens tais como diploma escolar, trabalho prestigioso, e família distinta não lhes façam falta. Extremamente sensíveis às imagens da "vida boa", os meninos adolescentes foram praticamente os únicos da vila que tentaram, durante nossas conversas, camuflar sistematicamente suas carências materiais, os únicos que demonstraram aspirações por um futuro extravagante (formar-se em uma escola técnica, ser empregado de banco).

A tática dos jovens para projetar uma imagem pública de prestígio apóia-se na bravura, na virilidade, na generosidade. Bravura significa coragem: a coragem necessária para matar um adversário à sua altura, para ajudar os camaradas em perigo, para resistir às torturas da polícia em busca de nomes de cúmplices é uma solidariedade masculina que lembra a dos militares.<sup>14</sup>

A virilidade manifesta-se pela conquista sexual das mulheres, sem necessariamente estar ligada ao estabelecimento de um lar ou à procriação. Assim, a simples presença de uma moça solteira é um

---

<sup>12</sup> Neste artigo, usamos o termo "maconheiro" da mesma forma que os moradores da vila para designar um determinado grupo de jovens. Dependendo do contexto em que surge, o termo não tem necessariamente conotações pejorativas.

<sup>13</sup> Seguimos aqui a classificação dos próprios moradores, denominando como "casados" aqueles casais que moram juntos, que tenham formalizado sua relação ou não.

<sup>14</sup> Um bom exemplo do valor atribuído a essa solidariedade aparece no discurso de um rapaz que conta como, durante um passeio de carroça, vendo seu companheiro detido pela polícia por insubordinação, ele insistiu para ser preso junto. Gabando-se mais tarde, diz: "A polícia não sabia que fazer de mim, mas finalmente decidiram: "Já que ele quer, vamos bater nele também".

desafio à virilidade dos rapazes da vizinhança.

A reputação de um jovem também comporta virtudes sociais tais como amor pelas crianças e generosidade. Ao longo de potlatch periódicos,<sup>15</sup> esses jovens, cada vez que têm dinheiro, gastam grandes quantias em pouco tempo. Consideramos, aqui, o exemplo de Juarez, 18 anos, que acabava de vender 40 mil cruzeiros de madeira roubada numa construção: ao chegar nos vizinhos com um saco cheio de vinho, coca-cola e outras delícias, tentava repartir seus bens entre todos os que vinham entrando. À Dona Maria, a curandeira da esquina, deu dinheiro para que lhe fizesse uma benzedura; a mim queria dar cinco mil cruzeiros para "pagar o táxi" até a minha casa; e para os outros, propunha organizar um churrasco. Justamente por não possuírem nenhuma marca palpável de prestígio (filhos, mulher, carro, diploma), esses jovens parecem coagidos a exagerar as virtudes da sua própria pessoa.

### **A honra familiar entre os homens**

O homem de família dispõe de uma maior variedade de símbolos com que expressar seu prestígio pessoal. Por exemplo, para ele a virilidade está ligada à procriação.

Explica-se assim a indignação de um jovem marido quando soube que uma vizinha quis comprar o bebê que ia nascer de sua mulher. Nesse caso, reafirmou sua virilidade publicamente oferecendo seus serviços para pessoalmente engravidar a vizinha. Para um homem de família, a bravura serve, além das funções já descritas, para proteger as mulheres de família, pois é "evidente" que as mulheres sós serão "incomodadas" pelos malandros do lugar. Por essa suposição, os homens casados realçam a virilidade dos solteiros ao mesmo tempo que colocam em relevo sua própria importância como protetores do lar.<sup>16</sup> A proteção da mulher desliza subrepticiamente para o controle de sua sexualidade. Uma vez que os casamentos legais são extremamente raros, os direitos de um homem sobre sua mulher são estabelecidos por e durante o tempo que durar seu convívio. Uma mulher "casada" desse modo deve a mais estrita fidelidade a seu marido. Existem transgressões, mas o risco de punição brutal (tolerada, se não estimulada pela opinião pública) é grande. Quanto a isso, transcrevemos um trecho de nosso diário de campo:

O marido de Rejane, se declarando cansado dela, decide acabar com a relação e dá uma semana para que ela arranje outra moradia. No entanto, quando na segunda noite ela não volta para dormir em casa, seu marido fica furioso. Quando ela volta no dia seguinte, alegando que passou a noite na casa de sua irmã, a moça é recebida com golpes do marido e insultos do sogro. A irmã do marido, apesar de proteger Rejane contra os golpes, dá sua opinião: "Bem que ela merece".

A atitude dos parentes consanguíneos de uma mulher depende do contexto. A presença do genitor parece ser a condição sine qua non para que os parentes de uma moça queiram controlar sua sexualidade.<sup>17</sup>

Será por acaso que, na meia dúzia de famílias onde observamos uma adolescente morando com seus pais, a menina teve que "fugir" para juntar-se ao namorado?<sup>18</sup> Parece que um pai rejeita todo

---

<sup>15</sup> Refiro-me aqui às festas rituais imortalizadas por Mareei Mauss, em que a distribuição de riquezas tem por objetivo aumentar o prestígio do doador: "O que é notável [nestas festas] é o princípio da rivalidade e do antagonismo.... Vai-se até à batalha, até à morte de chefes e nobres que assim se enfrentam. Por outro lado, vai-se até à destruição puramente suntuária de riquezas acumuladas para eclipsar o chefe rival..." (1974, p. 46.).

<sup>16</sup> Para garantir essa proteção, um homem não permite facilmente que sua mulher "trabalhe fora". Os diferentes agentes sociais, que tentam esporadicamente enquadrar esta vila, alegam que as mulheres não procuram emprego remunerado porque lhes faltam creches, enquanto as próprias mulheres dizem que estão sem trabalho porque "o marido não deixa".

<sup>17</sup> Durante nosso estudo, duas moças apanharam de seus irmãos porque saíram com um rapaz que não convinha à família, mas nos dois casos o pai ainda vivia em casa.

<sup>18</sup> Em geral, essa tática só pode ser bem-sucedida graças à mãe que desempenha um papel

e qualquer pretendente de sua filha, mesmo os de "intenções honrosas". Dir-se-ia que a oposição do pai não depende da idade da filha nem da escolha do parceiro, mas atém-se ao princípio de não poder ceder passivamente sua filha a um outro homem. Em compensação, a filha que fica grávida não será expulsa de casa. Seu lugar na casa paterna só é ameaçado se ela desafia abertamente a autoridade do pai indo morar com um homem proibido.<sup>19</sup>

A rivalidade entre homens em torno da sexualidade das mulheres não deve ser confundida com o culto da virgindade (ou da castidade), relacionado à honra familiar em certos grupos árabes. Entre estes, são os parentes consangüíneos que, com o apoio tácito do marido, zelam pelo comportamento sexual de suas parentas. Não somente a família original de uma mulher "desonrada" recusa recebê-la de volta, como, em muitos casos, elege-se o tio, pai ou irmão dela para aplicar castigos ou até para executá-la (Bourdieu, 1972; Kressel, 1981). Na Vila do Cachorro Sentado, a partir do momento em que uma moça deixa o lar paterno, seus pais e irmãos não cuidam mais de sua sexualidade. O papel prioritário deles transforma-se no de protetor, inclusive contra as violências do marido. Para ilustrar esse fato, citamos Dina, sobre sua briga com o marido ciumento:

Meu pai tinha vindo (de sua vila) me visitar, mas eu tinha saído. Então ele ficou sabendo que Olnei (marido de Dina) estava bravo, que ele estava bebendo e que as coisas não iam bem para mim. Quis me avisar e, por isso, ficou esperando por mim lá na entrada da vila, mas eu não vinha e finalmente ele teve que ir embora. Meu irmão que morava conosco na época saiu da casa. Ele sabia que eu ia apanhar do meu marido e se ele ficasse, teria que me proteger. Dou graças a Deus que ele foi embora. Senão um ou outro estaria morto.

Aqui a extrema rivalidade entre os homens está a favor das mulheres, pois impede a formação de alianças entre o marido e os parentes consangüíneos contra elas.

Enquanto os jovens celibatários, ao se ajudarem mutuamente, podem confundir os limites da divisão sexual do trabalho, espera-se do homem e da mulher casados um respeito escrupuloso aos seus respectivos deveres. O homem tem de sustentar materialmente a mulher e os filhos. Como ele faz isso não interessa a ninguém. Por exemplo, os jovens que vivem do roubo (quase todos com menos de 25 anos) são conhecidos, mas nunca criticados, por suas atividades ilegais. "Eu não posso dizer nada contra eles", afirma Rosalina, mãe, sogra e mulher de trabalhadores assalariados. "Eles fazem o que fazem fora da vila. Não me diz respeito". Lana, mãe de quatro filhos que acaba de juntar-se a um jovem ladrão, gaba-se das qualidades do seu novo companheiro:

O pai de meus filhos era fino, muito instruído, mas estava sempre desempregado. Para que serve um marido bacana se a gente morre de fome? Era eu quem trabalhava. Agora Mauro (seu atual marido) não me deixa trabalhar. Ele me diz: "Tu tens o que comer, o que vestir, então por que queres trabalhar?" Quando fomos morar na casa nova, me queixei porque faltava mesa. Ele saiu e, umas horas mais tarde, chegou com uma mesa e mais 17.000 cruzeiros. É muito inteligente. Meu antigo marido, apesar de toda sua educação, não era inteligente como este.

A mulher que trabalha humilha seu marido, deixando entender publicamente que ele não consegue mantê-la. Ora, a maioria dos homens da Vila do Cachorro Sentado, sobretudo os jovens, só acham empregos irregulares e muito mal remunerados.

Manter uma família exige agressividade. Evidentemente, não é formulando gentis pedidos de

---

*conciliador.*

<sup>19</sup> *Devido à grande instabilidade conjugal, a maioria das moças, já antes de chegar à adolescência, não vive mais com o pai. A atitude das mulheres só em relação à sexualidade de suas filhas contrasta com a dos pais. Segundo uma mulher: "Não estou criando minha filha para mim, estou criando para entregar. Quando ela tiver 14 ou 15 anos vai ficar barriguda. Se o homem presta, tudo bem. Mando ele fazer uma casa perto de mim, onde eu possa cuidar. Mas se é coisa ruim não vou tocar ela pra rua. Ela vai ficar morando é aqui comigo".*

trabalho e nem se conformando com um salário mínimo que um homem poderá manter sua família. As mulheres dos jovens ladrões vivem, em média, um pouco melhor do que as mulheres dos operários da construção civil. Exceto por um punhado de homens mais idosos, as famílias destes últimos vivem na miséria, ou seja, com um vazio no estômago. Viver com essa derrota solapa um dos fundamentos da identidade social do homem: o de ser provedor de casa. O fato de que muitos enfrentam o mesmo dilema ajuda a criar uma certa solidariedade, quando os maridos tentam esquecer suas obrigações familiares e juntos bebem o dinheiro destinado às compras/provisões. O desprezo de si mesmo (por não cumprir com o dever familiar) é redirecionado para a fonte da humilhação (mulher e crianças) e parcialmente contrabalançado pelo prestígio que a generosidade entre amigos traz.

### **A "honra" feminina**

Não existe noção particular de honra ligada à moça solteira. Enquanto a imagem pública do homem tem vários pontos de apoio, a da mulher gira quase exclusivamente em torno de suas tarefas domésticas na divisão do trabalho: ela deve ser uma mãe devotada e uma dona-de-casa eficiente. As mulheres se orgulham da maternidade; quantas vezes isso me foi demonstrado! Moema, que vivia há anos de mendicância e que já tinha colocado três filhos no orfanato do Estado, anunciava-me exultante a chegada de um oitavo filho: "Parar de ter filhos? Por quê? Vou dar um terceiro filho forte e bonito para meu marido (atual). É uma coisa que eu sei fazer muito bem!". Lucinha, "juntada" aos doze anos, fez tratamento durante quatro anos para ter o seu bebê: "O médico dizia que eu tinha o útero prematuro". E quando uma mulher quer criticar outra, é geralmente nessa área que atacará. A irmã fala de sua cunhada: "Meu irmão tinha razão de largar aquela mulher — seu nenê morreu de tão relaxada que era"; e a nora se queixa da sogra: "A minha sogra diz que eu não mereço o meu marido porque não cuido da casa direito, mas pode ver, a roupa dele está sempre limpa, a comida quente e o nenê bem cuidado. Que mais ela pode querer?"

A mulher que mora com parentes pode ser louvada por gostar de crianças ou por ajudar a mãe, mas ela não se realiza plenamente a não ser que possua sua própria família. As moças se mostram ansiosas para casar e as mulheres separadas para casar de novo. Poder-se-ia supor que esse desejo é motivado por imperativos da sobrevivência. Porém, nossas observações sugerem que as mulheres sozinhas vivem muitas vezes melhor que as famílias "completas". Deduzimos que o motivo do casamento vai muito além da ordem material. Ao casar, a mulher tem esperança de alcançar não só uma certa satisfação afetiva, mas também um status respeitável. Imagina-se sempre que se uma mulher está só é porque não consegue arranjar um homem. Ademais, a mulher sem marido perturba a paz da comunidade; ela desafia a virilidade dos homens e atíça o ciúme das mulheres. A presença de um marido como tutor da sexualidade feminina resolve o problema.

Não se critica uma mulher por seu passado sexual; a sua virtude só vem ao caso no momento em que ela ameaça diretamente a paz doméstica de uma vizinha. Nas raras vezes em que ouvi dizer que uma mulher tinha tratado sua vizinha de "puta" ou "sem-vergonha" por causa de seu comportamento sexual, estas observações me foram trazidas por intermédio de pessoas estranhas à vila: a freira, as monitoras universitárias, etc. Os comentários que eu ouvi entre vizinhos sobre esse tipo de assunto eram bem mais moderados. Por exemplo, uma mulher qualificou a ex-esposa de seu marido de "sem juízo" porque tinha tido filhos de três homens e não ficou com as crianças. Eni, a única prostituta profissional da vila, uma bela e próspera mãe de quatro filhos, parecia bem aceita pelos vizinhos. Ela, como muitas mulheres sós, tinha muito cuidado em não provocar o ciúme em suas vizinhas. "Não procuro história com homens da vila. Eu nem vou aos bailes aqui. Elas não têm nada a dizer contra mim". Esta mesma mulher conta como, graças à sua boa reputação, ganhou a disputa judicial com seu ex-marido pela guarda dos filhos:

O advogado de meu marido veio me ver com papel cheio de acusações e eu disse: Sim, é verdade, eu fiz isto e aquilo, e tudo isso. E daí? Pergunte aos vizinhos: quem paga a comida de meus

filhos? Eu vendi alface na esquina. Eu pedi ajuda a todas as casas burguesas lá em cima. Eu carreguei as telhas dessa casa nas costas, desde lá do centro. Tudo isto por meus filhos. Então ninguém pode dizer nada contra mim.

As mulheres ciumentas exigem das moças da vila uma certa modéstia. A única mulher a transgredir regularmente as normas de modéstia feminina era "Regina, a louca": ela passeava de shorts, "meio nua"; quando estava "a fim de um rapaz", ela se declarava em alto e bom tom e dizia que certa vez foi pega em flagrante com um homem casado da vizinhança. Um dia, eu estava presente quando ela começou a brincar com seu João, homem de grande prestígio na vila: "Dizem que tua mulher vai te deixar porque tu não consegue mais levantar". A cunhada de Regina (também presente) logo declarou: "Essa aí é meio louca". "É mais do que meio", o homem replicou. "Aliás, sei que é mentira, porque minha mulher não fala nunca de nossa vida particular".<sup>20</sup> As moças da vila evitavam Regina, olhando-a com "nojo", mas sua verdadeira punição, a pior imaginável, era ficar sozinha, pois nenhum homem queria juntar-se a ela.

## **A dimensão social da honra**

### **Violência nas trocas simbólicas**

Descrevemos, até aqui, os valores que constituem o prestígio pessoal, ou seja, a honra das diferentes categorias sociais: homem solteiro, homem casado, mulher... Consideraremos agora a dimensão especificamente social do sistema, isto é, o código de comportamento que rege a rede de relações sociais e garante a coerência do grupo.

A coerência do grupo não implica, de modo algum, que os habitantes vivam em harmonia nem que todos partilhem dos mesmos valores. Ao contrário, existem nítidas diferenças, inclusive a respeito da moralidade. Por exemplo, algumas pessoas da vila jamais aceitariam roubar. Mas a partir do momento em que um policial entra na vila à procura de alguém, uma rede de cumplicidade se estabelece entre quase todos os membros da comunidade. Apesar de suas diferenças, tanto o isolamento imposto pela sociedade circundante quanto a necessidade de uma ajuda mútua cotidiana obriga os moradores da vila a agilizar um código de interação que permite o desenrolar das atividades rotineiras.

Para analisar esse código na Vila do Cachorro Sentado, procuramos, principalmente no discurso das mulheres, tudo o que estava relacionado à noção de honra. Para nossa surpresa, a palavra "honra" não aparece nas anotações tomadas ao longo de quase 150 horas de diálogo. O conceito mais próximo, e que figurava nelas freqüentemente, era o de "respeito". Tal como a noção de honra, o respeito não existe fora da relação concreta. Nos discursos que analisamos na Vila do Cachorro Sentado, a noção de respeito aparecia quase sempre na forma de um verbo transitivo, para descrever o modo de agir de uma pessoa em relação a outra. Essa relação raramente era entre iguais; em 90% dos casos, o sujeito do verbo era alguém superior ao objeto, e "respeitar" o inferior significava aceitar não tirar proveito dessa superioridade. Quando o termo era empregado por uma mulher de idade, queria dizer que os maconheiros, ao respeitá-la, não a incomodavam. Quando as jovens utilizavam essa palavra, era para dizer que algum indivíduo ou um certo grupo não abusava delas. Em todo caso, a força física entrava como variável importante para definir os termos da relação. Esse fato me levou a examinar a presença e a percepção da violência neste meio.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> *A diferença de normas entre os comportamentos sexuais do homem e da mulher foi demonstrada claramente por este mesmo homem alguns dias mais tarde. Chegando a uma roda de comadres que incluía sua sogra e sua mulher, ele ficou cinco minutos falando jocosamente com uma das mulheres, mãe solteira, que amamentava seu bebê: "Não tem um peito sobrando para mim? Eu entro na fila. Não faz mal se eu tiver que esperar até de noite".*

<sup>21</sup> *Mulher, pesquisadora de classe média que sou, minha própria atitude em relação à violência foi um obstáculo considerável em meus esforços para superar o etnocentrismo.*

Tanto as mulheres quanto os homens se gabam de sua força física e gostam de contar as suas proezas nos mínimos detalhes. Por exemplo, uma mulher vangloria-se de ter espancado outra: "sou pequena, mas sou valente. Vou te dizer, é melhor não mexer comigo!" Mas também há as que celebram suas vitórias sobre os homens. Laura, mulher de um vendeiro, empunhando uma barra de ferro, quase quebrou o braço de um cliente que lhe fazia propostas amorosas. Uma ex-prostituta, de 20 anos, contou-me como dilacerou com gilete um cliente que pedira mais do que ela se prontificara a oferecer. As mulheres não hesitam em contar vitórias desse gênero.

As reações públicas a essas façanhas são de grande interesse ou até mesmo de divertimento. As histórias são contadas e recontadas em grupos de comadres. Os que viram uma briga dirão: "Eu assisti de camarote". Uma moça me descreve as brigas entre homens ocorridas no sábado anterior: "Tinha três ao mesmo tempo. Eu não sabia onde começar. De tanto correr de um canto para outro, acabei perdendo tudo". Uma mulher comenta a briga prestes a estourar entre duas vizinhas: "Eu até pagava para ver essa luta aí". As crianças entram rapidamente no espírito do jogo. Duas jovens informantes de oito e nove anos contam, radiantes de emoção, como Nina, a irmã de uma delas, quebrou uma garrafa no peito de seu velho tio e como Elaine, a cunhada da outra, deu dois bons socos no rosto de seu marido.

Os espectadores (eles sempre existem, já que quase não há espaço privado) muito raramente intervêm em uma briga. Um comerciante, que permitiu à perdedora de uma briga refugiar-se em seu armazém, foi severamente criticado pelos outros: "Não vamos comprar mais nada aqui." No botequim local, uma cliente ficou sabendo que os gritos que ela ouvira, na véspera, eram de um adolescente que apanhava de seus companheiros durante uma festa: "Claro que a gente não ia sair para ver o que era. Se ele não queria apanhar, tinha mais é que ficar em casa. Por que é que ele foi naquela festa?"

A violência é, portanto, uma arma mais ou menos aceita (ou pelo menos esperada) para a resolução dos conflitos e, nesse sentido, podemos dizer que a força física é um elemento importante na organização da vila. Contudo, estamos longe de sugerir que essa organização representa uma forma "menos civilizada" ou mais "natural" da vida social. Existem limites específicos ao exercício da violência, revelados pelas sanções coletivas contra pessoas que vão além de tais limites. Ao que tudo indica, o assassinato jamais é aprovado. Há na favela duas grandes famílias extensas, ligadas pelo casamento. Quando um rapaz de uma das famílias matou um adolescente da outra, não houve nenhuma manifestação de vingança. Os pais do assassino simplesmente fecharam seu comércio durante meses, o que foi interpretado como um ato de penitência. Outros "assassinos" (uma mulher conhecida por ter envenenado a amante de seu marido e um adolescente que apunhalou seu vizinho por causa de uma piada de mau gosto) afastaram-se da favela devido às pressões. Um vendeiro, cujo filho quase matou um menino do local, vendeu seu comércio e deixou a vila no dia seguinte ao "acidente". Quando viu que a vítima não tinha morrido, justificou-se publicamente: o menino em questão era um maconheiro que tentava roubar sua loja. Três semanas mais tarde, o comerciante estava de volta, com sua venda instalada em outra esquina.

Conforme a norma, a violência deve ser poupada às mulheres grávidas e às crianças. O respeito a este tabu marca os limites entre os maconheiros da vila e os agressores estranhos: fala-se que "a polícia não respeita ninguém, nem mesmo as mulheres grávidas e os bebês". Pode acontecer que

---

*Durante os primeiros oito meses da pesquisa de campo, a violência física (afora as brigas conjugais) ficou praticamente ausente das minhas observações. Depois, de repente, fiquei ciente de uma série de incidentes: um homem esfaqueou sua mulher, um comerciante cegou seu vizinho com um tiro, um jovem foi espancado pela polícia, uma mulher teve que engessar o braço após uma discussão com a vizinha... É difícil saber se essa mudança deve-se aos "fatos", ao verão que chegou para atizar as emoções, ao esforço calculado por parte dos "objetos de estudo" que, até então, escondiam este aspecto da sua vida ou à cegueira da pesquisadora...*

uma mãe bata em seu filho de pouca idade, mas, aí, especialmente se ficar evidente que o ato de violência ultrapassa os limites aceitáveis, vê-se um dos raros casos em que uma vizinha intervirá, sobretudo sendo parente. A mulher que deseja deixar seu marido receberá o apoio da opinião pública se argumentar que ele bateu no filho pequeno ou nela durante a gravidez. Contrariamente, se a mulher não está grávida, é considerada como sendo igual ao homem e tem que se defender como pode.

A importância da violência física na vida cotidiana dá vantagens aos maconheiros em relação aos demais membros da comunidade e aos homens em relação às mulheres. Trata-se de saber, agora, como os mais fracos restabelecem o equilíbrio na troca social.

A neutralização da força física

Coisa curiosa. Muito cedo, em nossas pesquisas, descobrimos que as pessoas entrevistadas dividiam-se em duas categorias: as que têm medo e se queixam dos "bandidos" da vila e as que se dizem tranqüilas. Estas sentem-se "respeitadas", as outras não.

De fato, dentro da vila encontramos exemplos cotidianos de agressão: a criança mandada às compras fica sem o dinheiro, as galinhas somem de um galinheiro, uma casa é arrombada. Uma mulher até chegou a "perder" o teto de sua casa enquanto dormia. Ainda que os maconheiros possam ser úteis na proteção contra agressores estranhos, quando acionada dentro da comunidade sua força representa uma ameaça que deve ser controlada. Recorrer à polícia, o que é permitido e mesmo freqüente em brigas entre esposos, fica excluído como medida de defesa contra os maconheiros. Então, como chegar a ser "respeitado"?

Procuramos uma indicação junto aos dirigentes da vila — homens que os maconheiros supostamente respeitam. Dênico, pai autoritário de doze filhos, vários dos quais adultos, é dono de um barzinho. Anilton é o comerciante mais próspero e o maior vendedor de ferro velho (portanto empregador) da vila. João, guarda-noturno que aspira tornar-se presidente da associação dos moradores da vila, passeia com um revólver no cinto. Todos, chefes de família estáveis e relativamente prósperos, possuem marcas convencionais de prestígio. Mas isso não basta para explicar seu lugar na comunidade. Há, por exemplo, comerciantes que foram roubados cinco vezes em um ano; há outros, como Dênico e Anilton, que nunca foram incomodados. É preciso reconhecer que além do prestígio convencional, Dênico, João e Anilton possuem outras qualidades. Primeiro, são homens fisicamente fortes que não rejeitam a violência. Possuem armas e sabem como usá-las.<sup>22</sup> Não se diz que estas personalidades "são respeitadas"; prefere-se dizer que elas "se fazem respeitar". Respeitar os outros é o privilégio dos fortes.

O que acontece quando duas potências se encontram — os dirigentes da vila e os maconheiros, por exemplo? O respeito que existe entre os fortes significa mais do que mera abstenção do uso da violência; se ficasse nisso, nada garantiria a coesão do tecido social. O elemento que cria um elo ativo entre os maconheiros e os chefes é bem conhecido pelos menos fortes do lugar, já que é tudo o que eles têm a oferecer contra o "respeito" dos grandes: a homenagem. Os jovens prestam homenagem aos dirigentes, aceitando-os como mediadores entre a vila e as autoridades municipais, respondendo a seus chamados para trabalhos coletivos (o prestígio de Anilton, por exemplo, aumentou quando os jovens da vizinhança concordaram com seu pedido de cavar os alicerces de um prédio comunitário). Render homenagem aos maconheiros é um jogo mais sutil.

Para elucidar esse aspecto do código social, ser-nos-ia útil comparar duas famílias que, apesar do mesmo status "assalariado" de seus chefes, mantêm relações completamente diferentes com o grupo de maconheiros. Seu Jorge, acompanhado pela mulher, foi atacado em pleno dia por um bando de jovens que sabiam que ele estava com o salário da semana.

Isso foi apenas um episódio no assédio crônico que sua família enfrentava. Seu Elpídio, ao contrário, pode chegar bêbado às duas horas da manhã, com seu salário da semana praticamente caindo do bolso, e ninguém toca nele. O comentário de uma mulher, que "os vagabundos atacam

---

<sup>22</sup> *Os maconheiros raramente possuem uma arma pois, quando um revólver cai nas suas mãos, geralmente pelo roubo, logo o vendem para ter o que comer.*

Seu Jorge porque são covardes e sabem que ele não é um homem de briga", explica apenas em parte o que acontece, pois Seu Elpidio tampouco é um homem de briga.

Aqui chegamos à nossa hipótese central: que a intimidade dos habitantes e sua interdependência constantes são regidas por um código de honra, onde a proteção e a homenagem são as principais moedas de troca (Mauss, 1974). No caso, seu Elpidio e os membros de sua família prestam homenagem aos maconheiros em troca da proteção deles.

Seu Elpidio também presta pequenos serviços, empresta roupa e dá comida para os "guris" da vila. As repercussões positivas destes pequenos empréstimos são bem reconhecidas pelos moradores da vila e a maioria procura integrar-se ao sistema de trocas o mais rápido possível.<sup>23</sup> Nada de interessante, poder-se-ia dizer. Trata-se de um caso de extorsão pura e simples. Mas a situação não é tão nítida, pois é nossa impressão que o que os maconheiros esperam, mais do que coisas materiais, é o reconhecimento público, a valorização de sua imagem.

As cobranças não são categóricas. Uma velha fala de uma época em que os maconheiros batiam à porta de noite e exigiam dinheiro dos vizinhos, mas, atualmente, só pedem doações modestas: um copo de água, um prato de comida, cigarros. Após os maconheiros lhe pedirem cigarro pela quarta vez, a velha esconde o maço e diz que não tem mais; um velho que não quer emprestar o cavalo diz que ele é manco, etc. É o espírito do dom ou da recusa que importa. Dar de má vontade não garante nenhum benefício.

A mulher de seu Elpidio quando me contava o que dava aos "pobres rapazes" sempre sublinhava a doação não material: "eu dou conselhos pra eles; tem um que diz que sou melhor para ele do que a mãe". Em todas as casas que participavam desse tipo de troca eu ouvia regularmente o elogio: "Aquele guri (referindo-se a um dos maconheiros) é bom, é generoso e trabalhador". A importância fundamental de todos esses dizeres é explicada por Lana quando declara: "Eu me dou com os guris. Não procuro encrenca e não tenho o rei na barriga como certas pessoas por aqui."

Os jovens retribuem a generosidade de seus vizinhos, oferecendo proteção: "Ninguém tem coragem para botar a mão num só cabelo das filhas do seu Elpidio", gaba-se um jovem, "porque todo mundo sabe que terá que acertar contas comigo." Esse tipo de relação contribui para validar a imagem dos maconheiros. É precisamente a ameaça constante de violência encarnada pelos jovens que valoriza o "dom" de sua proteção, de seu respeito.

Contudo, a suprema homenagem que se pode prestar a esses jovens, a aceitação máxima, é permitir-lhes acesso às moças da família. Assim, as três filhas de 15, 12 e nove anos de seu Elpidio estavam em contato mais ou menos constante com os maconheiros. Se ainda não tinha havido "casamento", é que as próprias meninas os consideravam como irmãos mais do que amantes. No entanto, Lana, a filha casada de Elpidio que morava há um ano e meio na vila, deixou o marido um pouco antes do final de nossa pesquisa para ligar-se a um maconheiro que conhecera na casa do pai.

O caso de Seu Jorge, alvo predileto de ataque, mostra um outro lado desse processo. Ele mantinha sua filha de 12 anos praticamente enclausurada em casa. Aluna assídua da sexta série (algo excepcional na vila), ela não participava da vida social da rua, tampouco recebia amigos na sua casa. As dificuldades que esta família sentia em viver na vila eram espelhadas no caso de Jussara, uma mulher sozinha, cuja filha também era altamente escolarizada, pois fazia o curso secundário. Ela mal ficou um ano na vila, explicando sua saída: "Aqui não dá para criar filhas de jeito decente".

Em seus veementes pedidos de igualdade, os jovens não aceitam ser ignorados como maridos em potencial. Os casais com crianças de pouca idade podem entrar na rede de trocas, graças a pequenas oferendas simbólicas, sem comprometer suas aspirações de ascensão socioeconômica.

---

<sup>23</sup> *A velha mãe de dois maconheiros conta como ela pôde garantir a segurança de um "rondonista" que trabalha na vila, fazendo-o beber no bar local com seus filhos: foi o universitário quem pagou as bebidas.*

Todavia, as famílias com filhas adolescentes são obrigadas a aceitar que estas participem do mercado matrimonial do lugar, sem o que correm o risco de ofender os jovens celibatários disponíveis. Já que essa aspiração, acompanhada da possibilidade de criar laços familiares com algum maconheiro, parece pôr em perigo seus projetos de ascensão, muitos casais preferem deixar a vila antes de capitular perante seu "código".

### **A fofoca**

Do mesmo modo que a palavra "respeito" revelou-nos o papel da força física masculina na rede de trocas simbólicas, uma outra palavra, ouvida ao longo de todos os discursos das mulheres, indicou-nos o contrapeso feminino: a fofoca. Conta-se que tal família ou tal mulher "deixou a vila por causa da fofoca"; ou tal marido perdeu o emprego "por causa das fofocas de um colega". Não se vai à casa da vizinha "para evitar fofoca". Quando alguns vizinhos apedrejaram a casa de uma velhinha, explicaram que era "por causa das suas fofocas"...

A fofoca envolve, pois, o relato de fatos reais ou imaginados sobre o comportamento alheio. Ela é sempre concebida como uma força nefasta, destinada a fazer mal a determinados indivíduos. Ninguém se considera fofoqueiro, mas todo mundo concorda em dizer que há fofoca constantemente na vizinhança.<sup>24</sup>

A literatura antropológica nos fornece diversas pistas para compreender a força da fofoca. Por exemplo, pode reforçar o sentimento de identidade comunitária ao criar uma história social do grupo (Gluckman, 1963). Assim, na Vila do Cachorro Sentado, os casos de malandragem, de violência ou de infidelidade conjugal constituiriam uma espécie de folclore com o qual os moradores podem identificar-se.

A fofoca seria instrumental da definição dos limites do grupo — não se faz fofoca sobre estranhos, pois a estes não se impõem as mesmas normas; ser objeto, sujeito da fofoca, representa a integração no grupo.<sup>25</sup> A fofoca pode ter uma função educativa. Em vez de adultos explicarem as normas morais a seus filhos, estes, ao ouvir as histórias de comadres, aprenderiam as nuances práticas dos princípios morais do grupo (ver Handman, 1983, sobre violência e malandragem numa aldeia grega). A fofoca também pode ter grande importância em termos de comunicação, sobretudo entre analfabetos; é assim que se descobre o novo endereço de um parente e o paradeiro de velhos amigos (ver Hannerz, 1969, sobre uma comunidade negra em Washington, EUA). Finalmente, a fofoca serve para informar sobre a reputação dos moradores de um local, consolidando ou prejudicando sua imagem pública. Sem negar a relevância das outras funções, esta última é sem dúvida a mais pertinente à nossa pesquisa na Vila do Cachorro Sentado.

### **A importância da reputação**

Face ao mundo exterior, a reputação consta como elemento importante nas investigações realizadas por policiais e assistentes sociais — para decidir o destino de uma criança pega por vagabundagem, de um adolescente detido por seu primeiro delito ou do bebê de uma mulher presa por atividades suspeitas. Se a pessoa não está "suja" (isto é, já fichada na polícia por um crime), a boa reputação junto aos vizinhos pode ser decisiva.<sup>26</sup>

No interior do grupo, ela é, igualmente, de capital importância. Como já sugerimos, o prestígio de um homem depende do conhecimento público de sua coragem, de sua virilidade e de sua

---

<sup>24</sup> *Para os que se interessam pelos diferentes tipos de fofoca, Gilmore (1978) propõe uma tipologia.*

<sup>25</sup> *Pela fofoca, mesmo os mais pobres do grupo podem trazer alguma coisa à rede de trocas. Não é por acaso que Ana, uma das moças mais miseráveis, era também uma das mais fofoqueiras. Em troca de pequenos "bens" que os vizinhos lhe davam, ela fornecia informações de interesse.*

<sup>26</sup> *Ver Farge (1979), que me inspirou esta reflexão.*

generosidade; o orgulho da mulher depende do reconhecimento de suas capacidades de mãe e dona de casa. Atacar, pela fofoca, os atributos de um e de outro é atentar contra o que há de mais íntimo no indivíduo, a imagem que ele faz de si. É como se as palavras que atingem a imagem pública de uma pessoa tivessem a força mágica de feri-la fisicamente.<sup>27</sup> Essa perspectiva faz sobressair o poder das mulheres porque, ainda que os homens tenham uma capacidade superior de violência física, as mulheres são as principais manipuladoras da reputação. Elas constroem as reputações, não no sentido passivo tal como o encontramos em algumas sociedades mediterrâneas, onde o comportamento sexual das mulheres é o pivô da honra familiar, mas antes de maneira ativa, através da fofoca, domínio feminino por excelência. O discurso feminino torna-se mais importante na medida em que o discurso masculino procura ser modesto até o ponto de um homem negar suas qualidades. Este contará piadas sobre sua própria ociosidade, seu mau-caráter, sua prodigalidade, sempre à espera de que a mulher o contradiga e afirme que ele é bom trabalhador, pai afetuoso e marido generoso.

A reputação é importante, pois ela define os "bons cidadãos" da vila, os que são dignos de serem incluídos na rede de ajuda e proteção mútua. Quais elementos compõem a reputação de um indivíduo? Além das qualidades já comentadas, que contribuem para o prestígio pessoal dos homens e mulheres, existem certas regras gerais. Já mencionamos a inviolabilidade das crianças e das mulheres grávidas. A morte também deve ser respeitada: quando uma mulher permitiu que seu marido fosse enterrado como um indigente, sem caixão, todo mundo ficou profundamente chocado. Foi então que se começou a falar mal dela, que, além disso, teria enganado o marido, um homem velho, por anos a fio.

Quando um homem foi pular o carnaval no dia seguinte à morte do seu bebê, a mulher mandou-o embora, qualificando sua atitude de "desaforo". Mas mesmo a transgressão desses princípios gerais só atrai sobre os culpados a desaprovação temporária da comunidade. Os transgressores não são considerados moralmente poluídos mais do que, por exemplo, os jovens que têm uma mancha no seu passado (um processo judicial, prostituição, história de cadeia). Dir-se-á: "Fulano errou, mas no fundo é um bom rapaz", ou "Fulana andava despistada, mas agora endireitou".

Afora o assassinato, o único ato que atrai uma condenação geral, séria e duradoura o bastante para fazer alguém sair da vila, é o roubo entre amigos. Para os ladrões "profissionais" é uma questão de honra não "trabalhar" na vizinhança. Os maconheiros não excluem todos os vizinhos do rol de vítimas potenciais, mas são levados a respeitar o pacto implícito que existe entre os "integrados" ao grupo. Por ocasião de minha última visita à vila, os "meninos" estavam perseguindo um de seus camaradas que tinha desaparecido logo após ter roubado 1.000 cruzeiros de uma mulher "respeitada", ameaçando-a com um revólver ("Ainda por cima, ela estava com um bebê no colo!").

Enquanto a reputação é útil ao homem, ela é crucial para a mulher, pois, além de determinar sua integração ou exclusão da rede comunitária de trocas, pesa no teor de seus conflitos conjugais. Quando Sara, uma moça de 17 anos, grávida, mãe de duas crianças, foi brutalmente ferida a faca por seu companheiro, uma de suas vizinhas observou: "Ela merece. É uma vagabunda, uma bêbada; vi ela trepar com uns dez no terreno aí da frente". Mas sua acusadora deixa para o fim o motivo real da condenação: "Aliás, é uma ladrona. Foi convidada para uma festa de aniversário da Vó e roubou o rádio. Eu sei porque vi ela vender o rádio depois. Eu digo para vocês, é uma sem-vergonha!" Uma ladra como Sara não será necessariamente expulsa da vila. Dar-lhe uma má reputação que a exclua da rede de ajuda mútua e de proteção é, às vezes, punição suficiente.

Em compensação, para a mulher "dada", uma boa reputação representa uma proteção geral que desencoraja os agressores em potencial. Lembro-me de uma cena em que Regina, a "Louca",

---

<sup>27</sup> *fofoca desliza facilmente para a maledicência, e da maledicência para a maldição. Daí surgem sortilégios. Acredita-se que as mulheres são particularmente hábeis na manipulação de forças malignas. Na vila, existem duas benzedeadas que, ao benzer crianças contra o olho grande, faturam bastante dinheiro*

achando uma linda camisa na torneira pública, tentou primeiro vendê-la e depois dá-la a Elisete. Esta última recusou a oferta, dizendo: "Não, eu não sei de onde veio isso. Vão dizer que roubei e depois vou ficar queimada aqui." Elisete, da mesma idade e da mesma condição de Sara, nunca teve problemas sérios de agressão na vila. Ela nos explicou como, apesar de ser estrangeira (sem parentes na vila), ela vivia bem: "Se alguém me insulta, eu não respondo. Não é fácil, mas eu baixo a cabeça e fico quieta". Sempre a louvar os vizinhos, seu apoio e sua solidariedade, Elisete é considerada como uma moça "dada"; em compensação, ela garante que todo mundo a respeita. Raramente se diz que um homem é "dado". Em princípio ele é forte, não precisa insinuar-se nas boas graças dos outros. A mulher se cuida, pois "a coisa mais triste é uma mulher falada". A preocupação com a boa reputação, assim como a fofoca, parecem ser de domínio dos fracos, dos que não têm a força física do seu lado.

A força e o perigo dessa arma feminina

A fofoca é permitida às mulheres, não aos homens. O homem fofoqueiro diminui-se. A maneira viril de criticar alguém é fazê-lo diretamente por meio de injúrias, e azar do coitado que não tem a força física para sustentar seus insultos.<sup>28</sup> Para que uma mulher recorra a táticas tão diretas é preciso que ela seja louca (como a velha "bruxa" que chamava as moças de "putas") ou então apadrinhadas por uma pessoa influente. A mulher do principal comerciante da vila, presidente da associação comunitária, foi a única que vimos insultar um maconheiro quando este entrou no seu armazém para levar coisas sem pagar. E estava segurando, por sinal, uma espingarda para reforçar o seu ponto de vista.

Ao homem cabe impor sua vontade pela força física; à mulher, através da manipulação da opinião pública.<sup>29</sup> Moema, desesperada de ver seu marido cada vez mais envolvido nos assuntos de seus vizinhos maconheiros, empreende uma campanha de difamação contra estes. Dora, esposa ciumenta, não critica seu marido, mas trata de mobilizar a opinião pública contra o comportamento indiscreto de sua rival. Jane, querendo recuperar o filho colocado num lar adotivo (na mesma vila), faz correr o boato de que a mãe adotiva não se ocupa da criança como deve. Ciça, que apanhou do marido pela primeira vez em 10 anos, faz questão de mostrar o olho roxo, contando sua história à vila inteira. Adão, que, na velhice, inclui-se na categoria dos vulneráveis, também denuncia em altos brados a violência que sofreu nas mãos do filho. Existe, contudo, um equilíbrio muito delicado entre a fofoca dos fracos e a violência dos fortes.

A fofqueira não deve ultrapassar os limites permitidos. Ela pode ficar quase certa de que o que diz chegará aos ouvidos da pessoa em questão. Muitas vezes, é até o objetivo da fofoca, enviar à vítima um insulto indireto cuja origem é só parcialmente encoberta (e, a este respeito, a rede local de comunicação é muito eficiente). Para proteger-se, a fofqueira joga com a ambigüidade inerente à fofoca. Faz apenas alegações insinuantes, deixando o público livre para tirar suas próprias conclusões. Por exemplo, jamais dirá que tal homem é um ladrão. Dirá algo do tipo: "dizem que ele sai com aqueles que..." completando com um gesto da mão. Aliás, tais insinuações não são necessariamente injuriosas, a menos que sejam comentadas com "estranhos" que poderiam chamar a repressão policial.

No fundo, não existe medida fixa para julgar o grau ofensivo da fofoca. O impacto de uma palavra, de uma injúria, varia conforme o contexto.

Aquilo que em dado momento é um termo de afeição, pode ser utilizado mais tarde como o pior dos insultos (maconheiro, por exemplo<sup>30</sup>). As mulheres falam mal umas das outras,

---

<sup>28</sup> *Hannerz (1969), descrevendo um grupo de homens negros em Washington, conta que um deles foi perseguido por camaradas armados porque tinha espalhado um boato calunioso sobre um deles. Hannerz postula que no meio que ele pesquisa há pouquíssima fofoca devido a tais reações. Tal seria a impressão provável de um pesquisador na Vila do Cachorro Sentado se ficasse sempre entre homens.*

<sup>29</sup> *Ver Rogers (1975) para outras formas femininas de poder.*

<sup>30</sup> *Os apelidos são carregados dessa mesma ambivalência. "Cachaça" ou "Touro", para um*

constantemente acusando-se de serem negligentes quanto às responsabilidades domésticas ("é uma mãe que não presta, o filho dela anda sempre doente," etc). Elas dirão dos homens, mesmo de seus maridos, que eles nunca dão nada para os filhos. Este tipo de crítica pode ser repetido cem vezes sem provocar reações, mas um dia, devido a uma mudança de contexto (quando, por exemplo, o objeto da acusação "não come há uma semana" ou "tem um parente que acabou de ser preso") desata a violência e a ruptura social.

Toda mulher "fofoqueira", como eles dizem, mas "ser fofoqueira" é uma falta grave que suscita sanções. Uma velha que não parava de se queixar dos vadios da vila e muitas vezes ia dar queixa à polícia, foi tachada de bruxa e responsabilizada pela morte de mais de um bebê. Os vizinhos não lhe prestavam nenhuma assistência; ao contrário, ela era objeto de inúmeras pequenas violências e roubos cotidianos. Uma moça, apelidada "a Fera" por causa de suas fofocas e falta de sociabilidade, não foi beneficiada pela rede de informações quando seu marido foi detido por roubo. Uma de suas vizinhas explicou-me: "Eu sabia que aquele advogado que "a Fera" arrumou não prestava, que com ele seria dinheiro jogado fora, mas eu não ia dizer para ela". Outra vizinha dava eco a esse mesmo sentimento: "Eu sabia que quarta-feira eles não deixam entrar crianças na penitenciária agrícola, que ela ia fazer toda a viagem para nada, mas azar dela. Depois da sujeirada toda que ela andou espalhando sobre mim, ela não merece ajuda minha".

A fofoca é controlada, em certas incidências, por táticas nada sutis. Uma mulher queixou-se ao marido de uma fofoqueira para que ele desse fim às histórias que esta andava espalhando. O homem colaborou dando uma surra na companheira para "calar sua boca".

Kátia, a mãe adotiva criticada por Jane, conseguiu fazer com que esta se calasse, ameaçando-a com um facão. Vi, aliás, inúmeros casos em que uma fofoqueira foi ameaçada de violência: um esposo indignado esbofetou sua vizinha, duas amigas uniram-se para bater numa terceira, uma esposa foi expulsa de casa pelo marido que não queria "ser obrigado a bater nela". Às vezes, as represálias contra uma fofoqueira ultrapassam a esfera do privado. Assim, num gesto que faz lembrar a perseguição de hereges na Idade Média, diversas pessoas se juntaram para apedrejar a casa da "Bruxa" (o que provocou mais barulho do que estragos materiais). Mesmo na área do sobrenatural, a fofoca parece suscitar reações violentas. No caso seguinte, Deus encarregou-se da vingança: "Quando soube que eu estava grávida, Dina disse para todo mundo que torcia para o nenê morrer na minha barriga. Agora, a filha dela vive indo para o hospital. Dizem que Deus paga dobrado a maldade das pessoas". É então evidente que a força dessa arma — a fofoca — é perigosa para o alvo da fofoca, tanto quanto para quem não sabe manipulá-la adequadamente.

### **A fofoca entre iguais**

Usada contra os fortes, a fofoca é uma arma de manipulação e de proteção; usada por fracos contra fracos, ela se torna um instrumento de ataque.

Dina soube que Rosa, sua cunhada, andava espalhando boatos sobre ela. Dizia "para Deus e todo mundo" que Dina tinha traído o marido no ano anterior, durante dois meses em que estiveram separados:

A Rosa tem ciúme de mim porque eu me dou bem com o meu marido e ela vive brigando com o dela. Por isso, ela inventou essa fofoca. Fui acertar as contas, ensinar ela a não dizer esse tipo de coisa. Eu levei uns golpes aqui [Dina mostra-me sinais roxos nos braços e no estômago], mas tu tinha que ver ela! Para explicar a briga a meu marido eu tive que inventar uma história. Rosa é muito relaxada. Eu empresto a panela de pressão para ela e ela me devolve suja. Eu falei para meu marido que tinha reclamado disso, que Rosa tinha ficado brava e que por isso a gente tinha brigado.

Por toda a parte onde há rivalidade entre pessoas quase iguais existe fofoca. Em primeiro lugar, no interior das famílias: as irmãs disputam os favores da mãe, as cunhadas os da sogra. Mas essa

---

*homem, por exemplo, ou "a Fera" e mesmo "a Louca", para uma mulher, podem ser termos ora de afeto, ora de crítica não tão velada.*

rivalidade é evidente, sobretudo, quando uma pessoa é incapaz de devolver à outra bens emprestados ou favores feitos. Nesse caso, a pessoa em falta, inferiorizada pelo não cumprimento do pacto implícito da troca, tentará restabelecer a superioridade espalhando boatos sobre a outra. Por exemplo, uma moça de 15 anos, aceitou trabalhar no lugar da vizinha por um dia. Uma semana mais tarde, a vizinha começou a acusar Bete pelo roubo de uma camisa. Segundo a mãe de Bete, foi porque a vizinha não pagou sua filha pela jornada de trabalho que ela inventou essa história de roubo, acreditando, assim, ficar dispensada da obrigação. Elisete queixava-se das injuriosas piadas que Dina murmurava cada vez que ela passava na frente de sua casa, depois acrescentava: "Logo eu, que era a melhor amiga dela, que ia buscar leite para as filhas dela quando ela estava na merda. É assim que ela agradece a minha ajuda". Todo o tipo de desigualdade pode dar lugar à fofoca dos ciumentos: diferenças em harmonia conjugal, número de visitas do etnólogo, etc... Do sofá, da geladeira e da televisão que Vera pôde adquirir, dizem que é material roubado. Porque a irmã católica parece favorecer Glória com donativos, conta-se à freira que Glória teve seu último bebê um ano após sua separação do marido....

A fofoca é uma força niveladora; é, sobretudo, o instrumento dos que se sentem inferiores e que só podem realçar seu status rebaixando o dos outros. Não visam elevar-se acima de outrem. A fofoca é a arma das pessoas que têm medo de ser inferiores, não das que querem ser superiores. Ora, quanto mais se desce na hierarquia socioeconômica, mais as pessoas sentem-se vulneráveis. As normas da sociedade global vêm frustrar a satisfação fornecida pelo código local de honra. Pode-se ser uma mulher "dada", com todas as virtudes pessoais exigidas pela comunidade, mas é a vizinha que tem a TV. Uma semana se é admirada por ter uma bela casa e um marido esperto. Na semana seguinte, esse status é novamente questionado, pois o marido foi detido pela polícia. Talvez se chegue a dar de comer aos filhos mendigando ou sendo faxineira, mas ao preço de uma humilhação cotidiana perante as burguesas. É como se um bem-estar aparente fosse constantemente solapado pela ameaça de críticas da moralidade dominante. Um dia, chegando à vila durante uma rixa de casal, vi esta moralidade explodir na ironia das injúrias: a mulher tratava o homem de "chinelão, ele replicava tratando-a de "esmoleira".

### **Será que funciona — esse código alternativo?**

Tentamos mostrar neste capítulo como, no sistema de trocas sociais, a homenagem (ou seja, o ato ou a palavra que realçam a imagem pública de um determinado indivíduo) existe como "dom" a ser pesado e trocado contra outros dons, tais como proteção política, bens materiais, ou serviços de assistência. Quando há uma nítida diferença de status entre dois indivíduos, o mais fraco trocará sua homenagem pela proteção ou pelo apadrinhamento do outro. Essa rede de trocas marca a distinção entre os "respeitados" do grupo e aqueles que se devem defender, como podem, contra os incômodos, a violência, o roubo. Mas existe também um jogo de honra entre os quase-iguais, segundo o qual o indivíduo mede constantemente sua posição em relação a outros, pois, como nos lembra Pitt-Rivers (1973) a honra representa um sistema "absoluto": é impossível duas pessoas estarem no mesmo nível. Conseguir rebaixar o status de um faz com que suba o do outro. Se os homens testam-se constantemente uns com os outros por atos de coragem, bravura, etc, as mulheres afrontam-se pela fofoca. Esses casos de agressão mútua são, apesar de sua aparência anárquica, regidos por um código de comportamento, raramente aplicado aos estranhos, que marca os limites do grupo.

Ao finalizar este capítulo, imagino um leitor frustrado que ainda deseja colocar a questão: "Mas afinal de contas, funciona ou não? Esse sistema de auto-regulação consegue repartir o poder e satisfazer as necessidades da legitimação social de todo mundo?" A resposta é: claro que não. A maioria dos homens experimenta a frustração mais ou menos crônica de não poder sustentar sua mulher e filhos. A maioria das mulheres passa por períodos de separação conjugal, acompanhados da dissolução temporária ou permanente de seu lar. Nenhum código social pode resolver os problemas concretos da miséria. Digamos simplesmente que, na Vila do Cachorro Sentado, as pessoas estabeleceram — por tênue e temporário que seja — um código moral e de

interação social que dota a vida de um sentido. Face à degradação que lhes é infligida no sistema "dominante" de valores, eles erigiram normas que, em princípio, cada um tem a possibilidade de seguir. Desqualificando ou eliminando os não-conformistas, o código seleciona indivíduos solidários. Feito de estratégias, mais do que de regras (Bourdieu, 1972), trata-se de um sistema em constante mutação, frágil, que, com cada novo acontecimento, exige reajustes.

Coloca-se agora a questão: em que direção a mudança levará essa população? As perspectivas são ainda mais incertas. Pouco a pouco, como na Europa do século XIX (ver Faure, 1977; Petonnet, 1979; Liscia, 1978), higieniza-se a cidade. Obrigados a retirarem-se dos atuais "pátios dos milagres", os habitantes da Vila do Cachorro Sentado serão provavelmente dispersos nas periferias operárias. Longe dos clientes (e vítimas) burgueses, e incapazes de recriar um grupo territorial, é bem possível que — sem os muros simbólicos de retenção — essas pessoas vejam fracassar seu sistema de regulação e que a violência física caia sobre as vítimas mais próximas — isto é, sobre seus vizinhos: os "pobres" dos grupos trabalhadores.

## Capítulo 2 ALIADOS E RIVAIS NA FAMÍLIA

### O conflito entre consangüíneos e afins

Nas sociedades ocidentais, o estudo de formas familiares que desviam da dominante apresenta um desafio especial ao etnólogo. Durante nossa pesquisa na Vila do Cachorro Sentado, vivemos todas as etapas desse desafio. Nossas constatações iniciais mostraram o modelo familiar dessa população nitidamente diferente do das classes médias-, prevalência de uniões consensuais (90% dos casais), frequência de famílias compostas de mãe sozinha e filhos (mais ou menos 25% do total), alta taxa de instabilidade conjugal e recasamento (afora as unidades mãe-filhos, 20% das mulheres separaram-se de seus maridos durante os dois anos de pesquisa), e alta taxa de circulação de crianças (50% das mulheres com mais de 20 anos tinham colocado pelo menos um filho num lar substituto) (ver Fonseca, 1995).

Querendo entender essa configuração, procuramos ajuda entre os principais conceitos ligados ao estudo da família em grupos de baixa renda: "estratégia de sobrevivência", "mulher chefe-de-família", e família "matrifocal". Contudo, como demonstraremos no decorrer desse capítulo, a pesquisa de campo revelou uma realidade que driblava a capacidade explicativa desses paradigmas. A complexidade do material de campo acabou por colocar em questão os próprios termos da análise. É sensato eleger o núcleo conjugal como foco de análise — especialmente quando (como é o caso aqui) vem acompanhado de redes consangüíneas particularmente atuantes?

Neste capítulo, lançaremos mão de nossos dados de campo para explorar a lógica particular que subjaz à organização familiar nos segmentos populares. Nisso, juntar-nos-emos a uma linha de investigação que, sem negar a universalidade de algo chamado "parentesco", e a pertinência até do modelo ocidental de família, procura definir "variantes" significativas que surgem em função de contextos específicos (ver Schneider e Smith, 1978; Rapp, 1992; Duarte, 1986 e 1994; Sarti, 1995). Na procura por uma abordagem capaz de dar conta do sistema que ordena comportamentos familiares aparentemente desconexos, recorreremos à oposição, bem conhecida na Antropologia clássica, entre parentes consangüíneos e parentes afins. Nossa contribuição principal não é tanto esmiuçar os motivos da instabilidade conjugal nesse meio, o que não traria nenhuma surpresa particular, mas sim, dar vida à trama cotidiana de relações sociais e assim colocar em relevo outras lógicas, menos esperadas.

### A definição intranqüila de alteridades familiares

Se já é difícil para o pesquisador o "distanciamento" diante de grupos populares de sua própria sociedade, o comportamento familiar desses grupos apresenta ainda dobrado desafio. Conseguimos relativizar muita coisa — formas de lazer, hábitos de trabalho, práticas de namoro, até formas de organização política —, mas nossa tolerância pela diversidade parece tropeçar na barreira da família que, de Malinowski aos nossos dias, destaca-se como o último bastião do pensamento essencialista (ver Schneider, 1992; Colher, Rosaldo e Yanagisako, 1992). Um olhar sobre o percurso histórico desse campo de análise científica mostra quão difícil é conceber a alteridade em termos de comportamentos familiares.

Os antropólogos norte-americanos estiveram entre os primeiros a voltar o olhar para padrões familiares alternativos na sociedade complexa. Lá, esse esforço se centrou durante anos na instabilidade conjugal de populações negras onde o fenômeno era visto, seja como resquíio de costumes matrilineares da África Ocidental (Herskovits, 1941), seja como conseqüência da violência escravocrata e da emancipação súbita de uma população escrava mal preparada para enfrentar o mercado livre de trabalho (Frazier, 1939). Nessa tradição, seguiram estudos instigantes sobre a alteridade familiar em grupos negros (Hannerz, 1969; Lieow, 1966; Stack, 1975; Martin e Martin, 1978). No entanto, por se centrar na variável étnica e não na de classe, essa linha prestou-se a usos indevidos, descambando, em determinados momentos, para um

racismo mal dissimulado. Assim, explica-se o famoso relatório Moynihan (1965), em que a especificidade da família negra é descrita em termos de um "emaranhado de patologias", e a pobreza usual de seus membros é atribuída à ignorância e à apatia.

Nos anos 60, Oscar Lewis, sob a influência da "Escola de Chicago", desenvolveu pesquisas sobre famílias de pobres no México e em Porto Rico (ver, por exemplo, Lewis, 1966). Não obstante os grandes méritos de sua obra etnográfica, as análises desse autor refletem as desvantagens do culturalismo americano. Dando pouca atenção ao contexto em que viviam seus informantes e menos ainda à influência sobre suas vidas exercida pelas estruturas econômicas e políticas abrangentes, o autor alimenta a impressão (apesar de seus protestos) de que a "cultura da pobreza" explica tudo. Há, no argumento, uma boa dose de psicologia individual: as pessoas criadas em famílias desorganizadas, reproduziriam comportamentos disfuncionais apreendidos dos próprios pais. A análise parece vacilar entre a patologia e a inadaptação — esta última devido a atitudes tradicionais, atrasadas (imediatismo, etc), mal-adaptadas às exigências da sociedade moderna. Para romper o círculo vicioso da pobreza, bastava agir na esfera da socialização familiar, para imprimir nos jovens atitudes mais adequadas.<sup>31</sup>

O funcionalismo estava, então, em alta. Havia uma tendência de classificar tudo o que era "marginal" em categorias de conotação negativa. No intuito de achar "soluções" capazes de restabelecer o "equilíbrio social", colocava-se a ênfase em "problemas sociais": delinquência, nascimentos ilegítimos, etc. De forma significativa, a explicação étnica para diferenças familiares não vingou. Com a exceção de alguns sociólogos negros, a maioria dos pesquisadores dos anos subseqüentes passou a rejeitar a relevância da origem africana para o comportamento familiar de negros americanos (ver Martin e Martin, 1978; Collins, 1992). Já que qualquer desvio da norma era visto como implicitamente problemático, falar da especificidade negra soava racista. O movimento de direitos civis tinha surtido efeito e o "politicamente correto" ditava um tipo de cegueira daltônica. O pobre, por outro lado, era um alvo menos controverso: sua inferioridade era "evidente". Assim, no lugar do racismo, instalou-se um classismo que demorou décadas para reverter.

Durante muitos anos trabalhou-se com uma noção quase ontológica do modelo conjugal do qual derivava todo e qualquer comportamento familiar. Tomava-se como axiomática a existência do "modelo dominante" na cabeça dos pobres e lia-se qualquer dinâmica divergente em termos de "resistência", value stretch, "ideal desistido" — ou seja, algo sempre medido contra a norma "hegemônica" (ver, por exemplo, Smith, 1962; Rodman, 1971).

Ainda hoje, a idéia de que podem existir, entre os grupos populares, formas de alteridade dignas de análise encontra resistências dentro e fora do meio acadêmico. Citam-se provas de que, no fundo, no fundo, tudo que o pobre quer é ser burguês. Vêm à tona exemplos de conversão de classe — isto é, quando Fulano ou Beltrano ascende na escala social, e logo demonstra comportamentos condizentes com sua nova condição social — para então tecerem-se interpretações tendenciosas, alegando que a pessoa queria desde sempre viver assim. Numa projeção de seus próprios valores de classe, o pesquisador quer nos convencer de que se trata de desejos profundos que só agora, com uma relativa prosperidade, o indivíduo finalmente consegue realizar.

Nós diríamos, pelo contrário, que a nova situação de classe traz junto novas práticas, novos valores. Pode ser que o biscateiro, transformado em funcionário civil, imponha-se uma nova moralidade familiar; nada indica que os outros biscateiros que permanecem neste ofício almejam tal mudança.

Tenta-se comprovar a "hegemonia" dos valores dominantes chamando atenção para o fato de que casais vivendo em concubinato acabam se casando, mesmo sendo no final do ciclo doméstico. Em resposta, eu perguntaria se esse "detalhe" do casamento adiado não significa uma outra escala de prioridades? Quantas diferenças devemos contabilizar entre o comportamento

---

<sup>31</sup> Para críticas mais detalhadas, ver Leacock, 1971.

padrão de certo grupo e o "modelo ideal" antes de outorgarmos o direito de falar em "modelo alternativo"? Se a idade para o casamento, a diferença de idade entre esposos, o espaçamento dos nascimentos, a divisão sexual de trabalho... e outras coisas mais mostram diferenças significativas, será que não devemos procurar a coerência interna dessas práticas (ergo, pensá-las como um "modelo alternativo") em vez de contentar-nos com "o modelo dominante e suas variantes"?

Nos últimos anos, cientistas sociais europeus e norte-americanos, questionando a hegemonia da "família moderna", têm rejeitado a obviedade de um "sistema ocidental de parentesco", e, ainda mais, de uma "grande convergência" em que todos os modelos estariam evoluindo na mesma direção (ver, por exemplo, Schneider e Smith, 1978; Segalen e Zonabend, 1986; Rapp, 1992). Procuram, ao invés, demonstrar a diversidade de padrões familiares conforme a tradição nacional, a história regional e a classe (Gullestad e Segalen, 1995).

No Brasil, testemunha-se uma evolução paralela do pensamento científico. Pesquisas no campo da história social sugerem que, há tempo, as camadas populares no Brasil conhecem uma tradição familiar bem diferente do modelo conjugal estável. Até o século XX, em certas regiões, os casamentos legais eram limitados a só um terço da população adulta (Ramos, 1978; Samara, 1981, 1983). Os investigadores enviados pela Igreja colonialista nos legaram dados que mostram até que ponto as uniões consensuais eram comuns (Luna e Costa, 1982; Mott, 1983; Venâncio, 1986).

Os primeiros censos em Minas Gerais e São Paulo no início do século XIX revelam uma taxa extremamente alta — em torno de 40% — de "mulheres-chefe-de-família" (Kuznesof, 1980; Dias, 1984; Priore, 1997; Silva, 1995). E pesquisas em diversas partes do país levam a crer que, em grupos populares, a circulação de crianças é uma prática comum desde a época colonial (ver Fonseca 1995; Priore, 1993). Continuar a pensar essas práticas puramente em termos de "antinorma" é virar as costas à tradição histórica de boa parte da população brasileira.

Quanto às Ciências Sociais, houve, até os anos 80, um silêncio ruidoso quanto às práticas familiares que fugiam do ideal. Havia excelentes monografias sobre populações operárias ou grupos ascendentes, mais afeitas ao modelo conjugal (ver, por exemplo, Alvim e Lopes, 1990; Macedo, 1979; Bilac, 1978; Durham, 1980; Guedes, 1992). Mas, com raras exceções (Azevedo, 1966; Ribeiro, 1945), não se falava de concubinação, de divórcio, de ilegitimidade ou da circulação de crianças. Nos anos 70, um punhado de pesquisadores pioneiros começou a estudar o que se chamava então a "mulher chefe-de-família" (Woortman, 1987; Figueiredo, 1980; Bacelar, 1982; Neves, 1982; Scott, 1990), mas o clima intelectual ainda estava pouco propício à elaboração de uma teoria sobre dinâmicas alternativas. É só em anos recentes que pesquisadores assumem trabalhar com a hipótese de modelos familiares distintos para as diferentes classes (Sarti, 1995; Leal, 1995; Vitoria, 1995; Knauth, 1995; Bilac, 1995; Duarte, 1994). Não deixa de ser significativo que, justamente nessa época em que a retórica sobre "globalização" se intensifica, haja um reconhecimento crescente das especificidades culturais que existem dentro da sociedade moderna. Agora, afastando-se da época em que só um modelo era contemplado (ora o patriarcal, ora o nuclear — ver Corrêa, 1982), os cientistas sociais multiplicam as possíveis "variantes" familiares para darem conta da complexa sociedade em que vivemos.

## **Conceitos revisitados**

### **Estratégias de sobrevivência: o reducionismo econômico**

Propomos agora olhar de mais perto uma série de conceitos que contribuíram, durante as últimas duas décadas para a reflexão analítica sobre famílias de baixa renda. Numa primeira tentativa de evitar conotações pejorativas, surgiram, na década de 70, estudos que pautavam as práticas particulares de populações pobres como "estratégias de sobrevivência", isto é, como respostas por adaptação às condições de extrema pobreza. Dentro dessa linha, surgem insights interessantes. Por exemplo, a "pluripaternidade" — serial monogamy — passa a ser vista como uma tática agilizada pela mulher para estender sua rede social e aumentar suas fontes potenciais de ajuda. No entanto, a noção de "estratégias de sobrevivência" corre constantemente o risco de

um funcionalismo simplista que reduza o comportamento dos "pobres" à dimensão utilitarista. Parece ter como pressuposto implícito a naturalidade da unidade conjugal (como se não fosse ela também uma "estratégia de sobrevivência") em oposição à funcionalidade da unidade mãe/filhos (como se não fosse ela também o produto de um conjunto historicamente determinado de opções culturais). Nesse sentido, é interessante lembrar que certas práticas, sumariamente explicadas como "estratégias de sobrevivência" quando observadas em populações "carentes", são também características das camadas médias do Primeiro Mundo.<sup>32</sup> Tal fato, se não crava uma estaca no coração do reducionismo econômico, deve, no mínimo, levantar algumas dúvidas.

Não podemos, contudo, descartar uma investigação das possíveis conseqüências causadas pelas condições materiais de existência. A esse respeito, o artigo de Blumberg e Garcia, sobre a "Economia Política da Família Mãe-Filhos" (1977), apresenta um argumento bem elaborado. Brevemente, enunciam quatro condições propícias para a emergência de unidades "mulher-chefe-de-família": 1) "que a unidade de trabalho e a unidade de acumulação de bens sejam o indivíduo, seja qual for o seu sexo; 2) que as mulheres tenham acesso independente aos meios de subsistência (através do emprego feminino, do trabalho infantil, de herança, ou de subvenções do governo); 3) que os meios de subsistência sejam compatíveis com as responsabilidades maternas; 4) que as atividades de subsistência abertas às mulheres não sejam dramaticamente inferiores às abertas aos homens da mesma classe" (1977, p.109).

A discussão de Blumberg e Garcia certamente nos oferece material para pensar. Essas condições aparecem em diversos contextos — nos Estados Unidos, por exemplo, onde as mães solteiras recebem ajudas financeiras consideráveis do governo (Stack, 1975) e também em certas comunidades agrícolas onde, enquanto os homens circulam como trabalhadores migrantes, pescadores ou caçadores, as mulheres cultivam seus próprios campos para assegurar a subsistência da família (Gonzales, 1969; Brown, 1975; Johnson, 1978). Seria perigoso, no entanto, querer estender esse modelo a todas as populações pobres sem levar em conta a especificidade de cada contexto. Na Vila do Cachorro Sentado, as mulheres não têm, em geral, ajuda especial do governo; os empregos que conseguem muitas vezes mostram-se incompatíveis com seus deveres maternos. O modelo proposto por Blumberg e Garcia tem a vantagem de chamar nossa atenção para as especificidades da vila — aspectos da vida social que diferem de outros contextos freqüentemente estudados. Assim, começamos a perguntar até que ponto um termo como "mulher-chefe-de-família", cunhado para o estudo de famílias negras no Caribe e na favela norte-americana, corresponde à nossa realidade. Enfim, torna-se evidente que não há um só contexto de pobreza. Há maneiras e maneiras de "sobreviver".

### **Mulher-chefe-de-família:**

#### **Unidade residencial X Sistema familiar**

O termo "família chefiada por mulher" tem sido empregado para designar unidades domésticas de mulheres sem marido (Blumberg e Garcia, 1977; Barroso, 1978) ou, havendo marido, aquelas onde são maiores: o número de consangüíneos matrilineares (Whitehead, 1978), a renda da mulher (Figueiredo, 1980) ou, simplesmente, a influência feminina nas redes afetivas da ajuda mútua (Kunstadter, 1963). Nesses casos, a mulher é considerada, pelo menos na perspectiva do pesquisador, como o centro das decisões familiares. Essa plethora de definições é sintomática de

---

<sup>32</sup> Num recente volume, editado por Segalen e Gullestad (1995), a "desunião conjugal" e as famílias "recompostas" (termos cunhados para substituir "instabilidade conjugal" e "família desestruturada") são vistas como parte integrante das novas dinâmicas familiares da Europa Ocidental. No mesmo volume, Barbagli lembra que a ênfase matrilinear nas redes de sociabilidade familiar, tantas vezes associada a famílias pobres, é típica dos países anglo-saxões e nórdicos, tais como a Inglaterra, os Estados Unidos, a Holanda, a Suécia e a Finlândia (p.53).

um mal-estar de três fontes: da imagem estática da unidade residencial, da confusão entre sistema familiar e unidade doméstica e da ambigüidade relacionada ao poder doméstico, feminino e masculino.

Grande parte da confusão no estudo de famílias de baixa renda pode ser atribuída às tipologias baseadas na unidade residencial, household. A imagem estática da unidade doméstica decorre da técnica demográfica do questionário aplicado uma só vez por família, procedimento que obscurece aspectos fundamentais da organização do grupo doméstico: sua flexibilidade e suas mutações no tempo. Já criticadas por serem demasiadamente rígidas (Goody, 1972; Bender, 1967), análises calcadas na unidade residencial se adaptam particularmente mal às populações pobres urbanas, onde o grupo residencial chega a se transformar várias vezes num mesmo ano<sup>33</sup>(Morris, 1981; Bacelar, 1982; Bilac, 1978).

O uso indevido dessas tipologias leva o estudante neófito a confundir sistema familiar com unidade doméstica. Não percebendo que os mesmos indivíduos passam por arranjos domésticos diferentes durante as várias etapas do ciclo familiar, alguns pesquisadores parecem deduzir que existe tal porcentagem da população que realiza o modelo nuclear, tal porcentagem que se reproduz no modelo "mulher-chefe-de-família", etc. Essa confusão se evidencia, por um lado, na literatura que extrapola, à base da unidade residencial mãe-filhos, todo um modelo familiar (Blumberg e Garcia, 1977) e, por outro, na que quer reduzir um sistema (matrifocal, por exemplo) a uma das suas partes (a unidade residencial mãe-filhos).<sup>34</sup> É imprescindível entender que as diversas categorias residenciais se completam. Investigar como se completam, quando e por que um grupo doméstico se transfere de uma categoria para outra, é enfocar o sistema familiar — como processo.

Tendo ressaltado a distinção analítica desses dois níveis, entende-se que uma aparente semelhança na organização doméstica de dois grupos pode encobrir dinâmicas familiares inteiramente diferentes.<sup>35</sup> Por exemplo, a alta proporção de unidades domésticas na categoria "mãe sozinha com filhos" pode fazer parte, como na vila, de um sistema onde predomina a unidade conjugal patriarcal. No caso, essas unidades representam uma fase transitória entre duas uniões conjugais. São pequenas unidades precárias, não auto-suficientes, desmanteladas pelo casamento (em geral iminente) da mulher.

Mas, em outro contexto, a alta proporção poderia remeter-se a um sistema inteiramente diferente — por exemplo, onde predomina, como no Caribe, um núcleo doméstico de consangüíneos matrilaterais, relativamente estável e auto-suficiente, onde a presença esporádica de companheiros sexuais não modifica a organização fundamental do grupo.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> *Na vila, se bem que na grande maioria as famílias sejam normalmente nucleares (crianças, mãe e eventualmente o marido da mãe), modificações abruptas não são incomuns. Por exemplo, quando conheci Antônia (50 anos), ela vivia em uma maloca junto com sua filha adotiva de 11 anos. Um telhado esburacado e o medo de viver "sozinha" levaram-na a se mudar para a casa de uma filha casada, morando esta com seu marido, um filho de primeiro leito e um nenê do casamento atual. Pouco tempo depois, este grupo inteiro viajou para a terra natal de Antônia, a 150 quilômetros de Porto Alegre. Mas um mês depois dessa mudança, a velha senhora, sua filha adotiva e o neto mais velho reapareceram, agora na casa de seu filho, que morava no quintal do sogro. Quinze dias mais tarde, a filha de Antônia, agora separada do marido, veio junto com seu nenê anexar-se a essa unidade doméstica.*

<sup>34</sup> *Ver críticas feitas por Smith às análises de Gonzales e Kunstadter (R.T. Smith, 1973).*

<sup>35</sup> *Meyer Fortes (1958) é pioneiro na análise teórica do "ciclo de desenvolvimento no grupo doméstico". No entanto, essa perspectiva tende a homogeneizar as trajetórias de diversos grupos e arrisca escamotear a envergadura significativa de suas diferenças (ver Harevan, 1978, para uma atualização crítica dessa linha de investigação).*

<sup>36</sup> *Os trabalhos de Woortman, 1987; e Agier, 1990, sobre a Bahia descrevem grupos domésticos que se aproximam desse padrão.*

Não obstante as críticas, a unidade residencial (que designamos também por "casa" e, às vezes, "família") permanece uma categoria-chave da nossa análise. Assim sendo, é útil esclarecer os termos empregados para designar suas diferentes formas. Referimo-nos à unidade constituída por casal e filhos como "família conjugal". Como veremos, a maioria dessas unidades contém "agregados" (parentes ou amigos) pelo menos esporádicos. Quando é pertinente, designamos casais em segundas núpcias (de um ou outro cônjuge) como "famílias recompostas" (ver LeGall e Martin, 1995). Para denotar a unidade residencial composta por uma mulher sozinha e seus filhos, falamos da "unidade mãe-filhos". Rejeitamos o termo, "mãe solteira", pois carrega conotações de julgamento moral que são de pouca relevância no caso em foco. Tendo descartado suas conotações demográficas, poderíamos tentar recuperar o termo "mulher-chefe-de-família", mas aí enfrentaríamos novos problemas concernentes à distribuição de poder entre homens e mulheres no âmbito doméstico. Os homens são realmente ausentes das unidades classificadas como "mãe-filhos"? A mãe exerce realmente uma liderança em relação aos seus filhos adultos? Para aprofundar nossa reflexão sobre essas famílias de baixa renda, cabe consultar a literatura em que esses temas mais aparecem, na discussão sobre "matrifocalidade".

## **O sistema matrifocal:**

### **Uma questão de poder doméstico**

Exatamente porque não se baseia na composição da unidade residencial, a idéia de um sistema matrifocal de parentesco, formulada inicialmente por R. T. Smith, representa um avanço teórico considerável. Esse paradigma, nascido da observação de famílias na Guiana Inglesa, é construído da seguinte maneira.

Na estrutura familiar matrifocal, a "prioridade é dada ao laço entre mãe e crianças, irmão e irmã, ao passo que o laço conjugal é considerado menos solidário e menos intenso afetivamente" (1973, p. 141). Por causa da estrita segregação de papéis conjugais que, entre outras coisas, delega à mulher a responsabilidade pelas crianças, "são as mulheres enquanto mães que se tornam o centro de relações (familiares e sociais)" (p.125). "Ao passo que a mulher (já no início do ciclo familiar) era eixo dos laços afetivos, com o avanço do tempo ela se torna o centro de uma coalizão econômica e política (decision-making coalition) junto com seus filhos"(p. 125). "A expectativa de uma forte dominação masculina no laço conjugal e (da ascendência do homem) enquanto chefe de família é acompanhada de uma realidade particular onde grupos de mulheres, suas filhas e as crianças de suas filhas parecem fornecer uma base de continuidade e de segurança"(p.129; ênfase minha).

A oposição entre parentes consanguíneos e parentes por aliança é patente entre muitos grupos latino-americanos de baixa renda. No entanto, as outras características do sistema matrifocal não decorrem automaticamente dessa oposição. Por exemplo, no sistema matrifocal, a autoridade materna cresce com a idade dos filhos, com os quais a mãe forma um bloco político. Mas tal processo ocorre somente quando a intimidade entre mãe e crianças continua durante a adolescência e a vida adulta dos filhos. Como seria quando, como na vila, muitas mulheres não moram com seus filhos maiores?

Outro ponto do modelo matrifocal coloca uma ênfase nas relações entre mulheres por serem os elos principais da rede familiar. Diz-se que essa aliança feminina decorre naturalmente das atividades maternas que quase todas têm em comum. Contudo, podemos perguntar se a importância desse "fato" não é produzida pela metodologia. Posto que as atividades maternas, situadas no lar, são facilmente observáveis, e que, tradicionalmente, os etnólogos lhes atribuem grande importância, não se pode pensar que, em certos casos, o papel das mulheres nas redes de parentesco tem sido exagerado? Lembremos que as primeiras hipóteses sobre a importância de mulheres nas redes sociais eram baseadas na observação minuciosa de todo tipo de atividade familiar dentro de determinados contextos (Bott, 1976; R.T.Smith, 1956). Na sua pressa de achar novos casos "matrifocais", pesquisadores tendem a queimar etapas. Sugerimos que a observação

de diversas atividades familiares na Vila do Cachorro Sentado revela que — ao contrário dos resultados esperados conforme o modelo matrifocal — os laços consangüíneos homem/homem ou homem/mulher têm tanta importância quanto os laços mulher/mulher.

### **Homens/mulheres e redes de ajuda mútua**

Voltando nosso olhar para a Vila do Cachorro Sentado, perguntamos qual a importância relativa de homens e mulheres nas redes familiares. A solidariedade feminina é, como alega a teoria matrifocal, a consequência lógica do interesse comum às mulheres enquanto mães? Na vila, de cada cinco mulheres com filhos pequenos, apenas uma dividia sistematicamente o cuidado do filho com alguma parenta. Bom número de colaboradoras eram mãe e filha, mas em todos esses casos, aquela gozava de uma relação estável com o pai desta. Em dois outros casos de ajuda mútua, tratava-se de irmãs — uma sendo chamada para criar os filhos da outra. Significativamente, em ambos os casos, as mães eram sustentadas por homens relativamente prósperos (uma era mulher do comerciante mais rico do bairro, a outra era amante de um funcionário público<sup>37</sup>). Podemos arriscar a hipótese de que, atrás da colaboração entre mulheres, há uma presença masculina que dá apoio tácito à situação. Acrescentaríamos que nenhuma dessas famílias era "típica" do bairro, nem quanto à estabilidade conjugal (menos de um terço das mulheres entre 35 e 55 anos vivia com o pai de seu primeiro filho), nem quanto ao grau de pobreza — o que, de novo, levanta dúvidas sobre a abrangência desses arranjos "matrifocais".

O estudo da dinâmica residencial é outra maneira de testar a importância relativa de homens e mulheres nas redes sociais. Técnicas etnográficas nos permitiram constatar a existência de relações de parentesco entre diferentes casas da vila, assim como a presença de parentes "agregados" à família nuclear, isto é, pessoas abrigadas temporariamente nas casas de seus tios, primos, etc.

**Tabela 1 - Natureza e freqüência de laços de consangüinidade entre as casas da vila**

<b>Natureza do laço</b>	<b>Número de casos</b>
Pai/filho	<b>2</b>
Pai e mãe/filho	<b>4</b>
Mãe/filho	<b>8</b>
Irmão/irmão	<b>11</b>
Irmão/irmã	<b>16</b>
Irmã/irmã	<b>8</b>
Mãe/filha	<b>8</b>
Pai e mãe/filha	<b>6</b>
Pai/filha	<b>4</b>

Dois terços das casas estudadas são ligadas por laços de sangue a outras casas da vila. Essas relações entre consangüíneos estabelecem-se através dos homens tanto quanto através das mulheres. Devido a uma certa antipatia evidente entre pais e filhos homens (fator tão relevante quanto a tendência à cooperação feminina), a quantidade de relações diádicas entre mulheres é maior do que a de relações entre homens. No entanto, essa margem diminui à medida que os indivíduos envelhecem e o apego primário aos pais é transferido aos irmãos.

A grande freqüência de contatos entre irmãos não deveria nos surpreender, pois já foi constatada entre outras populações de baixa renda na América Latina (S.Lobo, 1981; Lomnitz, 1977;

<sup>37</sup> Lembremos que, segundo o costume local, "mulher" e "marido" referem-se a homem e mulher que convivem maritalmente, quer sejam casados ou não.

"Amante" é o termo usado para designar a mulher que é sustentada por um homem que mora com sua família legítima (ver Paim, 1998).

Gonzales, 1969; Woortmann 1987; Agier, 1990). Contudo, o fato de, nos nossos dados, os irmãos homens aparecerem mais deve pôr em dúvida a idéia de que as malhas principais da rede social são formadas inevitavelmente por mulheres. Esses dados incluem todas as pessoas de 15 anos ou mais, casadas ou não, que entrevistamos. Mas, mesmo se nos restringirmos aos casais, a preponderância dos laços masculinos na escolha da residência se mantém.

**Tabela 2** Presença de consangüíneos na vila

<b>Presença de consangüíneos na vila</b>	<b>Casal no qual a mulher tem menos de 26 anos</b>	<b>Casal no qual a mulher tem pelo menos 26 anos</b>
Nenhum	2	10
Consangüíneos dos dois esposos	7	3
Consangüíneos unicamente do lado do marido	0	4
Consangüíneos unicamente do lado da mulher	7	1

Quanto à presença temporária de ascendentes ou colaterais na unidade residencial, os anfitriões são bem mais numerosos do que as anfitriãs, sendo a maioria dos abrigados parentas (mães, irmãs). Se levássemos em conta também os não-parentes abrigados temporariamente por esses casais, os amigos do marido ganhariam dos amigos da mulher de quatro a um.

### **A coalizão mãe/filhos**

No modelo matrifocal, o poder da mulher, se bem que limitado durante os primeiros anos de casamento, aumenta à medida que as crianças crescem (R.T. Smith, 1973, p.129). Em princípio, nada há de irreconciliável entre esse modelo e os elementos acima descritos sobre a organização doméstica na vila: a submissão da jovem ao marido e o peso maior deste na escolha de residência não seriam incompatíveis com a eventual ascendência da mulher mais velha, graças à sua relação privilegiada com filhos adolescentes e adultos. E de fato, na vila constatamos sete casos em que as mulheres pareciam ser, dessa forma, o centro do poder: três casais mais velhos (em torno de 50 anos), estáveis e relativamente prósperos, e quatro mulheres assalariadas que viviam sem marido com seus filhos adolescentes. (O punhado de unidades constituídas por uma mulher de idade e seu filho adulto não foi computado entre os casos "matrifocais", pois, via de regra, a renda superior e o sexo do integrante mais novo pareciam servir de contrapeso ao status da mulher como mãe, tornando quase impossível a identificação do "chefe-de-família".) Além dessas, não detectamos nenhuma família especialmente matrifocal, seja porque todos os filhos da mulher ainda eram jovens, seja porque a mãe não vivia com seus filhos adolescentes.

As mulheres começam cedo e terminam tarde sua carreira de mãe. O longo período de reprodução ativa, de 15 a 45 anos, somado à alta taxa de instabilidade conjugal freqüentemente criam circunstâncias em que a mulher depende, durante boa parte de sua vida, de um homem (o pai de seus filhos mais novos) que não é parente dos seus filhos mais velhos. O destino desses últimos é de importância crucial no que diz respeito ao conceito de matrifocalidade. Em muitas sociedades caribenhas, e especialmente em casos onde a mulher tem um meio independente de subsistência, a mãe e suas crianças constituem o núcleo do grupo doméstico malgrado as mudanças de marido/pai. Aqui, no entanto, cada vez que uma pessoa se junta com novo companheiro, ocorre uma ruptura, representada antes de mais nada por uma mudança de casa. É extremamente raro um homem ir morar na "casa de sua mulher" ou vice-versa. As casas, de baixo custo, construídas com material de recuperação, são vendidas por um a dois salários. O homem faz questão de ser ele o dono da casa, mas não é raro, na hora da separação conjugal, ver os cônjuges em disputa acirrada sobre esse assunto. "É verdade", diz uma mulher, "foi ele quem fez a casa. Mas eu que consegui as pranchas com uma patroa minha". Curiosamente, o resultado dessas alterações é freqüentemente o abandono ou até a demolição da casa, como se esse

símbolo da unidade conjugal fosse destinado a sumir junto com o casamento.

Na vida de uma mulher, o recasamento representa uma ruptura ainda maior que a separação conjugal, pois é nesse momento que ela não somente mudará de casa, como também, muitas vezes, será obrigada pelo novo companheiro a se livrar de filhos nascidos em leitos anteriores. A metade das mulheres com mais de 20 anos já entregou pelo menos uma criança aos cuidados de outrem.- consangüíneos (23%), parentes afins (12%), estranhos (22%) ou à Fundação Estadual do Bem-Estar do Menor - FEBEM (32%). (Não sabemos o destino de 11% das crianças "em circulação"). Só uma mulher afirmou que o segundo marido criara até a idade adulta todos os filhos dela. E havia na vila apenas dois ou três homens recém-casados sustentando enteados. Não obstante o afeto que demonstra um pretendente pelas crianças de sua namorada, a experiência tem justificado a opinião cínica de uma jovem: "É tudo azul no começo, mas, uma vez juntos, é ele ou as crianças — tem que escolher". Conforme o senso comum nesse bairro, "o homem não é trouxa — não cria filhos dum outro".

A dispersão de filhos entre diferentes mães de criação não leva necessariamente ao enfraquecimento de laços afetivos entre mãe e filhos, mas com certeza reduz a influência dessas crianças nas decisões domésticas, restringindo assim o poder da mulher frente ao seu companheiro do momento.

### **A interdependência dos esposos: quem sustenta quem?**

Por que essas mulheres não são mais ativas nas redes sociais? A primeira hipótese que nos passa pela cabeça é de ordem econômica: os homens têm acesso privilegiado aos meios de subsistência.<sup>38</sup> De fato, nossas informantes se queixavam dos maridos controlarem o dinheiro de casa. Em vários casos, a mulher nem chegava perto do ordenado de seu marido; este abria uma conta na venda onde a mulher fazia compras cotidianas sem nunca ter em mãos dinheiro líquido. Muitas não faziam idéia de quanto ganhava seu cônjuge. A queixa era repetida: o homem faz o que bem quer de seu dinheiro.

Em caso de necessidade, as consangüíneas de uma mulher não podem ajudá-la tanto quanto seus consangüíneos, pois, não tendo controle sobre as finanças do próprio lar, não podem agir sem o pleno acordo do marido. Liane, 17 anos, mãe de dois filhos, vendo o marido ficar cada dia mais brutal, resolveu fugir com as crianças. Primeiro, procurou a mãe, mas esta, apesar das atenções dirigidas à filha nos últimos meses (visitas regulares, presentes de roupas velhas, etc.), não pôde acolhê-la. Segundo Liane: "É por causa do marido dela. Ele é malvado. Nunca gostou de mim. Se dependesse dele, a mãe não ia dar nada para nós (Liane e seus irmãos)". Depois, Liane fez apelo a uma irmã casada, sem maior êxito: seu cunhado não via com bons olhos a adição de três bocas pesando no orçamento familiar. Liane voltou então para o seu marido...

Outra mulher descreve a influência do irmão em suas relações conjugais:

A última vez que Zeca (seu marido) me encheu, peguei as crianças e fui-me embora. Fui morar com meu irmão que tinha casa lá no interior. E agora, que é que eu faço? Meu irmão se separou da mulher e está morando comigo. Não tenho onde ir. Minha irmã? Ela e o marido não gostam de mim. Pensam que são muito finos pra ficar se dando com gente como eu.

Sem dúvida, a dependência econômica explica em parte por que as mulheres nesses casos alinham-se com os maridos contra suas consangüíneas. Contudo, é preciso perguntar até que ponto essa superioridade financeira dos homens deve-se ao contexto econômico (mercado de emprego, etc.) e até que ponto a uma configuração cultural particular onde a mulher, querendo trabalhar fora, carece de qualquer encorajamento. Aliás, a superioridade econômica dos homens não impede necessariamente a formação de redes femininas de ajuda mútua. Em outros contextos, os homens não hesitam em amparar cunhadas, imiscuindo-se assim nas redes de afins.

---

<sup>38</sup> *De forma significativa, Blumberg e Garcia prevêm uma situação de extrema pobreza onde a unidade mãe/filhos não seria viável.*

## Por que não é o caso aqui?

É inegável que, no mercado formal, os empregos femininos são, em relação aos dos homens, mais raros e de salário inferior. Contudo, na perspectiva de Blumberg e Garcia, na vila pesquisada o setor informal da economia deveria jogar em favor das mulheres, pois lhes proporciona a possibilidade de aumentar suas rendas por atividades a domicílio: cuidar de crianças, lavar roupa, preparar marmitas, café, doces... Embora tais atividades sejam comuns entre mulheres em outros estudos (Machado Neto, 1980), na vila são quase inexistentes. Entre 53 casais, encontramos só quatro mulheres com empregos regulares: duas mulheres de comerciantes que ajudavam seus maridos, uma varredora de ruas e uma cozinheira de bar. As outras trabalhavam esporadicamente como faxineira, costureira, lavadeira... mas essas atividades nunca as ocupavam mais do que três ou quatro dias por mês.

É verdade que, quando trabalha, o homem recebe quase sempre mais do que a mulher. Mas quando o homem não está empregado (como é freqüentemente o caso) ou se recusa a dividir com ela o pouco dinheiro que ganha, por que será que a esposa não procura algo mais regular?

A resposta habitual dada pelas mulheres ao interlocutor classe média é que não podem trabalhar por causa das crianças: "Quem ia cuidar delas?". Nesse sentido, o caso de Dina não é nada excepcional.

Já fazia três dias que Dina, de marido desempregado, dava água com açúcar para aplacar a fome dos filhos quando recebeu e recusou uma oferta de emprego como faxineira:

É verdade. Eu disse que queria trabalhar. Mas sabe, Olnei (seu marido) foi embora para a casa da tia dele e ainda não voltou. Se tivesse aparecido, eu tinha ido trabalhar sábado, mas assim não dá — onde eu ia largar os filhos?

Acontece que essa mulher vive cercada de afins com quem ela nunca hesitou em deixar os filhos. A questão se coloca: até que ponto as crianças são realmente um entrave? As mulheres sem marido, querendo trabalhar fora, acham onde deixar sua prole, mesmo se, às vezes, têm que pagar por isso. Por que as jovens casadas não conseguem? A mesma Dina nos forneceu pistas para responder a essa questão, quando, em outra ocasião, explicou por que estava recusando mais uma oferta de emprego: "Uma vez quando Olnei não estava trabalhando, eu peguei um serviço. Sabe? Ele se deitou! Nem saía mais para procurar biscate".

A mulher que sustenta marido e filhos com seu trabalho só tem a perder. Primeiro, continua responsável por todas as tarefas domésticas (na vila, havia só um marido, inválido, que ajudava a mulher regularmente). As mulheres dizem que os maridos se tornam até mais exigentes quando elas começam a trabalhar — como se magoados por tal afronta à honra masculina. Segundo, as mulheres não dispõem livremente do dinheiro que ganham. A autoridade do homem se estende a tudo que pertence à sua mulher, quer esta queira ou não. Não é atípico o caso de Nena, pedinte de 36 anos. Segundo uma vizinha que a conhece há quase 20 anos:

Rui (o marido de Nena) está acabando com ela. Ele recebe uma pensão, mas ela não chega nem perto do dinheiro. Ele não dá nada nem para ela nem para os filhos dela. Pra ti ver, ela até emprestou dinheiro para ele comprar a casa (onde moram). E agora ele está querendo botar a mão nos terrenos que o primeiro marido da Nena deixou para os filhos!

Vera, mãe de quatro filhos, atualmente sem companheiro conta como o pai de seu último filho tinha insistido em trocar todos os móveis dela por coisas mais ao seu gosto. "Somente, quando a gente brigou, ele veio dizendo que era tudo dele. Um dia quando eu não estava em casa, veio apanhar tudo, levou tudo embora, para a casa da namoradinha."

A autoridade masculina se estende até ao salário da esposa. Eni nos conta a reação do marido, agora "ex", ao descobrir que ela gastara o ordenado dela na compra de uma mesa "nova" de cozinha: "Ficou tão furioso, mas tão furioso que pegou um machado e partiu a mesa no meio". Ouvi no mínimo três vezes uma mulher se queixar de que o marido lhe tinha "roubado" a magra poupança escondida em casa. O pouco dinheiro que essas mulheres conseguem poupar é quase

sempre destinado (dizem elas) à compra de objetos de primeira necessidade (sapatos para as crianças, um botijão de gás) ou a eventuais casos de urgência (remédios, etc). Os homens, elas alegam, gastam o dinheiro "na farra" ou "na zoeira".

Tal comportamento masculino, apesar de freqüente, não é aprovado pela comunidade. Dizer que um homem "botou a mulher na batalha" é um dos piores insultos. No seu senso estrito, a expressão se refere ao homem que obrigou a mulher a se prostituir, mas é usada também para designar qualquer homem que vive do trabalho da mulher. A honra de um homem depende da virtude de sua mulher. Portanto, enquanto os homens, jovens e velhos, casados ou não, vivem passeando pelas ruas da vila, vão desacompanhados para os bailes e levam em geral uma vida social intensa, as mulheres casadas ficam teoricamente em casa. Não são exatamente enclausuradas. A caminho do "bico" de água (à entrada da vila), elas param aqui e ali para fofocar com as amigas. Pedir emprestado uma agulha ou uma xícara de açúcar é desculpa suficiente para ficar horas na casa de uma vizinha. Mas não poucas mulheres me contaram que o marido não lhes permitia aventurarem-se sozinhas na rua, nem até a venda da esquina. Um marido ciumento impediu a mulher de fazer um tratamento médico que a teria retirado periodicamente de sua esfera de autoridade. Outros maridos, mais sutis, contentam-se em resmungar: "Claro, o nenê está doente o tempo todo — é porque a mãe dele é muito passeadeira". É evidente que a mulher, querendo ter uma renda pessoal, não pode evitar contatos regulares com "fregueses" ou "patrões" (mesmo em "casas de família"), o que, supõe-se, deveria incomodar o marido. Dona Marlene, que costurava para fora, vivia sob ameaças do marido: "Diz que vai demolir a máquina (de costura). Quando sabe que recebi um cliente aqui em casa, ele fica possesso."

Vemos então que o emprego remunerado não aumenta o status da mulher dentro de casa. Pelo contrário, essa atividade mancha a imagem pública do marido e este, envergonhado, arrisca fazer a mulher pagar pela vergonha. O homem pode ser um mau provedor para a família, mas a menos que sua mulher queira assumir as implicações da relação gigolô/prostituta, ela deve cuidar para que ele seja o único provedor, e reconhecido socialmente como tal.

Como se todas essas circunstâncias não bastassem, existe um último elemento no relacionamento entre esposos que desencoraja a mulher que quer trabalhar fora. Se ela tem renda própria, diminuindo assim sua dependência do marido, diminui também a principal obrigação que o liga a ela: a de sustentar os filhos que têm em comum. Se a mulher tem uma renda independente, o marido não sentirá tanta inclinação para gastar seu dinheiro para o bem da casa. Pior, ele terá maior possibilidade para investir em outros laços afetivos. Não cabe exagerar esse perigo. De fato, poucos homens têm amante regular (pelo menos que suas companheiras saibam); seu dinheiro seguramente não basta para sustentar tal luxo.<sup>39</sup> No entanto, mesmo se a independência financeira de uma mulher não joga seu marido nos braços de uma amante, pode — isto sim — apertar os laços que o ligam a outro tipo de rival: as parentes dele. Nesse sentido, não é atípico o lamento de uma mulher: "Enquanto eu trabalho duro para sustentar nossos filhos, tudo que meu marido ganha vai para a mãe dele!"

### **Solidariedade dos laços de sangue/ precariedade dos laços conjugais**

Apesar das histórias sobre abandono, maus tratos e anos de separação, perdura a idéia da solidariedade institucionalizada entre consangüíneos. Quando os pais se queixam de um filho (ou filha) ingrato, em geral, acrescentam algo de tipo: "como é que podia fazer isso comigo — meu próprio sangue!" Uma velhinha me garante que sabe identificar sem ambigüidade os nenês gerados pelo seu filho: "Será que não conheço meu próprio sangue?" As primeiras palavras balbuciadas por um nenê (fora "mãe" e "pai") são os nomes de seus irmãos, de seus tios, e, os primeiros números, as datas de aniversário destes mesmos parentes. Desde a primeira infância, essas pessoas, acostumadas a ver tios e primos pela casa, aprendem a distinguir os consangüíneos

---

<sup>39</sup> Não é por acaso que na única vez em que ouvi uma mulher se queixar da infidelidade crônica do marido, tratava-se de um casal onde ambos tinham renda regular.

dos parentes afins. Uma mocinha de 11 anos, que me ajudava a estabelecer a genealogia de uma rua cheia de parentes seus, esclareceu o status de um certo Rodrigo: "É o marido da minha irmã. Ele não é nada nosso." Aqui na vila, tem-se a impressão de que os laços consanguíneos são privilegiados exatamente porque são considerados os únicos que permanecem. Em outras palavras, na ótica local, o laço entre parentes afins é tão efêmero quanto aquele entre consanguíneos é duradouro. "Pode ter 50 maridos", confiou-me uma matrona, "mas mãe é uma só".

Assim como as adolescentes da classe média sonham com uma carreira de cantora de televisão, é possível que as moças da vila sonhem com um casamento de véu e grinalda na igreja paroquial. Contudo, suas estratégias de comportamento são orientadas para outros objetivos. Menos de 10% dos casais entrevistados eram legalmente casados. Mesmo se existe uma injunção discursiva contra as relações sexuais pré-nupciais, estas fazem parte regular das práticas de namoro. "Casar" ou assumir publicamente uma relação conjugal é simplesmente iniciar uma fase de co-residência. Um rapaz, tendo comentado que ia "se casar" no sábado seguinte, respondeu à minha indagação: "Não vamos tirar papel não. É que, até sábado, eu termino a casinha onde a gente vai morar e aí vamos morar juntos". Na vila, poucas pessoas possuem os documentos exigidos pela lei para se casar (carteira de identidade, certidão de nascimento, título eleitoral, etc); muitos são legalmente menores, para quem a autorização de pais ou responsáveis seria indispensável. Mesmo se quisessem oficializar suas uniões, tropeçariam em exigências burocráticas.

Mas será que todos querem mesmo se casar? A fala de várias mulheres dessa vila levanta dúvidas: "Depois de casar, o homem acha que tem todos os direitos...fica te controlando mesmo quando se separa...". "Tem que botar o nome dele na certidão (de nascimento) e, aí, ele arrisca tirar os filhos...", etc.<sup>40</sup> Quer tenham razão, quer não, essas mulheres estimam que, enquanto concubinas, têm todas as vantagens de uma esposa legal. O casamento oficial pode até complicar suas vidas. Uma viúva, por exemplo, não conseguia aproveitar a pensão do finado marido. Na verdade, não eram legalmente casados, mas segundo um advogado que consultou, os dois filhos nascidos e declarados desta união eram prova suficiente de concubinação. O problema é que a mulher já tinha um marido legal quando juntou-se ao homem em questão, fato que anulava todos os direitos que podia ter adquirido na última união. Outra mulher que vivia há quatro anos com um companheiro explicou-me que tinha direito vitalício à pensão de seu pai defunto: normalmente a pensão devia ser dividida entre ela e suas irmãs, mas estas perderam seus direitos ao se casarem.

A oposição entre consangüinidade e aliança reveste-se de uma importância particular no estudo do poder feminino. K. Sacks (1979) sugere que os antropólogos, ao privilegiarem a perspectiva de "mulher-como-esposa" em vez da "mulher-como-irmã", têm alimentado uma imagem exagerada da inferioridade (universal) feminina. De fato, na vila pesquisada, dirigir os refletores sobre a mulher enquanto irmã faz ressaltar uma dimensão nova da relação entre os sexos. A camaradagem, tão pouco institucionalizada no relacionamento conjugal, parece florescer entre irmão e irmã.

Já que quase nunca moram juntos, as tensões da co-residência e da partilha cotidiana de tarefas domésticas não põem em risco esse bom entendimento. Ademais, o homem não precisa vigiar cada movimento de sua irmã, pois só o comportamento sexual da esposa reflete sobre sua honra. Já que não existem obrigações materiais bem definidas entre eles, o homem não arrisca ouvir da irmã o mesmo tipo de recriminação que ouve da mulher (que é um provedor incompetente). Finalmente, uma irmã não precisa se preocupar que outra mulher ocupe seu lugar, pondo fim ao apoio (moral ou outro) que recebe do irmão. O que os une é imutável. A norma social reforça essa devoção mútua que, contrariamente ao laço conjugal, parece não entrar em conflito com a solidariedade masculina. O membro de um bando de jovens suspirava com admiração: "Salete é superlegal para o irmão dela — está contando os dias esperando a saída dele". O mérito principal

---

<sup>40</sup> Ver Rubbo, 1975, sobre esse tipo de comportamento em outras populações latino-americanas de baixa renda.

dessa moça era ter visitado seu irmão fielmente a cada 15 dias durante os nove meses de detenção deste. A mulher dele sumira no primeiro mês.

## **Reciprocidade entre irmãos e irmãs**

### **A importância do peso masculino**

Embora homens ajudem irmãs e mães esporadicamente, reduzir a solidariedade consanguínea/consanguínea ao aspecto puramente econômico seria um erro. Os pequenos presentes eventuais de um homem à sua parenta têm antes um valor simbólico que prático; servem para sublinhar insuficiências do marido dela mais do que para melhorar as condições materiais da mulher. "Meu irmão é um verdadeiro bandido" me disse uma jovem, "mas ele nunca me deixou na mão como outra pessoa que conheço"(se referindo ao marido). Mesmo as mulheres casadas há tempo tendem ao mesmo tipo de discurso, louvando a generosidade de um filho para culpar o marido: "Tudo que tenho, os rapazes me deram. Meu velho nunca me dá nada". Mas o valor simbólico dos aliados consanguíneos ainda vai mais longe.

Na vila, cada casa deve prover sua própria segurança. O roubo e arrombamentos não são incomuns. Se bem que as mulheres possam às vezes recorrer à polícia para arbitrar uma disputa conjugal, meus interlocutores foram unânimes em declarar que só um suicida ousaria dar queixa contra os maconheiros do lugar. Em tais circunstâncias, um homem em casa, especialmente se ele é parrudo, pode ser extremamente útil para prevenir agressões. Um velhinho me explicou sua estadia prolongada na casa do primo. "É porque meu compadre fica fora o dia inteiro e pediu para eu cuidar das mulheres da casa". Uma velhinha, cujo filho adulto acabara de ser internado, suplicou-me para não espalhar a notícia: "Não quero que ninguém saiba que estou sozinha em casa."

Os músculos de um marido têm, portanto, sua utilidade para assuntos "públicos", mas essa força protetora se transforma em ameaça quando é empregada para reforçar a autoridade masculina dentro do lar. Que não haja equívoco. Os limites da violência física são claramente demarcados. Agredir um nenê ou uma mulher grávida é escandaloso. O ataque de uma pessoa por muitas ou de um velho por jovens é covardia. Até bater em uma mulher estranha merece censura. Mas dar uns murros na esposa é outra coisa.

A mulher que ameaçava pôr fim ao casamento de 20 anos por causa de um olho roxo, obra de seu marido, foi apaziguada por uma vizinha simpatizante: "Essas coisas acontecem. Já apanhei e meu olho inchou tanto que nem dava para botar óculos, mas depois passa. Não deve largar o companheiro por uma coisa dessas". Em tal ambiente, um jovem pode brincar com amigos: "Cheguei tarde porque tive que dar um laço na Marisa (sua companheira); e um menino pode mexer com a irmã casada: "Mulher tem que apanhar do marido mesmo. Quanto mais surra, mais ela fica agarrada, não é?" Uma jovem, indignada com as acusações da patroa, jogou-lhe na cara: "Por causa de ti apanhei do meu marido. Porque tu disse na frente dele que eu tinha roubado aquele anel". Não era verdade. Mas a habilidade dessa mulher ao manipular a imagem de seu martírio mostra até que ponto a superioridade física dos homens, protetora e admoestadora, é integrada no cotidiano desse grupo.

Frente a essa força, a mulher não fica indefesa. As que são mais fortes do que o marido não hesitam em se defender. Diz Tereza: "Ele tentou uma só vez — apanhou tanto, mas tanto de mim que nunca mais recomeçou". Tipicamente feminina, a fofoca é outra arma que as mulheres empregam para conter abusos físicos masculinos.<sup>41</sup> Uma esposa também pode recorrer à polícia para restabelecer o equilíbrio doméstico.<sup>42</sup> Contudo, sua proteção mais eficaz e duradoura contra

---

<sup>41</sup> Ver capítulo 1.

<sup>42</sup> Em três dos quatro incidentes desse tipo, a polícia nada fez além de admoestar o marido agressor; no quarto, o marido, para grande espanto de sua mulher, era procurado pela polícia, que, localizando o criminoso, não tardou em prendê-lo.

os excessos do marido depende da aliança estratégica com os consangüíneos.

Por causa dos músculos ou do simples prestígio masculino, espera-se que a presença de consangüíneos homens atenua a autoridade quase absoluta exercida por um marido sobre sua esposa. Tal proteção, se bem que nem sempre eficaz, ressurgiu amiúde nas minhas anotações. Já citamos no último capítulo o caso de Dina, cujos irmão e pai deviam protegê-la contra a raiva do marido. No caso de certa menina esfaqueada pelo marido, de novo sobressai a importância do irmão enquanto protetor. A menina tinha outros parentes na vila — uma irmã mais velha e o marido desta —, mas era consenso que cabia ao irmão dela agir:

Ela estava muito machucada, mas ninguém queria se meter. Estavam com medo. Então peguei o irmãozinho dela e disse: "Não pode deixar teu sangue morrer desse jeito". Ele tem 17 anos, mas parece guri. O marido da menina ia levar a mal se fosse outro se metendo. Mas o irmão dela... tinha direito.

O peso principal desse papel protetor não alcança, contudo, uma intervenção cotidiana em disputas conjugais. Trata-se antes de um entendimento entre homens, no qual, por reconhecer que os maus tratos infligidos a uma mulher atingem a honra de seus consangüíneos, um marido respeita certos limites.

A mulher sem pai nem irmão por perto sublinhará sua relação privilegiada com um filho adolescente: "Meu filho" (de 12 anos), diz Neli diante de seu companheiro do momento, "é a minha vida".

Moema descreve de maneira ainda mais nítida a relação triangular entre ela, seu filho e um companheiro:

Ontem, Darcy (meu marido) saiu para beber com amigos. Às três horas da madrugada chegou, bêbado, e me botou na rua, na chuva. Nada disso teria acontecido se meu filho, Carlinhos (13 anos), estivesse em casa. Ele não se dá com o padrasto. Mas Darcy respeita ele. Quando meu filho está em casa, Darcy não abusa de mim desse jeito. Carlinhos diz que quando crescer vai cobrar do padrasto essa maldade.

Dona Marlene fornece outro exemplo de quem procura aliados masculinos para garantir seu lado nas disputas conjugais. Morando longe dos irmãos e sem filho homem, ela cultivava sistematicamente a amizade dos adolescentes da vila, dando-lhes comida, conselhos e um lugar onde descansar. Evidentemente, agia assim para assegurar uma certa imunidade para as filhas moças, mas, ao conhecê-la melhor, descobri outra vantagem da sua política. Um dia, enquanto eu tomava café na casa de Dona Marlene, apareceu um jovem; trazia meia dúzia de cervejas para festejar um ganho inesperado de dinheiro "com suas amigas", e não hesitou em explicar-me seu papel naquela casa:

Seu Elpídio (marido de Dona Marlene) me respeita. Quando Bia (a filha mais velha) ficou grávida, ele quis botar ela na rua, mas Dona Marlene mandou me buscar, cheguei, sentei e conversei um tempão com ele até que ele entendeu. Outra vez ia dar na Dona Marlene, mas eu não deixei.

Esse jovem não era mais forte do que seu Elpídio, mas como chefe de um grupo local de maconheiros, sua autoridade não era pouca. Para apoiar a causa de uma pseudoconsangüínea (ele chamava Dona Marlene de "mãe"), tinha o suficiente para se fazer respeitar.

### **A contribuição da mulher para a rede de parentesco**

E as mulheres? O que oferecem elas em troca desse apoio tácito dos consangüíneos? Os homens não precisam tanto de ajuda material: as suas possibilidades de ganho são mais variadas, e suas responsabilidades (especificamente no que diz respeito a filhos) são menos imediatas. Uma mulher, para amparar o irmão ou o pai, pode, de vez em quando, emprestar-lhe dinheiro ou oferecer-lhe abrigo. Mas sua contribuição principal para esse relacionamento consiste em realizar tarefas femininas, compensando a ausência ou até se arvorando em rival da mulher de seu consangüíneo. Essas tarefas incluem serviços domésticos (roupa lavada, etc), o fornecimento de carinho e apoio moral, a ajuda com obrigações administrativas, e a possibilidade de se tornar uma

"mãe de criação" para os filhos de seus consangüíneos.

O apoio moral é de suma importância, e tipifica o discurso de mulheres sobre seus consangüíneos. A mãe de um adolescente morto numa briga local glorificava a memória do filho: "Era muito trabalhador; gostava mais de ficar em casa comigo do que ir em baile. Sábado de noite, sempre ficava olhando televisão". A mãe do assassino, por sua vez, descrevia o crime como "aquele acidente que meu filho teve". Pagava uma fortuna em despesas legais para inocentar seu filho, e espalhava a idéia de que o crime não era culpa dele, mas sim do caráter "briguento" da vítima e da sua família.

Quando um casal resolve se separar, a mãe e a irmã do marido lhe dão razão inevitavelmente. Por exemplo, segundo Eni:

Quando o nenê nasceu, meu filho trouxe ele e a moça (a mãe do nenê) para cá. Até aquele momento, eu nem sabia que ele estava namorando. Ela era aleijada, mancava de uma perna. E parece que entortou o caráter também. Era impossível. Então, meu filho mandou ela embora. O que ele gosta mesmo é de ficar em casa comigo. Ninguém sabe cuidar dele melhor do que eu.

Elisete já acompanhou de perto os casamentos de seus dois irmãos, aplaudindo quando eles finalmente abandonaram as esposas.

Elisete considerava uma das mulheres "desleixada" (porque "deixou o nenê morrer"), a outra era simplesmente "boba". Os homens são notoriamente incompetentes (ou com pouca disposição) para percorrer as diversas burocracias administrativas. Muitas vezes para explicar por que não querem aparecer em lugares oficiais, oferecem a desculpa (coerente com o código de virilidade) que "têm ficha suja", isto é, têm medo de serem reconhecidos e presos. Assim, para conseguir carteiras, pegar ficha na fila do INPS, procurar uma certidão de nascimento, ou até localizar a assistência jurídica gratuita para solicitar um habeas corpus, irmãs e esposas competem visando tornar-se cada qual mais útil. Irmãs, mães e tias também oferecem aos seus homens uma escuta simpaticante e um carinho feminino que, considerando a vulnerabilidade afetiva no laço conjugal (ver capítulo 5), não deveriam ser subestimados. Finalmente, quando o homem passa por uma separação conjugal, suas consangüíneas assumem um papel fundamental em relação aos seus filhos. Se ele casa de novo, nada garante que a nova esposa aceite criar enteados. Assim, o homem, querendo manter a influência sobre os filhos anteriores, confia-os, em geral, a uma parenta. Mesmo quando os filhos ficam com a mãe, eles manterão contatos indiretos com o pai por intermédio da avó e as tias paternas.

Da mesma forma que a mulher, no seu discurso, coloca o irmão freqüentemente acima do marido, o homem não esconde que a opinião das consangüíneas tem, muitas vezes, mais peso do que a da mulher. Dina conta que, ao impedir o irmão de bater mais, salvou a vida da cunhada. Diversas pessoas, inclusive o pai do jovem marido, tinham presenciado a surra, mas só Dina tinha autoridade suficiente para contê-lo.

Em outro episódio, uma viúva, descreve a ascendência que sua cunhada tinha sobre seu marido, mesmo depois de 13 anos casado:

Ele começou a vomitar, foi uma sexta. Já um filho falou, "Vamos chamar a tia". (Só essa irmã dele, Glória, conseguia fazer ele consultar.) Mas eu disse, bobagem, por que íamos chamar ela por qualquer dor de barriga? Mas ele não melhorou e domingo de manhã chamei um filho e disse que era para buscar a tia. Parece que meu marido ouviu e gritou "A Glória está em Uruguaiana". Então eu mandei na Chácara das Pedras buscar outra irmã. Mas era mentira. A Glória estava aqui. Ela veio junto com a outra — agarraram meu marido e levaram ele à força para o hospital.

O tratamento preferencial dado a consangüíneos, em detrimento dos cônjuges, é bem ilustrado pelo caso de Dona Maria e seus filhos adultos: três filhos e uma filha, todos casados, com filhos pequenos, e morando nas suas respectivas casas, na mesma rua. Quando a mulher do primeiro filho provocou, pela fofoca, uma briga entre cunhadas, o marido a repudiou e mudou-se para a casa da mãe. Pouco tempo depois, o segundo filho foi preso e duas cunhadas (agora sem maridos) passaram a morar temporariamente juntas. Quando a filha de Dona Maria se separou do marido, foi morar com o irmão separado que já retornara para casa. O terceiro filho entrou então

em um período de indecisão, expulsando a mulher num dia para, no outro, convidá-la a voltar para casa. Essa explicou que o marido estava mandando dinheiro ao irmão encarcerado para comprar comida decente, e pagando as despesas médicas do nenê doentio da irmã. Assim, sua própria mulher e o nenê deles deviam contentar-se com o que sobrava de um salário (mínimo). Havia nessa família uma tia materna (irmã de Dona Maria) que as pessoas consideravam "muito metida". Quando um dos homens, tendo perdido o emprego, ficou completamente sem dinheiro, simplesmente mudou-se para a casa dessa tia. Durante dez dias, ele foi muito bem nutrido, enquanto a mulher e as crianças passavam literalmente fome. A tia, uma viúva pensionista, cujos dois filhos já tinham morrido, não perdia uma chance de criticar as mulheres de seus sobrinhos. Uma delas mostrou sua mágoa: "Olnei (seu marido) é igual um boneco. A mãe e a tia puxam o fio e ele dança."

### A presença masculina nas unidades mãe-filhos

Na Vila do Cachorro Sentado, há uma taxa alta de unidades mãe-filhos — quase 25% do total (17 sobre 69), mas esses números são enganadores, pois podem encobrir vários arranjos domésticos. Um olhar mais aprofundado mostra uma presença masculina marcante nessas "famílias de mulheres", uma presença cuja forma varia radicalmente conforme a idade da mulher.

Idade da mulher	A: Número de unidades mãe + filhos	B: Total de mulheres pesquisadas	%de A em relação a B
Menos de 26 anos	3	26	12
26-45 anos	6	32	19
Acima de 45 anos	8	11	73
Total	17	69	25

Em todos os casos de mulheres "sozinhas" com menos de 45 anos, existia um homem que assumia publicamente o papel de defensor dos membros do lar: as mulheres eram ou sustentadas por amantes, ou viviam perto de um irmão ou ex-marido, ou recebiam ajudas periódicas do pai de um filho. O que predomina aqui não é a residência conjugal, mas a relação ou, ao menos, o status conjugal. A maioria esmagadora dessas mulheres tem um homem, tutor de seus favores sexuais e de seu potencial reprodutor. Caso contrário, estão ativamente engajadas no mercado matrimonial à procura de um tal protetor. Somente duas mulheres com menos de 45 anos fogem desse modelo: Regina cuja reputação de "louca" e "drogada" é tão ruim que ela fica, apesar de suas tentativas, sem companheiro; e Jussara, 37 anos, mãe de duas filhas e de um filho adolescentes, que teve de sair da vila, porque ninguém da família queria participar da vida social do lugar. Incomodada tanto pelos pretendentes rejeitados como pelas mulheres ciumentas, Jussara expressou a sua exasperação: "Aqui não dá para criar filhas de jeito decente".

A situação para as mais velhas é diferente. Três quartos das mulheres com mais de 45 anos estão sem marido. Seria tão surpreendente proporção consequência da carência de homens nessa faixa de idade, devido à migração ou ao índice alto de mortalidade entre homens adultos?<sup>43</sup> Em nosso estudo, o leve desequilíbrio entre o número de velhos e o de velhas sem esposos não é suficiente para justificar essa hipótese. (Em todos os outros grupos de idade, os dois sexos constam em números mais ou menos iguais). Acreditamos então que o fator demográfico não chega a explicar bem o problema das idosas solitárias. Mas será isto realmente um problema?

Sem dúvida, a organização doméstica é facilitada pela presença de indivíduos dos dois sexos, mas

<sup>43</sup> Existe um debate em torno da questão: até que ponto um excedente demográfico de mulheres é ligado a uma maior proporção de "mulheres-chefe-de-família" (Marino, 1970; Manyoni, 1977; Charbit, 1984). As pesquisas empíricas que levantam essa hipótese no contexto sul-americano tendem a confirmá-la (no Brasil, Kusnesof, 1980; Ramos, 1978; e no Chile, Johnson, 1978).

para as mulheres mais velhas essa presença masculina é assegurada com maior frequência por filhos que por maridos. Sete das oito viúvas ou separadas, com mais de 45 anos, viviam com ou perto de um filho adulto. As mulheres sós de todas as idades frisaram que moram sem companheiro não por falta de oportunidades matrimoniais, mas porque querem.<sup>44</sup> Segundo D. Marieta, uma avó de 50 e poucos anos:

Nunca quis casar de novo. Um marido incomoda. Agora, eu vou para cama e durmo. Com marido, tinha de levantar, fazer café, fazer tudo que ele mandava.

Linda, 60 anos, entra em maiores detalhes:

Ontem quando voltei do serviço, fui para casa da Gera. Era aniversário dela. Ela tinha feito um bolo e abrimos uma garrafa de vinho branco. Nós nos divertimos igual a duas guriasinhas. Tu acha que eu podia ter feito isso se meu marido estivesse vivo? Agora, às vezes, só volto às 11 da noite. Meus filhos ficam preocupados e eu nem estou ligando...

O fato de essas frases serem repetidas tanto por jovens divorciadas (que vão, sem dúvida, juntar-se com novo companheiro) como por "falsas" solteiras (desejando esconder a existência de um novo companheiro aos olhos indiscretos da pesquisadora) nos leva a crer que as mulheres não fogem da conjugalidade tanto quanto alegam. No entanto, o seu refrão não é sem significado.

O estado conjugal, embora seja o único aceitável para a jovem mulher, não é necessariamente tido como invejável. A norma chega a se impor de maneira coercitiva. Já vimos o caso de Jussara, expulsa do lugar por não se conformar ao modelo conjugal das mulheres de sua idade. As nossas informantes tinham sempre uma história a contar sobre uma vizinha que só agüentava o "marido bruto" por causa das ameaças dele, descrevendo o que ele faria a ela e à família dela caso ela viesse a deixá-lo. Que fique claro: a mulher não é exatamente coagida a aceitar um marido ou amante. Durante os anos reprodutivos da mulher, ela é cúmplice de um pacto conjugal no qual espera conseguir o status prestigioso de "mulher casada", uma certa segurança material e física, e alguma afeição. A experiência, porém, altera aos poucos essas aspirações. Chegando numa idade mais avançada, a mulher não mais se apresenta como um desafio à virilidade do homem: sendo-lhe concedida uma moratória na rinha dos sexos, ela pode afinal exercer sua liberdade de escolha sobre a companhia masculina. E não é raro que, em vez do marido, ela escolha o filho.

### **Aliados x rivais**

A oposição entre consangüíneos e afins é um debate clássico na Antropologia de sociedades tribais. Radcliffe-Brown (1965) abriu essa linha de investigação ao interpretar a relação jocosa — entre, por exemplo, um homem e sua sogra — como solução culturalmente indicada para atenuar as tensões inerentes a uma relação estruturalmente conflituada. Para determinado homem, os cunhados e sogros não são exatamente parentes, pois não pertencem a seu grupo de descendência. No entanto, sendo parentes de sua mulher, é impossível ignorá-los. Não são inteiramente familiares nem estranhos, mas, sim, ambas as coisas ao mesmo tempo. Trata-se de uma situação em que dois grupos, a princípio disjuntos, estão, por causa de uma relação estabelecida entre indivíduos, em conjunção. Graças a essa linha de investigação, tornaram-se inteligíveis muitos dos conflitos em sociedades tradicionais.

Nos últimos anos, os antropólogos começaram a aplicar esse esquema analítico também a sociedades complexas. Françoise Héritier (1975), por exemplo, confrontada pela tendência, bastante difundida na França contemporânea, dos jovens casarem-se menos e (quando casados) divorciarem-se mais do que em gerações anteriores, propõe investigar a lógica estrutural desse comportamento. Colocando seus sujeitos dentro do contexto histórico, ela nos lembra que o governo francês, através de serviços médicos e de creche bem desenvolvidos, absorve boa parte

---

<sup>44</sup> *Na vila, embora possa ser assunto de zombaria, a sexualidade das velhas (ao contrário do que acontece nas classes médias) é reconhecida e comentada: "Arrumar uma coroa para poder se encostar" é sonho de muitos homens (ver Potash, 1986, sobre a sexualidade da viúva em outro contexto).*

da responsabilidade pelo sustento e socialização das crianças. Além disso, com a taxa crescente de divórcio, os laços entre avós e netos têm sido reativados, reforçando redes de ajuda mútua, em particular entre mulheres, da família consanguínea. Lançando mão de seus conhecimentos da África e de outras culturas "exóticas", Héritier formula um modelo analítico em que a enorme ênfase colocada no laço conjugal — no "lar-doce-lar" da família nuclear — não seria um avanço, mas, sim, um princípio cultural que alterna com outro — o do clã consanguíneo em que, a longo prazo, pais, tios, primos e irmãos assumem importância prioritária. As sociedades tenderiam a oscilar historicamente entre a conjugalidade e a consangüinidade — uma firmando-se às custas da outra. No caso francês que ela observa, o pêndulo estaria voltando em direção ao grupo consanguíneo.

Diversos antropólogos também já pensaram a família brasileira nesses termos. Ovídio de Abreu (1982), observando o interior de Minas Gerais, ressalta a importância simbólica do sangue (no sentido de consangüinidade) e sua interação com o princípio conjugal na organização doméstica de camadas médias. Barros, considerando famílias cariocas, sugere que houve, na última geração, "um deslocamento da relação prioritária, antes localizada no casal, para a prioridade das relações entre parentes consanguíneos lineares e com as famílias de origem de cada elemento do casal" (1987, p.135).

É significativo, entretanto, que essas análises inovadoras digam respeito principalmente a grupos abastados. No caso de pobres, a imaginação científica esbarra contra o muro da pobreza e não vai além.<sup>45</sup> Lançando mão da reflexão sobre aliados e rivais na família, tentamos, nesse estudo, "ir além". No caso, deslocar o foco analítico da conjugalidade para a consangüinidade, permite-nos ver que as dinâmicas familiares desse grupo não são tanto "desviantes" quanto "alternativas" e que a discussão sobre relações de gênero em grupos populares faz pouco sentido sem sua contextualização em termos da rede extensa de parentes.

---

<sup>45</sup> Desde a primeira publicação deste artigo em 1986, muitas etnografias interessantes foram produzidas sobre organização familiar em grupos populares do Brasil urbano (ver Sarti, 1995; Vitoria, 1996; Knauth, 1996; Leal, 1995; Boyer-Araújo, 1993; entre outros).

### Capítulo 3 A VIDA EM SANDUÍCHE

Em 1986, quase cinco anos depois da minha experiência de pesquisa na Vila do Cachorro Sentado, fui para o popularmente conhecido "Morro da Cruz", com o intuito de aprofundar minhas reflexões sobre parentesco em grupos urbanos de baixa renda. Essa localidade tinha um nome oficial, que constava como tal nos mapas da cidade: Vila São João. Não se tratava, neste caso, de uma vila originariamente de invasão, mas sim de um território loteado pela prefeitura na década de 50, a fim de instalar pessoas removidas das favelas do centro. Tampouco possuía os contornos nítidos que demarcavam tão bem o "enclave" da minha primeira pesquisa. A população da Vila São João, etnicamente mista, espalhava-se do alto do morro (onde, na época desta pesquisa, situava-se a maior vila de invasão da área metropolitana) até as ruas abastadas e as casas pacatas "perto da faixa" (uma das ruas principais da cidade).<sup>46</sup>

Os moradores da Vila São João — motoristas de ônibus, funcionários municipais (por exemplo, do DMAE ou do DMLU),<sup>47</sup> sapateiros, mecânicos — eram bem diferentes dos papeleiros e mendigos que conhecera na pesquisa anterior.

Muito menos pareciam com "proletários industriais", isto é, com aqueles trabalhadores "disciplinados", de emprego fixo, com trajetória ascendente e valores que se aproximam dos das classes dirigentes. Suas práticas refletiam pouca influência das forças "normalizadoras": escola, poupança, fundo de garantia, estabilidade de emprego, etc. Formulei, então, a hipótese de que as pessoas do Morro, levando uma "vida em sanduíche" — entre subproletários e trabalhadores ascendentes —, representam uma categoria solidamente no meio dos grupos populares. É no modo de ser dessas pessoas que é possível localizar algo chamado "cultura popular urbana". Tal como o emprego, esse conceito não implica nem a homogeneidade nem a autonomia cultural dos grupos urbanos de baixa renda. Meu enfoque, que enfatiza a alteridade do grupo estudado, desloca a ênfase da subordinação para a criação cultural, não no intuito de negar a força de uma moralidade vigente, nem de encobrir desigualdades políticas fundamentais, mas sim de explorar plenamente outras dimensões desse contexto.<sup>48</sup>

#### A identidade situacional do "pobre"

Mano explica que o vendeiro local tolera bem os fregueses que pagam à prestação:

De vez em quando alguém dá uma de brasileiro, mas acaba tudo bem, porque somos todos pobres iguais.

Frente ao seu interlocutor (eu), ele junta os vizinhos na mesma categoria — "os pobres" —, transmitindo assim a imagem de um povo solidário. A velha Chiquinha propõe outra maneira de classificar as pessoas.

Ao comentar o azar de sua filha, que acaba de perder mais um nenê, ela me explica:

Ela é pobre, bem pobre, como eu.

Aqui, Chiquinha faz uma distinção não somente entre ela e eu, mas também entre ela e boa parte de seus vizinhos. Os "outros" implicitamente evocados não são os ricos que moram longe nos bairros burgueses. São seus vizinhos, que, menos miseráveis do que Chiquinha e sua filha, não vêem morrer seus nenês.

---

<sup>46</sup> *Meus contatos concentraram-se em duas ruas perpendiculares à "faixa", onde cheguei a coletar dados sistemáticos sobre 60 famílias.*

<sup>47</sup> *Departamento Municipal de Água e Esgoto, Departamento Municipal de Limpeza Urbana.*

<sup>48</sup> *Não cabe aqui pormenorizar a vasta controvérsia ligada a essa noção (ver Bourdieu, 1983; Ortiz, 1985; Cardoso, 1986; Duarte, 1986). Basta dizer que, longe de querer reificar o conceito, isto é, usá-lo para "retratar" a realidade, uso a idéia de "cultura popular" como recorte analítico que ajuda a ressaltar as especificidades do universo simbólico de um determinado grupo urbano.*

Ao passo que os pesquisadores em Ciências Sociais têm freqüentemente comentado o tipo de identidade evocada por Mano, poucos estudaram as correntes de rivalidade e antagonismo entre vizinhos. Ora, a observação de rotinas cotidianas revela antes de tudo esta última dimensão: a heterogeneidade socioeconômica do bairro, vivenciada pelos próprios moradores.

A identidade, já foi dito e redito, não é fixa. É contextual, cambiante; adapta-se à situação, redefine-se em função do outro que se tem como interlocutor. A identidade de "pobre" não foge dessa regra. E, no entanto, as pesquisas sobre grupos populares tendem a se restringir a um ou dois aspectos de sua identidade. Temos, por um lado, a literatura sobre redes de clientelismo que ligam o camponês ao fazendeiro, o empregado ao patrão (Foster, 1967; Lanna, 1995). Nesses estudos, a especificidade do mundo simbólico dos "clientes" se perde facilmente na hegemonia das normas dominantes (ver, para o Brasil, Norris, 1984; Leeds, 1994; ou, para o resto da América Latina, Mintz e Wolf, 1967). Por outro lado, certos pesquisadores falam (tal como Mano) dos "pobres" como um bloco homogêneo que se constrói, monolítico, em "resistência" a essas normas dominantes. Tanto em um caso como do outro, o ponto de partida é o conjunto de valores das classes dominantes.<sup>49</sup>

Sem negar a maior ou menor pertinência desses recortes para a compreensão do sistema de valores de determinados setores das classes trabalhadoras, exploro, neste capítulo, outra dimensão do problema — uma dimensão mais próxima à fala de Chiquinha do que à de Mano.<sup>50</sup>

Pretendo considerar a idéia de comunidade, mas não na acepção de uma comunidade homogênea, solidária frente ao inimigo comum ("os ricos"). No grupo descrito aqui, são as rivalidades e antagonismos internos que tecem os fios da coesão. Sob essa luz, a comunidade aparece ainda com contornos nítidos, mas destacam-se, antes de tudo, a natureza heterogênea e o status cambiante de seus integrantes.

Altos e baixos na hierarquia social

Quando se trata de uma população vivendo em condições de penúria econômica, como na Vila São João, é suposto pelo senso comum que todo mundo quer "subir na vida". De fato, esse bairro, visto como um todo, está melhorando sua infra-estrutura. Na maioria das casas, a eletricidade e a água encanada chegaram há tempo. Duas das ruas principais são asfaltadas, certos esgotos já foram cobertos. Muitas das casas individuais também foram renovadas, tijolos suplantando madeira, banheiros surgindo no lugar de latrinas. Essas melhorias, porém, não envolvem todos os moradores da mesma forma, e a vizinhança acaba por abrigar uma população extremamente heterogênea.

As ruas incluídas neste estudo descem uma lomba, desembocando em uma avenida bordada de pequenas casas de alvenaria e prédios de apartamentos velhos de 30 anos, no estilo de alojamento público, sem adornos. Quinhentos metros acima, abre-se para uma enorme favela.<sup>51</sup> Lá, entrecortando três ruas de paralelepípedos, existe um emaranhado de trilhas que levam em ziguezague para o território mais pobre do bairro — um território ocupado ilegalmente, sem esgoto, com água e luz pirateadas.

Essas ruas que sobem e descem — entre a miséria e a boa vida — podem ser vistas como uma alegoria da situação precária em que vivem os sujeitos deste estudo, de sanduíche entre duas classes, entre dois modos de vida. Um pequeno escorregão (paradoxalmente) para cima significa a queda, a entrada para a marginalidade. A esperança é de "subir na vida" até chegar à riqueza, à legitimidade que existe embaixo, perto da faixa. Esse caráter multifacetado do bairro e os talentos de malabarista exigidos para viver nele servem como pivô da nossa análise.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> *Cardoso (1978), Zaluar (1985) e Sarti (1995) são valiosas exceções.*

<sup>50</sup> *Nesse sentido, aproximamo-nos dos estudos sobre a "hegemonia vista de baixo" (Thompson, 1995).*

<sup>51</sup> *Shirley (1989) considera essa a maior favela do Sul do Brasil.*

<sup>52</sup> *É interessante comparar a Vila São João com as zonas contíguas. Conforme as estatísticas do posto de saúde, a vila se situa exatamente no meio da hierarquia econômica e cultural*

Se antigamente as famílias ascendentes conseguiam sair do bairro para se instalar em vizinhanças mais elegantes, o contexto atual as constringe a ficar. Sair? Para onde? O preço dos terrenos no centro da cidade tornou-se proibitivo. As únicas moradias de aluguel acessível situam-se em subúrbios longínquos. A Vila São João, a apenas sete quilômetros do centro, não é uma vila-dormitório. Com a urbanização progressiva, seus terrenos são cobiçados pelas pessoas mais modestas da classe média.<sup>53</sup> Os residentes ambiciosos da vila, que numa geração anterior teriam saído à procura de vizinhanças de maior prestígio, optam agora por se entrincheirar, na esperança de que a zona "evolua" até atingir o padrão de vida por eles desejado: que as ruas sejam higienizadas, que as malocas sejam retiradas e os terrenos ocupados, por "pessoas de bem". As famílias em via de ascensão socioeconômica oriundas do bairro ficam, portanto, no lugar. Em vez de se afastarem geograficamente, acionam uma série de táticas para se afastar simbolicamente dos vizinhos. Na construção das casas, achamos um exemplo, por excelência, dessas táticas.

### A moradia como símbolo de status

A importância simbólica do tipo de moradia aparece claramente na escolha, por parte de muitos porto-alegrenses, da palavra empregada para designar os pobres: "maloqueiros" — os que vivem nas malocas. A casa "de material" (isto é, de alvenaria) é, por outro lado, um sinal de prestígio, de "modernidade". (Inúmeras vezes, ouvi as pessoas se gabarem que a sua "foi a primeira casa de material da rua".) Entre os dois extremos existem os "chalés", pequenas casas de madeira, geralmente quadradas, com três ou quatro peças. Têm janelas grandes com venezianas pintadas em cores vivas e contrastantes (verde, cor-de-rosa, laranja). Enquanto no início do século esse tipo de casa ainda era comum em todas as camadas sociais, é hoje associado exclusivamente aos grupos populares. E, por mais sólido e confortável que seja, não existe chalé cujos moradores não aspirem trocá-lo por uma casa de alvenaria.

Certas famílias escolhem manter a casa principal de madeira, instalando nos fundos algumas peças de alvenaria — cubículos com janelas estreitas. Outras começam sua trajetória ascendente pelo acréscimo à casa de uma peça de tijolos (geralmente a cozinha ou o banheiro). Depois, aos poucos, constroem muros de tijolos ao lado dos de madeira já existentes, mas sem ferir a lógica da distribuição de espaço da antiga moradia. A exigüidade das peças, as cores gritantes permanecem.<sup>54</sup>

Todavia, há famílias — as de renda mais alta — que conseguem demolir as antigas moradias, alcançando, pela construção de uma casa inteiramente nova, um novo modelo estético. Nesse caso, os móveis de fórmica, as lajotinhas na cozinha e o parque encerado lembram o estilo das casas da classe média.

É na frente desse tipo de moradia que aparecem a grade alta, a campainha elétrica, o cão de guarda. As janelas são grandes, mas as grades criam uma cortina impenetrável entre os residentes da casa e as pessoas na rua. A vovó encostada na janela, figura tão comum nas antigas casas,

(relativa à escolaridade) do bairro como um todo.

	<i>Próximo bairro ao Sul</i>	<i>São João</i>	<i>Próximo bairro ao Norte</i>
<i>Residentes por casa</i>	3,1	3,9	4,2
<i>Renda por família (sal.min.)</i>	2,8	2,1	1,1
<i>Idade média</i>	27	26	22
<i>% de analfabetos</i>	5	10	21

<sup>53</sup> *Eu mesma quase comprei uma casa nesta zona alguns anos antes do início da pesquisa.*

<sup>54</sup> *Ver Rial (1987) para uma análise detalhada das modificações de gosto arquitetônico no contexto dos grupos populares de Florianópolis.*

some desse quadro. Será um acaso que a única vez que não fui convidada, como pesquisadora, para dentro de casa, tratava-se de uma bela casa de tijolos? A mulher da família me concedeu uma entrevista no alpendre, depois de ter trancado a porta pelo lado de fora.

Quase todas as mulheres entrevistadas repetem o mesmo slogan: "Não saio nunca. Não conheço ninguém por aqui." Mas a maioria delas se contradiz com saídas, visitas, passeios e fofocas diárias. Só na casa das famílias ascendentes o slogan parece finalmente confirmado, no comportamento caracterizado pelo isolamento progressivo em relação aos vizinhos. Inscrevem-se as crianças num "bom" colégio (particular); é claro, longe do bairro. Em vez de ir a pé até a venda, vai-se de carro para o Carrefour (supermercado). Pouco a pouco, a família retira-se da sociabilidade da rua. E, junto a esta retirada, segue uma transformação das sensibilidades.

### **Justaposições**

Existe, no bairro, uma estranha justaposição de luxo e de miséria, do sofisticado e do rude. Os contrastes vêm à tona nos mínimos gestos da rotina cotidiana.

Uma matrona, mulher respeitável de um funcionário público, tinha alugado um videocassete para olhar filmes pornográficos. Tendo gostado, resolveu comprar um videocassete — daqueles que são vendidos, sem recibo, pelos maconheiros locais. Na casa do lado, uma enorme televisão em preto e branco jaz, como uma tumba silenciosa, na sala de visita. Há dois anos que não funciona, faltam verbas para repará-la.

Há tantos carros no quintal da Dona Mera que mal tem lugar para a piscina de plástico onde seus netos desfrutam os dias quentes de verão. As crianças da vizinha passam cotidianamente na frente dessa casa, a caminho do Carrefour, onde vão mendigar por comida e dinheiro junto aos fregueses que vêm dos bairros burgueses.

O barbeiro fala longamente da nova constituição brasileira; durante a conversa, ele corta o cabelo de um velho senhor analfabeto que nunca votou na vida. O sapateiro discorre sobre um escândalo que envolveu um alto dirigente russo; sua mulher, completamente alheia à inflação, não entende por que seu salário de empregada doméstica (sem aumento há seis meses) compra cada vez menos coisas.

A comparação de duas irmãs, Salete e Lúcia, ilustra como as distâncias sociais podem surgir entre amigos e parentes próximos. Logo à entrada do Beco, Salete e seu marido (um verdureiro) estão construindo, sobre terrenos contíguos, uma casa de grandes proporções. Plantado no meio de uma zona miserável onde a melhor das malocas não ultrapassa 30 m<sup>2</sup>, esse edifício surge como uma miragem no deserto. Salete não se incomoda com essa diferença criada entre ela e os outros. Muito pelo contrário, cada palavra, cada gesto seu parece visar sublinhar essa distinção.

Chegando certo dia de imprevisto, acho Salete em "chambre", agasalho feminino bem comum para os dias frios de inverno. Logo retira-se para o quarto, retornando pouco depois, transformada por suas botas e saia de couro em manequim de alta moda. Ela discorre longamente sobre a planta da casa nova — a localização da janela do salão, o tamanho do pátio, a cor das lajotinhas. Depois, enquanto suas duas filhas olham desenhos animados na televisão (20 polegadas) em cores, Salete me explica por que ela é diferente de suas vizinhas:

É verdade que vamos ter uma linda casa. Mas todo mundo poderia ter igual. Eu não entendo as pessoas daqui. Se eu fosse miserável que nem alguns deles, ia trabalhar para sair dessa. Tu vê, não sou como as pessoas daqui. É que eu conheci outra coisa. Fui criada pela família Müller — tu conhece eles? A família alemã que tem aquela loja no centro.

Nossa conversa é interrompida pela chegada de Lúcia, a irmã mais moça de Salete. As duas mulheres gozam de uma intimidade pouco comum. Lúcia mal tinha 12 anos quando sua mãe morreu. Logo depois, veio morar com Salete e seu marido, onde ficou durante mais de cinco anos. Hoje, moram uma na frente da outra e se visitam diariamente. Enquanto seu chuveiro estava em pane, Salete tomava banho na casa de Lúcia. Esta, cada vez que é preciso, vem cuidar dos sobrinhos. Malgrado esses laços, as duas irmãs não parecem compartilhar do mesmo modo de vida, nem do mesmo conjunto de valores.

Durante uma visita, alguns dias antes, ao barraco de Lúcia, eu tinha associado a sala ao corredor de um trem. Era tão estreita, que uma terceira pessoa, vindo conversar conosco, fora obrigada a permanecer em pé à porta de entrada. Lúcia, que nunca teve filhos, vive com o companheiro e dois filhos. Da mesma forma que sua irmã insiste sobre o fato de que é "melhor" do que as vizinhas, Lúcia me faz entender que "é do povão". É de Lúcia que aprendo que elas pertencem a uma família de onze irmãos, de três pais diferentes. E é quase com um ar belicoso que ela me fornece, sem que eu pergunte, detalhes de sua história pessoal. "Tive bem mais experiência com os homens do que minha irmã. Não digo que tive 600, mas esse aqui com quem eu vivo não é, de longe, o primeiro".

O diálogo entre as duas irmãs ressalta, com quase cada frase, a diferença entre seus projetos de vida. Salete menciona uma amiga que conheceu na academia de ginástica, que emigrou para os Estados Unidos; Lúcia fala de seu sogro, que mora no Rio e assiste regularmente a tiroteios na rua. Enquanto Salete fala animadamente sobre o preço e a qualidade de seus dois pares de botas, Lúcia sonha em voz alta sobre uma futura compra a prestação de um par.

A história dessas irmãs não é atípica no bairro. A população da Vila São João não é, de forma alguma, homogênea. O jogo de classes, ao encorajar a mobilidade individual e seletiva, lança as pessoas — parentes e amigos — em trajetórias divergentes. No que diz respeito à aquisição de bens materiais e simbólicos, um abismo se abre entre os que sobem na hierarquia e os que ficam atrás. Os laços não são, contudo, facilmente rompidos. Durante muito tempo, às vezes uma ou duas gerações, a proximidade residencial ou familiar leva vantagem sobre as diferenças de nível socioeconômico. Os "ricos" e os "pobres" continuam a viver lado a lado, e, quer se trate dos de cima ou de baixo, a existência deste "outro" — íntimo, porém estranho — assumem a definição de si.

### **Os ricos desdenhosos**

Ao mesmo tempo que quase todos nossos informantes procuravam identificar-se com "pessoas de bem", não existia nenhum consenso quanto à definição desse termo. Para alguns, as "pessoas de bem" são os ricos que moram em bairros longínquos; estes, tal como Salete, buscam dissociar-se de seus vizinhos. É comum, nas famílias ascendentes, achar alguém com esse tipo de discurso. A pessoa deixa entender que, por ser um cidadão honesto, está lamentavelmente fora de lugar nesse bairro. A insinuação é óbvia: aqui os malandros são antes a regra do que a exceção.

De fato, esse discurso é reflexo da situação enfrentada pelos moradores do bairro cada vez que se aventuram entre os grupos abastados. "Não dá para dizer que somos daqui. Se é para trabalhar, o cara vai dizer que já pegou alguém. Se é para comprar a prestação, vão recusar. Em todo caso, é sempre melhor inventar outro endereço." Mesmo quando ficam em casa, os moradores do bairro têm que ouvir as acusações irônicas dos "estrangeiros" que penetram no território deles. Um alfaiate conta como seu cliente, vindo encomendar uniformes, começou a xeretear nos cantos da casa: "Ele estava mexendo conosco. Perguntava, cadê a maconha? Essa aqui não é a terra dos marginais?"

Frente a tais situações, é compreensível o esforço feito pelas famílias ascendentes para se distinguirem de seus vizinhos, constituindo uma categoria à parte. Noêmia, por exemplo, mulher de um pai-de-santo exitoso, veio há um ano morar num bloco de apartamentos do BNH.

Não consigo me adaptar aqui. É uma junção, uma malocagem. Não saio nunca. Para fazer rancho, espero meu marido, que me leva de carro. Não me dou com os vizinhos. Nenhum deles. É que estava acostumada com o estilo de vida de gente que mora no centro. Aqui, não posso nem convidar minhas amigas. A sujeira é incrível. Tento varrer a calçada na frente do prédio, mas as crianças não me deixam em paz. Me chamam "a lixeira". Então, parei.

Depois, tem crianças que vêm pedindo comida e, se não dá alguma coisa para elas, ficam dizendo palavrão e jogam pedras. Fui fazer queixa na Delegacia (lá, me respeitam porque tenho muitos amigos entre os juizes), mas não fizeram nada. Era para a gente ter uma cerca em volta do prédio e um guarda. Está no contrato. Mas os moradores aqui não estão sabendo de nada porque a

maioria deles nunca assinou o contrato. Compraram a chave de outro. A mulher na frente, por exemplo, ela não presta. As filhas são umas vagabundas que nem ela. Dizem palavra feia. Já falei para o engenheiro (do BNH). É meu amigão. Disse para ele que não dava, que não ia ficar aqui, que tinha que me achar outra coisa.

É compreensível que essa mulher, estrangeira no bairro (cujo caso, por sinal, confirma todas as hipóteses da literatura sobre clientelismo), expresse de forma radical o desprezo que deve distingui-la da "massa inculta". Porém, existem também pessoas nascidas na vila que demonstram atitude semelhante, dando o recado que não são "como os outros daqui".

Essa atitude é particularmente clara na segunda geração de famílias ascendentes. Seu Sinval, apesar de seu emprego de funcionário público no Ministério da Justiça, vive bem integrado no bairro há vinte anos. Sua filha que, na época de nossa entrevista, preparava-se para o vestibular, fazia tudo para negar qualquer laço com os vizinhos: "Não gosto daqui. Não sei o que é. Sou diferente. Não tenho amigos. Quando saio, vou com meus tios ao clube. Aqui, ando na rua, mas não falo com ninguém". Outra moça de família semelhante diz que tem vergonha de sair com sua mãe porque esta "só tem amigos maloqueiros".

Existem pessoas como Salete e Noêmia que não sentem solidariedade alguma com seus vizinhos. Criticam o conjunto de vizinhos e se consideram como exceções. Seria um engano, no entanto, imaginar que todas as críticas dirigidas contra os mais pobres são prova do mesmo tipo de rejeição. Às vezes, fazem-se críticas aos vizinhos "desordeiros" ou "sujos" justamente para dizer que são eles os desviantes. Tal pronunciamento tem como objetivo reforçar uma boa imagem da vizinhança. Por exemplo, Dona Mera, que mora no bairro há 30 anos e participa plenamente da vida social, não tolera o comportamento desleixado de "certos" vizinhos:

Não sei como os filhos daquela lá sobrevivem. Precisa ver! A última vez que ela voltou do hospital — o nenê tinha 24 horas — ela trouxe ele todo embrulhado em jornais, sujos e rasgados....

E quase cada vez que eu expresso alguma consternação quanto à velha Chiquinha, obrigada — apesar das úlceras crônicas nas pernas — a procurar comida diariamente junto às diversas organizações caridosas, alguém se apressa em me esclarecer:

E a pensão do marido? Ela compra tudo a prestação, e as lojas dão crédito. Deu uma bicicleta a cada um dos netos!

Sai quatro vezes por dia porque ela quer.

Fuma e bebe vinho. Com sua idade! Depois se queixa que tem asma.

Essa maneira de criticar os mais pobres do bairro não representa necessariamente uma negação da identidade do grupo. Pelo contrário, ao pintar os ralados como casos excepcionais, reafirma a virtude dos moradores comuns.

A repugnância geral pela pobreza não significa que a ascensão socioeconômica seja vivenciada sem ambivalência. É rara a problematização dessa ambivalência na literatura sobre as classes populares. A vontade de se distinguir dos pobres é um sentimento considerado como óbvio. Mas, o outro lado da moeda, a angústia provocada pela idéia dessa trajetória ascendente é normalmente ignorada. Ora, na Vila São João, melhorar na vida — sabe-se implicitamente — significa isolar-se, erguer muros em volta de si e, talvez, ir embora. Significa retirar-se da rede social, renegar um estilo de vida que os amigos continuam a abraçar. Nem sempre é dito abertamente, mas o recado paira no ar: os novos-ricos são uns traidores. Fizem o que "todo mundo teria gostado de fazer", mas devem assumir as conseqüências dessa dilaceração: por um lado, o sentimento de culpa e de solidão, por outro, a desconfiança hostil dos vizinhos.

### **Os ricos desprezíveis**

A aparente melhoria da vizinhança tange mais a certas famílias do que a outras. A inevitável clivagem que resulta desse processo cria tensões entre vizinhos que, nas rotinas cotidianas, aparecem bem mais do que o antagonismo que oporia este grupo às "classes superiores". O antagonismo com os burgueses que moram longe, em outros bairros, simplesmente não vem à

tona nas conversas. A descrição de roupas luxuosas usadas pelas estrelas na televisão ou das casas suntuosas nos bairros aristocráticos não invoca rancor nem ciúmes aparentes. Por outro lado, as histórias de vizinhos ou conhecidos que enriqueceram são muito apreciadas. A mistura de admiração e de amargura com a qual são contadas é uma das indicações da ambivalência existente frente à idéia de ascensão social.

Quando se procuram exemplos de vizinhos que "venceram" na vida, lembra-se, em geral, de Seu João — motorista de táxi que acabou por ser gerente de uma companhia de ônibus —, de Seu Balaio — um vendedor ambulante que conseguiu montar uma usina de pregos —, ou de Seu Antônio — fundador da fábrica local de roupa militar. Mas essas histórias não seguem o plano habitual do conto edificante, por exemplo, norte-americano. Não parecem ter como objetivo dizer a cada jovem que ele também deve fazer igual. A mensagem parece ser, antes, o contrário.

Três temas negativos vêm mitigar o desejo que o ouvinte poderia ter de seguir as pegadas desses homens.<sup>55</sup> Primeiro, insinua-se que usaram táticas desonestas para atingir o sucesso. O dono da fábrica cobrava do exército três vezes a quantidade de pano que tinha usado na fabricação dos uniformes. O motorista de ônibus fez mutretas com políticos para conseguir os itinerários mais vantajosos. O narrador ou algum membro da platéia costuma acrescentar nesse momento que "ninguém fica rico só pelo trabalho", dando o recado que é impossível prosperar sem "tirar sua lasquinha", sem malandragem e corrupção. Esse discurso evoca a idéia de que o pobre é pobre justamente porque é honesto.

Outra coisa que os três homens citados têm em comum — cada um é visto como renegado: "Esqueceu que já foi pobre." As biografias começam inevitavelmente pela descrição da miséria inicial do protagonista: "Ele estava tão pelado que pegava o dinheiro do ônibus emprestado com a gente", ou "Nem tinha o que comer; vinha comer todo dia conosco". Mas, em vez de produzir um sentimento de solidariedade, esse tipo de detalhe parece servir principalmente para sublinhar a traição. Por que lembrar-se que "Seu Balaio" tanto detestava esse apelido, senão para dizer que ele queria esquecer da época em que passeava pelas ruas vendendo legumes do balaio que carregava num braço? A lógica é a seguinte: era mais pobre do que eu, eu o ajudei, ele se aproveitou de mim e, agora, abandonou-me. Os renegados ficam ricos e somem; saem do bairro e assim quebram o último laço tênue que dava aos vizinhos o direito de compartilhar de seu sucesso. De novo, o efeito do relato é de enobrecer o narrador e seu grupo. Se não sou rico, é porque sou muito generoso. Não me afasto dos meus amigos e parentes pobres.

Enfim, os três homens morreram todos precocemente. Será coincidência? É possível que existam outros que se deram bem na vida e que não morreram, mas não se fala deles. O fim infeliz dos novos-ricos é o detalhe que coroa essas histórias de moralidade. Aqui, a morte precoce seria o preço a pagar quando se renuncia às origens.<sup>56</sup>

"Tais atitudes ajudam a explicar por que as pessoas continuam a comprar tudo a prestação apesar de terem plena consciência das desvantagens. Como nos falou Sinara: "Sei que é mais caro, mas não tem jeito. Já tentei colocar um tantinho de lado, como naquela vez que ia comprar uma máquina de lavar roupa. Mas aí meu sobrinho pegou pneumonia. Como ia dizer não quando sua mãe veio pedir dinheiro para pagar remédio? Depois, no outro mês, foi minha filha que pôs na cabeça que tinha que comprar uma roupa nova para ir no casamento de sua amiga. Disse que ia me pagar de volta logo, que ia receber um pagamento. Mas que nada! Então, entendi: se fosse

---

<sup>55</sup> Ver Foster (1967) e Hoggart (1973), para uma discussão de "mecanismos niveladores" entre quase-iguais nos grupos populares de outros lugares.

<sup>56</sup> A desaprovação tácita a esses três homens é ainda mais significativa quando comparada à admiração patente manifesta com respeito aos bandidos-heróis do bairro — os traficantes que passam por defensores generosos do povo. O modelo e o antimodelo são claros: por um lado, os egoístas que, quanto mais se enriquecem, mais restringem o círculo de amigos que lucram com essa riqueza; e por outro, os camaradas que não somente não esquecem suas origens, mas estendem sua generosidade bem além de seus próprios parentes.

esperar para comprar à vista, não ia nunca ter nada". A reciprocidade entre membros do grupo é, como nos lembra Mauss (1974), obrigatória. Quem rompe o circuito corre o risco de ser expulso. Fora essas três histórias exemplares, ouve-se todo dia alguém emitir dúvidas sobre o caráter de algum vizinho que ousa exibir sua prosperidade: um homem que comprou um carro de modelo recente ou uma mulher que usa jóias até para ir na padaria da esquina. São as mulheres que costumam fazer este tipo de comentário:

A mulher do Getúlio é esquisita, meio metida a rica.

A noiva do Leco é cheia de manias. Quer morar em apartamento e quer comprar tudo novo — não quer nada da antiga mulher dele. Não sei se este casamento vai dar certo.

Salete é a única pessoa daquela família que não gosto. Com aquela casa enorme. Ela se acha o quê?

Aquela é a única irmã com quem não me dou bem. Só porque casou com brigadiano e vive numa casa de material, ela pensa que é melhor do que a gente.

As palavras empregadas para criticar os novos-ricos evocam a plenitude ("Ela é cheinha"), uma plenitude muito concreta ("Tem rei na barriga"). Surge a imagem de um objeto que incha justamente porque é hermeticamente fechado. As pessoas "cheinhas" são as que não dividem sua boa fortuna com os outros.

A veemência das críticas contra os mais ricos explica-se pelo pressentimento da retirada destes do bairro. Algumas das pessoas que conheci possuem parentes "bem de vida" — um primo advogado, um tio coronel do exército —, mas só ouvi falar deles. Nunca os encontrei, pois fazem parte daquele lado da família que "a gente não vê muito". (Nas festas de aniversário, aparecem principalmente parentes de status igual ou inferior ao dos anfitriões.)

Uma jovem mãe, cujo segundo filho nasceu com a coluna vertebral deformada, diz de sua irmã:

Ela está bem de vida, realmente bem, mas eu nunca vejo ela. Desde que souberam que meu nenê tinha este problema de saúde, a família inteira sumiu.

Uma senhora de tez escura faz o comentário seguinte sobre seus parentes paternos, "italianos":

Entende o que é? São pessoas de bem. A gente se via bastante antes, quando nós estávamos bem. Agora, nunca mais.

Uma velha senhora, sacudindo o dedo na direção da faixa onde mora seu irmão, não mede palavras:

Tem gente que quer Deus para si e o diabo para todo o resto.

Teme-se que os afortunados, ao consolidarem seu projeto de ascensão, abram mão de seus antigos amigos. E, ao escutar as queixas, esse temor parece, em muitos casos, justificado.

### **Os "líderes comunitários"**

Um sapateiro descreve o chefe de seu sindicato:

Era bem bacana no início — um camarada —, trabalhava junto comigo. Depois, ficou importante e pelegou. Quem tem grana, não tem lei.

Com exceção dos bandidos-heróis, cuja generosidade é — segundo os habitantes do bairro — inegável, é quase inconcebível que o novo-rico permaneça solidário aos antigos amigos. Os arrivistas são, por definição,, pessoas que só pensam em se salvar. A mesma coisa vale para as pessoas que adquirem poder ou influência política. É "normal" que uma pessoa aproveite seus contatos para se ajudar e ajudar os filhos a subirem na vida. Mas a noção de que essa influência possa ser posta a serviço de um grupo (além da família) é acolhida com uma desconfiança aberta.<sup>57</sup>

Os "líderes comunitários" que representam o bairro diante dos poderes municipais e estaduais

---

<sup>57</sup> *Trata-se de uma situação bem descrita por Da Matta (1985).*

são alvo constante de fofocas.<sup>58</sup> A rua Nove de Julho, por exemplo, abrigava uma creche que servia igualmente de associação comunitária, mas a atitude altiva da diretora era tal que a maioria dos residentes da zona a boicotava. Segundo um ex-membro da associação:

Uma vez, estava na fila para pagar a mensalidade e ouvi a diretora dizer "Estou cansada de estar sempre atendendo essa gente. Não agüento mais esses mortos-de-fome". Que merda. Que mortos-de-fome! Ela se acha o quê?

A atitude dessa diretora só vem confirmar as hipóteses que pairam sobre os arrivistas. Tida como "tetéia" de diversos políticos, os vizinhos a acusam de ter desviado os fundos destinados à creche:

Ela recebe (da prefeitura) dinheiro por 100 crianças enquanto só tem 50. Botou toda a sua família para ganhar grana — duas filhas, um filho e até mesmo o marido, estão todos trabalhando lá. Como tu pensas que ela chega a se vestir daquele jeito? Depois que ela começou com esse negócio, comprou um bar e mudou todos os móveis da casa! Ela anda toda cheinha. Tinha que ver no bingo — de peruca! Até leva a empregada para buscar cerveja.

Os rumores levam a crer que essa mulher foi obrigada a fechar a creche depois que foi denunciada no rádio por vizinhos. Contudo, durante minha última visita, falaram que ela tinha aberto um novo estabelecimento ainda maior, a 200 metros do primeiro...

De fato, nenhum centro comunitário escapa a esse tipo de insinuação. Pretende-se que o dinheiro coletado para o "mutirão da casa própria" sumiu. "Dizem que mandaram a grana para ajudar os flagelados depois das enchentes lá no Rio". Diz-se que os alimentos fornecidos às associações para serem distribuídos gratuitamente aos pobres aparecem à venda no comércio local e que as roupas de inverno da campanha municipal do agasalho (também distribuídas através das associações) são trocadas por "trapos velhos e rasgados que só servem para limpar chão" antes de chegar nas mãos do povo. Imagina-se sempre que os produtos e o dinheiro que somem aparecerão na casa ou nos cofres particulares dos presidentes.

É difícil saber qual a parte da verdade nesses boatos. Em todas as associações, as pessoas parecem resmungar da mesma maneira.

É "óbvio" que os motivos que levam alguém a fundar um centro comunitário são suspeitos. Por que outra razão se faria isso senão para se enriquecer?<sup>59</sup>

Além dos benefícios financeiros, os poderosos podem procurar outras vantagens — sexuais, por exemplo. Comenta-se que, em um dos centros comunitários, só as mulheres que dormem com o presidente têm direito aos cupons de leite. Boatos sugerem que certos pais-de-santo demoram mais nos passes às moças bonitas. Dos pastores protestantes, diz-se: "Estão sempre dando

---

<sup>58</sup> *As associações comunitárias, encorajadas pela legislação do momento, parecem brotar como erva daninha. O bairro tinha nessa época nada menos do que cinco dessas organizações.*

<sup>59</sup> *Na época dessa pesquisa, o socorro aos necessitados era coordenado em grande parte por associações filantrópicas semiprivadas. A Legião Brasileira de Assistência, que muitas vezes tinha sede nos postos de saúde ou nos centros do INPS, era a mais ativa delas. Uma vez, dirigi-me à LBA para conseguir roupas de inverno para as pessoas da Vila São João. Fui recebida por uma assistente social atenciosa que me explicou que toda ação devia passar pelas associações comunitárias. Se não houvesse associação no bairro, ela poderia ajudar as pessoas a fundar uma. O processo era bem simples. Bastava alguém do bairro se propor a organizá-la. Nossa conversa foi interrompida pelo motorista do caminhão que levava toneladas de alimentos para as diferentes associações a cada mês. Estava confuso, pois o rancho daquele dia era destinado a uma associação que já tinha recebido alimentos alguns dias antes. A assistente social sugeriu que ele tinha se enganado: devia haver duas associações na mesma rua. O motorista estava intransigente: lembrava-se bem do lugar — no fim de um beco barrento. Mas finalmente, sob ordens, ele partiu para o endereço indicado...*

conselhos para os outros: não pode beber, não pode dançar. Mas debaixo dos panos, quem é que está na cama com as mulheres dos fiéis?" E não faltam comentários sobre as proezas viris do padre católico do bairro. De uma forma ou de outra, suspeita-se que todos os líderes usem sua autoridade para explorar os outros.

A prosperidade, mesmo entre líderes espirituais, suscita sentimentos mistos. Por um lado, o êxito financeiro pode ser interpretado como signo de legitimidade. Raciocina-se assim: a magia desses chefes deve ser eficaz. Senão, eles não teriam tantos adeptos, não receberiam tantos honorários. Por outro lado, o sacerdote que aplica seus dons para tornar-se rico é mal visto. Paira a dúvida de que seja um charlatão tirando proveito de crédulos inocentes. Milene acha que os pais-de-santo são todos charlatões. Ela sabe do que está falando. Aceitou servir como avalista para as compras que seu cunhado fez a prestação e pagou o preço:

Ele deu tudo que tinha para a mãe-de-santo. Ela fez um trabalho para ele vender bem a casa dele. Depois, em troca, ele teve que pagar a metade do dinheiro da venda.

Uma residente do bairro sonhava com maneiras diferentes para subir na vida. Hesitava entre abrir um salão de bingo ou abrir um terreiro. Uma outra, que cogitava ajudar sua vizinha a começar um terreiro, explicou por que desistiu deste plano:

Pensando bem, eu me disse, por que ajudar ela quando a mediunidade da gente é tão desenvolvida quanto a dela. Acho melhor pensar no meu próprio negócio.

Mesmo os chefes de culto cuja eficácia mágica é geralmente respeitada não devem cobrar muito caro sob risco de serem acusados de carecer de espírito de caridade. Uma jovem mulher reconhece que a mãe-de-santo que mora ao lado "praticamente salvou a vida" de seu filho caçula: Mas eu não vou mais no terreiro dela. Pedimos para ela fazer uma proteção para meu marido, e ela cobrou uma fortuna.

Ela elogia, por outro lado, a simplicidade de sua mãe-de-santo atual:

Ela vive numa maloca que nem essa minha. Tem geladeira, mas toda estragada.

A venalidade é considerada como um traço de caráter incompatível com a eficácia mágica. Não é raro, por exemplo, ouvir dizer de um curandeiro:

Perdeu os poderes porque usou seu dom para ficar rico.

Cabe considerar um último mecanismo usado para delimitar fronteiras e desencorajar defecções: o olho grande.

### **Olho grande**

Entre os decalques das bancas de revista, ao lado das diversas insígnias da modernidade — do surfe aos grupos de rock — a imagem de um grande olho leva o dístico:

Olho grande é falta de capacidade.

Na Vila São João, o olho grande surge nos mais diversos aspectos do cotidiano — desde os programas de rádio de maior audiência até as conversas de comadre. Touro, um bonitão de trinta anos; não é o único a carregar um ramo de arruda atrás da orelha. Trata-se de um costume de proteção contra olho grande. Depois do preâmbulo inevitável ("Eu não acredito, mas..."), Lóia me confia:

Quando eu era moça, eu fui numa batuqueira e ela me disse: Não tem nada mais poderoso do que o olho grande.

Essa crença não é, contudo, restrita aos cultos afro-brasileiros. Garantem-me que o vigário local crê em olho grande. Eu mesma já ouvi da boca desse bom padre italiano uma advertência aos fiéis num sermão de domingo:

Tomem cuidado porque tem muito olho grande por aí.

Olho grande serve para explicar ao mesmo tempo os empreendimentos ambiciosos e seu fracasso. Por um lado, ele designa a ambição desmesurada, a falta de moral daqueles que procuram estar acima dos demais. Por outro lado, olho grande é a força que leva os ambiciosos ao fracasso. Como exemplo do primeiro tipo, podemos citar o caso de Dona Rosa. Ela e uma vizinha entraram na Justiça com uma ação contra a multinacional proprietária dos terrenos onde

elas construíram suas casas. Rosa fez um acordo que lhe dá direito vitalício ao usufruto do terreno enquanto a vizinha resiste. Esta não apenas reivindica um terreno três vezes maior que o de Rosa, mas exige também o direito de propriedade. É assim que Rosa, demonstrando profunda animosidade para com a vizinha, ousa dizer:

Ela é olho grande.

Nas situações em que a hostilidade entre vizinhos é menos pronunciada, bastam vagas alusões: Lóia ainda trabalha na fábrica? Mas o marido dela tem aposentadoria, e eles são donos da casa onde moram! É muita ambição, tu não achas?

Certa vez ouvi alguém acusar a si própria desse mesmo pecado. Quando Milene recebeu um cheque sem fundos por um mês de trabalho, produzindo chapéus com o marido, justificou:

Agora, tu vê: nosso olho grande virou contra nós. A gente queria demais. Trabalhava até no domingo.

Mas é o olho grande do segundo tipo que penetra mais profundamente na vida das pessoas, obrigando as mais prósperas a lutar contra sua tendência à ostentação. Por exemplo, foi pedindo o maior segredo que Gera me contou que ela e seu marido esperavam comprar um terreno e sair da vila até o fim do ano:

É que tem muito olho grande por aqui. Se o pessoal ficar sabendo, pode acontecer alguma coisa...

Dona Ivana, uma senhora de 55 anos, descreve outros efeitos do olho grande:

Às vezes, estou na cozinha trabalhando e, de repente, meu joelho começa a tremer. Eu fico toda mole. Agora, não vai me dizer que isso não é nada! Por aqui tem muito olho grande. Esses dias, minha filha levou uma camisa minha para benzer no hospital (espírita), e lá eles viram: tem muito olho rodeando a minha família.

De uma forma significativa, só o olho grande do primeiro tipo, sinônimo de ambição, é atribuído a um indivíduo. O segundo, visto como força maléfica causada por ciúmes, é sempre impessoal ("Tem muito olho por aí"), como se emanasse do grupo inteiro.<sup>60</sup>

Não é por acaso que todas as pessoas que alegam ter sentido os efeitos do olho grande gozam de uma relativa prosperidade. Ivana é mulher de um sapateiro que também é dono do bar e presidente do clube de futebol. Eles têm filhos adultos que os ajudam e, através de um pistolão, influente na política local, ela conseguiu construir um prédio novo para sua creche. Milene, recém-saída da favela em cima do morro, mora em casa própria, de alvenaria. O carro novo (de segunda mão) completa a evidência de sua ascensão social.

Nas famílias que já consolidaram seu novo status, não se menciona o olho grande. Talvez o receio ainda exista, mas ninguém toca no assunto. Essas pessoas sabem que se trata de uma superstição e não querem passar por ignorantes diante dos pesquisadores. Mas Ivana e Milene ainda estão arraigadas na cultura popular. Não cessam de lembrar os sacrifícios que fizeram para chegar onde estão, como se a humildade pudesse protegê-las contra a ameaça do olho grande. Ivana insiste:

As pessoas não me conhecem. Elas pensam que minha vida é fácil, mas não é. O ano passado, por exemplo, eu queria pintar a cozinha. Já não foi fácil comprar a tinta. Tu acha que eu tinha dinheiro para pagar o pintor? Que nada. A minha filha mesma fez o trabalho. Além disso, nunca compro nada novo. Tudo que tenho consegui com muita luta.

Milene tinha planejado alugar o salão paroquial para a festa de 15 anos de sua filha, mas, diante dos comentários dos vizinhos, desistiu:

Afinal, todo mundo faz festa em casa. Por que eu ia ser diferente?

Esse sentimento parece generalizado. Cada vez que admiro algo dessas pessoas (a linda casa, o carro novo, o sofá estampado...), vem a resposta quase como reflexo:

Foi com muito sacrifício que consegui.

---

<sup>60</sup> *Aqui se vê claramente a relação entre fofocas e olho grande. O velho que lamenta o divórcio do filho desabaça: "As coisas iam bem demais. Foi por causa do olho grande — das fofocas".*

Tais atitudes explicam, em parte, certas resistências a movimentos coletivos. Por exemplo, os motoristas de ônibus pertencem ao sindicato mais influente na vila. Entre eles, há um sentimento embrionário de categoria profissional. Durante a greve de 1988, vários chefes de família se envolveram. No entanto, "ao contrário do que eu supunha, até mesmo os motoristas que aderiram ao movimento desde o início recusavam-se a falar de suas atividades sindicais com os vizinhos. O comentário de um pequeno funcionário deu-me uma pista para entender essa reticência:

Os motoristas já ganham um bom salário — duas vezes mais do que eu. Que mais eles querem? Em outras palavras, os motoristas não alardeiam suas reivindicações por medo de atizar o ciúme de quem ganha menos que eles.

De vez em quando, confunde-se olho grande com trabalho de batuque. Quando o dono da fábrica de roupas morreu num desastre de automóvel, houve muitos boatos. Uns diziam que sua mulher, louca de ciúmes, fizera um trabalho contra ele. Outros levantavam a hipótese de que alguns empregados demitidos eram os responsáveis. Mas, por trás de tudo isso, pairava a idéia do olho grande. Afinal, como ficar tão rico sem sofrer as conseqüências?

O olho grande se explica em parte pela amargura daqueles que não conseguem escapar da miséria. Entre pessoas supostamente iguais, os menos afortunados dificilmente perdoam aqueles que anunciam sua fortuna aos quatro ventos. Mas o olho grande está presente também na consciência dos que sobem na vida, pois, entre o desejo de superar a miséria e o desejo de pertencer ao grupo, navegam eles em profunda ambivalência.

O indivíduo não goza sem ambivalência de seu êxito socio-profissional. Não é fácil trocar um grupo por outro. Mesmo se certas pessoas entram nos sindicatos, mesmo se estabelecem seu nicho dentro de uma categoria profissional, política ou religiosa, uma tal afiliação não substitui o pertencimento ao grupo residencial. Pelas redes de parentesco e de ajuda mútua, esse último garante aos seus membros um acompanhamento durante as rotinas cotidianas — acompanhamento este que é difícil achar fora dos bairros populares. Essa ambivalência, conseqüência dolorosa de um processo que poderíamos chamar (num paralelo grosseiro à psicologia individual) de "individação social", está presente em todas as estratégias empregadas para "subir na vida".

Coesão, cisão — solidariedade, individualismo. Respostas lógicas às condições de precariedade econômica e política, essas duas tendências aparentemente contraditórias são estratégias empregadas em alternância pelas pessoas não somente para sobreviver, mas também para vencer na vida. E longe de se anularem mutuamente, é, de certa forma, a interação das duas que contribui para o caráter particular da cultura popular tal como se manifesta nessa pesquisa.

## Capítulo 4 A MULHER VALENTE

Voltando às relações de gênero, agora na Vila São João, propomos aprofundar, nos dois próximos capítulos, o estudo das representações através de piadas e narrativas. Acreditamos que boa parte da literatura nas ciências sociais tem privilegiado um discurso normativo, trazendo o resultado de um determinado procedimento metodológico — a entrevista — em que o informante responde a perguntas precisas sobre "o que você acha de...". Ao focar outro tipo de fala, outros momentos performáticos, procuramos jogar luz sobre as diversas dimensões, pouco comentadas na literatura, das relações de gênero na vila.

Neste capítulo, trazemos histórias relatadas por mulheres sobre suas reações frente à infidelidade conjugal do marido. Essas histórias surgiram no meio de conversas sobre os mais diversos assuntos: a história do bairro, o emprego do marido, problemas escolares da filha.... Não fazem parte de uma seqüência linear de acontecimentos ligados à vida da mulher. Tampouco podem ser classificadas como queixas ou confissões que surgem freqüentemente em entrevistas "quase terapêuticas" (ver Gregori, 1993). Os acontecimentos relatados estão distantes no tempo (de 5 a 30 anos) e o tom da performance não é de desabafo, mas sim de divertimento. Uma das histórias, ouvi contada (sem nunca tê-la solicitado) nada menos de três vezes. Impressionou-me a exatidão com a qual foram repetidos os mesmos detalhes. A descrição das roupas, a citação dos diálogos da primeira versão (anotada no meu caderno de campo) eram idênticas à terceira versão, gravada em vídeo. Tudo leva a crer que se trata de histórias bem estilizadas que vão adquirindo cor com cada repetição. Constituem uma espécie de folclore feminino, uma arte desenvolvida particularmente por mulheres mais velhas do bairro — para instruir e entreter.

Apoiamo-nos, aqui, principalmente nos relatos de três donas de casa da Vila São João. As três mulheres repertoriadas são de gerações diferentes: têm 73, 55 e 38 anos. Classificariam-se como sendo de cores diferentes (uma se considera índia, a outra branca, a outra morena). E até representam trajetórias familiares diferentes. A mais velha, Etelvina já é viúva há duas décadas; Dona Ivana é casada com o mesmo homem há quase 40 anos, e a mais jovem, Iara, está vivendo com seu quarto marido. Não são exatamente "típicas", mas vivem no mesmo bairro e compartilham com os outros moradores um determinado modo de vida. Criaram seus filhos e trabalharam para sustentar suas famílias — passando por uma série de empregos: costureira, crecheira, lavadeira. Nenhuma delas é conhecida por ser narradora de histórias, mas todas as três são bem integradas nas redes sociais da vila e operam com competência o estilo oral que garante seu lugar nos círculos de comadre.

### Contando histórias

Para explorar o estilo oral, seguimos a linha de investigação aberta por R. Bauman sobre a etnografia de performance em que o gênero estético da apresentação é inseparável do conteúdo "objetivo". Ressaltando as vantagens dessa abordagem, Bauman frisa que a observação cuidadosa do estilo performativo nos conduz para uma "recontextualização poderosa da natureza dos textos orais" assim como para uma reconsideração radical da relação entre forma e função (1986, p.8). Sua perspectiva tem conexões evidentes com a discussão sobre etnoestética. Da mesma forma que os estudantes de sociedades indígenas descobriram, nas formas estéticas de expressão gráfica, indicações para a interpretação de sistemas cosmológicos (Vidal, 1992), o estilo particular da expressão oral na Vila São João também pode ser considerado chave para a análise do sistema de valores.

Bauman admite, no entanto, uma séria limitação a seu material — uma limitação não de todo incomum entre os analistas que trabalham com performance. Do fato que privilegia piadas

padronizadas (tall-stories) contadas por homens texanos, reconhece que suas inovações metodológicas tendem a deixar o mundo de mulheres de lado, reforçando assim um viés marcado pela preocupação com tradições de expressão masculina.

Coube a outro pesquisador, R. Bausinger, incluir o discurso menos padronizado da vida cotidiana — isto é, o discurso como o das mulheres nos bairros populares — na classificação de "tradição expressiva". Reconhecendo que praticamente sumiram os círculos que se constituíam com o objetivo expresso de contar histórias, sugere, contudo, que ainda há muitos círculos de conversação onde, "sem que ninguém perceba", surgem estórias (récits) passíveis de serem analisadas numa pesquisa que integra os três elementos básicos da análise cultural: texto, contexto e performance (1987, p.327). Os relatos das mulheres enganadas — que diferem só levemente de fofocas e outras formas discursivas que surgem "espontaneamente" nas rodas de comadre — constituem um corpus ideal para enfrentar o desafio dessa análise.

Antes de nos debruçarmos sobre os relatos, cabe considerar uma última contribuição teórica dos analistas que desenvolvem considerações sobre o que chamam "cultura oral".

### **Cultura popular, cultura oral**

W. Ong, na sua análise dos tambores falantes da Nigéria (1977), sugere algumas das características principais do gênero oral: expressões estereotípicas, padronização de temas, personagens e categorias sem ambigüidades, polaridade de elogios e acusações. Não é surpreendente que historiadores como Burke (1989) identifiquem muitas dessas mesmas características no que eles denominam "cultura popular" da época moderna. E, certamente, poderíamos achar paralelos entre esse material e as histórias contadas na Vila São João.

A pergunta é: O que fazer com essas semelhanças? Obviamente, não queremos ceder à tentação de dicotomias simplistas onde juntamos tudo que difere de "nós" (do mundo acadêmico) em uma só categoria, "o oral". As diferenças entre a Grécia homérica, a Europa medieval, a Nigéria dos tambores falantes e os grupos populares do Brasil urbano são tão evidentes que não perderemos tempo criticando um esquema que tentasse criar um só modelo para dar conta de todos esses contextos de "oralidade". Entretanto, o debate teórico sobre o modo oral de expressão mostra-se útil para pensar certos aspectos de nossa operação metodológica.

A literatura sobre oralidade/escrita toma como ponto de partida a ruptura (à época de Platão) entre o verso ritmado do mundo oral e a prosa dos primeiros filósofos. Levanta perguntas sobre o estilo oral incorporado no texto escrito dos primeiros autores de ficção (Chaucer, Cervantes e Shakespeare), assim como a oralidade embutida no mundo moderno dos letrados.<sup>61</sup> Esses analistas alegam que, com a escrita, surgiu uma nova maneira de pensar o mundo, caracterizada pelo olhar distanciado, a abstração, a descontextualização dos significados, a separação do conhecedor do conhecido, em suma a idéia da interpretação do texto. O mundo oral, por sua vez, seria um mundo de aproximação (entre o autor e sua platéia), de fusão (entre a palavra e a verdade), e de fugacidade. No mundo heróico das epopéias, não existiria lugar para ambigüidade, nem para surpresa, nem para desacordo entre o orador e seus ouvintes.

Os dois sistemas (da escrita, da oralidade), continua o argumento, seriam ligados a noções bem diferentes do "eu". A escrita começa a transformar o leitor a partir do momento em que surge a leitura silenciosa. (Até o século XII, era quase inconcebível ler um texto sem pronunciá-lo em voz alta.) Desde então, os diários íntimos, as cartas entre amigos, as poesias, não cessaram de fornecer uma desculpa às almas "sensíveis" para se enfiarem sozinhas num canto. Realçando sua solidão pela escuridão da noite ou — ao contrário — por um palco natural (cheio de flores, campos abertos, ou matos impenetráveis), o romântico podia assim comungar com sua voz interior e plantar as sementes de uma nova forma de subjetividade (Corbin, 1991; Darnton, 1990).

---

<sup>61</sup> Para tratar do contexto moderno, Ong fala em "oralidade secundária" que inclui, além das conversas rotineiras do dia-a-dia, formas expressivas tais como talk shows na televisão, rádio, etc.

Apesar de serem assumidamente esquemáticas, essas hipóteses que tratam da "cultura oral" têm alimentado reflexões interessantes da parte de pesquisadores tão diversos quanto Robert Darnton (1986, p. 32-34) e P. Bourdieu<sup>62</sup> sobre problemas metodológicos envolvidos na análise de lógicas não-acadêmicas. Colocam a pergunta: Como procedem os cientistas, formados na tradição letrada, para traduzir atos, discursos e ambientes de povos pré-letrados (ou "pós-alfabetizados") para o texto escrito? Sugerem, em resposta, que muitos pesquisadores, ignorando quanto suas categorias analíticas, seu próprio modo de pensamento são influenciados pela lógica da escrita,<sup>63</sup> fazem transposições que mutilam a alteridade que almejam retratar. Apesar de tal fato ser exposto e discutido há décadas,<sup>64</sup> nem sempre vem à tona nas análises de sociedades complexas.

### **A escrita e a oralidade entre populações urbanas**

Comecei a refletir sobre a relevância dessa linha de investigação na análise de grupos populares a partir de um daqueles episódios insignificantes — imponderáveis — da minha própria rotina. Eu estava esperando minha vez na fila da Santa Casa, lendo um romance de Musil. A jovem sentada ao meu lado não soube conter sua curiosidade. Indicando com a cabeça o grosso volume que eu tinha nas mãos, indagou: "(É) o código de trabalho?"

Na Vila São João, obviamente, não estamos lidando com as "sociedades pré-letradas" da literatura clássica sobre culturas orais (Olson e Torrance, 1992; Ong, 1977; Goody, 1968 e 1987). Com escolas primárias em todos os bairros urbanos de Porto Alegre, a quase totalidade de jovens com menos de 20 anos já foi alfabetizada, tendo — em geral — três a quatro anos de experiência escolar. É, contudo, impressionante constatar a pouca penetração da escrita na vida dessas pessoas. Na rotina do dia-a-dia, não há nada que distinga os adultos analfabetos dos alfabetizados. Um morador da vila, zangado, pode tratar o vizinho de todos os nomes; pode até chamá-lo de "ignorante", acionando categorias de moralidade sexual, familiar, de honestidade ou lealdade, mas, entre essas acusações, nunca ouvi uma única referência à escolaridade ou à habilidade de ler e escrever.

Nem livros, nem jornais fazem parte da decoração habitual das casas. De vez em quando, aparece na estante da sala, junto com estatuetas e outros bibelôs, uma série de livros didáticos — pequenas enciclopédias, manuais de crochê, receitas de cozinha, etc. Mas, ao fazer qualquer pergunta sobre o conteúdo desses volumes, o pesquisador recebe respostas vagas: "Os livros eram do meu falecido marido," ou "Quebrei meus óculos há muito tempo e esqueci tudo que já li". A expressão dos sentimentos pessoais também passa por outras vias, além da escrita. As pessoas que sabem escrever não investem seus talentos na redação de cartas. O carteiro, quando passa, traz faturas de luz e água e outros avisos burocráticos, só. Com a exceção de algumas cartas de amor escritas por adolescentes, a escrita parece pertencer à esfera da funcionalidade, e não da expressão.

No contexto da vila, a presença física do enunciante é fundamental para soprar vida às palavras.<sup>65</sup> A maneira mais eficaz de espalhar informação é a fofoca — as conversas de boca em

---

<sup>62</sup> "(...) *le passage dun mode de conservation de la tradition fondé sur le seul discours oral à un mode d'accumulation fondé sur l'écriture et, au-delà, tout le processus de rationalisation qui rend possible, entre autres choses, l'objectivation dans l'écrit, se sont accompagnés d'une transformation profonde de tout le rapport au corps...*" (Bourdieu, 1973, p.124).

<sup>63</sup> W. Ong chama atenção para o fato de que as ciências modernas — e, segundo ele, grande parte da reflexão filosófica que conhecemos hoje — foram desenvolvidas por meio de línguas "mortas" — latim, chinês clássico, sânscrito, hebreu — que nada tinham a ver com línguas maternas; isto é, as ciências foram desenvolvidas em um mundo exclusivamente masculino, numa linguagem divorciada das preocupações (e emoções) da vida cotidiana (Ong, 1977, p. 28).

<sup>64</sup> Ver Geertz, 1973, 1988; Clifford e Marcus, 1986; Corrêa, 1993.

<sup>65</sup> A popularidade tenaz do "rádio popular" e de seus programas "comunitários" que, nas

boca. O telefone tem pouco trânsito. O preço exorbitante do aparelho é obviamente um dos motivos disso, mas as pessoas não usam nem o orelhão da esquina. Parece que, para a geração adulta, o telefone vem carregado de conotações quase fúnebres — como o telegrama nas camadas médias. Usa-se o telefone quando há extrema urgência da situação — quando, por exemplo, os vizinhos chamaram um rapaz para ele vir cuidar de sua avó que agonizava. O telefonema é precedido então de uma longa busca pelo papelzinho em que foi escrito o número, já perdido há muito tempo no fundo de uma gaveta. Os dois ou três moradores do bairro que possuem um telefone servem de mensageiros para os recados, vindos de pessoas de fora, sobre morte e doença. A única vez que eu mesma recebi um telefonema de amigos do morro foi para me avisar da morte e velório de Carioca, um chefe de traficantes, parente de quem me telefonou.<sup>66</sup>

A corporalidade das informações manifesta-se de diversas maneiras. Entre as lembranças de pessoas e lugares, figuram referências constantes a comidas, barulhos, doença e dores. Para me descrever a crise cardíaca que matou seu marido, a viúva passa primeiro em revista o cardápio de tudo que ele comeu no dia fatídico: cada mordida de costela, cada bocado de torta. Essas lembranças são comunicadas através de uma linguagem corporal — gestos, caretas, uma entonação de voz que sobe e desce. O narrador, para descrever o mais banal acontecimento, torna-se ator — como se achasse as palavras sozinhas sem graça, como se fosse necessário completá-las com outra linguagem.

"Tenho um problema cardíaco" me anuncia a matrona (50 anos) na primeira vez que a encontro. E, então, abrindo o botão mais alto de sua blusa, ela guia minha mão ao lugar adequado para provar a seriedade de seu caso, "Sente aqui para tu ver". Nas anedotas e narrativas, os diálogos são citados palavra por palavra, raramente na forma do discurso indireto. Em vez de dizer "Ele não queria vir", dizem "Aí ele falou, Eu não vou! De jeito nenhum!". É uma cultura oral, de uma oralidade incorporada, fruto da encenação teatral que tira as palavras de sua casca racionalista, a linguagem do corpo impondo-se a qualquer voz intelectual.

Antes de passar à leitura dos relatos, para não cometer o erro de extrair os documentos de seu contexto histórico, ignorando "a historicidade cotidiana" (De Certeau, 1994, p. 82), convidamos o leitor a lembrar desses gestos comunicativos e imaginar nossas narradoras no seu contexto: Ivana sentada à mesa de seu galpão enquanto, entre netos e pequenos clientes, cuidava de meia dúzia de crianças; Iara que não saiu de trás da máquina de costura durante toda a nossa visita (tinha que acabar uma encomenda antes do fim da tarde) e Etelvina que, apesar de ter enterrado o único filho homem na semana anterior, animou-se a contar suas histórias para mim, uma nora e três netos quase adolescentes.

## O drama

As histórias contadas por essas mulheres seguem a organização "mitológica" da narrativa caracterizada por uma série de acontecimentos em que um estado ou ação é substituído pelo seu contrário.<sup>67</sup> Nestes, como em outros relatos sobre a infidelidade conjugal dos homens, a esposa descobre, vai atrás e corrige a situação. Para exemplificar, transcrevo na íntegra a história contada por Ivana em dezembro de 1987.

---

*conversas cotidianas do bairro, não cede lugar nem para as novelas da televisão, deve-se sem dúvida, por um lado, à preponderância, nesse contexto, do modo de expressão oral, e por outro, à constante presença nos programas de parentes e conhecidos — dando recados, procurando parentes, fazendo anúncios (ver Chagas, 1992).*

<sup>66</sup> *Mais recentemente, a popularização do telefone celular tem modificado esse cenário.*

*Alguns prestadores de serviços e outros poucos indivíduos se servem dos aparelhos, que, com frequência, no entanto, são devolvidos, vendidos ou mesmo abandonados por falta de pagamento.*

<sup>67</sup> *Cf. Todorov em Maluf, 1993, p.62.*

Fui muito boba. Quarenta e quatro anos agüentando esse homem. As minhas filhas dizem que não sabem como eu agüentei. Mas naquele tempo tudo era feio...

Um dia, me incomodei. Ele chegou às duas horas da manhã, trocou de roupa e saiu de novo. Ah, eu achei aquilo um desaforo. Então é coisa que um chefe de família possa fazer? Andar atrás de mulher e não pôr nada em casa prós filhos comer? Sabe o que eu fiz? Me vesti de velha. Botei um xale, assim, na cabeça (que eu sempre tinha xale, ainda tenho). Botei um vestido bem comprido e fui atrás. Ah! Peguei uma bengala e saí.

Naquela época, a gente morava ali no Partenon. Fui seguindo ele — nos postes de luz eu rengueava bem. Deviam dizer "O que uma velhinha destas tá fazendo a essa hora na rua", né? Mas eu nem liguei.

Fui e quando chegou na Marcílio Dias, ele encontrou uns rapazes e ficou conversando e eu do outro lado da rua (lá tem bastante árvore), louca que ele fosse embora logo. Aí apareceu um guarda e disse: "O que tá fazendo essa hora na rua?" E eu disse: "Sou da Cabo Rocha". Tu sabe que naquele tempo tinha a Cabo Rocha, né? E ele me mandou recolher. Eu disse: "Já vou, seu guarda, prometo que já estou me recolhendo". Imagina se eu digo que estou atrás do meu marido. Ele abre um bocão e eu perco a minha caminhada.

Aí, ele continuou. Bem na frente da Rua Arlindo, ele entrou numa casa. Eu fui até a porta e bati e disse: "Abre sem vergonha!" Ela não apareceu, mas eu sai correndo e ele atrás de mim.... Pra me falar, pra falar comigo.

Quando cheguei em casa e vi a janela aberta, ai meu Deus! Eu arroteava, arroteava e não tinha coragem de entrar. Pensava que tinha acontecido alguma coisa prós meus filhos. Se tivesse acontecido alguma coisa, acho que eu morria. Aí entrei e era... minha filha mais velha (que tinha aberto a casa). É que o bebezinho tava chorando e ela abriu a janela pra entrar a lua. Eram tão pequenos que não conseguiam acender a luz.

Aí, ela me perguntou: "Pegou alguma coisa mãe?" "Peguei! Amanhã a mãe vai levantar cedinho e dar mamadeira para vocês e vai lá ver aquela mulher. Vocês fiquem bem quietinho". Depois, a Hilda aqui do lado me disse: "Por que a senhora não me disse o que ia fazer, que eu ficava com as crianças?"

No outro dia, eu cheguei na frente daquela casa e vi uma guriazinha entrando com uma garrafa de leite (era garrafa naquele tempo). Eu perguntei: "Sabe onde mora o Mário?" Ela respondeu: "O pai? O pai mora aqui". E depois gritou: "Oh, pai. Tem uma moça querendo falar com o senhor". Aí que eu descobri que ele tinha dois filhos. Se não tivesse ido, ficava até hoje sem saber.

Etelvina contou-me duas histórias que seguiram basicamente o mesmo formato. Numa, ela chamou seu irmãozinho para sair com ela no escuro da noite para encontrar seu marido mulherengo; na outra, ela se vestiu de homem para pegar sua filha que teimava em namorar um homem casado. No relato de Iara, a mulher, avisada quanto à aventura extraconjugal do marido, saiu atrás "da outra" para "arrebentar a cara dela".

Cabe, em primeiro lugar, olhar essas narrativas à luz da lógica do contador de histórias, isto é, alguém que tem como objetivo principal entreter a platéia. Há sempre uma frase introdutória para anunciar o início de um estilo diferente do da conversa normal: "Mas naquele tempo tudo era feio", "Aí ela me contou", etc. Tem fórmula semelhante para assinalar o fim da ação: "Aí que descobri que ele tinha dois filhos". Em outras instâncias, o narrador pode acrescentar um veredicto moral para finalizar sua história ("Eu não sou valente, eu estou é com razão").

Como nas tragédias gregas, o mote do drama é enunciado já nas primeiras frases. Normalmente, trata-se de uma transgressão tão óbvia que a narradora não perde muitas palavras em descrevê-la. A ênfase é colocada na reação da mulher traída, uma reação traduzida não por lamúrias sobre dor e sofrimento mas sim por indignação e ação.

Para a história funcionar, é necessário estabelecer um ambiente dramático que mistura um mínimo de verossimilhança com elementos de fantasia: a aventura acoplada a coisas misteriosas ou sobrenaturais. Consideremos, por exemplo, o disfarce. Ivana se vestiu de velha, Etelvina se

disfarçou de homem:

Peguei as roupas do meu falecido marido e me vesti. (Naquela época, era magra, só fui criar barriga depois.) Peguei e botei um lenço no rosto e um chapéu e peguei um facão assim.

Será mera coincidência que tantos contos de fada giram em torno da mesma façanha? De um herói — fracote — que se disfarça para poder espiar, enganar e, por sua esperteza, vencer? Visto sob essa luz, o xale que esconde a identidade de Ivana parece ligado não ao contexto objetivo de eventos, mas antes aos imperativos da dramaticidade.

O disfarce é apenas um dos elementos que estabelecem o ambiente. A aventura sempre acontece no meio da noite — no escuro — de preferência com lua cheia. Um episódio começa com o sonho de um homem estranho, de fatiota branca, que vem anunciar à mulher que seu marido a está enganando. Em outro episódio, a mulher só não desiste da caça à sua rival porque sai (três vezes) "uma voz de sua costela" mandando-a teimar.

Esses acontecimentos sobrenaturais são intercalados aos detalhes mais concretos da vida local. Os lugares e pessoas são designados pelo nome próprio, com pouquíssima explicação a mais; pressupõe-se que já são conhecidos pela maioria dos ouvintes. Quem não sabe que João, por exemplo, é irmão de Maria, não vai aprender isso do narrador da história.<sup>68</sup> Aqui, o pano de fundo é dado de antemão; quem não tem acesso a ele é visto como estrangeiro — alguém que não tem nem direito nem interesse em ouvir as histórias.

As descrições são repletas de detalhes sonoros ("meu marido veio arrastando os pés — tinha botado o chinelo só para fazer barulho, para deixar todo mundo saber que estava em casa"), visuais e táteis (a fatiota do homem do sonho era "daquele tecido fino que se usava" e "seus sapatos de cor xadrez — branco e vermelho"). Certamente, desde a época de epopéias, é do conhecimento de todo bom narrador que detalhes concretos fazem uma boa história. Mas o que impressiona aqui é a mistura do real com o irreal: da narradora — suas roupas ("sempre tinha xale, ainda tenho"), sua casa (a aparição saiu "por esta porta aí, deixou a cortina mexendo"), e suas crianças — com a história fantástica que conta. Parece uma versão folk do realismo fantástico, gênero ficcional da tradição letrada.

A narradora faz uso de todos os expedientes para adiar o desenlace do drama. Considere o diálogo entre Etelvina e o homem misterioso de seu sonho:

Ele me perguntou: "Você está cuidando do Amarildo (o seu marido)?" E eu disse-, "Por que vou cuidar dele? Um homem feito desse tamanho, que cuide dele mesmo!" E ele: "Pois, se não cuidar dele, o prejuízo vai ser teu". Disse bem assim: "O prejuízo vai ser teu". E perguntei: "Mas o caminhão dele virou?" (carregava carne para um açougue). E ele disse que não. E perguntei: "Mas houve algum acidente?" E ele: "Não". E falei: "Então ele está com alguma doença?"

Os jogos de adivinhação, as tríplexes repetições, as cenas de suspense — o guarda que vem fazer perguntas, a mulher que fica rodeando a casa agourando alguma desgraça acontecida com seus filhos, e a mulher que espia o marido sem confrontá-lo — todos esses artifícios contribuem para o ritmo dramático da narrativa. Da mesma forma, as táticas usadas para evitar uma confrontação precoce permitem alongar a história e, assim, aumentar o suspense. No momento em que acontece o confronto, termina a tensão dramática e a narradora sábia não insiste mais.

### **Os valores "atrás" da narrativa**

Tomando as narrativas dessas mulheres como uma espécie de folclore, podemos seguir o procedimento aplicado por Darnton na sua análise de contos de fada da Europa oitocentista e por Maluf na sua reflexão sobre histórias de bruxaria em Santa Catarina. Procuramos nelas pistas

---

<sup>68</sup> *Quando filmei cenas para montar um vídeo sobre o bairro, frustrou-me a maneira das pessoas se referirem a lugares e indivíduos pelo nome próprio — sem maiores explicações. Eu entendia seus discursos porque, durante o trabalho etnográfico, tinha feito um esforço para me familiarizar com seu mundo social, mas não podia esperar que uma platéia de vídeo tivesse a mesma paciência.*

para identificar "os significados subjacentes ao imaginário e às simbolizações dos nativos (...) que não estão presentes no seu discurso conscientemente manipulado" (Maluf, 1993, p. 57).

Essa identificação, entretanto, não é uma operação mecânica. É mister reconhecer que, ao longo da narração, os detalhes, cenas e diálogos são guiados pelos artifícios do gênero oral, "distorcendo" os acontecimentos "reais". Tal fato não é um problema para quem conta a estória; tampouco incomoda o analista que já fez as pazes com a dimensão hermenêutica de sua ciência. Só incomoda aqueles que crêem na possibilidade de restituir, nos seus textos, uma realidade objetiva "atrás" das palavras. Justamente, para sublinhar a diversidade de possibilidades interpretativas desse corpus expressivo, retornamos agora às mulheres enganadas e às várias leituras de seus relatos.

### **A transgressão da norma**

Uma primeira leitura dos relatos ressalta a moral conservadora do grupo. A seqüência de ações se presta, sem grande dificuldade, a uma análise estruturalista. A infidelidade conjugal é ligada a um estado de desordem em que as regras normais de conduta estão suspensas, abrindo o caminho para o perigo. As crianças são deixadas sozinhas, vulneráveis às ameaças noturnas e as mulheres se encontram com homens estranhos. A necessidade de combater a desordem justifica a transgressão do papel usual da mulher, isto é, a saída para a rua no meio da noite. Por ser um comportamento excepcional, exige elaboradas preparações. Lembremos que uma mulher se vestiu de velha, outra levou seu irmão menor junto e, em ainda outra história, a mulher se disfarçou de homem.

As precauções têm um triplo objetivo: 1) sob cobertura do disfarce, a mulher consegue espiar seu marido em segredo; 2) camuflando sua feminilidade, declara implicitamente que suas intenções são honrosas, e 3) evita o perigo de ser sexualmente assaltada. Dessa forma, a inversão temporária de regras serve como um meio para reiterar os valores conservadores do grupo: acontece em nome da estabilidade do casal sem, no fundo, ferir os princípios do pudor feminino. Apesar de desnorteada pela situação, a protagonista nunca deixa de pensar no dever feminino (zelar pelo bem-estar das crianças). Assim, as virtudes femininas vêm carimbadas com um ar de antigüidade: "Naquele tempo, tudo era feio..." A mensagem moral vem acompanhada do peso da tradição.

No entanto, o tom dos relatos abre pistas para outras leituras já que transmite, além do medo de perigos, um espírito de aventura. Este aparece, antes de tudo, na descoberta de novas liberdades. Lembremos, como exemplo, de um incidente na história de Dona Ivana. Antes de "perder a caminhada" por causa da interferência do guarda, ela inventaria uma desculpa lógica para o fato de estar na rua — diria que é "da Cabo Rocha", isto é, da zona de meretrício. Por que Dona Ivana não demonstra vergonha diante da possibilidade de ser vista como prostituta? Podemos deduzir que, mais do que à vergonha, a imagem da "mulher de rua" estava ligada, na cabeça dela, à liberdade de movimento.

Desvencilhando-se do medo e da vergonha, as protagonistas dessas histórias acabam desfrutando de alguns prazeres que lhes são normalmente vedados. Etelvina conta um sonho em que um misterioso benfeitor a convida a entrar no carro para levá-la até onde se encontram o marido e sua amante:

Eu tinha medo porque não conhecia o homem nem nada e ele ficou com raiva de mim. Ele me xingou: "Eu estou aqui te ajudando. Por que tu vai ter medo?"

Cabe acrescentar que a descrição detalhada de Etelvina deixa poucas dúvidas quanto à beleza dessa figura masculina e seus poderes de sedução. Na sua fantasia, a excepcionalidade da situação libera a mulher traída dos constrangimentos usuais de seu sexo e lhe dá desculpas para explorar territórios desconhecidos.

Devemos frisar, contudo, que esses territórios não são limitados ao reino da fantasia. Como Ivana, Etelvina diz ter saído de fato para espaços normalmente reservados aos homens — a rua à noite. Além disso, na esperança de pegar o marido em flagrante, assistiu pela primeira vez na vida

a um espetáculo de teatro:

Chegou no outro domingo — ele disse que ia no teatro Emergência com o amigo dele. Sabe, o teatro Emergência? Era na Azenha. Era como cinema só que era vivo... Deixei muito claro que tinha uma vontade enorme de ir no teatro, mas ele não me convidou. Então, esperei que ele saísse e fui chamar meu irmão Beto — era um rapazote de 13 anos — para meu marido não poder dizer que tinha saído sozinho. Levei meu nenê no colo — ele tinha três meses — e saímos. (...) Chegamos no teatro e ficamos cuidando. O homem que vendia bilhetes me perguntou se queria entrar e eu disse que estava esperando meu marido. Perguntou de novo, e eu ainda não queria. Quando perguntou mais uma vez, aí, eu entrei com meu irmão e o nenê porque não era bom ficar no vento com a criança.

Aprendemos das historiadoras (Dias, 1984; Esteves, 1989) que, ao longo da história brasileira, a mulher trabalhadora tem transitado no espaço público, apesar das conotações estigmatizadoras. Em outras palavras, o estereótipo da mulher enclausurada não corresponde necessariamente à realidade das mulheres da Vila São João. Contudo, para uma mulher assumir publicamente que esteve na rua, incorporando no seu relato autobiográfico o fato de que já desfrutou da liberdade ou das aventuras desse mundo tido como masculino, ela precisa de uma boa desculpa. A transgressão moral do marido e a necessidade da ação feminina extraordinária para endireitar a situação vêm, nesse caso, a calhar.

### **As mulheres por cima**

Nessa primeira interpretação, os sonhos, fantasias e transgressões não mudam as estruturas básicas das relações sociais. Considera-se que a mulher enganada está num estado liminar que exige um comportamento transgressor para garantir a manutenção das estruturas conservadoras (Turner, 1977). Contudo, os limites desse tipo de análise estruturalista (que tende a ver em toda imagem que destoia da norma simplesmente mais um mecanismo para a preservação do status quo) já foram comentados por diversos autores. Citamos, a título de exemplo, Nathalie Davis, que, no seu ensaio "As mulheres por cima", demonstra como podem existir várias leituras de um mesmo universo social.

Olhando para a França pré-moderna onde a inversão de papéis sexuais, em particular a mulher vestida de homem, servia de leitmotif de pinturas e peças, a autora sublinha a polivalência desse tipo de imagem. Vista como ridícula, ligada a situações excepcionais ou ameaçadoras, podia reforçar a norma vigente de dominação masculina. Mas a imagem também podia servir de modelo para comportamentos rebeldes, "(...) ampliando as opções de comportamento para as mulheres dentro, e mesmo fora, do casamento (1990, p.112)". Atentando para a criatividade de práticas comuns, como sugere De Certeau, podemos ver nos relatos contados por mulheres como Ivana e Etelvina "projeções paradigmáticas de uma opção entre várias possíveis.." e "repertórios de esquemas de ação" (1994, p. 84).

Devemos lembrar que, nas histórias que analisamos na vila, predominam personagens femininas. Além de constarem como interlocutoras dentro da história (as filhas que opinam, a vizinha que aconselha...), as mulheres também desempenham os papéis principais de protagonista e vilã. Como nas narrativas sobre bruxaria comentadas por Maluf, o drama principal parece ser uma luta entre mulheres. Diversas vezes, perplexa pela raiva dirigida contra a amante (em vez de contra o marido), eu perguntei: "É teu marido? Não é culpa dele também?" Mas a resposta só reiterava a responsabilidade da "outra": "Ela sabia que era um homem casado. Então, ela que não devia se meter."

Considerada sob a ótica da forma narrativa, a onipresença de mulheres nesses relatos pode ser indicação de cumplicidade tanto quanto de conflito feminino. É interessante notar que, em todas as histórias, existe uma espécie de prelúdio embasado no mundo relacional. Em um caso, foi "Meus filhos me respeitam muito", em outro, "Minhas filhas dizem que não sabem como agüentei todos estes anos" e, em ainda outro, "A mulher da venda que gostava muito de mim me chamou para falar". Não serviria uma fórmula como nos contos de fadas europeus ("Era uma

vez") — impessoal, que transportasse o ouvinte para um mundo mítico à parte. Pelo contrário, o prelúdio aqui serve para aumentar a verossimilhança da história. O artifício cria o efeito de uma história dentro de uma história. A interlocutora que escuta e profere comentários ao longo do relato se identifica com as personagens que aparecem na narração — vizinha, filhas, etc., que também escutam (a protagonista) e proferem comentários. Passa assim a constar como personagem em potencial de uma versão futura da mesma história.

Nessas narrativas, os homens agem, ameaçam, mas raramente assumem o papel de interlocutor que escuta e opina. As personagens que dão suporte à história são, na sua maioria, mulheres... como as ouvintes da narradora. Assim, quem, na realidade, escuta Dona Ivana se vê transportada pelo artifício da narração ao mundo de comadres, de cumplicidade feminina.

Nessas circunstâncias, as narrativas tornam-se um elemento importante na socialização das meninas de gerações futuras. É até possível que todas as histórias contadas sejam fantasias — que Ivana nunca tenha saído atrás do marido, e Etelvina nunca ido ao teatro. É, no entanto, provável que a grande maioria de seus ouvintes creiam na veracidade de seus relatos. É essa crença que produz a força das imagens enquanto modelos de comportamento feminino possível. Será coincidência que uma jovem vizinha de Etelvina certo dia me contou como, na véspera, tinha ido atrás do seu companheiro, expulso de casa poucos dias antes? Explicou que, sabendo que ele "gosta muito de baile", foi num bailão de seu bairro onde ficou dançando até seis horas da manhã — esperando em vão o aparecimento do cônjuge. Ou será que ela tinha aprendido das narrativas de sua vizinha como aproveitar uma oportunidade para se divertir?

É importante lembrar que os relatos não se limitam a falar de uma simples transgressão de limites; falam de uma valentia feminina que aparece raramente nos discursos estereotipados. Etelvina, por exemplo, gaba-se de ter ido ao encontro do homem casado com quem sua filha estava saindo: "Comecei a xingar ele... "Que que você quer com a minha filha? É só para gozação?" Tirei o facão e ele foi correndo bem ligeiro." E para pontuar seu relato, encosta a porta de sua sala de visitas, revelando — escondido no canto — o mesmíssimo facão.

Etelvina repete em diversas ocasiões que "não tem sangue de barata", mostrando orgulho de seu "sangue quente". Acrescenta, no entanto, que "Não sou valente. Eu estou é com razão".

Será, então, que a mulher só se permite a valentia em nome da sua missão justiceira, e, uma vez ganha a batalha, ela voltará a assumir um papel mais passivo, submisso, condizente com sua condição? Abrindo nosso olhar para as histórias humorísticas, veremos que há, nesses grupos, um espírito irônico que freia a mão pesada desse tipo de moralidade conservadora. Iara conta como, querendo enfrentar a amante de seu marido, foi brigar com a mulher errada:

Aí essa mulher me disse: "Não sabe que ele anda faz muito tempo com a Ana?" E eu, "Ana? Que Ana?" E ela, "A Ana bem magrinha. Eles moram perto do terminal". Aí que saí procurando essa tal de Ana. A primeira Ana que encontrei, meti o pé na casa dela e quebrei tudo. ("Não!"<sup>69</sup>) Quebrei! O que pude quebrar, quebrei. Quebrei até o fogão! Só depois, fui saber que não era ela. Não era aquela Ana que era amante do meu marido.

Vemos, nesse último depoimento, que a mulher pode orgulhar-se de sua valentia até mesmo quando não tem razão. O que sobra dessas leituras é a imagem da "mulher valente" — quer seja justiceira ou aventureira, esperta ou boba. Esta imagem vem ao encontro da imagem veiculada em outras formas expressivas — fofoca, desabafo, piada, narrativa; a mulher admirável é aquela que sabe se mexer — limpando casa, trabalhando fora ou brigando para arrancar o marido/provedor dos braços de uma amante.

### **A mulher valente**

A imagem da "mulher valente" recorrente nessas narrativas é oposta à imagem veiculada por folcloristas sobre as heroínas na literatura popular da Europa pré-contemporânea. Conforme Burke (1989, p. 188):

---

<sup>69</sup> *Resposta da platéia — neste caso eu (a pesquisadora).*

As mulheres... tinham de saber qual era o seu lugar, como fica claro não só nas imagens populares (masculinas) da mulher vilã, tal como a megera, mas até nas imagens das heroínas. As heroínas populares, em sua maioria, eram objetos, admiradas não pelo que faziam, mas pelo que sofriam. Para as mulheres, o martírio era praticamente a única via para a santidade...

Como explicar essa diferença entre as mártires do folclore europeu e as mulheres indignadas e atuantes descritas pelas narradoras da Vila São João? É possível que essas tenham sofrido alguma influência "liberadora" da modernidade. Mas historiadoras tais como Michelle Perrot e Nathalie Davis contestam, até para o contexto europeu, a noção da passividade feminina. O próprio Burke fornece subsídios úteis para matizar suas conclusões quando admite sua dificuldade em reconstruir e interpretar a cultura das mulheres (esteio dos "assim chamados inarticulados") — uma cultura que, segundo ele, "não era a mesma que a dos seus maridos, pais, filhos ou irmãos" (1989, p.76). Critica o viés masculino aparente em boa parte da literatura popular ao mesmo tempo que, frisando que as mulheres eram tradicionalmente menos letradas do que os homens, levanta a hipótese de que eram elas as "guardiãs da tradição oral" (1989, p.76). Contudo, por não levar bastante longe as perguntas que ele mesmo levanta, Burke acaba caindo em certos erros de interpretação: não somente tende a passar por cima do viés masculino (tomando esse viés como paradigmático dos grupos populares em geral), mas aplica na sua análise uma lógica da escrita identificando o oral ao "inarticulado".

Da nossa análise, com ênfase justamente nos "assim chamados inarticulados", surge uma imagem feminina longe não somente da mártir dos folcloristas, mas também da mulher, eternamente culpada, das camadas médias de hoje. Lá onde, diante de um "fracasso amoroso", uma integrante da classe média tenderia a se culpar ("O que fiz errado?"), essas mulheres demonstram, antes de mais nada, indignação. Não é vergonhoso admitir que seu homem tem outras mulheres. A vergonha seria não ir atrás para trazê-lo de volta ao lar. Os valores em jogo aqui não se explicam simplesmente em função de uma oposição entre identidades masculina e feminina; sua compreensão exige, além disso, uma consideração do universo simbólico em que essas identidades são calcadas. Sugerimos que é através de uma maior atenção para com o estilo das formas expressivas, e com a relação entre estilo e valor que poderemos aprofundar nossa compreensão dos diversos universos simbólicos da sociedade em que vivemos.

## Capítulo 5 - HUMOR, HONRA E RELAÇÕES DE GÊNERO

Durante minhas visitas na Vila São João, deparei-me com a freqüente referência a homens "guampudos",<sup>70</sup> isto é, maridos de mulheres adúlteras. As mulheres mais velhas são mestras nesses assuntos. Uma matrona diz do vizinho:

Ah, Leco não te cumprimentou hoje? É que as guampas tão tapando a vista dele!

Freqüentemente, mães e irmãs fornecem esse detalhe espontaneamente, na descrição dos homens de sua família:

Tu vê nessa foto aqui, a mulher que botou guampas no meu irmão. Meu filho, coitado, começou a beber por causa da dor das guampas.

Mas, sem fazer acusações específicas, os homens também participam da brincadeira, falando da ameaça constante de "Ricardão" (apelido usado para designar qualquer homem que é amante de uma mulher casada):

Tem muito cavaleiro que pula a cerca das vizinhas enquanto os maridos estão no serviço. Hoje em dia, as guampas vêm com dobradiças de tanto abaixa-e-levanta.

Ou, falando de uma música no rádio: Essa é uma canção para a dor das guampas.

As mais velhas insinuem que antigamente as coisas eram diferentes. Mary tem apenas 35 anos, mas insiste que "não é dessa época", pois, mesmo sabendo que seu marido sai com outras mulheres, ela não poderia nem cogitar a possibilidade de enganá-lo. No entanto, há indícios de que a liberdade sexual de mulheres casadas ocupa o imaginário do grupo há bastante tempo. O barbeiro da esquina, que "praticamente nasceu" no bairro, descreve a boate local que freqüentava na sua juventude, 40 anos atrás:

Era um lugar de encontros. As meninas iam encontrar um marido e as mulheres casadas encontravam o que fazer enquanto seus maridos estavam trabalhando.

A parte alta do bairro chama-se "Morro da Cruz", mas a primeira vez que perguntei a um bando de moleques o nome da zona, ouvi outro termo. Com grandes risadas, falaram-me que era o "Morro das Guampas", explicando que a cruz original, de madeira torta, que dava o apelido ao local, parecia mais com cornos do que com uma cruz.

Na Vila São João, todos os assuntos se prestam a brincadeiras, mas a relação entre homem e mulher é o alvo predileto (ver também Motta, 1998). Além das piadas impessoais em torno de sujeitos gerais, existem fofocas, de estilo irreverente, sobre pessoas particulares. E, enfim, há "acusações", quando uma pessoa refere-se ao comportamento sexual para gozar de seu interlocutor. Tomando como ponto de partida as freqüentes brincadeiras envolvendo o comportamento sexual, pergunto o que essa forma de humor está dizendo sobre a relação homem-mulher neste grupo urbano. Em particular, o encontro, durante a pesquisa etnográfica, com um inesperado tom de deboche e referências abertas à liberdade sexual feminina me levou a repensar certos estereótipos sobre relações de gênero em grupos de baixa renda — estereótipos que aparecem tanto em certos trabalhos da literatura antropológica quanto no senso comum.

### A honra mediterrânea

Para falar de relações entre homens e mulheres nos países de tradição hispano-ibérica, os antropólogos recorreram durante muito tempo às discussões sobre honra e vergonha. Nessa teoria, originalmente construída a partir de etnografias sobre a região mediterrânea,<sup>71</sup> o prestígio e

---

<sup>70</sup> Sinônimo gaúcho de "cornudo". Ver Pitt-Rivers (1989, p-142) para detalhes comparativos sobre a associação entre cornos e virilidade.

<sup>71</sup> No seu livro sobre a dominação masculina, Bourdieu elege essa região e, em particular, a sociedade Cabila como "caso-limite" (um tipo de "conservatório") de nosso "inconsciente cultural" quanto às relações de gênero (Bourdieu 1990).

o poder de um indivíduo dependem em grande medida do controle familiar da sexualidade feminina. Gilmore resume os elementos principais desse "complexo cultural": as mulheres não têm grande valor enquanto produtoras de bens materiais; idealmente, são "excluídas" do trabalho extra doméstico. Elas têm um valor, antes, "imaterial ou conceitual". A sexualidade é projetada não somente como um alvo libidinal, mas também como um índice de reputação masculina. Assim, o grau de pureza sexual das mulheres (virgindade ou castidade) assume uma posição central no sistema de trocas:

(...) a modéstia feminina sofre uma metamorfose, quase uma fetichização, pela qual é transformada em uma "pseudomercadoria" ou, mais precisamente, num bem de capital. (1987, p. 4-5)

Nestes termos, a mulher acaba sendo reduzida a um "objeto de mediação" entre dois homens ou grupos de homens.

Este modelo "mediterrâneo" já foi longamente criticado. Chamou-se atenção para o tom etnocêntrico das primeiras análises sobre honra e vergonha, elaboradas invariavelmente por pesquisadores da França, Inglaterra e os Estados Unidos à procura de populações exóticas perto de casa. No prefácio à edição portuguesa de Honra e vergonha, J. Cutileiro escreve:

A bacia do Mediterrâneo conserva, para os ingleses, alguns dos encantos do antigo Império: é quente, a gente é escura, a organização de família e parentesco ainda poderosa, o rendimento per capita baixo, tem um largo setor rural e as comunidades são pequenas (...) É curioso que não haja um número semelhante de estudos feitos ou em feitura, sobre comunidades holandesas ou suecas, por exemplo. Só os povos subdesenvolvidos parecem ser capazes de agüentar, com paciência e tolerância a presença indiscreta, aparentemente ociosa e sempre um pouco paternalista, do antropólogo. (Cutileiro 1971, p. x)

Acusam-se os antropólogos estrangeiros de terem simplificado as relações de gênero nas sociedades meridionais, criando estereótipos do homem macho e da mulher submissa para assim realçar as vantagens de seu próprio modelo cultural. Retomando as categorias do senso comum da cultura do pesquisador, a análise — calcada em termos dicotômicos de eles e nós — projetava um "tradicional" caricaturizado para ressaltar as qualidades do "moderno" (ver também Pina Cabral, 1989). As relações "hierárquicas" do casal latino, em certos casos, pareciam ser construídas analiticamente como o oposto do modelo "igualitário" valorizado nos Estados Unidos e na Europa Ocidental.

Hoje, graças à tradição de "crítica cultural" que volta a lente de análise para a sociedade do próprio pesquisador, estamos em condições de ver o "casal igualitário", típico das camadas médias ocidentais, como criação histórica e ideológica (Aries, 1981; Shorter, 1981; Velho, 1981; Salem, 1989). Atualmente nenhum pesquisador ousaria formular sua análise em termos radicalmente dicotômicos. Além de reconhecer que "os nativos" não representam simplesmente o lado avesso do modelo "moderno", é mister ressaltar que, por causa das forças hegemônicas (escola, comunicação de massa), é impossível tratar nossos objetos de pesquisa como se estivessem culturalmente ilhados. Continua, porém, o problema de tentar captar as sutilezas de um universo simbólico que não seja simples cópia ou, pelo contrário, lado avesso do universo do pesquisador.

### **Discursos hegemônicos/discursos alternativos**

Pesquisadores de gerações recentes, além de terem questionado a unidade de uma "região cultural mediterrânea", apontaram as múltiplas representações de masculinidade que podem existir num mesmo contexto. Cunhou-se o termo "masculinidade hegemônica" para sublinhar a maneira em que uma determinada definição do masculino se impõe, reforçando o poder de certas pessoas em detrimento de outras. Assim definida, a "masculinidade hegemônica" pode destoar dos comportamentos observados em contextos concretos. Por exemplo:

---

A ideologia patriarcal pode ser incorporada nas vidas de homens socialmente dominantes, mas isto não quer dizer que todos os homens sejam patriarcas bem-sucedidos, nem todas as mulheres virginais e castas. (Lindisfarne, 1994, p.86)

Sugerem-se maneiras em que essas diferenças se traduzem na hierarquia social:

Entre homens, o grau de afluência, credibilidade política e controle de outras pessoas são fatores que tendem a coincidir. Contrariamente, mulheres freqüentemente têm maior autonomia (e nada mais além disso) quando os homens da casa com os quais estão associadas são pobres e vulneráveis às manipulações de outros homens, (p.86)

Certamente, esta discussão sobre a masculinidade hegemônica e suas variantes — ao chamar atenção para as lógicas subjacentes a comportamentos reais — representa um passo à frente. Porém, não basta. Recorremos, mais uma vez, a Michel de Certeau para uma abordagem que dá vida às práticas "alternativas", à "bricolagem" criativa que ocorre com e na economia cultural dominante, quando um indivíduo provoca "inúmeras e infinitesimais metamorfoses da lei, segundo seus interesses próprios e suas próprias regras" (De Certeau, 1994, p. 40) — uma abordagem, em que as "representações" não aparecem mais apenas como quadros normativos, mas como instrumentos manipuláveis por usuários." (p. 82)

Neste sentido, Lin Foxhall, ao criticar a obra de Foucault, nos sugere pistas interessantes. No seu estudo sobre os gregos da idade clássica, destaca um silêncio quanto ao adultério feminino. Contudo, em vez de ler na ausência de queixas jurídicas uma representação mecânica da realidade, ela procura identificar quais influências contribuiriam para silenciar o fato da transgressão feminina nos registros oficiais.

As implicações pouco lisonjeiras de que um homem talvez não esteja conseguindo exercer sua autoridade adequadamente, o incômodo potencial de um divórcio e, num certo número de casos, as diferenças de status entre o homem ofendido e o homem adúltero são todos motivos para explicar a raridade de casos reais documentados por nossas fontes. (1994, p. 142)

Antes de tudo, Foxhall chama atenção para o fato de que os textos oriundos da Grécia antiga são, na sua maioria, produtos da ideologia masculina dominante. Conforme a autora, o erro de Foucault foi tomar esses produtos no sentido literal, isolando o "discurso hegemônico" do contexto social e silenciando os discursos alternativos que pudessem perturbar a coerência da análise. Foxhall, ao acrescentar o que chama uma "dimensão etnográfica" à leitura dos dados, toma como axiomática a possibilidade de múltiplos discursos e vasculha o significado de ações tanto quanto de ideologias. Como resultado, aparecem sinais não infreqüentes de rebeldia feminina. Não somente a mulher grega, mas outros personagens — homens e mulheres, jovens e escravos — assumem novo relevo.

Em nossa etnografia da Vila São João, o humor apresenta-se como entrada conveniente para os discursos "alternativos" que tenderiam a ser esquecidos por uma metodologia centrada na "norma hegemônica".<sup>72</sup> Não ousaríamos dizer que a "chave" das relações homem-mulher na Vila São João se encontre nas piadas e no humor licencioso.

Aí, aparecem representações também estereotipadas, mas com a vantagem de serem diferentes dos estereótipos presentes no discurso normativo. Ajudam assim a subverter algo da lógica jurídica de muitos modelos teórico-metodológicos que procuram interpretar a experiência das pessoas em termos de leis unívocas. Foi, portanto, a partir do humor, junto com fofocas e outros

---

<sup>72</sup> *Devemos lembrar que as piadas e comentários "apimentados" não foram suscitados por perguntas nossas. Não apareciam nas histórias de vida que colecionamos na fase inicial da pesquisa, nem entre as respostas a um questionário sobre a vida familiar. Apareciam, antes, nas trocas informais entre familiares e vizinhos, na forma de piadas, fofocas e acusações. Se não tivéssemos honrado nossa formação de etnóloga, registrando fielmente no diário de campo os mínimos detalhes da vida social da qual participávamos — por mais inconseqüentes que parecessem — não teríamos "visto" este outro lado das relações de gênero.*

discursos "espontâneos", que procuramos construir a lógica, subjacente à criatividade cotidiana (De Certeau, 1994; Bourdieu, 1980), das relações de gênero nesse bairro urbano. "

Definir esta lógica — ágil, fluida, cambiante — não é tarefa fácil. A observação de trocas humorísticas mostra, por excelência, os problemas de interpretação. Já no processo da entrevista formal, o pesquisador é alertado para o "discurso submerso", as mensagens que extrapolam a aparente sinceridade, que escapam à suposta correspondência entre perguntas e respostas (Machado, 1982). Os diálogos que surgem espontaneamente na vida cotidiana mostram-se ainda mais desafiadores, pois, por causa do tom eternamente irônico, sua relação com a realidade é assumidamente ambígua. Nesse tipo de discurso, a encenação — o tom da voz, uma sobrancelha erguida — é tudo. O sentido literal das palavras se perde atrás das múltiplas interpretações da intenção do sujeito. Uma mesma expressão ("Que vergonha!", por exemplo) pode ser indício de condenação ou de admiração. O homem que, antes de contar uma piada "bagaceira", pergunta a uma mulher da platéia: "Desculpe. Tu és mulher ou moça?" pode estar dando um sinal de respeito ou, pelo contrário, estar fazendo uma advertência para que todo mundo preste bem atenção ao que virá a seguir.

Esse tipo de enunciado só se torna inteligível quando analisado enquanto "ato de palavra" (speech even) mediante o qual o locutor realiza e se apropria da língua numa situação particular de intercâmbio. Restituindo-se o contexto social da troca, definindo-se as pessoas e situando-se o momento dentro de uma série de ações sucessivas, é possível instaurar — como recomenda De Certeau — um "presente relativo a um momento e um lugar", e definir assim o "contrato" estabelecido entre interlocutores em termos de "uma rede de lugares e de relações" (1994). Usando essa abordagem para descrever o que ele chama uma "arte de fazer" — algo que se aproxima assumidamente do senso prático e das estratégias de Bourdieu — De Certeau escapa da lógica jurídica de boa parte das ciências sociais. Ao procurar a formalidade das operações multiformes e fragmentárias da vida cotidiana, ele oferece uma entrada para a construção de um modelo dinâmico das representações do grupo.

Os estereótipos sobre o macho latino, já amplamente criticados, perduram, no entanto, entre muitos profissionais que lidam com "problemas sociais" (como, por exemplo, "mulheres espancadas") entre populações pobres.<sup>73</sup> Num tipo de colonialismo interno, deslocam a barreira entre nós-civilizados e eles-primitivos para dentro do próprio país. Nesse clima, qualquer diferença de valores é vista em termos negativos levando até agentes progressistas a negar a noção de alteridade cultural.

Nossa contribuição surge a partir deste pano de fundo. Tentamos apresentar uma descrição etnográfica que matiza os estereótipos sobre a relação autoritária entre homens e mulheres em grupos populares ao mesmo tempo que mantém a noção de alteridade. Assim, com a ajuda do método esboçado por De Certeau, pretendemos mostrar uma situação em que as mulheres detêm considerável poder, apesar das relações entre cônjuges divergirem das esperadas no ideário das camadas médias.

## **Relações intranquias de gênero**

### **O homem safado**

Na Vila São João, piadas e fofocas sobre o homem nos seus encontros com o sexo oposto parecem todas levar para o mesmo ponto — o avesso da imagem pacata do provedor de família: o homem safado. Brinca-se sobre as proezas sexuais dos homens, sejam eles casados ou solteiros — as conquistas, os fracassos e tropeços, as doenças venéreas, a impotência... É subentendido que, na sua relação com a mulher, é isso que o homem quer "naturalmente".

Há várias histórias sobre homens que, de uma forma ou de outra, conseguem as atenções sexuais de uma mulher sem dar nada em troca. Num caso ilustrativo, mulheres fofoqueiam sobre sua

---

<sup>73</sup> *Sobre esse assunto, ver Grossi, 1988, 1993, 1999.*

vizinha recém-separada, cujo ex-marido voltou para passar o fim de semana.

Ele chegou com muito dinheiro no bolso, conseguiu tudo que queria (subentendido, sexo) e, antes da Vânia se dar conta, já tinha ido embora sem gastar um tostão!

Mas o melhor exemplo da malandragem masculina aparece nas freqüentes fofocas sobre a sedução de virgens.

A virgindade, descrita em termos de "jóia" ou "cristal", é um assunto sério. Esse "dote do pobre" é tido como a moeda mais valiosa que uma moça possui para conseguir um "bom marido", isto é, um homem que se responsabilize por ela e seus filhos. Contudo, o sistema usual de casamento acentua a vulnerabilidade desse "tesouro". Só a metade dos casais (em geral, os mais velhos) são casados formalmente. Para "se casar" (e na linguagem do dia-a-dia ninguém faz distinção entre concubinos e casados), basta o casal assumir sua relação publicamente pela co-residência. Quando os pais se opõem ao "noivo" de uma filha, esta pode recorrer à "fuga", escapando com seu namorado e confrontando os pais com o "fato consumado".<sup>74</sup> A moça, coerente com a tradição de fuga, deixa-se seduzir, trocando a virgindade pelo compromisso do namorado de se "amarrar" a ela.

Na Vila São João, é muito comum, no entanto, o sedutor tentar anular seu compromisso alegando que a menina já tinha tido outros amantes antes dele. Segue então um tipo de julgamento comunitário por fofocas: foi ele o primeiro ou não foi? A menina era virgem ou não? O filho de Milene, por exemplo, estava sendo processado para casar com a menina que, ao completar 13 anos, veio morar com ele. Milene defende seu filho dizendo:

A menina não engravidou. Em todo caso, ela já não era virgem quando se juntou com ele.

E, depois, relativiza a situação com relatos sobre seus quatro irmãos:

Janete (mulher de um irmão) tinha só 15 anos quando engravidou. A mãe dela fez um escândalo, mas tudo bem, meu irmão assumiu logo. Com o Nico (outro irmão), foi diferente. Os pais da menina tiveram que ameaçar ele com cadeia. Por isso que aceitou se juntar com ela. Agora, meu irmão mais velho, sabe que até hoje tem ficha suja na delegacia por causa de uma menina que incomodou!

Ela acha injusto o irmão mais moço ter passado dois anos na cadeia por estupro:

Tem uns tantos por aí que fizeram a mesma coisa e não pagaram nada. O pai da menina disse que se meu irmão aceitasse casar com ela, ia largar o processo, mas meu irmão não quis. Pensou que ia se safar sem isso.

Essas fofocas não têm a pretensão de descrever as coisas como deveriam ser, mas sim como são: é "óbvio" que o homem tenta "se safar", isto é, tenta ter sexo sem ter que casar. Existe, porém, o outro lado da moeda, pois as mulheres nem sempre correspondem à imagem de vítima passiva. Pelo contrário, em muitos casos, parecem tão "interesseiras" quanto os homens.

### **A mulher interesseira**

As "meninas moças" são poupadas quase inteiramente de gozações sobre assuntos sexuais. Mas com as mulheres "mais velhas", e especialmente as descasadas, brinca-se constantemente quanto à necessidade de "se arrumar na vida", isto é, de achar quem as sustente. É nesses termos que em geral se fala da relação conjugal, muito mais do que em termos do amor romântico.<sup>75</sup> Cito apenas

---

<sup>74</sup> *Os casamentos "por fuga", "por rapto" e "por sedução" se confundem; sua menção é tão antiga quanto o próprio estudo de parentesco, tendo sido constatados em diversas regiões e épocas históricas. Nesse aspecto, a família moderna, em que a fuga não é comum, parece uma exceção. À luz desse fato, a freqüente menção dessa forma de casamento no Brasil (Scott, 1990; Rial, 1987; Maluf, 1989; Woortman e Woortman, 1993; Silva, 1984) deveria ser avaliada com uma certa cautela. É possível que as diversas manifestações brasileiras nada tenham em comum além do fato de não serem da família moderna.*

<sup>75</sup> *É evidente que existem carinho e companheirismo nas relações cotidianas de muitos casais. No entanto, não é esta a dimensão do afeto que vem à tona nos estereótipos jocosos.*

uma das inúmeras trocas que constam no meu diário de campo:

Bete se queixava de não poder ficar com os filhos, explicando que, antes de vê-los passando fome, tinha resolvido mandá-los viver com o ex-marido e sua nova mulher. A vizinha que a escutava logo ofereceu uma solução: "Dá um jeito, mulher! É só te arrumar um coroa bem rico!" Com um tom tragicômico, Bete respondeu: "Não deu para arrumar nem quando tinha 15 anos e ainda era moça. Como vou conseguir agora que tenho 30?"

Tenho registros de homens recorrendo ao pai-de-santo para encantar uma mulher; as mulheres tendem a dirigir suas esperanças para uma figura abstrata, um príncipe charmoso, rico e bonito. E, segundo Rosa, existem sortilégios que funcionam:

Tu vê como deu certo? Menos de três meses depois, minha filha (que era mãe solteira) se casou e está bem casada. O marido dela é motorista de limusine, cheio de grana. Dá tudo para ela, tudo. Até telefone eles têm!

A contrapartida da idéia de que toda mulher quer "se arrumar" na vida é a de que nenhum homem da vila presta como candidato a "bom marido". A maioria dos homens são trabalhadores sem grande qualificação: Nei, jovem pai de cinco filhos, é carregador de caminhões; Giba, 27 anos, trabalha como faxineiro noturno em um supermercado local; Touro vende abajures de casa em casa nos bairros burgueses; Zeca está varrendo serragem na carpintaria de um amigo; Lírio ajuda um irmão que trabalha com legumes na central hortigranjeira.

Cuia fez bons negócios este ano reformando e vendendo motocicletas. Porém, com tais empregos, ninguém vai muito longe, nem em termos de prestígio social, nem em termos de poder aquisitivo.

Coincidentemente, as profissões de maior qualificação e prestígio — como, por exemplo, a de policial, ou de motorista de ônibus — são associadas à conquista de mulheres. Alega-se que a "mulherada fica dando em cima, não tem como evitar (aventuras amorosas)". No entanto, até esses homens podem sentir sua masculinidade ameaçada pela situação inferior de classe. Lembrome, por exemplo, de um motorista recém-separado que, quando soube que sua ex-mulher estava procurando arrumar um "casamento melhor", ficou possesso:

O quê? Ela quer um doutor ou um advogado?!

Pouco adiantava explicar que ela estava se referindo a alguém que a tratasse bem...

Um homem é considerado cornudo até pelos casos amorosos da ex-mulher. A idéia é: se ela é capaz de ter outros parceiros depois, como saber se não os tinha durante o casamento? Sempre paira a suspeita de que ela deixou o companheiro porque já tinha arrumado um "casamento melhor". Como separações e novos casamentos são comuns, há muitos homens que, para todos os efeitos, já foram ou estão em perigo iminente de ser "chifrudos".

Ao que parece, a condição inferior que os homens deste grupo ocupam na sociedade global contribui para aguçar o fantasma dos chifres, pois teme-se que, se o homem não sustenta bem o seu lado da barganha, a mulher não vai manter o dela. Em outras palavras, se o homem não oferece à mulher um nível adequado de conforto, ela não se sentirá na obrigação de ser uma esposa fiel.

### **A mulher malandra**

A malandragem na literatura clássica parece se referir apenas a homens (DaMatta, 1979; Oliven, 1987). Quando pesquisadores descrevem as representações de um grupo sobre o mundo feminino, tendem a se ater às imagens normativas: da santa (mãe cumpridora, esposa fiel) e da piranha (mulher promíscua). Em nossa pesquisa da Vila São João, essas figuras idealizadas pareciam menos relevantes nas trocas do dia-a-dia do que a imagem da mulher calculista. As brincadeiras e fofocas levam a crer que a mulher, além de interesseira, pode ser malandra. Daí o medo de que mesmo tendo conseguido o que quer, a mulher não dê em troca tudo que foi prometido, isto é, não dê para o homem que a sustenta o monopólio de suas atenções sexuais.

As abundantes anedotas sobre tais mulheres nem sempre são contadas em tom de acusação. Uma senhora respeitável, casada há muitos anos, fala com franca admiração de sua afilhada:

Ela é malandra. Foi arrumar um velho caduco. Ele dá tudo para ela — uma televisão, jogos para as crianças — e ela tem outros (amantes). Bem feito para ele. Quem mandou aquele velho bobalhão arrumar uma jovem daquele jeito? Ele não tem mulher em casa?

Em outro episódio, uma mulher esfrega o dedo polegar no indicador (fazendo sinal de dinheiro) para falar da esperteza da filha da vizinha:

Seu primeiro—aquele que a incomodou — é bem rico. Agora dá dinheiro todo mês para ela e o filho. Até comprou a casa onde ela mora.

Ainda outra mulher admira a escolha do irmão:

A namorada dele era empregada numa casa de ricos. Quando sua patroa morreu, ela se juntou com o velho. Agora, ela faz o que quer com o dinheiro. Comprou uma moto para meu irmão. Estão só esperando o velho morrer para casar.

Apesar de ser descrita, em certas situações, com franqueza bem-humorada, não podemos imaginar que a malandragem das mulheres goze de aceitação semelhante à da virilidade dos homens. É significativo que nenhuma mulher gabe-se publicamente de façanhas desse tipo. A aceitação ou admiração diante da esperteza da vizinha ou da cunhada pode ser carregada de tons irônicos, de referências à "sem-vergonhice" da namorada. Os momentos de cumplicidade, quando uma mulher confessa suas aventuras sexuais a outra, também são carregados de ambivalência. Sinara, por exemplo, ouvindo tal confissão de sua filha, demonstrou grande impaciência. Aconselhou-a a ser mais "malandra", pois a falta de discrição punha em risco seu casamento com um bom provedor e "pai de seus filhos".

Enfim, faz-se uma nítida distinção entre enganar um "coroa" (que, na lógica local, "pediu" esse tratamento) e enganar um marido, morador do bairro. Neste último caso, parte-se para a fofoca e a acusação. É com uma mistura de desprezo e pena que Milene fala do casal de velhos que mora ao lado:

Ele era guampudo e nem dava bola. Me lembro, quando era pequena, a gente vivia mexendo com o filho dele (era nosso amigo). Dizíamos: tua mãe tá na cama com um negão... Ele chorava, chorava... mas o pai dele nunca fez nada.

Pelas fofocas que registramos, temos a impressão que este caso não é atípico, isto é, que a maioria dos incidentes de transgressão feminina ficam sem repercussões dramáticas. Entre as dezenas de narrativas repertoriadas sobre mulheres infiéis, há um único caso de separação justificada pelo adultério da mulher, e um único caso de violência: de um marido contra o amante de sua esposa. Considerando a grande publicidade dada nos jornais nacionais aos crimes passionais, a raridade de tais incidentes nas nossas anotações é surpreendente.<sup>76</sup> Nesse quadro, parece que o marido traído fica, na realidade, com poucas opções. Se ele denuncia a transgressão da mulher, expõe-se à humilhação pública que só um ato ainda mais dramático poderia apagar. Porém, deduzimos da ausência de violência contra as esposas infiéis que, ou as fofocas são falsas, ou os homens não acham a solução "viril" tentadora. A opção masculina é o silêncio — um silêncio que abre a porta para a manipulação de sua imagem.

### **A força da ameaça:**

#### **Uma arma de mulheres contra mulheres**

Mesmo se as fofocas não passassem disso, mesmo se não tivessem nada a ver com o comportamento real das mulheres, ainda teríamos de reconhecer que as pessoas acreditam que o adultério feminino não é infreqüente e que, na grande maioria dos casos, fica impune. Assim, o

---

<sup>76</sup> *Como no resto do Brasil, os jornais porto-alegrenses publicam freqüentemente notícias de homens ciumentos que ferem ou matam as companheiras (ver Corrêa, 1983). Esses casos, que ocorrem em todas as classes (ver Grossi, 1993) e falam tanto de patologias individuais quanto de valores culturais, são muito facilmente vistos como paradigmáticos de relações de dominação masculina nas classes populares.*

fantasma dos "cornos" torna-se uma arma potente. A questão é: usada por quem contra quem? Entre vizinhos, as aventuras da mulher adúltera são comentadas principalmente para dizer algo de seu marido (que ele é um coitado ou um palhaço), quase nunca para desprestigiar a própria mulher ou seus consangüíneos. Quando a fofoqueira é parente do homem traído, no entanto, a história é outra. Lembremos das citações que abriram este capítulo: "Tu vê nessa foto aqui a mulher que botou guampas no meu irmão." "Meu filho, coitado, começou a beber por causa da dor das guampas..." Para entender a postura singular das mães e irmãs que se deleitam em tecer suspeitas quanto ao comportamento de suas parentes políticas, devemos recuar um momento para levar em consideração outros elementos do contexto.

É curioso que justamente essas mulheres — mães, irmãs e filhas — façam a maioria das piadas colocando em relevo a extrema virilidade de seus consangüíneos masculinos. Conforme uma viúva:

Meu filho era tão bonito, mas tão bonito, que no funeral dele, além da mulher, tinha mais cinco chorando em cima do caixão.

Outra informante fala do próprio pai (atualmente brigado com a mulher):

Parece que ele está sempre na casa do lado, consolando a viúva que acaba de perder o marido. Consolando, tu pode imaginar!

Outra me descreve com risos e desgosto o comportamento do irmão:

Ele foi comigo para o bingo, mas depois sumiu. Quando fui procurar, estava lá de beijos e abraços com uma negrinha.

Para desculpar o adultério crônico do filho, motorista de ônibus, uma mãe explica:

Tu entende? As mulheres estão sempre dando em cima. Ele não pode recusar. Se não, vão dizer que é puto.

E outra, apesar de tentar manter um tom crítico, não contém a risada satisfeita quando comenta as façanhas de seu filho:

Que vergonha! Ele não pára, mas não adianta. Tem homens assim. O ano passado, quando estive no hospital, fui lá fazer visita e encontrei a mulher, chorando na porta. "Que foi?" perguntei... e depois, olhei e vi: tinha mais duas mulheres — suas amiguinhas — que chegaram lá antes dela.

Para não reduzir atitudes aparentemente contraditórias — o elogio da virilidade dos parentes e a condenação da suposta liberdade das esposas — à já gasta noção do "duplo padrão" (Pitt-Rivers, 1989), devemos lembrar que as mesmas mulheres que criticam cunhadas e noras podem louvar afilhadas e vizinhas pela mesma suposta liberdade sexual. Em outras palavras, a distinção entre "sem-vergonhice" e "esperteza" não depende tanto do ato cometido quanto da relação entre quem está descrevendo e quem cometeu o ato. Antes de ver as fofocas simplesmente como sintoma da dominação masculina, deveríamos perguntar como e por que essas fofocas são usadas por certas mulheres contra outras. Ou seja, por que as consangüíneas teriam interesse em manchar a imagem de suas cunhadas?

Para responder estas perguntas, devemos situar o casal dentro do contexto do bairro revendo certos estereótipos sobre a divisão de trabalho, a segregação de espaços e a complementariedade de papéis sexuais.

Na literatura antropológica, é comum tomar como evidente a complementariedade dos papéis sexuais dentro da família. Na organização familiar observada na vila, a diferenciação dos papéis do homem e da mulher é inegável. Entretanto, seria útil colocar em debate certas ressalvas. Por exemplo, devemos usar com cautela a oposição (recorrente nas análises acadêmicas) entre casa (como espaço feminino) e rua (espaço masculino). Esta dicotomia, particularmente bem adaptada à progressiva separação de espaços na família burguesa do século XIX (ver Smith, 1985), não se aplica, necessariamente, de forma tão nítida, em outros contextos. Em certos casos, onde os homens saem diariamente do bairro residencial, deixando este espaço às mulheres, o conceito pode corresponder a uma verdadeira separação de espaços físicos. Contudo, na Vila São João, os homens são onipresentes: no boteco, na esquina, nos jogos de futebol e nas casas. São jovens, ou

homens casados sem emprego fixo; são "encostados" ou aposentados, comerciantes ou artesãos que trabalham em casa. A rua é um cenário povoado pelos dois sexos — os homens parados em grupos na frente de algum boteco, as mulheres em movimento, indo e vindo nas suas rotinas cotidianas. Aí, o público e o privado se confundem. Por conversas, cheiros, sons e olhares, há um contato contínuo entre pessoas dentro de casa, no quintal e na rua. Esta permeabilidade do espaço doméstico não deixa de ter resultado no que diz respeito à segregação e à hierarquia dos sexos.

As mulheres, justamente para evitar a alcunha de "rueiras", tendem a limitar suas atividades ao território conhecido do bairro. Pegam "serviço em casa": fazem acabamento nos uniformes produzidos por uma fábrica local; abrem uma creche, "ajudam o marido" num pequeno comércio, ou, ainda, fazem quitutes ou picolés para vender aos vizinhos. A maioria tem alguma experiência de emprego assalariado — seja como faxineira, seja como operária na fábrica têxtil. Mas, em geral, as mulheres conseguem contribuir para o orçamento familiar sem prejuízo das rotinas domésticas e sem se afastarem muito do bairro.

As atividades econômicas dos homens parecem seguir um padrão não muito diferente. São irregulares e, em geral, ligadas à vida do bairro, fazendo com que os homens estejam presentes e ativos nas suas casas. Danilo, por exemplo, tem uma fabriqueta de costura em casa. Frisando que sua mulher é muito nervosa, explica por que é ele quem prepara as refeições. O pedreiro aposentado, Altamiro, gaba-se, cada vez que apareço, de seu piso brilhante: diz que encerar o chão é sua atividade predileta do fim-de-semana. Quando almocei na casa do sapateiro, foi ele que preparou as almôndegas. Homero, empregado do DMAE, mostra-me com grande orgulho uma prateleira cheia de jarras de legumes em conserva que ele preparou durante as férias. Vi homens varrendo, trocando fraldas, e até, em um caso, lavando roupa. A participação masculina não chega a ser uma norma aqui, mas tampouco é um tabu.

Pressupomos que a disponibilidade desses homens, "liberados" do constrangimento do horário fixo, distingue-os dos operários propriamente ditos. Poderia-se supor que estes últimos, os regularmente empregados, teriam menos tempo para investir nos trabalhos de casa. Sua contribuição principal para a família seria feita na forma monetária e o dinheiro, via de regra, iria quase que inteiramente para a família conjugal.<sup>77</sup> Na Vila São João, observamos, por outro lado, homens do setor informal, com horários de trabalho flexíveis, fisicamente presentes, que participam da vida cotidiana do bairro. Neste caso, boa parte da contribuição à família assume a forma de serviços. Constroem, reparam e modificam suas casas com uma insistência notável. Quando terminam, vão "dar uma mão" a alguma parente, trocando uma porta, pintando uma parede ou instalando um chuveiro. Desta forma, muitos maridos parecem passar mais tempo na casa de uma irmã ou da mãe do que na sua própria casa. A mulher, por sua vez, tende a recorrer tanto a parentes consanguíneos quanto ao marido para ver cumpridas as tarefas masculinas.

Em suma, a divisão sexual de trabalho cria uma rivalidade entre a esposa e a irmã de um homem. Ele precisa de uma mulher que lhe forneça confortos domésticos, mas esta mulher não precisa ser sua esposa. Seja ele separado ou casado, o homem sabe que achará onde comer e dormir na casa de suas consanguíneas. Ter filhos é inegavelmente um grande orgulho masculino, mas nem o casamento nem a co-residência com a mãe de seus filhos são, em absoluto, necessários para adquirir o status de pai.

Além do mais, a mãe ou a irmã de um homem podem criar os filhos dele tão bem quanto a esposa (Fonseca, 1995). De fato, excetuando-se o de genitora, o único papel conjugal onde é impossível a consanguínea substituir a esposa é o de parceira sexual. Será por acaso que, com muita freqüência, são justamente as consanguíneas — a mãe e as irmãs de um homem — que realçam a vulnerabilidade masculina dentro da relação sexual?, que são elas que contribuem com

---

<sup>77</sup> *Pitt-Rivers (1985, p.5) sugere que, em Andaluzia, a tradição dos arras (30 peças de ouro que o noivo dá à sua noiva durante a cerimônia matrimonial) representa, na visão popular, a promessa masculina de entregar à mulher todo seu salário.*

fofocas e piadas sobre guampudos para, de certa forma, "baratear" essa qualidade exclusiva da esposa? Suas piadas e fofocas lembram que o papel específico da esposa — fornecer prestígio ao marido e dar à luz seus filhos — vem acompanhada da ameaça constante de infidelidade. Contribuem para a conclusão que, frente à manifesta fragilidade do casal, a sobrevivência e a reprodução devem organizar-se em torno das relações seguras: os inexoráveis laços de sangue.

### **Uma arma de mulheres contra homens**

Na literatura sobre a honra, existe em geral a suposição de que, enquanto os homens exercem a malandragem viril, as mulheres constroem sua identidade em torno dos ideais de honra familiar, castidade e pudor. Dessa forma, dá-se a impressão de que os homens estabelecem as regras e as mulheres se submetem tranqüilamente ao jogo. Na Vila São João, cabe reexaminar quem sofre e quem lucra com o sistema.

O uso do fantasma das guampas por mulheres contra outras mulheres não seria necessariamente incompatível com uma forte dominação masculina. Podemos imaginar que, para evitar o ridículo, os homens insistem mais do que nunca na subordinação de suas esposas. Certamente, o medo masculino de chifres explica os inúmeros mecanismos de enclausuramento feminino e as injunções contra o trabalho extradoméstico da mulher. Também explica em parte o zelo com o qual o homem desempenha seu papel de "protetor do lar", sempre rondando a casa.

Gostaríamos, no entanto, de sugerir que existe uma grande diferença entre a vila e as situações clássicas de honra mediterrânea.

Ao que parece, na vila, as sanções socialmente aceitas contra o adultério feminino não são suficientemente pesadas para intimidar todas as mulheres. O homem é mais marcado pelo estigma do que sua mulher transgressora e, por isso, como tentaremos mostrar a seguir, a ameaça da transgressão acaba sendo uma arma na mão da esposa.

Já falamos que é infreqüente um marido impor sanções abertas contra a mulher infiel. Mas poderia haver sanções impostas por outros membros da comunidade. Por exemplo, em muitas das etnografias sobre a "honra mediterrânea", a família consangüínea de uma mulher colabora no controle de sua sexualidade. A "vergonha" da mãe e da irmã reflete-se na reputação de um homem tanto quanto na de sua mulher (Pitt-Rivers, 1977, 1989). Exemplo extremo seria o dos corsos, para quem o termo "cornudo" é aplicado não somente ao irmão, pai ou marido de uma mulher desonrada, mas também aos homens que não tiveram a coragem de se vingar de outras ofensas (assassinato, etc.) cometidas contra seu clã (Knudesen, 1988). Na Vila São João, as coisas são diferentes.

Como na maioria de países ocidentais, encontramos, entre as ofensas verbais, referências à moralidade das mulheres da família — por exemplo, nas expressões "filhos da puta" ou "comi tua irmã". Contudo, nunca vi sinais de que houvesse uma interpretação literal dessas injúrias. Os homens exercem pressão para que suas irmãs e filhas sejam respeitadas. O sedutor de uma virgem, recusar-se a casar com ela, pode receber ameaças de sanções severas. Mas essa pressão não age contra a mulher quase nunca.

Na falta de retaliação masculina, não devemos eliminar a possibilidade de sanções comunitárias — de ostracismo, por exemplo — contra a mulher transgressora. No entanto, mais uma vez, nossos dados não apóiam essa hipótese.

Aqui, a moralidade sexual é raramente evocada para difamar uma mulher. Em toda a zona estudada, soube de apenas duas ou três mulheres, mães solteiras ou mulheres de múltiplos parceiros, regularmente criticadas. A implicação é que são mais estúpidas do que imorais; não foram capazes de arrumar um parceiro adequado e condenaram assim seus filhos a uma vida miserável. O comportamento sexual das outras mulheres não constitui normalmente uma categoria de censura coletiva.

Certamente, existe a noção de que a mulher deve ser casta e recatada. Por exemplo, a morte precoce de Dona Lúcia, vítima de uma crise cardíaca aos 48 anos, foi interpretada como castigo de Deus, pois a falecida supostamente tinha "corneado" o marido com uma série de homens

diferentes ("Soube", disse minha informante, "da própria sobrinha dela!"). Se minhas anotações de campo terminassem aqui, pareceriam conter uma prova irrefutável do peso dessa interdição. No entanto, há outros detalhes a acrescentar. Conheci a falecida vários anos antes de sua morte. Durante esse tempo, tive inúmeras conversas com suas vizinhas: filhas adultas que, quando falavam de Dona Lúcia, salientavam a "sem-vergonhice" do marido dela: ele "tinha outra durante anos", "abandonou a família, vendeu a casa", e "deu tudo que tinha para a nova amante". Dona Lúcia juntou-se dentro de poucos anos com um "senhor viúvo" que morava com a mãe algumas ruas acima — um "bom marido", dono de vários terrenos e que "nunca toca no álcool". Foi com surpresa, portanto, que vi esta mulher (já falecida) ser tachada de adúltera.

Na hora de abstrair de suas observações a "atitude nativa" sobre a relação conjugal, como deve o pesquisador hierarquizar esses diversos discursos? Enfatizando a condenação enunciada por uma mulher (ex-evangélica, por sinal) depois da morte da transgressora? Ou sublinhando a vivência das pessoas — anos de fofocas e comentários — em quem o adultério dessa mulher, se é que existia, parece ter suscitado pouca ou nenhuma indignação?

Juntando esse indício a muitos outros, tecemos a interpretação de que, em geral, o mais estigmatizado com a transgressão feminina é o homem. Tudo leva a crer que as mulheres transgressoras não recebem muita censura da parte de seus vizinhos. Nunca uma mulher foi-me indicada como adúltera sem que eu conhecesse pessoalmente o seu marido. Em compensação, vários homens me foram apontados como "cornudos" sem que eu conhecesse as mulheres implicadas. Nada ilustra essa vulnerabilidade masculina melhor do que a cena à qual assisti um belo dia enquanto conversava com Dona Rosa, uma senhora roliça de 60 anos, em pé ao lado do portão. Com lágrimas nos olhos, ela contava as misérias de sua vida sofrida, ressaltando sempre a malvadez do marido bêbado e mulherengo. De repente, mudou o foco do olhar para uma figura que passava do outro lado da rua.

Ó, seu velho corno. Sua mulher te deixou sair para pastar hoje?

Ela gargalhou na direção do velho senhor — evidentemente um amigo de longa data, e dois segundos depois, só esperando o tempo de receber um aceno afável do amigo, retomou a conversa comigo, no mesmo tom lamuriento de antes. Ao escutar sua narrativa, cunhada exclusivamente para meus ouvidos, eu poderia tecer hipóteses sobre a eterna vitimização da mulher. Porém, ao refletir sobre esse "assalto humorístico" de uma mulher ao seu velho amigo, deduzo que as coisas não são tão simples assim. Fica ainda mais significativo saber que Rosa gozava do mesmo velho criticado por Milene — aquele que "era guampudo e nem dava bola".

Certamente, seria difícil gozar de um homem jovem dessa forma. Especialmente se houvesse qualquer suspeita quanto à veracidade da acusação, haveria real perigo de retaliação física. Mas, na condição de "velho", esse senhor assume mais facilmente o papel de palhaço, colocando à mostra uma angústia que todos os homens têm em comum.<sup>78</sup>

Para pensar sobre o status da mulher nesta configuração de valores, retornemos à noção de "reciprocidade" entre marido e mulher — já apontada em várias pesquisas sobre grupos populares no Brasil<sup>79</sup> — em que sexo e sustento material seriam as moedas básicas de troca. Quando o pacto conjugal é rompido, quais são as conseqüências? A mulher seduzida e abandonada, especialmente se engravidou e teve filho, terá que enfrentar difíceis condições

---

<sup>78</sup> *A situação lembra a descrição etnográfica do humor entre os índios Suyá (ver Seeger, 1980), em que os velhos fazem coisas que "ninguém mais na sociedade Suyá pode fazer sem considerável censura" (p.67), e que contrastam, em particular, com o comportamento sério e comedido dos homens recém-iniciados.*

<sup>79</sup> *Segundo Sarti (1989, p.42): "O desempenho do papel masculino de provedor e pai/marido responsável aparece como condição para uma sexualidade considerada satisfatória (...) (A mulher) dá seu corpo em retribuição ao que o homem (...) lhe dá: a garantia de sua sobrevivência material e a respeitabilidade de uma condição familiar que a situa socialmente e lhe confere identidade".*

materiais para assegurar a própria sobrevivência e a de sua prole.

Porém, existem táticas (novo casamento ou volta à casa dos pais, por exemplo) que podem atenuar a miséria. Em geral, ela não sofrerá estigma por ser uma "mulher abandonada". Pelo contrário, as pessoas tendem a se condover de sua situação. Quando o homem não cumpre o dever, a mulher usa os filhos para sublinhar sua infâmia. Dirá que ele gastou todo dinheiro com outra(s) mulher(es), deixando as crianças passar fome. Ela fará longos relatos sobre seu próprio sofrimento, enobrecendo-se na imagem de mulher batalhadora que, apesar de tudo, conseguiu manter a família unida e criar seus filhos. Não há nenhuma contrapartida masculina para esse tipo de queixa pública.<sup>80</sup> O homem cuja mulher rompe o pacto tem que sofrer em silêncio, pois qualquer reação dele seria assumir publicamente o status humilhante de guampudo.

A assimetria do estigma social é evidente. Qualquer infração contra o pacto de reciprocidade (se o homem deixa a família viver na miséria, se a mulher é adúltera) lança reflexos negativos sobre a imagem do homem, não da mulher. Pelas fofocas, piadas e acusações — armas femininas por excelência — as mulheres manipulam a imagem pública dos homens. Diante da "irresponsabilidade" dos homens, elas ficam vulneráveis, em perigo de sucumbir à decadência material; contudo, pela palavra feminina, os homens são submetidos a sanções simbólicas de importância proporcional.

### **Honra e humor na análise das relações de gênero**

Na Vila São João, o humor, "como o bom humor em todas as sociedades, utiliza coisas que são ambíguas ou que são tabu e brinca com isso de formas diferentes" (Seeger, 1980, p.69). Mas deduzir daí qualquer relação mecânica entre as piadas e o sistema sociocultural que as engendrou seria imprudente.

O humor, para ser compreendido, deve ser situado num contexto de práticas e valores. Em outras palavras, abraçando a crítica de Bakhtin (1987, p.114) àqueles pesquisadores que julgam que "o riso é sempre o mesmo em todas as épocas e que a brincadeira nunca é mais do que uma brincadeira", insistimos em investigar o lugar do humor no ethos em questão.

O estilo humorístico revela algo, mas como proceder para definir esse "algo"? O humor licencioso poderia ser analisado, por exemplo, à la Radcliffe-Brown, como instrumento usado para amenizar tensões latentes na estrutura social (ver Duarte, 1987a; Barros, 1987; Eckert, 1985). As gozações também poderiam ser vistas como maneira de designar um bode expiatório, permitindo o sacrifício simbólico de certos indivíduos para a expiação do grupo (Xanthakou, 1989). Segundo outra hipótese, a gozação seria uma maneira de estigmatizar desviantes, tendo como consequência o reforço da norma vigente. Finalmente, as brincadeiras ligadas a assuntos libidinais poderiam ser interpretadas, à moda psicanalítica, como uma maneira de aplacar angústias psíquicas — uma válvula de escape por onde saíam as tensões do jogo atração/repulsa — transgressão/respeito à norma (Dundes, 1987).

Essas abordagens, apesar de suas valiosas contribuições, tendem a trabalhar com uma imagem unívoca da moralidade convencional. As piadas teriam o efeito de ridicularizar o comportamento desviante; as fofocas, de condenar transgressores. Natalie Davis, em seu ensaio "As mulheres por cima" (1990), abre vias para outro tipo de interpretação sobre a relação entre o humor e o status da mulher. Tratando da França pré-moderna, comenta as diversas manifestações (de mascaradas carnavalescas e charivaris até peças e pinturas) em que a mulher desordeira (que invertia a ordem hierárquica estabelecida) era objeto de hilaridade. Admite que ridicularizar o desvio pode contribuir para fortalecer a norma vigente. Mas segue um outro rumo de análise em que a inversão cômica e festiva, "por meio de suas conexões com as circunstâncias da vida cotidiana, fora do tempo do carnaval e do palco", pode minar tanto quanto reforçar a autoridade

---

<sup>80</sup> *Oliven (1987), em sua análise de músicas que meus informantes chamariam "para a dor das guampas", descreve uma das raras formas de expressão pública da vulnerabilidade masculina. Ver também Boff, 1994.*

convencional:

Quero propor que a imagem da mulher desregrada nem sempre serviu para manter as mulheres em seu lugar. Ao contrário, ela era uma imagem polivalente, que poderia operar, primeiro, ampliando as opções de comportamentos para as mulheres, dentro e mesmo fora do casamento, e, segundo, sancionando a desordem e a desobediência política, tanto para homens quanto para mulheres, numa sociedade que oferecia poucos meios formais de protesto às camadas baixas. Pôr em cena a mulher desordeira é, em parte, uma oportunidade de liberação temporária da hierarquia tradicional e estável, mas é, também, parte do conflito sobre os esforços para mudar a distribuição básica de poder da sociedade. (Davis, 1990, p.112)

Seguindo este raciocínio, sugiro que o humor desempenha um papel importante na transmissão de valores de uma geração para outra. Cito uma cena tirada de minhas anotações de campo para ilustrar esta hipótese. Dona Alvina se lamentava ruidosamente da "sem-vergonhice" de sua ex-nora que "arrumou outro":

Quando ela e meu filho se separaram, ela ficou com tudo! O aparelho de som, a televisão em cores, o jogo de cristal, tudo!

Certamente o tom enfático de seu discurso foi em parte devido à presença de três sobrinhas, "meninas moças", que ela estava criando. Com certeza, não queria que elas copiassem o exemplo da mulher transgressora. No entanto, poderíamos perguntar qual a mensagem que essas jovens estavam captando? A sem-vergonhice da nora? ou a premiação da mulher que exerceu sua liberdade de escolha e ainda "ficou com tudo"?

A "mulher por cima" fica ainda mais explícita em certas piadas como a seguinte, contada de uma mulher para outras:

Uma mulher recém-casada passeava com seu jovem marido pelo campo quando viu dois pássaros se acariciando. "Não é lindo", disse ela, "como namoram, com tanto carinho?". Alguns minutos mais tarde, encontraram um touro cobrindo uma vaca. "Assim que eu gosto", disse ele. "Pegou, bateu, terminou". A resposta dela: "Sim, mas passarinho não tem guampas".

Nesse caso, torna-se explícita a maneira como as mulheres re-direcionam a moralidade que pretende cercar a liberdade feminina contra os próprios homens. Cabe aqui mencionar uma última manifestação desse tipo de humor evidente no provérbio "Cavalo amarrado também pasta". A expressão é usada para dizer que o casamento não obriga um indivíduo a abrir mão de sua liberdade sexual. Aplica-se, em princípio, tanto a homens quanto a mulheres, mas foi de uma mulher que a ouvi a primeira vez. Uma quarentona casada com um homem 20 anos mais velho atendia fregueses na sua venda quando usou o ditado para descrever, em tom de brincadeira, a viagem que fizera sozinha à sua cidade natal. O fato de uma mulher brincar publicamente com a possibilidade de sua própria transgressão não deixa de ser significativo. Sob proteção desse tom, usa a idéia do adultério para dirigir ameaças veladas ao seu marido. Não poderia haver melhor exemplo das "táticas de consumo" definidas por De Certeau: "engenhosidades do fraco para tirar partido do forte (que) vão desembocar então em uma politização das práticas cotidianas" (1994, p.45).

### **Gênero, hierarquia e alteridade**

Admitindo como mais ou menos acurada a nossa descrição das relações de gênero na vila, pode-se perguntar por que, neste bairro de Porto Alegre, as mulheres parecem menos resignadas e os homens menos dominadores do que nas descrições de várias outras etnografias do pobre brasileiro urbano.

Poderíamos levantar a hipótese de que algumas condições históricas diferenciadas teriam criado, no Rio Grande do Sul, um complexo cultural regional muito diferente do complexo mediterrâneo supostamente dominante no resto do país. Apoiaríamos-nos em evidências como a tradição de conflitos fronteiriços (que muitas vezes deixavam às mulheres a gerência das propriedades), a economia rancheira de peões amantes da liberdade (para quem a maneira nômade de viver

importava mais do que as questões de honra familiar),<sup>81</sup> e um grande contingente de imigrantes do norte da Europa com características não-mediterrâneas em relações de gênero.

No entanto, embora a história do Brasil esteja definitivamente marcada por contrastes regionais importantes, neste caso, a hipótese da especificidade geográfica não convence. Pesquisas de historiadores sociais em regiões centrais como São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais mostram que, por causa de guerras, de migrações, ou simplesmente de condições econômicas adversas, os homens eram freqüentemente incapazes de cumprir suas obrigações familiares, deixando o trabalho e a chefia das famílias para as mulheres (Dias, 1984; Ramos, 1978; Estives, 1989).

Quanto às suas origens étnicas, a população da classe trabalhadora de Porto Alegre é formada, como na maioria das cidades do Sul, por descendentes de imigrantes europeus (italianos, portugueses dos Açores, alemães, poloneses) bem como de escravos africanos e um punhado de povos indígenas. Embora alguns habitantes da vila ainda façam referência às suas cidades natais, na área de colonização italiana ou alemã, os padrões de casamento ou residenciais não respeitam fronteiras étnicas. É preciso sair dos bairros etnicamente mistos da classe trabalhadora e penetrar nas luxuosas áreas residenciais para encontrar guetos brancos onde os humildes foram filtrados e separados por mecanismos discriminatórios. Aqui, como em outras partes do Brasil urbano, é a classe (medida em renda, nível de educação e cor de pele) que dita os limites do mundo social de uma pessoa.

Noutra abordagem, bastante mais tentadora, para a análise dos nossos dados etnográficos poderíamos falar de transformação cultural. Presumiríamos que esta população apresentara tradicionalmente atitudes mais conservadoras e que o humor pródigo do qual fui testemunha era resultado de mudanças recentes.

Vários estudiosos falaram da tradicional e rigorosa punição para transgressões sexuais de uma mulher casada. Segundo o Código Filipino, que regulava o comportamento nas colônias portuguesas, o marido ultrajado podia assassinar legalmente a mulher adúltera (e o amante dela, quando de status inferior) se a pegasse em flagrante (ver Corrêa, 1981). Como exemplo de tais atitudes patriarcais, lembramos o caso do escritor e político português Vieira de Castro, que, em 1870, depois de matar a esposa suspeita de infidelidade, ousou justificar seu crime para a própria mãe da vítima insistindo que agira em defesa da decência e da honra. Este não foi, com certeza, um caso isolado. Até 1980 os jornais brasileiros ainda estavam cheios de casos como o de Doca Street, em que um homem de classe média justifica o assassinato da mulher como "legítima defesa da honra" (ver Grossi, 1993).

Para muitos observadores, a reabertura democrática de 1980, quando o Brasil emergiu duma ditadura militar de vinte anos, iniciou no país uma revolução de costumes. Já em 1978, a legalização do divórcio, e posteriormente a publicidade negativa dada com freqüência pelos meios de comunicação aos "crimes em defesa da honra", a atividade cada vez mais intensa do movimento de mulheres, e a crescente presença do Estado nos assuntos de família marcavam as atitudes das pessoas. Todavia, assim como as feministas podem sugerir com pessimismo que as coisas não melhoraram tanto,<sup>82</sup> podemos perguntar se as "atitudes tradicionais" eram tão uniformemente conservadoras ou não.

Não quero questionar as conquistas evidentes em termos de legislação nacional que aos poucos, desde o início do século, deram às mulheres uma série de direitos antes considerados exclusivamente masculinos (direito de propriedade, de voto, de ser considerada chefe de família, de manter a custódia dos filhos mesmo depois do divórcio ou do recasamento...). Mas, até que ponto o código de leis reflete a prática propriamente dita é uma questão ainda sem resposta. Afinal, no caso supracitado de Vieira de Castro, é bom lembrar que sua sogra, residente no Brasil, não estava nem um pouco interessada em suas honoráveis desculpas. Sob influência dela, a zelosa acusação conseguiu que o réu fosse considerado culpado e condenado ao degredo na África,

---

<sup>81</sup> Ver Leal (1989) para um desenvolvimento desta hipótese.

<sup>82</sup> Ver dossiê sobre mulheres e violência em *Revista de Estudos Feministas*, v.1, n.1, 1993.

onde veio a morrer pouco tempo depois. Pelo menos uma historiadora, Susan Besse, sugere que certos fenômenos da virada do século, como o cinema e novas oportunidades de emprego, podem ter redobrado os incentivos para as liberdades femininas, levando os moralistas da década de 20 a lamentar o espalhamento da "praga de adultério" (masculino e feminino) das classes altas até as médias, que antes "pareciam imunes a este vírus lamentável" (1996, p.45).

Nas entrelinhas, ao longo de toda a história do Brasil, encontramos evidências de que as hierarquias sexuais tradicionais nem sempre eram respeitadas. Em muitas instâncias, o patriarcal é apenas um — e nem mesmo o mais influente — dos discursos possíveis (Corrêa, 1982; Fonseca, 1993).

Mesmo se o "patriarcalismo", incorporado nas leis, tivesse comprovada influência nas classes altas, ainda haveria motivos para se sugerir que, até o início deste século, as classes trabalhadoras brasileiras não estavam igualmente sujeitas às sanções da moralidade oficial. Homens miseráveis, de certo modo, eram tão discriminados quanto as mulheres. A injunção contra o voto do analfabeto desqualificava a vasta maioria dos homens, e os sem-propriedade sofriam idênticas restrições aos seus direitos de cidadão (Lautier, 1993; Carvalho, 1996). Além disso, nada garante que esses trabalhadores de baixa renda tivessem a mesma autoridade que os seus vizinhos burgueses sobre as mulheres na família. Os índices de nupcialidade tradicionalmente baixos e o alto índice de mulheres chefe-de-família, embora indissociavelmente ligados a condições econômicas adversas, podem também ter criado um espaço no qual as mulheres da classe trabalhadora puderam se acostumar a uma certa autonomia.

Besse sustenta que na verdade as mulheres da classe trabalhadora perderam espaço sob a influência das "forças modernizadoras". Segundo este argumento, enquanto, nas primeiras décadas deste século, novas oportunidades de educação superior e emprego remunerado tiravam de casa as mulheres das classes altas e médias, cresciam as denúncias de conservadores ao emprego de mulheres pobres, por ser "perigoso para a estabilidade familiar, a moralidade social, e (...) a ordem política." Besse 1996: 18) Empregar mulheres da classe trabalhadora, algo aceito como natural e necessário no século dezenove, passava a ser visto como um problema. Completando esse quadro, diversas medidas protecionistas legais para restringir o trabalho feminino nas fábricas puseram as mulheres, de fato, em desvantagem, na competição pelo emprego com os homens de sua classe. O resultado, diz a historiadora, foi uma perda de autonomia da parte dessas mulheres.

Deveríamos reconhecer que o processo de modernização não afetou todas as partes da população brasileira com equidade. Pelo contrário, considerando a falta de escolas, os rudimentares canais de comunicação e a burocracia ineficaz, o Estado brasileiro tem estado fora de sintonia com a vida cotidiana da maioria de seus cidadãos, tornando assim relativamente ineficientes as campanhas moralistas do governo. No entanto, o que me parece de capital importância é a hipótese levantada por Besse, de que, por causa da natureza altamente estratificada da sociedade brasileira, a modernização do sistema de gêneros teria afetado homens e mulheres de diferentes classes de maneira diferente e, muitas vezes, contraditória (1996, p.7). Não se provou verdadeira a inferência de que todos (e especialmente todas as mulheres) seriam beneficiados sem distinção pelas mesmas medidas liberais. Pelo contrário, na tentativa de universalizar valores de classe, o tiro pode ter saído pela culatra, aumentando as desvantagens para os pobres (especialmente as mulheres) em vez de diminuí-las.

Especificidades geopolíticas e mudança cultural têm certamente algo a ver com o que observamos na vila. É possível, todavia, que as conclusões tiradas da pesquisa etnográfica estejam igualmente relacionadas ao viés epistemológico específico de minha análise daquele cenário. Os estudos de gênero avançaram muito, desde os trôpegos primeiros passos pelos campos do universalismo e do evolucionismo onde homens eram déspotas, e mulheres, eternas vítimas. No bojo desses primeiros raciocínios simplistas, os aspectos culturais de um lugar estavam diretamente relacionados a estruturas políticas e econômicas. Assim, noções de honra masculina estariam necessariamente ligadas à subserviência das mulheres, e, por conseguinte, as piadas sobre

cornos, à dominação masculina. No final dos anos 70, algumas pesquisadoras feministas anunciavam o advento de grandes mudanças, ao conclamar suas colegas para abandonarem as fórmulas já prontas em favor de uma abordagem mais contextualizada e específica das relações de gênero (Rosaldo, 1995; Perrot, 1984). No caso de famílias da classe trabalhadora, a tendência atual dos estudos parece afastarem-se dos casos de abuso masculino (das mulheres e crianças) e abordar o desaparecimento e a exclusão de homens.<sup>83</sup> Nas palavras de uma observadora norte-americana de famílias pobres urbanas, "se jamais o foi, não é mais suficiente falar de dominação masculina e feminina ou de subordinação entre os pobres (...). Nos anos 90, os campos de poder para homens são refutados por outros campos de poder ou acesso a recursos para mulheres" (Susser, 1998, p.397).<sup>84</sup>

Minha análise de homens guampudos e mulheres malandras, na qual vemos como homens e mulheres de classe trabalhadora, num contexto brasileiro específico, manipulam imagens de honra masculina, situa-se na fase mais recente desses estudos. Propositamente, vou além das "estratégias de sobrevivência", preferindo considerar os elementos do universo simbólico ligados a honra, humor e afeição, a fim de sublinhar questões de alteridade cultural e agência humana. Esta abordagem exige um olhar mais atento para as dinâmicas sociais e culturais por detrás das formas de comportamento aparentemente "atrasadas". Seguindo uma linha de questionamento desenvolvida em trabalhos anteriores, pergunto se o estereótipo negativo dos homens latinos, homens da classe trabalhadora em especial, não cria, simplesmente, convenientes bodes expiatórios para as desastrosas condições engendradas por políticas econômicas incompetentes.<sup>85</sup> É fácil demais supor que tenhamos mais luzes hoje do que ontem; que nós (das classes médias e altas) sejamos mais iluminados do que eles (das classes trabalhadoras), e que os casos escandalosos de abuso em vizinhanças pobres, tão a gosto dos jornais, sejam prova de valores culturais inferiores e não, ao contrário, de condições econômicas selvagens...

É precisamente contra tais conjeturas simplistas que muitos pesquisadores se debatem hoje, a fim de repensar o gênero como parte de um campo complexo de relações de poder - um repensar que implica levar em conta nossas próprias inclinações culturais.

---

<sup>83</sup> *No caso brasileiro, após a prolífica produção dos anos 80 sobre a dominação masculina, veio uma nova onda de pesquisa com menos ênfase no patriarcado (ver Leal 1989, Gregori 1992, Muniz 1996, Grossi 1998 e o número especial de Cadernos Pagu [11, 1998] sobre "Trajetórias do gênero, masculinidades...") investigando, em vez disto, as maneiras pelas quais homens e mulheres são afetados por diferentes fatores econômicos, sociais e políticos de seu contexto.*

<sup>84</sup> *M.Mead foi uma pioneira desta perspectiva ao afirmar, em 1935, que "numa sociedade que reconhece graus de riqueza e hierarquia, permitiu-se às mulheres de posse ou de alto escalão uma arrogância negada a ambos os sexos entre humildes e pobres. (...) Romper uma linha divisória, que existe entre os sexos, e substituí-la por outra, que existe entre as classes, não é avanço nenhum..." (1988, p.301).*

<sup>85</sup> *Em "Os direitos dos mais ou menos humanos", analisamos as categorias semânticas no campo dos direitos humanos que privilegiam certos alvos (crianças, mulheres) em detrimento de outros (adultos, homens) (Fonseca e Cardarelo, 1999).*

## Capítulo 6 - BANDIDOS E MOCINHOS: A VIOLÊNCIA NO COTIDIANO

### Prelúdio

Janeiro, 1989- Eu estava conversando com Dona Alcina, comentando as casas novas — grandes, de tijolos — que brotavam ao lado da dela. Essa parte da Rua São Guilherme, asfaltada e com esgoto coberto, parece cada dia mais burguesa enquanto, cinquenta metros acima, a rua vai estreitando-se até terminar no "Beco do Mijo", um dos lugares mais pobres do bairro. Lá, a rua de chão se transforma num emaranhado de trilhas que sobem, entre corredeiras cloacais e uma vegetação tropical exuberante, o flanco íngreme da colina. Já que carros não cruzam esses caminhos, é o esconderijo ideal de traficantes.

De repente, ouvimos um cantar de freios. É uma viatura policial na entrada do beco, com dois "civis" (policiais à paisana) sentados no banco da frente. O que não dirige pula do carro, caindo em cima do primeiro sujeito que avista. Apesar da distância, Dona Alcina reconhece a silhueta torta e magrela de Maurício, um manco cujo irmão mora no beco.

O policial, segurando o peso morto de um revólver na direita, apalpa com a mão esquerda o corpo de Maurício, obriga-o a tirar a blusa, mete a mão no saco plástico e nada sentindo de interessante não perde mais tempo, solta Maurício e o carro arranca para fora de nossa vista, dirigido ao coração do beco.

Tiros, segundos de silêncio, mais tiros. Um motor disparado em ré. Reaparece o carro que sai voando do beco, os dois policiais rindo a bandeiras despregadas.

Aproximo-me do beco. Pessoas curiosas, acotoveladas nos muros, trocam comentários com os vizinhos. De volta do supermercado, tendo visto (como nós) só um pedaço do episódio, Dona Leni questiona uma mulher que estende roupa na cerca: "O que que aconteceu?" As crianças vão voltando às brincadeiras na rua. Ninguém parece muito abalado. Eu mesma sinto mais curiosidade e excitação do que medo.

Tendo rapidamente trocado informações com outras testemunhas do evento, mando-me para a casa de Milene, na rua de cima. Acho a família inteira escutando a narração ofegante de Tixo, um sobrinho de 12 anos que, por acaso, estava no beco na hora da batida.

Os guris<sup>86</sup> estavam jogando osso, no meio da rua. Os ratos chegaram dando tiro. O Neco — era ele que tinha o "tijolo" (de maconha), se baixou assim (Tixo agacha-se, pousando o cano de um revólver imaginário no antebraço esquerdo para fazer mira) e deu um tiro no ar, para os ratos saber que estava armado. Aí ele deu no pé, pra dentro do mato.

Eu garanto que ouvi, no mínimo, meia dúzia de tiros. Tixo, com ar de homem vivido, corrige-me: "Quatro. Era dois, depois mais dois". Milene logo vai tirando conclusões.

Estavam procurando maconha ou cocaína. Se acham, tomam um pouco para eles e vendem o resto. Mesmo se só pegam um revólver, ficam contentes porque dá pra vender. Um revólver desses deve estar dando uns seiscentos mil.

O filho Luciano também dá palpite. "Vi a viatura parar numa casa aqui em cima. Largaram um cara antes de entrar no beco, depois passaram pra pegar ele e foram embora". É o dado que falta para Milene comprovar sua hipótese: "Icha, deve ser o policial que mora lá em cima. Dedurou os guris. Mostrou o beco para os tiras amigos dele. Se os guris souberem que tem rato maconheiro por aqui, vai ter um vizinho a menos!"

Eram cinco da tarde. Alguns minutos antes do incidente eu tinha parado no beco para ver dois

---

<sup>86</sup> *Guri* significa "menino" mas, nos discursos citados nesse capítulo, "os guris" é um eufemismo para os jovens do bairro que andam em bando e envolvem-se em atividades ilegais. Jovens semelhantes oriundos de outros bairros são denominados "maconheiros" e "marginais".

amigos de mais ou menos 13 anos descerem a lomba num carrinho de rolimã. Como sempre, a rua estava cheia de crianças. Três eram da família de Dona Ivone, um tipo de deputada voluntária do beco. Foi ela quem, depois de ver um filho assaltado na volta do trabalho noturno, liderou uma campanha para a prefeitura instalar lâmpadas na rua. Agora, é ela quem vai denunciar a insensatez da batida policial à oitava delegacia.

### **Das violências**

A violência é um termo de infinitos desdobramentos. Além da violência física, fala-se de violência simbólica, de violência psicológica, de violência econômica e de violência institucional. Os que escrevem sobre esses assuntos são, em geral, integrantes da classe média onde a força bruta não é uma experiência cotidiana. Quando a violência física aparece nos escritos científicos, é muitas vezes ligada a processos indiscutivelmente patológicos: os esquadrões da morte, por exemplo, ou as mulheres espancadas.<sup>87</sup>

Existem excelentes trabalhos sobre o problema da violência e do crime na sociedade contemporânea.<sup>88</sup> Porém, falar de "violência física" como elemento da vida cotidiana não é comum.

Raros são os pesquisadores que conseguem transmitir aos seus leitores o que é conviver no dia-a-dia com vizinhos e parentes cujas atividades implicam na ameaça constante de morte ou de violência física.<sup>89</sup> Ora, para compreender o ethos dos grupos populares, suas estratégias de sobrevivência e seus projetos de ascensão, é indispensável pôr em relevo a especificidade de sua experiência frente a essa forma de "poder".

Tomar como ponto de partida a força física não significa deixar de lado as dimensões estruturais da violência. Os detalhes que seguem, tirados de experiências que, para as pessoas da Vila São João, são banais, devem antes servir para mostrar o encadeamento das diversas formas de violência, para explicitar a ligação entre a vila e as forças econômicas e políticas da sociedade global.

### **Violência rotineira**

Aquí, pequenas anedotas de violência e crime formam o tecido da fofoca cotidiana. Essas histórias constituem o folclore do grupo e ajudam a definir uma identidade comunitária. Assim que acontece um incidente, o barulho corre por toda parte, pois as pessoas falam. Quantas vezes, durante uma entrevista qualquer, meu interlocutor achou uma maneira para introduzir na conversa algo sobre "aquele cadáver que acharam no matinho" ou "aquela menina que se suicidou no banheiro da vendinha" ou "aquele bar onde tem a marca das mãos sangrentas de Fulano que morreu degolado"!

Os pontos de referência, em especial os lugares, são identificados em função de tais episódios: "Lá onde eu morava antes, era na Rua Maria Júlia. Tu não conheces a história? Aquela menininha que foi estuprada e esgoelada? Um crime bárbaro. Os vizinhos me contaram logo que cheguei no bairro". Não é surpreendente que as crianças do bairro gostem de brincar de guerra, com revólveres e facas imaginários.

Afinal, é um jogo infantil comum no mundo inteiro. As macaquices de um jovem "louco" que se diverte com as pessoas que passam na rua, imitando assaltos a mão armada, convencem-nos melhor do lugar especial que ocupa a criminalidade no universo simbólico local.

---

<sup>87</sup> Ver, por exemplo, os trabalhos sobre meninos de rua (Rizzini, 1993) e os sobre "Mulher e violência" na Revista de Estudos Feministas, v. 1, 1993.

<sup>88</sup> Ver, por exemplo, Pinheiro, 1983; Oliven, 1982; Tavares dos Santos, 1992; os dossiês especiais sobre violência: *Religião e Sociedade*, v.15, n. 1, 1990; *Revista USP*, n.9, p.2-112, março, abril, maio, 1991, etc.

<sup>89</sup> Achamos, contudo, essa perspectiva nas análises de diversos historiadores sociais (por exemplo, Franco, 1976; Claverie e Lamaison, 1982; e Foucault, 1977).

Não somente esses episódios parecem povoar o imaginário das pessoas, como governam, até um certo ponto, o comportamento cotidiano delas. A disposição do espaço e organização dos horários — tudo tem a ver com a necessidade de conter o perigo. Cada tarde, os guris se reúnem em pequenos grupos ao longo do beco para fumar maconha, entreter-se com o jogo de osso, ou simplesmente conversar. (Antigamente, preferiam ficar "em baixo" — no matinho, escondidos pelas árvores —, mas, desde que um colega morreu de overdose lá, mudaram seu lugar de encontro.) Os vizinhos cortam as árvores perto de suas casas para evitar que as pessoas (policiais ou guris) as usem como escudo durante os tiroteios. O arame farpado que marca os limites de um fundo de quintal é explicado nesses termos: "Estava cansado de ser acordado toda noite com bandidos e policiais correndo pelo quintal". Ao homem querendo abrir um bar na esquina, aconselham:

É melhor não servir bebidas alcoólicas. Só dá zoeira. Tu não conheces a história? Lá onde mataram um menino a semana passada? É o único lugar por aqui que vende cachaça.

O barbeiro diz simplesmente que a hora de fechar varia segundo o número de guris reunidos na frente. Quanto mais tem, mais cedo ele fecha. O sapateiro, presidente do mais antigo clube de futebol da vila, resolveu não emprestar mais a sede do clube para as festas de carnaval: "Os guris começam a fumar e sai muita briga". Na calçada diante da oficina (outro ponto de encontro dos guris), uma placa com recado escrito à mão: Proibido fumar.

O perigo surge sob diversas formas, de dentro e de fora, de conhecidos e de forasteiros. Um dia, chegando ao bairro em torno das quatro horas da tarde, fiquei surpresa em achar Gera, uma operária na usina têxtil local, em casa. Soube dela que, algumas horas antes, um par de assaltantes de banco tinha entrado no pátio do colégio procurando um lugar onde se esconder. "Deu um tal susto no pessoal que a nossa chefe teve que nos largar mais cedo para todo mundo buscar os filhos". Cristiana, uma menina de 12 anos, ganhou o dia com seu ato de heroísmo: "Os assaltantes tentaram pegar uma das amigas dela como refém e a Cristiana arrancou a menina dos braços deles."

Gera emenda um relato em outro. Um mês antes, a usina onde trabalha tinha sido assaltada por ladrões.

Eram três. Às 4 da tarde. Seguramente tinham um cúmplice — provavelmente uma das mulheres que trabalha na fábrica — porque sabiam que ia entrar dinheiro aquele dia — era dia de pagamento. Cortaram o telefone até! Mas o escritório que invadiram fica no térreo. Quando nós, em cima, ficamos sabendo, não adiantava mais. Pense bem. Oitenta mulheres histéricas gritando pela janela: "Socorro! Polícia! Pega ladrão!" Os coitados se mandaram sem pegar nada. E aposto que nunca mais vão entrar numa fábrica de mulheres!

As crianças mostram fascínio semelhante frente à novela cotidiana de acontecimentos no seu bairro. Numa entrevista com alunos de quarta série no colégio local, um colaborador desta pesquisa<sup>90</sup> fez a pergunta: "Quem é a pessoa que você mais admira?". Entre os "tu", "minha mãe", e "a professora", as crianças responderam com um número igual de "Carioca" (chefe local dos bandidos) e "os maconheiros". Uma menininha explicou por quê: "Uma das minhas calças jeans sumiu da linha onde estava secando. Bastou minha mãe pedir para os guris e conseguiram de volta". O comentário de suas colegas foi ainda mais revelador: "Pelo menos, quando sai um tiroteio, os guris avisam antes. Mandam tirar as crianças da rua. Tu pensa que a polícia faz isso?"

Ouvi várias vezes o mesmo tipo de comentário de mulheres sobre sua reação quando ouvem o barulho de tiros: "A gente não espera para saber se é bombinha ou se é tiro. Chamamos as crianças e todo mundo deita no chão".

Na estação de rádio mais escutada do bairro, o comentarista alterna música e "fatos diversos" tirados do jornal: uma menina estuprada, um aleijado abusado pela polícia, um jovem trabalhador

---

<sup>90</sup> *A pesquisa de campo foi realizada em colaboração com o professor Robert Shirley (Universidade de Toronto, Canadá). A maior parte do trabalho nos colégios foi realizada por ele.*

assassinado por seu melhor amigo... Às vezes entrevistam as vítimas, às vezes dão ouvidos aos próprios agressores. Uma narração particularmente apreciada foi a de um assassino, já nas mãos da polícia. Tinha interceptado e matado uma jovem professora na volta de sua aula noturna. O criminoso, nesse caso, acabou gozando de uma verdadeira celebridade na vila, não somente porque seu crime era considerado arrepiante, mas também por ele ser primo de um dos residentes. Dada a oportunidade de falar no rádio, o preso descreveu, minuto por minuto, a noite do crime (seus próprios problemas de consciência, os choros da vítima, etc.), o que deu aos residentes da vila, no decorrer de inúmeras renarrações, o que falar.<sup>91</sup>

Como os griots africanos, certos velhos têm um talento reconhecido de narrador. As estórias que contam suscitam interesse justamente por serem permeadas de morte violenta:

Apesar de seus 72 anos, Chiquinha se emociona ainda quando fala da perda de seus pais. Com um luxo de detalhes que ela só pode ter adquirido escutando as narrações de outros (pois tinha apenas dois anos quando morreu um, dez anos quando morreu o outro), Chiquinha descreve primeiro a virulência da cobra venenosa que mordeu sua mãe, depois a fúria dos "tios" que deram uma surra mortal no seu pai.<sup>92</sup> O destino de seus três maridos, mortos sucessivamente "da bebida" não parece inspirar muita emoção, mas Chiquinha se anima quando toca no suicídio de sua nora. De novo, ela profere uma riqueza de detalhes — os diálogos reproduzidos palavra por palavra, a cor das roupas, os gestos e movimentos de cada personagem... Ela reconstrói a cena (à qual não assistiu pessoalmente) com a meticulosidade de um diretor de teatro. O clímax: "Ela se incendiou de ciúmes. Tocou querosene e botou fogo".

As histórias de Benta, 86 anos, são parecidas. Seu primeiro marido morreu com 30 anos:

O assassino era um sobrinho. Todo mundo sabia. Meu marido tinha vendido umas vacas e tinha um montão de dinheiro em casa. Mataram ele para ficar com o dinheiro.

O filho único de Benta morreu com 19 anos.

"Mataram ele", dizem os vizinhos.<sup>93</sup> "Estava numa kombi com seus amigos maconheiros. O carro virou e ninguém teve nada. Só ele. Esquisito, não é?"

Em torno do terceiro marido de Benta, existe menos mistério. Ficou 20 anos internado "por ter feito carne moída de dois vizinhos".

Chiquinha e Benta contam histórias porque têm platéia e porque têm estórias, calcadas nas sua própria experiência de vida, para contar. Em relação a esse material, as novelas — na televisão — parecem contos de fada, lindos e bem comportados.<sup>94</sup> As histórias do rádio e das vovós são de outro estilo. Sejam diretamente ligadas ao bairro ou não, são verossímeis, "familiares", povoadas de figuras e pontuadas de cenas que soam conhecidas e que se repetem — na vida real — ao longo dos anos.

## Os amadores da violência

### As drogas

---

<sup>91</sup> Robert Darnton (1986b), no seu ensaio sobre contos de fada na Europa pré-contemporânea, mostra como a violência cotidiana figura com papel importante no imaginário dos camponeses.

<sup>92</sup> *Irmãos da segunda esposa do pai.*

<sup>93</sup> *Quando alguém morre subitamente de uma doença ou de um acidente mal-explicado é como na África: costumam ligar a morte às intenções malvadas de alguém, mas sem nomear o assassino. Diz-se, "mataram ele", designando um autor plural e mal definido (ver Favret-Saada, 1977, para atitudes semelhantes no que diz respeito à bruxaria entre camponeses da França contemporânea).*

<sup>94</sup> O programa do SBT "Aqui e Agora" não existia nessa época. Sua popularidade remete-se, sem dúvida, à adaptação do gênero de melodrama oral à televisão.

Durante o período em que fiz pesquisa de campo, a "droga" que mais aparecia nas queixas cotidianas ainda era o álcool. A cachaça custava menos do que uma coca-cola. O barzinho ao lado do campo de futebol não vendia cerveja.

Em compensação, faturava uma pequena fortuna diária na venda de "sambas" (coca-cola + cachaça). Uma mulher negra, então com 35 anos, contava que, entre todos os adultos que a criaram, só uma pessoa — sua avó paterna — não "tomava um porre" diário. "Me botaram a trabalhar quando tinha nove anos. Era porque queriam meu salário para comprar bebida. Me deixavam só um troquinho. Diziam: 'Toma. É para tu comprar teu vermutezinho'."

Dreno permanente dentro do orçamento familiar, razão de comportamentos violentos, o alcoolismo era freqüentemente levantado pelas mulheres para explicar o motivo de uma separação conjugal. Ainda por cima, um número considerável de mortes masculinas era atribuído à bebida. "Um de meus irmãos foi morto atropelado. Tinha bebido tanto que atravessou a faixa sem nem olhar. É um milagre que viveu até onde viveu. O outro morreu com as tripas cozidas pelo álcool." Repetidas vezes, fui regalada com histórias sobre a cirrose de um parente ou vizinho. Esses casos culminavam inevitavelmente da mesma maneira: "Estourou seu fígado." O alcoolismo é, portanto, considerado como uma praga capaz de "atrasar a vida" de quem se mete nele.

Drogar-se não é necessariamente mais problemático do que embriagar-se. Uma enorme proporção das donas de casa são dependentes de tranqüilizantes, distribuídos gratuitamente pelos postos locais de saúde.<sup>95</sup> Algumas delas relacionam sua dependência à dos maconheiros, e tendem, por conseguinte, a relativizar a transgressão dos guris. No que diz respeito à maconha, a opinião do lado "progressista" da classe média tem deixado sua marca. Uma mulher me conta que seu velho pai recém-fumou maconha pela primeira vez — em companhia dos "burgueses" para quem vende ovelhas. Cita-se também os conselhos de um certo médico do posto em cuja opinião a maconha faz menos mal do que o álcool. Nesse ambiente onde outras drogas — da cola até a cocaína — rolam frouxo, a maconha pode parecer um mal menor.

Não são os efeitos físicos, mas sim os morais que levam à condenação da maconha, pois, quando associada à idéia de drogas mais pesadas, é vista como a porta de entrada para um beco sem saída. Torna-se uma espécie de insígnia dos jovens que embarcam na vida de marginal. Segundo um pai de família,

Acho tudo bem para os meninos de rico. No caso deles, não tenho nada contra, porque podem comprar a maconha sem problema. Mas aqui, os meninos ficam viciados, e como é que eles vão poder comprar o produto? Lógico. Entrando no mundo do crime.

Uma mãe ansiosa, destacando os perigos morais do bairro, evoca não a história do menino que tirou Cr\$ 5.000 de sua bolsa, mas sim a de um certo vizinho que, com 11 anos, "já está fumando" (maconha). Quantas vezes ouvi o início da carreira criminoso de um irmão ou outro parente descrito nestes termos: "Ele começou a andar com aqueles que fumam." O uso da maconha serve como divisor de águas, para classificar as pessoas. Para distinguir-se do irmão mais moço (que, além de maconheiro, é ex-presos e traficante), Milene diz: "Minha mãe teve sorte. Teve 11 filhos e só o caçula se meteu no fumo".

A maconha é suspeita não somente porque cria bandos de marginais, mas também porque atrai a polícia. "Dizem que a maconha não faz mal a ninguém, mas, quando os ratos vêm bater na porta, quero ver quem vai escapar da surra."

Estuprar uma moça ou assassinar alguém, estes sim são atos repreensíveis. Beber e drogar-se, não. Não inspiram indignação, nem desejo de vingança. O homem que socorreu seu vizinho depois de uma overdose fala do evento sem ostentar nenhum moralismo. Pelo tom de voz, podia tratar-se de uma crise cardíaca. Todavia, há uma preocupação com as conseqüências a longo

---

<sup>95</sup> *No posto de saúde do bairro (população cerca de 15000), 60 pessoas recebiam Diazepan ou outros tranqüilizantes gratuitos. No entanto, meus interlocutores eram capazes de citar meia dúzia de outros lugares onde podiam se reabastecer.*

prazo de um tal hábito. Essa ambivalência manifesta-se nas brincadeiras em que o drogado e o bêbado, antes de provocar raiva ou medo, dão pena. Por exemplo, numa festa de aniversário, vi gozados os "vícios" de parentes presentes. Imitava-se o andar titubeante destes, colocava-se-lhes apelidos, debochava-se dos amigos deles (vítimas dos mesmos vícios) e comentava-se o odor de maconha que os circundava. A certa altura, uma jovem, empunhando uma seringa, provocou grandes risos, ao correr atrás de seus irmãos e sobrinhos ameaçando dar-lhes uma picada. Estava gozando de si mesma, pois parodiava a atividade que praticava para ganhar dinheiro nas "horas livres": dar injeções limpas e bem-dosadas em seus vizinhos maconheiros.

A risada dos espectadores não significa necessariamente que aprovam esses "vícios", mas sua atitude espelha um tipo de tolerância diante de fatos considerados como quase inevitáveis. Uma pergunta freqüente era: "Ah, tu não fumas? Mas não condenas?" Essa zona nebulosa de moralidade é habitada por muitas pessoas em momentos diferentes. Os valores que se manifestam nesse espaço são vividos e renegociados nos encontros rotineiros do dia-a-dia.

### **O roubo e os alcagüetes**

Na Vila São João, o roubo faz parte da realidade cotidiana. Os furtos são inúmeros. Somem roupas penduradas na cerca, a panela que serve para alimentar o porco, o botijão de gás, os fios elétricos que ligam a casa à rede municipal... Dos mais vulneráveis, rouba-se até as pranchas da casa. Quando perguntei a Seu Arnaldo, velho senhor negro, se não tinha medo que gatos comessem seus patos, ele respondeu: "Só tenho medo dos gatos com duas mãos."

Certos pesquisadores que trabalham em bairros populares da América Latina mantêm a hipótese de que pobre só rouba de rico, que pobres são solidários com os outros pobres (ver, por exemplo, Lobo, 1981). Nossa impressão, pelo contrário, é que em geral pegam-se as coisas onde é mais fácil e menos perigoso — isto é, de vizinhos e parentes.

Evidências para apoiar essa hipótese aparecem ao longo das anotações de campo. Cada vez que extraviava um objeto da sua casa, Milene fazia insinuações contra a namorada do filho, uma menina de 13 anos que morava com eles: "É estranho, tinha só ela aqui. Depois de tudo, um relógio não tem pernas, não pode levantar e sair assim." Durante uma visita à minha casa, a menina tinha admirado uma pulseira que, por conseguinte, ofereci a ela. No dia seguinte, seus "sogros", vendo-a em posse de um objeto meu, ficaram furiosos. Malgrado os protestos da menina, estavam convencidos de que ela tinha roubado a jóia. Aliás, não é só da nora que Milene desconfia. Queixa-se, também, do cunhado: "A última vez que ele e seus amigos vieram aqui em casa, sumiu um par de tênis novo da minha filha!"

Uma prima de Alcina aproveitou a ausência momentânea de sua anfitriã para roubar duas latas de azeite que avistara na cozinha. Alcina só descobriu o furto graças à denúncia da faxineira que tinha medo de, ela, levar a culpa. Uma matrona, particularmente orgulhosa de suas jóias, as levava sempre com ela na bolsa quando saía: "Nunca se sabe. A gente recebe tantas visitas." Outra mulher me contou que pegou a sobrinha, que a visitava, forrando a bolsa com seus novos lençóis. "E sabe, ela nem tinha vergonha. Disse para mim, 'Também! A senhora tem tantos!'" Benta, uma senhora de idade que mora sozinha, queixa-se que não tem mais pratos, pois seus parentes roubaram-lhe tudo. E, descrevendo o sumiço da televisão dos vizinhos, dá sua opinião. "O ladrão entrou enquanto estavam dormindo e eles não viram nada. Pode ser alguém da família, até mesmo o filho deles." Outra pessoa de idade, Seu João, vocifera contra o neto adolescente que expulsou de casa por lhe ter roubado o relógio: "Ele logo vendeu meu relógio, para comprar maconha!"

Em suma, tem-se a impressão de que o roubo entre parentes é um meio tacitamente reconhecido de assegurar a distribuição igualitária de bens. As confrontações que resultam desse tipo de roubo são relativamente anódinas — a indignação é fraca, o risco de violência praticamente nulo. É como se existisse uma lei que ditasse a partilha de riquezas entre amigos e parentes. O roubo seria um meio de lembrar esse dever aos parentes ricos.

Entre pessoas não-aparentadas, no entanto, as coisas são diferentes. Os princípios que, em um

contexto, podem promover uma certa cumplicidade solidária produzem, em outro, um espírito de rapina. Cito o meu diário de campo:

A velha Chiquinha, tão baixa e gorda que mal consegue levantar da cadeira, vive sozinha na sua maloca de nove metros quadrados. Um dia, enquanto caminhava com ela, a vi pegar com grande entusiasmo uma pequena barra de ferro, no chão. Com a bengala em uma mão, o pedaço de ferro na outra, subiu, ofegante, a trilha íngreme de casa. Só lá em cima entendi por que esta senhora tanto se encantou com aquele ferrinho. Repetidas vezes, a casa de Chiquinha tinha sido assaltada por ladrões. Levavam ora o rádio, ora o botijão de gás, ora os cobertores da cama e até mesmo os trapos velhos que usava como roupa. Agora, ela não saía mais sem fechar a porta a cadeado, e — literalmente — pregar a janela. A barra de ferro era útil, pois assim, ao voltar, conseguia abrir a janela com maior facilidade.

Chiquinha se gaba de ter tido durante algum tempo a proteção de seu filho:

Tinha um cara, o vizinho aí, que estava sempre batendo na minha porta. Era quando meu filho ainda morava aqui na frente. A última vez, ele veio perguntar ao cara: "Que que tu quer com minha mãe?" O outro respondeu que queria fósforos, mas não saiu, ficou lá, batendo na minha parede. Então, meu filho deu uma surra nele. (Chiquinha solta uma gargalhada) Tiveram que levar o vizinho no hospital arrumar o braço quebrado.

Esse filho, porém, já se mudou e há muito tempo Chiquinha não tem mais parentes no bairro. Seu relato sobre a última invasão da casa mostra o que acontece aos que vivem sem protetor.

Era três horas e seis minutos da madrugada. Sei porque estava acordada escutando rádio. Estava muito escuro. Não enxergava nada. Um deles me esmagou contra a cama enquanto os outros pegavam minhas coisas. Eu xinguei eles: "Pára com isso! Sai daqui! Senão vou chamar a polícia!" Eles foram embora logo, mas levaram tudo.

Como Chiquinha ia poder chamar a polícia? Não tem telefone no beco. Mesmo se fosse possível mandar buscá-la, será que a polícia ia se interessar pelo caso? E os vizinhos? Apesar de Chiquinha ser uma moradora antiga e conhecida do bairro, não aparece nenhum salvador para protegê-la.

Para melhor entender a vulnerabilidade de Chiquinha, vale a pena olhar para outros casos de crime no bairro. Alcina, por exemplo, contara-me, durante as primeiras semanas da pesquisa, os detalhes de um roubo monumental. Enquanto ela e o marido passavam o fim de semana na chácara, ladrões encostaram um caminhão na frente de sua casa e esvaziaram-na de seu conteúdo. Eu fiquei estupefata: "O quê? Os vizinhos (tinha pelo menos dois inquilinos morando nos fundos) não fizeram nada?" A ingenuidade da minha pergunta tornou-se evidente à medida que ouvia os relatos de outros residentes do bairro sobre incidentes semelhantes. "Pode me perguntar tudo que quiser. Não vi nada. Não sei nada." (Milene comenta o roubo que ela viu dois anos atrás: "Tive tanta pena da vizinha. Nem tinha terminado de pagar a televisão. Ela até ofereceu uma recompensa para quem desse pistas, mas eu não sou louca.")

Durante os primeiros meses da minha pesquisa, um romantismo ingênuo tinha-me levado a crer que, na Vila São João, quanto mais rica a pessoa, maior a probabilidade de ela ser assaltada: os ricos, excluídos das redes de proteção mútua, seriam deixados à mercê dos predadores. Mas contatos subseqüentes me levaram a uma visão bem diferente. Não é por rancor pessoal que alguém se recusa a proteger o vizinho. É por medo ou, em outros termos, por respeito à noção de que cada família deve garantir sua própria proteção.

Um interlocutor descreve sua aventura recente:

Me roubaram minha ovelha esta noite, mas fui atrás, dei uma tunda no guri e peguei de volta.

Quem quiser proteger seus bens pode lançar mão de uma série de táticas — indo da confrontação direta à denúncia pública. O ladrão, freqüentemente mais pobre e menos armado do que a pessoa assaltada, não leva necessariamente vantagem. A única garantia de um mínimo de igualdade nessa espécie de duelo é a não-intervenção de terceiros. É "normal" socorrer pessoas com quem se mora e até mesmo certos parentes. Mas quem intervier a favor de um simples conhecido, em nome de uma justiça abstrata, simplesmente por achar que houve um abuso de poder, será considerado um alcagüete se arriscará a pagar caro por seu pecado.

Dona Ivana lamentou a imprudência dos jovens de sua família. Um sobrinho denunciou dois ladrões que viu tentando roubar uma carteira no ônibus. Os ladrões pularam do ônibus e tomaram um táxi. Sob a ameaça de revólveres, o motorista do táxi seguiu o ônibus até o terminal. Quando o sobrinho desceu, "levou uma surra feia para ele aprender a não se meter nos negócios dos outros". Sua sobrinha, a mulher continua me contando, teve uma experiência parecida. Pegou um rapaz batendo carteiras no ônibus, mas este conseguiu se inocentar, soltando a carteira no chão, fingindo que a tinha achado lá. A menina, com medo de represálias, não quis descer do ônibus antes do ladrão, mas, chegando ao terminal, não tinha outra alternativa.

Felizmente o motorista e o fiscal estavam de olho, pois bastou o rapaz botar a mão na minha sobrinha para os dois darem em cima dele. Mas eu xinguei ela! Disse: Vamos ver se com isso tu aprende. Pára de te meter nessas coisas! Não convém.

A velha mãe de uma dezena de residentes do bairro, bem respeitada apesar de seu caçula estar na cadeia, resume a filosofia em vigor: "Eu? Ninguém nunca roubou nada de mim dentro do ônibus. Também, não sou boca-aberta que nem as outras por aqui." Em outras palavras, cabe a cada um "ficar de olho", protegendo aquilo que é seu.

### **Os profissionais**

A influência das autoridades "exógenas" sobre os bairros populares tem sido objeto freqüente da análise sociológica. Porém, é raro achar na literatura o estudo de uma outra força, igualmente influente, — a das gangues e dos chefões que reinam "em cima do morro".<sup>96</sup> Cada gangue alega cuidar de seu próprio bairro, mas as disputas não cessam e, na guerra entre as facções, a força policial, longe de ser mais legítima ou impessoal, é vista como tão arbitrária quanto as outras.

### **Interlúdio**

Um dia de inverno (1989), voltando de uma viagem de três meses, cheguei à casa de Milene. Era 11 horas da manhã, cedo demais para quem tinha passado a noite jogando bingo (nessa época, ela jogava todas as noites) e ainda dormia. Vagamente consciente de minha presença, virou-se na cama e resmungou: "Que que tem? Ninguém morreu esta noite?" Vendo que era eu, sabendo do meu gosto por fofocas, começou a relatar os acontecimentos dramáticos dos últimos meses: os tiroteios de um sobrinho, a hospitalização do recém-nascido de sua irmã, a morte de Dona Elvira (mãe-de-santo e amiga de longa data)... Morte violenta, morte por doença, morte de velho, morte de jovem — na sua narração cada aventura parecia ter o mesmo valor. Entre outros detalhes, soube que seu irmão mais moço, ao sair da cadeia, tinha-se metido com os traficantes. ("Quando é que tu foi embora? Leonildo já tinha sido baleado?") Uma noite, ao levar alguns quilos de maconha para um revendedor em um bairro periférico, tinha sido atacado.

Eu começo a ficar preocupada com essa família. Leonildo, um rapaz charmoso de 27 anos, conheço bem. Quando fala de sua experiência na cadeia — de como escapou da brutalidade dos outros presos, burlou os psicólogos, e conseguiu ser designado para os lugares certos — mostra uma sensibilidade que encanta as mulheres da classe média como eu. Preocupo-me também com Milene. Até agora, nenhum membro de sua família imediata foi assassinado. Será que ela não tem medo por Leonildo? Será que a "profissão" dele é realmente mais perigosa do que a dos irmãos mais velhos que trabalham como motoristas de táxi? Leonildo, pelo menos, parece estar subindo na vida. Com os lucros de seu negócio, já comprou uma chacinha a 50 km da cidade — um luxo que nenhum dos outros alcançou até agora.

Mas foi um outro evento aparentemente menor que acabou por provocar a primeira grande tragédia nessa fratria. Como preâmbulo à aventura de Leonildo, Milene tinha falado da família de seu irmão mais velho. "Meu sobrinho recebeu uma bala nos rins, mas agora está tudo bem. Já saiu da UTI. Sabe, quando se vive naqueles bairros marginais,<sup>97</sup> acontece de tudo — uma bala

---

<sup>96</sup> *O trabalho pioneiro exceção. de Zaluar (1985, 1993a, 1993b) consta como brilhante.*

<sup>97</sup> *Aqui, ela se refere à Restinga, um bairro mais afastado da cidade de Porto Alegre.*

perdida, alguém atirando no ar..." Eu não disse nada, mas pensei em um comentário feito por Milene um ou dois anos antes: "Os filhos daquele irmão são todos bandidos. Não entram mais na minha casa." E pensei nas duas filhas do mesmo irmão que tinham saído de casa — indo uma morar com Milene, a outra com a avó —, pois "lá onde moravam, tinha um cara ameaçando estuprá-las".

Milene, sempre meio debochada, gosta de contar uma boa história. Cultiva a imagem de quem se diverte com esses incidentes. Assim, quando dois meses depois do nosso encontro, trouxeram-lhe a notícia que seu sobrinho tinha sido baleado, ela respondeu com ironia: "Mais um no hospital". Mas, dessa vez, era outra história. Uma história que ia provocar não somente a morte do rapaz, mas, algum tempo mais tarde, a de seu pai. Eu soube os detalhes do drama só na primavera, quando voltei de outra viagem.

Dessa vez, não há mais nenhum tom de deboche na voz de Milene. E, no entanto, ela não pára de contar a história, de forma quase compulsiva, cada vez que aparece um novo amigo ou vizinho. Trata-se do primeiro falecimento da fratria; agora são só dez. A família está abalada.

Não foi o mesmo desespero quando morreu meu sobrinho. Não era a mesma coisa. Ele era moço, tinha 20 anos. A gente tinha pena, mas o que íamos fazer? Agora com meu irmão, é diferente. Era uma pessoa tão boa... Esta semana, ia fazer 45 anos.

Sob o olhar consternado de três de seus irmãos, Milene conta sua versão da história. Tudo era culpa de Paulo, o mais velho dos sobrinhos, que tinha roubado a namorada de um "grande marginal". Este se vingou, matando o irmão de Paulo:

E eram todos amigos! O assassino estava de visita na casa. Pediu um copo de água, esperou que o outro fosse pegar e deu um tiro nas costas dele.

O irmão de Milene "não era mais o mesmo" depois da morte do filho. Não parava de dizer que ia se vingar. Certo domingo, veio fazer uma visita, agindo estranhamente. Passou, uma por uma, em todas as casas de seus parentes na Vila São João:

Ele queria porque queria falar com a mãe, mas ela tinha viajado para Pelotas. Então ele passou na casa de nosso pai e, lá, falou com os meninos (seus meio-irmãos): "Vocês têm sorte de poder ver seu pai velho. Os meus não terão essa mesma chance".

Naquela noite, a casa dele foi cercada por traficantes e, durante o tiroteio que se seguiu, o irmão de Milene morreu.

Os detalhes do crime estão longe de ser claros. Ora Milene sugere que os traficantes, prevenidos dos projetos de vingança, vieram buscar seu irmão; ora diz que a morte foi um acidente, que a gangue estava procurando Paulo:

Era só ele ficar deitado no chão, junto ao resto da família, e ele ainda estaria vivo.

Um outro irmão que mora em frente à casa do assassinado assistiu impotente à emboscada:

"O que eu podia fazer?", ele pergunta. "Eram não sei quantos. Se tivesse saído de casa para buscar ajuda, teria morrido também".

Como chegamos a ter tantos detalhes? Por via das mulheres, testemunhas passivas dos massacres. A mulher do primeiro morto estava presente, grávida de seu segundo filho, quando o marido foi baleado. A cunhada de Milene estava deitada no chão com os dois filhos menores quando a bala estourou a cabeça de seu marido. Em geral, as mulheres não são alvo desse tipo de violência, mas, quando as vendetas começam a varrer os membros de um clã, ninguém fica impune. Depois da morte de seu marido, a cunhada de Milene se refugiou na fazenda de um parente. O irmão que assistiu ao massacre veio junto com o filho de 12 anos se instalar na casa de Milene. Esta, o marido e os filhos se esconderam durante dez dias na casa de um vizinho. Um mês depois, a filha adolescente de Milene ainda insistia em dormir no quarto dos pais.

"Precisava ver! Minha casa parecia um arsenal. Meus (cinco) irmãos estavam todos aqui, com armas emprestadas — rifles e revólveres. No início, diziam que iam atrás do assassino. Mamãe (mãe e avó das vítimas) diz que ele não pode ficar vivo. Mas quando chegaram na casa dele, adivinhe o que viram — o lugar estava cheio de policiais. Tinham chegado antes".

A polícia prendeu, aquele dia, os protagonistas do drama, o assassino e Paulo. Os jornais os

descreviam como "os dois maiores marginais da favela"; na versão jornalística, os assassinatos teriam sido o resultado de um acerto de contas entre gangues. Mas pergunta-se o que a polícia está fazendo nessa história. Aqui, o jogo de poder é regido por elementos diretamente ligados ao dia-a-dia do bairro. Nenhum homem teria vergonha de relatar suas façanhas "de guerra". A narração desses incidentes faz crescer a glória dos protagonistas. Leonildo, por exemplo, quer esteja na venda, na esquina ou na casa da irmã, passa o tempo a contar minúcias de sua última aventura. Mal tinha começado a trabalhar como mensageiro dos traficantes quando, durante uma visita noturna a um bairro periférico, foi atacado. O resultado: a perda de alguns quilos de maconha e dois revólveres ("que não era nem o meu"), mais uma bala nos pulmões. Duas semanas mais tarde, quando já se movimentava bem, voltou à cena da agressão com seu chefe (e proprietário dos revólveres) para tirar satisfação. Não falta humor em seu relato:

Vimos um dos caras bebendo na vendinha. Resolvemos atacar. Quando viu que a gente estava armado, o dono do armazém levantou as mãos e disse: "Leva tudo que vocês quiserem. Em todo caso, não sobra grande coisa. Vocês não são os primeiros essa semana". Mas a gente disse para ele: Fica frio. O nosso negócio não é contigo.

Mesmo se essa história não tem um fim glorioso (pois, cercados por um pequeno exército do bairro hostil, os rapazes foram obrigados à fugir sem recuperar nada), pela narração do episódio, Leonildo comunica a sua platéia que não hesita em enfrentar o perigo.

Existem atos de violência que não são admirados — atos interpretados como covardia. Assaltar a casa de um vizinho, estuprar uma criança, bater num velho ou em uma mulher grávida — nada disso é permitido pela moralidade pública. E, no entanto, são todos acontecimentos, senão cotidianos, pelo menos comuns.

Quando acontecem, é usual atribuir esses atos de covardia a "maus elementos" que vêm de outros bairros. Várias vezes, foi-me dito: "Não tenho medo dos guris daqui...mas tem muitos de fora..." Para pôr em relevo o papel de protetor, os jovens da zona alimentam rumores sobre o perigo oriundo de outros bairros.

### **A lei do mais forte:**

#### **O dominante masculino no código social**

No que diz respeito à proteção dos residentes do bairro, a polícia desempenha um papel quase negligenciável. As leis nacionais, essas leis que vêm de pára-quebras "de fora", têm, a grosso modo, pouca influência na vida cotidiana.

Para pôr em relevo o papel de protetor, os jovens da zona alimentam rumores sobre o perigo oriundo de outros bairros. Não é, portanto, surpreendente que a única verdadeira guerra de gangues na memória viva dos habitantes seja explicada nos termos seguintes: os maus elementos de um outro bairro violaram uma menina daqui e os guris responderam.

Colaborar com a boa reputação dos maconheiros é uma maneira de neutralizar essa fonte potencial de violência.<sup>98</sup> Toma-se cuidado, muito cuidado, para cultivar boas relações com esses jovens. A menina bonita se faz acompanhar por um batalhão de cavalheiros da parada de ônibus até a sua casa:

Eles são todos legais. Uma vez, tinha um chato querendo me incomodar e um dos guris chegou logo na hora, "Ô, rapaz, cai fora", ele disse. "Não tá vendo que é a filha do Titão?" E desde aquela noite são todos meus amigos.

Uma avó que mora no bairro há 25 anos me garante que não tem medo do bando de meninos que se junta cada noite na esquina: "É claro que a gente sempre dá bom-dia para eles. Já pensou, se a gente não desse bom-dia?!" E sua filha explica que, por um tempo, tivera medo por seu

---

<sup>98</sup> *O valor prático de uma "boa reputação" é discutido freqüentemente nos estudos sobre honra mediterrânea. Além do capítulo 1, ver Persistiany, 1973; Jamous, 1981; Handman, 1983; e Pitt-Rivers, 1983.*

namorado, "mas, agora, ele conhece os guris daqui e eles se respeitam". Os residentes do bairro cultivam a amizade dos maconheiros tratando-os como rapazes "legais" que "obviamente" não fariam mal a seus vizinhos. Uma jovem mãe me explica que não se preocupa quando sai para trabalhar, pois os guris estão vigiando a rua e não deixam nada ruim acontecer com as crianças. (As mães se queixam bem mais do perigo dos carros do que dos malfeitores.) Outra mulher que mora no coração do beco alega que nunca tranca sua porta. "Com os guris por aqui, ninguém vai ter peito de levar minhas coisas."

Segundo as informações insinuadas em fofocas do bairro, não é incomum um maconheiro assaltar a casa de um vizinho, mas certamente não vai vangloriar-se do fato. Pelo contrário, os guris cultivam sua reputação de guardiões da vila, promovendo a lenda de que só roubam dos ricos e só brigam com os malvados. Tal cuidado com a reputação serve para inibir suas atividades criminosas no bairro.

Um jovem da vila conta como foi poupado de um assalto:

Era cinco horas da tarde. Estava passeando na outra rua com meu blusão novo quando, de repente, senti que alguém estava me seguindo. Bah — já sentia o cano do revólver na nuca quando olhei para trás. Eram dois, e um era o Zequinha, um cara que conheço desde pequeno. Quando me viu, cochichou algo para o outro e os dois tomaram um chá de sumiço.

Ironicamente, tenho, nas minhas anotações, um relato quase idêntico contado por Jurema, minha assistente de pesquisa. (Trata-se de um encontro fortuito com Careca, tio do jovem que acabo de citar.) Ela estava passeando com o namorado no centro da cidade quando sentiram que alguém os seguia, preparando um assalto.

Quando finalmente parei e olhei para trás, vi que um dos caras era o Careca. Fiquei atônita, só conseguia apontar o dedo e gaguejar: "Mas é...é...é..." E antes de saber de nada, eles dispararam, simplesmente sumiram, assim.

Nesses dois casos, os ladrões potenciais importavam-se com sua reputação. A vergonha não é o fato de roubar, mas, sim, a escolha das vítimas. Volto a insistir que muitos dos jovens se orgulham de suas atividades ilegais, falando quando podem de suas "aventuras". Porém, dentro desses relatos, respeitam certos limites. Em princípio, não roubam dos "bons". Logo, não roubam dos vizinhos.

Apelar para a honra masculina é, portanto, uma maneira moderadamente eficaz de evitar a violência, pelo menos local. Uma vez que conhecem a identidade de um ladrão, as vítimas de um roubo têm nas mãos uma arma importante. Acusar o agressor abertamente é perigoso, pois este pode revidar. Mas é possível "conversar" com os guris, "expor o problema" do roubo e "pedir a ajuda deles para resolver o assunto". Dessa forma, a ameaça de denúncia e todas as conseqüências que traz consigo — perda de prestígio, perseguição policial, processo criminal, etc. — é comunicada em termos eufêmicos.

Homero gosta de dizer que a única vez que alguém ousou roubar algo de sua casa (um toca-fitas estéreo), ele conseguiu pressionar os membros da gangue até que eles devolvessem a mercadoria. Negaram até o fim que foi eles; disseram que viram um rapaz correndo no mato, assustaram ele e ele deixou cair algo que acabou sendo meu toca-fitas.

Na casa de outro homem, sumiu a televisão. Feitas as perguntas apropriadas nos lugares certos, a televisão reapareceu, misteriosamente, no mesmo lugar de onde tinha sido tirada.

A "coragem" dos maconheiros é, para os residentes da vila, um assunto de debate. Por um lado, ao que tudo indica, os pais desses meninos passam vergonha. Só depois de três anos seu Arnaldo me contou que o neto estava na cadeia. Rosa acusa Dica, Dica acusa Rosa de querer "tapar o sol com a peneira"; elas se criticam mutuamente por ter um descendente (em um caso, o filho, no outro, o neto) na cadeia. Por outro lado, em certos contextos, a carreira de marginal pode trazer prestígio. Uma jovem mulher demonstra admiração nervosa ao ser apresentada a Leonildo: "Quer dizer", diz ela, enrubescendo, "que estou na presença de um ex-presidiário?" E ele, com um ar de falsa modéstia: "É, mas não por isso..."

Como em um passo de mágica, a agressão transforma-se em valentia. A bravura masculina não é

mais um perigo; é uma proteção. Ousamos concluir que a violência não é concebida em termos inteiramente negativos. Ela muda de cor segundo o contexto. Basta domesticá-la para torná-la uma aliada. E, para domesticá-la, nada melhor do que o interconhecimento e a sociabilidade próprios dos bairros populares.

### **A valentia dos machos**

Os maconheiros, se sobrevivem, envelhecem e acabam por modificar seus hábitos, "casando-se" e procurando um metiê menos perigoso. Veja o exemplo de Cuia. Ao escutá-lo, dir-se-ia que suas atividades atuais, o comércio e a mecânica, são entediantes. Lembra com emoção a época em que, encarregado de guardar sacolas enormes de cocaína, estava metido "naqueles negócios". Insiste em cenas de bravura como a do dia em que policiais vieram levar um de seus amigos.

Tiveram que me segurar a força para eu não partir para a briga. Mas agora que tenho as crianças, é tudo diferente. Não é que tenho medo de morrer. Mas se algo me acontecesse... o que seria das crianças? Sem alguém para orientar eles, que futuro teriam.

Excluídos da glória dos guerreiros, os chefes de família acionam técnicas alternativas para enobrecer sua imagem. Eles associam, por exemplo, seus empregos à virilidade. Os motoristas de ônibus encorajam o boato de que, nessa ocupação, os homens aproveitam o contato constante com o público para acumular amantes. Os motoristas de táxi, especialmente os que trabalham à noite, insistem no caráter perigoso de seu trabalho. Quando um jovem teve a idéia de seguir o exemplo e entrar na profissão de seus tios, foi logo desestimulado:

Tu? Tu não é bastante bravo. Os bandidos acabariam contigo na primeira noite.

Os comerciantes do lugar insistem, eles também, na necessidade de coragem física para ter êxito nesse ramo. Sem recursos para empregar (como fazem seus colegas nos bairros burgueses) um guarda profissional, eles devem ser a segurança de suas próprias vendas. Numa história bastante típica, um vendeiro, acordado às duas da manhã por um marginal procurando bebida, deu dois tiros nos joelhos do incômodo freguês. Também ouvi de um homem tímido que tinha terminado sua carreira de verdureiro ambulante por causa da ameaça constante de assalto.

Há, no entanto, um domínio em que todos os homens, até os mais fracos e fracassados em outros níveis podem afirmar sua bravura: a proteção da casa. As mulheres são as primeiras a pôr em relevo esse papel masculino. Desde que o marido passou a trabalhar no turno noturno, Solange dorme mal. Explica que está apreçando uma porta de ferro. Benta agüenta tudo de seu neto adotivo justamente, ela diz, porque "precisa de um homem na casa". De fato, ele mora numa peça completamente separada. Não contribui com as despesas, não arruma coisas quebradas e não fornece companhia alguma. No entanto, ele está lá caso ela grite socorro. Rute é outra que, logo que o marido a abandonou, chamou o sobrinho para morar com ela. É óbvio, todo mundo reconhece, os homens são necessários para guardar a casa.

Existem formas de proteção que não dependem da força física. Em outro lugar (Fonseca, 1993), descrevo o medo inspirado pelo poder mágico de certas mulheres. No entanto, a força de tal poder é ainda mais eficaz quando secundada pela presença de homens fortes. Essa presença explica a distinção, por exemplo, entre Rosa e Milene, por um lado, e Chiquinha, por outro. A primeira é conhecida por seus trabalhos no batuque para estragar casamentos e bons empregos. A segunda é praguenta, a morte de dois rapazes sendo atribuída à sua "boca ruim". E a terceira é considerada como bruxa. Mas as duas primeiras, cercadas de homens fortes, irmãos e filhos, nunca foram assaltadas ao passo que Chiquinha, velha e solitária, tem sido vítima de constantes agressões.

Sadi, o pai-de-santo local, garante-me que, graças a seus poderes mágicos, ninguém lhe incomoda: Uma vez, os guná assaltaram minha mãe aqui na frente de casa. Ficaram tão chateados quando souberam que era minha mãe! Logo, deixaram ela ir embora.

Mas, ao acolher no seu terreiro membros da gangue local, Sadi garante um outro tipo de proteção — a de "personagens influentes" no bairro.

Para tentar proteger suas casas, as famílias ascendentes aplicam as estratégias empregadas nos

bairros burgueses — colocam cães ferozes de guarda, constroem cercas altas de ferro, etc. Mas esses obstáculos parecem antes desafiar a engenhosidade dos ladrões. Em geral, reconhece-se que a única maneira de prevenir o arrombamento é sempre deixar alguém de guarda: não tiveram êxito profissional, gostam de exagerar a qualidade viril dessa tarefa. Um homem cronicamente desempregado descreve longamente como pegou um ladrão que entrou na casa do lado.

Vi um cara pular o muro e logo corri atrás. Consegui apanhar ele e, pode crer, não fiz perguntas. Quando finalmente chegou a polícia, quase que levaram eu porque tinha esmagado a cabeça do cara contra a calçada. Mas depois descobriram que era um grande marginal que tinha uma ficha (policia) enorme.

Um velho resmungão não pára, durante nossa entrevista, de levantar para olhar nos quatro cantos da casa, sob pretexto de estar ouvindo barulhos suspeitos: "Precisa ser mais vivo do que os ladrões." Em outra casa, um paralítico, filho adulto da nossa interlocutora, isola-se atrás de um muro de silêncio até que, subitamente, leva a cadeira de rodas até a janela e levanta-se o quanto pode para olhar a casa do lado:

Escutei barulhos. Estou achando que deve ser o esconderijo de uma gangue.

### **O perigo e os duelos de honra**

Faz-se uma nítida distinção entre o roubo e a violência. Enquanto o roubo é aceito como quase inevitável, a violência é vista como excepcional e condenável. Quando me relata os furtos que acontecem no bairro, o velho carroceiro negro não esconde a indignação. Sua filha deixou a janela aberta durante a noite e, no dia seguinte, não tinha mais aparelho de som. Um menino veio visitar a namorada; o rádio que levava sumiu, arrancado de sua mão por um bando de jovens... Mas a indignação é bem diferente do medo. Não passaria pela cabeça desse homem a idéia de ter medo da vila. É justamente isso que a diferencia do centro da cidade, onde ele não vai, "nem para buscar a pensão. É muito perigoso". As duas mulheres que cuidam da venda juram que não têm medo de viver no bairro. Uma diz que sua filha volta tarde do trabalho noturno num jornal sem jamais ser incomodada, a outra sai todas as noites para estudar.

Antigamente, saíamos de férias, às vezes por um mês inteiro. Hoje em dia, não é mais possível, não podemos deixar a casa vazia nem por uma noite.

Esse "alguém" de guarda pode ser uma mulher ou até mesmo uma criança (já que basta um ou outro para identificar o ladrão). Mas os homens, especialmente os mais velhos ou os que, é claro, já passaram por maus momentos, por exemplo, quando a venda foi assaltada. "Mas os assaltos, tu tens isso em qualquer bairro."

Não se tem medo dos vizinhos, nem mesmo dos maconheiros,, pois, no interior dos limites desse mundo familiar — um mundo onde cada um sabe se situar em relação aos outros — existe um código tácito de interação social. Esse código, ao mesmo tempo que tolera o roubo, condena o abuso da força física e assim garante um mínimo de segurança no bairro. O perigo surge quando alguém se afasta do grupo de familiares, ou quando entra no fogo cruzado das rivalidades masculinas.

A valentia masculina se constrói desde a primeira infância através dos duelos constantes e multiformes entre homens. Basta observar o grupo de jovens que assistem ao jogo local de futebol para ver essas provocações mútuas: os empurrões, os insultos, os golpes de punho... É assim que os meninos aprendem a se movimentar nesse universo de sensibilidades à flor da pele.

Um incidente tirado das minhas anotações de campo sublinha a especificidade desses ritos masculinos no meio popular:

Ben, um estudante de etnologia, e eu passávamos pelas árvores acima da rua São Guilherme quando demos com um grupo de jovens maconheiros. Logo mostraram um grande interesse por nós, um interesse que eu (mulher de 40 anos), sozinha, nunca tinha suscitado antes. Primeiro, quiseram dividir um refrigerante conosco, depois foi cerveja. Quando começaram a enrolar um cigarro de maconha, resolvi me retirar para visitar uma amiga que morava perto. Deixei Ben ali, para aprofundar sua experiência daquele universo masculino. Quinze minutos mais tarde, quando

voltei à cena, achei Ben branco e atônito. Enquanto fumavam, os meninos tinham começado a mostrar suas armas e as marcas de seringa nos braços. Um deles, "Dentinho", alegava ser assaltante de bancos com mais de 20 roubos ao seu crédito. Recém-saído da cadeia, insinuava que reconhecia Ben. Este entendeu que o estavam acusando de ser policial e teve medo.

Chega inevitavelmente o momento em que as brincadeiras extravasam os limites do jogo. Em uma cena que testemunhei, um jovem irritado pelas gozações de seus amigos sacou um 45.

Dessa vez, foi possível abafar a tensão: "Pare com isso. Faz mijar na cama!" Mas em outras circunstâncias, o jogo de duelos masculinos pode estourar em violência.

Os acidentes acontecem. Todavia, os únicos assassinatos "aceitáveis", aqueles que são anunciados antes e reivindicados depois, são sempre a consequência de um negócio de honra entre homens. A guerra de gangues entre bairros rivais, por exemplo, inspira-se, em geral, na transgressão por um ou por outro do código de honra (ver os casos contados acima). Já que nunca participei de uma dessas guerras, qualquer hipótese sobre a atitude e a emoção dos participantes será, da minha parte, pura especulação. Com essa ressalva, levanto a possibilidade de que é nessa confrontação de gangues que os guris sentem o supras-sumo da virilidade. Ou, pelo menos, nas reelaborações que seguem o evento, é essa virilidade que é posta em valor.

A polícia, quanto a ela, procura motivos venais para essas guerras — explicando-as pela concorrência entre traficantes, etc. Há, certamente, expedições punitivas contra um alcagüete ou outro. Mas o assassinato é raramente planejado com frieza contra algum alvo impessoal. É sempre acompanhado por um ódio que só a traição do código de honra parece capaz de suscitar. As mulheres servem como ponto conveniente para focalizar tensões já existentes entre diferentes facções de jovens.

A honra masculina é evidente também nas confrontações corriqueiras entre homens. Um operário do bairro, assaltado de madrugada quando voltava do trabalho, ficou emudecido durante dois dias. Quando reencontrou sua língua, era para insistir que:

Aqueles bandidos são estúpidos, pois me deixaram vivo. Se vejo eles, vão morrer. Um homem não faz isso para outro sem estar pronto para morrer.

O homem assaltado não se sente indignado. Sente-se humilhado. Nada ilustra melhor este fato do que a cena que testemunhei num sábado na casa de Gera. Estava conversando com ela quando chegou o marido, um homem normalmente afável e loquaz. Vendo-nos na cozinha, parou na porta. Então, bruscamente, sem dizer nada, escondeu o rosto nas mãos e correu para o quarto. Eu só soube no dia seguinte o motivo desse comportamento. A família ia, naquela noite, a uma festa no terreiro onde o marido devia tirar fotos do grupo. Ele foi ao supermercado comprar um filme, mas, na volta, parou num bar onde ficou bebendo com uns conhecidos. Depois de sair do bar, no caminho de casa, deu-se conta de que estes "amigos" haviam furtado a película. Ao contar a história, insistia que ficou revoltado não pela perda do filme, mas sim pelo fato de que "me fizeram de bobo".

Uma das agressões mais humilhantes (tanto que a vítima, tal como uma menina estuprada, tem vergonha dá que falar) é roubar as roupas do corpo de alguém, isto é, deixar a pessoa "com uma mão na frente e outra atrás". (As roupas, em particular os tênis e os blusões, são fáceis de revender e, portanto, muito procurados.) Os meninos que freqüentam a boate local sabem que, se não saem em grupo, arriscam-se a ser submetidos a esse tipo de agressão. De forma significativa, as meninas são assaltadas com muito menos freqüência.

As mulheres não são inteiramente avessas ao uso da violência, mas, além de falar menos de suas proezas nesse domínio, elas parecem limitar-se a formas específicas de violência. Uma mulher com raiva recorrerá, na pior das hipóteses, a um facão. Uma velha senhora descreve como botou a faca no pescoço de seu marido:

Disse três vezes para ele: Vou te matar dormindo, pois não é homem suficiente para matar em pé.

Uma mãe-de-santo, já aposentada, lembra com gosto como defendeu seu terreiro contra intrusos com um enorme facão. A viúva de 71 anos guarda um facão atrás da porta de sua casa: "Só assim

vou me sentir segura". E até Milene, bem mais jovem, não hesita em proferir ameaças do gênero: Se aquele bandido tocar num fio da cabeça do meu filho, vou degolar ele.

Se a faca é a arma (ou, pelo menos a ameaça) preferida por mulheres, os revólveres são inegavelmente a insígnia da masculinidade.

Caros, de acesso difícil (em princípio precisa-se de uma licença), eles ocupam um lugar importante no imaginário de todos os homens. No álbum de família, vê-se a foto do filho da casa sacudindo um 45 — emprestado de um primo só para tirar a foto. Outro menino, com o primeiro ordenado que recebe, logo procura uma arma. Ao descrever os diversos tiroteios e crimes da cidade, fala-se dos revólveres com a mesma minúcia de detalhes dedicada aos carros. A hostilidade entre homens tende a ser mais violenta não somente por causa da gravidade dos insultos, mas também por causa da eficácia maior dessa sua arma.

A fascinação pelas armas liga os marginais aos policiais. Primeiro, de forma bem prática: graças à revenda clandestina de armas confiscadas, os policiais são os melhores fornecedores de revólveres. Mas também existe o elemento de solidariedade masculina calcada na importância desse símbolo: a força guerreira. Carioca, chefe do tráfico local, expressa esta idéia sucintamente.<sup>99</sup>

Nós respeitamos os policiais apesar do fato de eles terem este uniforme. É assim: porque eles nos respeitam também. Formamos uma espécie de corporação militar.

Seria interessante, agora, dirigir nossa atenção para essa relação polícia/ marginal/pobre.

### **Mocinhos e bandidos**

A noite que Carioca fugiu da cadeia clareou o céu, de tanto foguetório que deu.

Hoje em dia, os grupos populares urbanos não têm mais "literatura oral" no sentido clássico do termo. Os folcloristas podem citar os contos e lendas do Rio Grande do Sul.

Na Vila São João, nos últimos 10 anos, a televisão ocupou as noites da gente e acabou com qualquer história que as crianças poderiam ter reclamado dos anciãos. Em dois anos e meio de contato quase cotidiano, nunca ouvi uma única referência a tais contos, quer fossem de origem européia ou da região. Em compensação, há outro tipo de história que circula de boca em boca contada por adultos e crianças — um tipo de conto "edificante" estruturado em torno da vida dos mais célebres bandidos locais: "Anão", um negro baixinho, morto em 1979 com 34 anos de idade, e "Carioca", um ruivo magrelo, que está na cadeia desde 1987. "\*"

Esse último, um Robin Hood de eloquência fácil, captou também a imaginação da classe média. As entrevistas concedidas por Carioca a jornalistas locais constavam nas manchetes das capas. O príncipe encantado de certas adolescentes burguesas assumia seu rosto.<sup>100</sup> Quando Carioca participou de uma fuga em que os presos tomaram meia-dúzia de reféns, estes não pararam de lhe fazer elogios. Alegaram que, graças à sua habilidade de líder, foi possível conter a violência dos outros presos. Mas sua fama teve um impacto todo especial no bairro onde morava.

Carioca entrou, junto com Anão, na lenda da Vila São João. Suas personagens ainda dominam as anedotas de crime, violência e polícia das fofocas cotidianas. Sua história se reconstitui a partir de curtos comentários proferidos por homens, mulheres e crianças, cada vez que surge o assunto de coragem ou gangues. As narrativas lembram cenas da vida de Jesus Cristo. As crianças adoravam os heróis, acompanhavam-nos aonde quer que fossem, e davam o alerta cada vez que entrava uma viatura no bairro. A queda de um como do outro foi provocada por um traidor — alcagüete —, personagem geralmente detestado. Os detalhes da morte de Anão (baleado à primeira luz da manhã dentro da escola primária) e a captura de Carioca (surpreendido por policiais disfarçados

---

<sup>99</sup> As citações de Carioca são tiradas de uma entrevista conduzida por Robert Shirley, Paulo Montes e Jurema Gorski Brites, no presídio de Charqueadas, "Tio Patinhas", em 12/07/88.

<sup>100</sup> Uma estudante universitária, filha de advogado, contou-me o sonho seguinte: Carioca, tendo fugido da cadeia, entrou no seu quarto e, sem contar aos pais, a menina escondeu-o debaixo da cama.

de civis em um caminhão de leite), conhecidos por todos, são relatados como um martírio. Essas histórias ressaltam o lado positivo da identidade dos residentes do bairro. O heroísmo do bandido (de dentro) é implicitamente contraposto à baixeza da polícia (de fora). Nessa brincadeira de mocinhos e bandidos, não há dúvida sobre a identidade dos "bons". As virtudes louvadas não são as mesmas que constam dos livros de Moral e Cívica. São, entretanto, valores positivos, ademais, próprios aos grupos populares.

Anão e Carioca eram, ambos, ricos e caridosos. ("Carioca tinha bastante ouro e jóias para encher esta casa até o teto".) Usavam seu poder para ajudar os pobres. "Um dia, Anão pegou um caminhão de leite e distribuiu leite para todas as crianças". "A última vez que Carioca fugiu da cadeia, comprou um rancho para cada família do bairro". "Uma vez, os guris pediram um troquinho pra ele e ele deu um rolo de notas." "A última vez que esteve preso, legou a sede de sua gangue para ser creche". (Essas histórias, cujo eco estende-se até bairros longínquos, devem ter algum fundamento. Sei, pessoalmente, que Carioca costumava dar churrascos enormes para seus amigos e sócios, como, aliás, faz a maioria dos "grandes homens" da política brasileira.)

A fonte ilegal da riqueza desses líderes não chegava a ser um problema. O que eles faziam não era visto como particularmente repreensível. "Não eram bandidos". Ao falar deles, os moradores da vila costumam dar uma série de explicações para abrandar o lado sombrio de suas atividades. ("Não é ladrão, é traficante, e disso tem muitos por aí". "Não é um marginal. Só rouba de banco e não faz mal a ninguém". "O verdadeiro bandido é aquele que tira o dinheiro do bolso do operário".) Sublinha-se constantemente o fato de que Carioca não usava de violência.

Considera-se que Carioca e Anão trouxeram benefícios para o bairro. Primeiro, "colocavam ordem na casa". Anão, ao que tudo indica, atirava nos joelhos dos bagunceiros "que não respeitavam os vizinhos". Carioca tendia a ganhar as pessoas na conversa, mas, quando essas táticas "suaves" não funcionavam, podia acionar um pequeno exército de fiéis para disciplinar os desordeiros. As pessoas opinam que, hoje em dia, na ausência dos dois chefes (Anão morto, Carioca na cadeia), o bairro está voltando para a "anarquia": "Os jovens hoje roubam de qualquer um, à mão armada".

Dizem que esses chefes impunham respeito até aos ricos, trazendo uma certa dignidade para o bairro:

Quando a erva chegava, lançavam foguetes para avisar os fregueses. Aí, precisa ver a quantidade de Del Rey (carros) que subia o morro.

Segundo a lenda, até mesmo a polícia se inclinava diante desses homens. ("O guarda-costas de Carioca é da Polícia Militar.")

Carioca e Anão personificam o que os maconheiros aspiram a ser — ricos, admirados e poderosos. Entretanto, por causa da rivalidade masculina, os jovens fazem questão de desmentir esta aspiração e dizem que não imitam ninguém. Segundo um rapaz de 20 e tantos anos:

Gosto de Carioca, mas não respeito ele. Ele nunca ganharia de mim no mano a mano.

E os mais velhos, já sem esperança de igualar as façanhas do bandido, são capazes de tentar manchar a imagem dele. "Carioca saiu da cadeia escondido numa lata de lixo."

Porém, a maioria das pessoas mostra-se pronta a associar-se de uma forma ou outra à glória dos heróis. A virtude maior de Carioca e Anão era justamente a de permitir esse tipo de associação. Não eram "metidos", tinham um modo de vida semelhante ao dos demais residentes do bairro, misturavam-se com eles, falavam a mesma língua e mostravam-se "companheiros".

Um dia, a gente estava bebendo na frente do bar e chegou um motoqueiro. Não dava para ver quem era por causa do capacete. "Ei caras! Que moleza é essa? Hoje é segunda-feira. Não tem nenhum trabalhador aqui?" Um dos rapazes já ia se esquentar, mas eu sabia que era gozação. O motoqueiro tirou o capacete e os óculos. Aí, vimos que era Carioca.

Na Vila São João, os jovens parecem misturar seu gosto por objetos de prestígio ao gosto por aventura. Não é no trabalho de zelador ou varredor de rua que se realizam sonhos viris, que alguém se torna "homem". Por isso, a história de bandidos heróis tem importância. Esses personagens encarnam o ideal de cada jovem: ser um homem generoso ("que não faz mal a

ninguém"), corajoso, rico, admirado e poderoso.

### **A insuficiência das forças da ordem**

A mitificação dos heróis só pode ser bem compreendida quando comparada com a insuficiência das forças da ordem. Os heróis velam pelo bem-estar de velhos e fracos — o que o governo não faz. Carioca e Anão chegam a colocar ordem num bairro — o que a polícia não faz. ("Os policiais sabem quem me assaltou — diz um comerciante —, mas eles nem ligam. Aproveitaram da minha queixa para apertar a gangue e tirar sua lasquinha".) Uma mulher que foi à Delegacia denunciar o ladrão que lhe tirou a televisão reclama que foi recebida com risadas. "Contra aquele lá, a gente não consegue nunca as provas". Segundo um de nossos interlocutores, nos bairros populares, a polícia nem se interessa por assassinatos. Em um caso, vieram pegar o cadáver de um menino degolado sem nem sequer fazer perguntas. "Pressupõem que é negócio de traficante e o assunto morre lá." A polícia não age em nome de alguma justiça abstrata, mas, antes, de seus próprios interesses.

Quando a polícia entra no bairro, dizem meus informantes, é inevitavelmente mais para incomodar do que ajudar. "São marginais legalizados", diz-me Danilo.

Cansei de ver eles roubando dos operários. Param os caras dizendo que estão procurando armas ou drogas e, se o cara não cuidar direito, recebe a carteira de volta menos todo o dinheiro. Uma vez, meu cunhado tentou resistir e, como pena, levou uma surra e passou uma tarde no cofre da viatura. Ainda tentou processar os policiais depois, mas não deu em nada.

Outra maneira de incomodar a população é efetivar uma busca sob pretexto de procurar mercadoria roubada. Por um nada, a polícia invade as casas e azar do coitado que não tiver guardado os recibos de seu aparelho de som ou televisão. Na falta desses papéis, a polícia considera a mercadoria "quente" e confisca tudo.

Homero bateu na filha porque ela queria sair com certo menino. Este, para vingar-se, foi à Delegacia acusar Homero de ser integrante de uma gangue.

Falou que era ladrão. Reviraram a casa, e estavam tomando nota de todas minhas coisas — a TV, a geladeira, o aparelho de som..., mas eu tirei minha caixa de recibos e eles não conseguiram nada comigo!

A polícia não é considerada mais honesta do que as gangues. Ninguém se ilude quanto ao destino das coisas apreendidas. Seja uma lata de legumes ou um carro — o que passa por suas mãos tende a sumir antes de ser restituído ao dono original. O pai-de-santo mais respeitado do bairro comentou o comportamento da polícia durante certo incidente na frente de sua casa.

Mataram um guri que estava com um carro roubado. Atiraram nele lá na esquina. Coitado! Tive tanta pena. Por que matar, êh? Meus fregueses (os donos do veículo) voltavam do supermercado e o rancho estava todinho no carro. A polícia ficou com o carro um tempão e quando voltou, estava vazio. Então te pergunto, quem ficou com o rancho? O menino que morreu? Seus cúmplices que deram no pé?

Os policiais não são mais honestos, mas são, isto sim, menos solidários com os moradores da vila do que os guris. Um detalhe muito comentado sobre a última prisão de Carioca ilustra essa hipótese.

Se Carioca não morreu aquele dia é porque estava escondido com a mulher na casa de um advogado. Quando os policiais estouraram aí dentro, sua mulher logo se jogou no pescoço dele. Ela estava de pijama e pensaram que era a filha do advogado. Felizmente. Se soubessem que ela era da favela, teriam matado os dois.

Um pai de família me descreve a cena em que foi questionado pela polícia "só porque olhava a vitrina de uma loja", concluindo que "se os policiais querem te infernizar a vida, vão fazer, porque o pobre é sempre um culpado".

O clima geral é tão negativo no que diz respeito à polícia que os delegados não costumam entrar no bairro a não ser em grupos de três ou quatro. Não são considerados como agentes do Estado,

isto é, como representantes de uma autoridade impessoal, protetora. Pelo contrário, são colocados praticamente no mesmo plano que os maconheiros. "Ando na rua sem olhar para trás", diz-me um pai de família. "Não tenho medo nem da polícia, nem dos maconheiros." São vistos como homens que medem suas forças contra as de outros homens.

Velhos ou jovens, as pessoas se divertem com anedotas sobre confrontos com a polícia. Até mesmo as mulheres, quando são valentes, têm histórias para mostrar como não se deixam impressionar pelos "homens". Benta, por exemplo, conta que botou dois policiais a correr a ponta de faca quando vieram a uma sessão de seu terreiro.

Os agentes policiais são muitas vezes oriundos de famílias semelhantes às do Morro. Tal fato produz situações irônicas, como este episódio tirado das minhas anotações:

Sexta de tarde, em torno de 15h. Raramente vi policiais a pé nesta zona, mas, hoje, tem um brigadiano postado na esquina. No bar do outro lado da rua, um jovem bebe seu refri, com um olho no intruso. Depois de soltar alguns comentários, debochando da figura, começa a assobiar na direção dele. "Pára com isso", diz o vendeiro. "Tu vai te meter numa encrenca". Mas, quando o policial vira para ver quem assobiou, os dois homens se dão conta de que se conhecem — eram amigos de infância. Abraçam-se e ficam lá, trocando fofocas durante boa parte da tarde.

Várias pessoas da nossa zona têm parentes que são agentes policiais. Procuram, no entanto, e acham uma maneira para enquadrar tais relações em termos aceitáveis. "Policial é tudo porco", diz uma matrona. "Felizmente não tem nenhum deles na nossa família." Lembro a ela que seu genro é da polícia militar. Ela responde: "Aquele, lá!? Bebe que nem peixe. Não é a mesma coisa." Uma mulher dá "graças a Deus" por não ter vizinhos policiais. Eu a contrário, citando três policiais que moram num raio de 50 metros em torno dela:

Bom, o marido da Adelaide não é policial, é agente penitenciário. O filho da Rosa foi efetivado em Bento Gonçalves; não está nunca aqui. E o filho da Maria, tu vê, ele trabalha no escritório. É policial, mas não é policial (sic).

A presteza com a qual as pessoas associam seu bairro com Carioca ou com Anão fica em nítido contraste com a recusa categórica de reconhecer a existência de residentes ou amigos policiais.

### **O divisor de águas**

Darlei me explica que não tem nenhum motivo para temer a polícia, já que sua carteira de trabalho está em dia. Depois, dá uma pausa antes de perguntar: "Tu saca? É como se um dia alguém te diz, 'Branco para cá, negros para lá'. De que lado tu vai?" Fiquei quieta.

Claro, tu iria do lado dos brancos. Pois é a mesma coisa comigo. Se eles me perguntam se sou bandido ou trabalhador, não tem problema, tenho meus documentos.

Darlei, 30 anos de idade, aposentou-se há três anos por causa de um sopro no coração. Em princípio, ele vive de sua pensão por invalidez e do lucro de uma vendinha. Mas, de fato, completa sua renda com a venda de maconha e a revenda de bens roubados. Sua pergunta deixou-me perplexa não somente porque não tinha certeza quanto à categoria de cor em que ele mesmo se colocava, mas também porque não sabia se ele se considerava como "limpo" ou "sujo" — isto é, cidadão honesto ou bandido.

Entre as atividades ilegais e legais, entre os delinqüentes e os "de ficha limpa", não há demarcação nítida (Jardim, 1998). Vez por outra, a polícia faz uma batida na casa de algum residente mais velho e respeitado do bairro. Escondido no telhado de um, acham maconha; na casa do outro, uma televisão roubada. Várias casas da zona possuem eletrodomésticos supostamente comprados dos contrabandistas:

A vizinha comprou dois videocassetes. Dois! Trinta mil cada. Ela diz que vieram do Paraguai. Paraguai uma ova!

Não é somente no ramo de eletrodomésticos que aparecem mercadorias de origem duvidosa. Nos círculos de comadre ou simplesmente nas visitas diárias a um amigo ou outro, surgem à venda produtos singulares: lentes de contato azuis, loção bronzeadora, roupa, discos... Nesse ambiente onde vendedores ambulantes trazem também lençóis e caçarolas, esse tipo de comércio

em casa não parece inteiramente fora de lugar. Mas certos produtos vêm com recibo e nota fiscal da compra original. Os outros, o comprador sabe de antemão, vêm sem nada.

Quando a cunhada lhe ofereceu uma camisa "bem barata", Darlei pegou o artigo com as duas mãos e curvou-se para cheirá-lo. "Bah! Ainda fede do corpo do coitado!"

Raras são as pessoas que resistem muito tempo a esses produtos baratos. Uma só vez, ouvi alguém expressando, por motivos morais, repugnância pelos objetos roubados ("Pense bem. Coisas compradas com o suor daquela gente!"). É mais comum ver pessoas hesitando em comprar por motivos bem práticos:

E quando a polícia bater na porta? Quando vier me confiscar a coisa porque não tenho recibo, o barato vai sair caro.

Mesmo quando conseguem abster-se desse tipo de troca, as pessoas são levadas a se envolver no mundo dos marginais por outras vias. Mais de um vendedor foi requisitado para pesar maconha ou cocaína na sua balança. Lili, mulher de Darlei, explica por que seu marido decidiu fechar a venda:

Os meninos vinham puxar fumo ali na frente. Nós vendíamos 4.000 cruzeiros de cerveja e eles vendiam 20.000 de erva. E se a polícia chegasse? Iam embarcar todo mundo sem fazer perguntas. Iam levar meu marido, que não tem nada a ver com o assunto.

Muitos vizinhos participam do comércio artesanal de maconha. Milene, rindo baixo, confia-me: Meus cunhados me dizem, Mila, tu que não tem cara de marginal — seria tão simples tu ser mula da gangue. É só fazer uma pequena viagem por mês e tu fica com um tijolão de grana.

Ela poderia aproveitar o exemplo de Laurinha, uma quarentona branca das mais respeitáveis. Dizem que antigamente seu pai era dono da zona inteira. Seu marido é operário qualificado com emprego fixo e os filhos estão liderando suas respectivas turmas no colégio local. Mas, em 1989, durante uma "secura" em que a polícia tinha cortado a "conexão carioca", foi ela uma das poucas pessoas que ainda conseguia vender maconha. Graças a contatos com pequenos produtores de sua terra natal (Santa Catarina), conseguira manter seu estoque em dia.

Mesmo os indivíduos de famílias em ascensão social, se querem viver de maneira harmoniosa com seus vizinhos, acabam por ser colaboradores. Sadi, o pai-de-santo, é um dos únicos residentes do bairro com telefone. Quando um jovem do lugar vai preso, telefona a Sadi para que ele avise os familiares. Já que Seu Sinval trabalha há quase 20 anos no Tribunal de Justiça, foi lógico Milene recorrer a ele para conseguir a liberação condicional de seu irmão. E foi Seu Ervaldo, motorista de táxi, que, andando de madrugada em um bairro periférico, achou Cadinho caído na rua, duas "balas no pulmão. Em vez de levar o rapaz diretamente ao Pronto Socorro, trouxe para a vila e entregou-o ao cunhado. Até hoje, dizem que Seu Ervaldo salvou a vida do rapaz.

Vive-se ao lado dos fora-da-lei. Faz-se amizades com eles. Por que Nanda (que não toma drogas) recusaria ganhar um troquinho dando injeções limpas e bem dosadas nos amigos maconheiros? O que há de mal em "Dentinho", ladrão notório, mas amigo fiel, financiar a festa de aniversário do filho caçula de uma mulher no beco — festa onde a vizinhança inteira comeu e bebeu à vontade? Por que alguém se negaria a esconder um fora-da-lei durante uma ou duas noites? Quem é o inimigo? Quem são os vilões que abusam de sua autoridade, que provocam tiroteios e põem em perigo a vida dos meninos do bairro? E quem são os heróis da vida cotidiana, os corajosos que ousam enfrentar a força bruta? Com quem se mantém laços de ajuda mútua? Os princípios abstratos da moralidade, ensinados nas aulas de Moral e Cívica, chocam-se contra uma realidade que não se encontra nos livros estudantis. No seu lugar, instaura-se uma outra moralidade cuja orientação é sucintamente resumida pelo herói do bairro, Carioca:

Não aceito a violência. Vivo dentro dela.

## **Funerais**

Jurema e eu tínhamos ido na véspera — sábado — à festa de aniversário dos seis anos de Douglas. O chalezinho em cima do Beco do Mijo zumbia com vida. As crianças, com tios e

primos, dançavam ao ritmo de um rock brasileiro enquanto as mulheres serviam salgadinhos e refrigerantes. Às 5 horas pararam para cantar parabéns diante de um enorme bolo. Uma das crianças era o filho de Carioca, que Cátia está criando. Fico sabendo que a nova mulher de Carioca (que visita o marido uma vez por semana na cadeia) está esperando seu primeiro nenê. Carioca morreu no dia seguinte, domingo, 24 de setembro, 1989, enquanto eu terminava os últimos parágrafos deste capítulo. A notícia foi divulgada pela televisão local no mesmo dia. O jornal de segunda-feira publicou detalhes do "suicídio" fornecidos pelo diretor da penitenciária. Carioca vinha mostrando-se depressivo e, há dois dias, estava sozinho na Cella de Triagem (...), onde pediu para ficar, alegando que corria risco de vida, se permanecesse junto com os demais presos. (...) ontem de manhã, Carioca queimou o seu colchão durante uma crise depressiva. O diretor da Penitenciária (...) decidiu ouvi-lo, mas quando foram chamá-lo na cela (...) Carioca estava morto. Uma extremidade do cordel de tênis prendia-se ao seu pescoço, e a outra à grade da cela.

O promotor (...) e o diretor acreditam que a depressão de Humberto Luciano Braz de Souza se deve à sua recente condenação a 26 anos pela participação no motim, que se somaram aos 19 anos que já tinha de pena para cumprir, o que, em princípio, o deixaria na cadeia até o ano 2.028. Acrescentaram que deve ter contribuído para a sua morte o enforcamento de um amigo seu, o traficante (...) Dentinho, de 24 anos, ocorrido no último dia 16 no Presídio Central. Ontem Carioca recebeu a visita da esposa, mas falou com ela do lado de dentro da cela porque estava muito deprimido (...). {Zero Hora, 25/9/89, p.53}

Naquela manhã, recebi, pela primeira vez, um telefonema da vila. O recado marcado por meu filho num pedacinho de papel: "Se quiser ver Carioca, vai na casa da Milene".

No caminho da vila, pedi ao motorista de táxi, um senhor de uns 40 anos, sério e bem barbeado, para ligar o rádio para ter notícias sobre Carioca. "O quê?", ele perguntou. "Fugiu de novo?" Eu mal tinha respondido quando ele avista a bandeira negra (ainda, para mim, imperceptível) que flutuava sobre o morro para onde nos dirigíamos. Localizada a casa do velório, o motorista desceu conosco para prestar homenagem ao defunto. Alguns minutos mais tarde, vendo o carro dele cercado por uma massa de gente, fiquei preocupada. Mas logo entendi. Ele tinha aumentado o volume do rádio para deixar as pessoas escutarem os comentários sendo transmitidos sobre Carioca. Outro membro de nossa equipe de pesquisa, chegando pouco tempo depois, explicou o motivo de seu atraso. Teve que esperar um ônibus que não estivesse lotado. Parecia que a cidade inteira vinha para o enterro. No ônibus, os passageiros não falavam de outra coisa.

O funeral tinha sido preparado pela família de criação de Carioca. O pai, um adventista que nunca tinha aprovado as atividades desse filho adotivo, estava lá recebendo jornalistas; uma irmã, casada com brigadiano, tinha oferecido a garagem de sua casa de material para velar o corpo do defunto. Cuia, o irmão que cuidava do filho de Carioca, organizava contatos com a Comissão dos Direitos Humanos. Enfim, Neca, irmã de criação e viúva de Carioca, não parava de contar sua história a quem quisesse escutar.

Chegando à cadeia, naquele domingo, não a deixaram ver o marido. Falaram que tinha enlouquecido. Do lado de fora, Neca tinha localizado a janela de sua cela e, através dos 50 metros que os separavam, ela escutava os gritos.

Não vai embora. Não me deixa. Vão me matar hoje às 4 horas da tarde. Justamente às 4 terminava a hora de visita e mandaram Neca embora. Retirava-se, ouvindo ainda os gritos de seu marido quando, de repente, caiu o silêncio.

Há laços de parentesco e de afeição que unem Milene e Danilo à família de criação de Carioca. Cuia, o "irmão", é afilhado deles. É na casa deles que o jovem encontrou e se casou com Cátia, sobrinha de Milene. Assim, Danilo tinha sido chamado de madrugada para ajudar a preparar o corpo do defunto. Foi então que se deu conta que a causa mortis certamente não era o suicídio. Esperaram dois dias para o laudo médico proclamar oficialmente o que os familiares já tinham constatado. É verdade que Carioca tinha morrido "de enforcamento e asfixia mecânica", mas as feridas que cobriam seu corpo permaneciam inexplicáveis: "inúmeras escoriações, principalmente

nos braços, dedos e testículos".

(Uma semana antes, Dentinho é quem fora achado pendurado nas barras de sua cela. Era o terceiro "suicídio" em dez dias, o sexto desde o início do ano — um recorde para as cadeias do Estado.)

Às 5 horas da tarde, as quase mil pessoas presentes ao velório saíram para seguir o corpo de Carioca até o cemitério. O cortejo funerário seguiu morro abaixo até a rua onde Carioca tinha morado na Vila Vargas, zona que costumavam chamar "Coréia". Como de costume entre policiais e militares mortos em serviço, "os soldados" saudavam seu chefe com salvas de tiros. Nesse caso, os soldados eram homens fora-da-lei escondidos no mato que circundava o bairro.

Os que tinham abertamente seguido o féretro não eram "bandidos". Eram pessoas "de ficha limpa", "cidadãos honestos" como nosso motorista de táxi. Mas quantos deles não tinham um parente ou amigo na cadeia? O rumor que corria não deixava dúvida quanto aos sentimentos do grupo. Além da tristeza, sentiam consternação misturada ao medo. Cátia deu voz a esse ambiente: Temos que fazer alguma coisa. Mesmo se é tarde demais para ajudar Carioca, mesmo se nós arriscamos a vida. Tem muita gente boa aí dentro e se ninguém fizer nada para parar com tudo isso, vão morrer muitos antes de sair.

### **Reflexões finais**

Violência — simbólica, psíquica, econômica, institucional. Nada mostra melhor o encadeamento dos elementos do que a morte de Carioca. Do ponto de vista das vítimas, o eixo central do sistema é a força bruta, poder político supremo que ordena a vida cotidiana. Não se trata de aprovar a violência; trata-se de reconhecê-la e saber lidar com ela. A acumulação de bens, o desejo de subir na vida, as relações homem mulher, as redes de vizinhança, as estratégias diante do trabalho — em suma, a lógica que subjaz às atitudes e comportamentos dos moradores do morro só começa a fazer sentido quando colocada contra o pano de fundo dessa violência desesperadamente rotineira.

O que significa conviver com a violência cotidiana? Foucault traz, de forma eloqüente, certas hipóteses sobre situação semelhante na sua descrição da "sociedade do sangue":

Para uma sociedade onde predominam os sistemas de aliança, a forma política do soberano, a diferenciação em ordens e castas, o valor das linhagens, para uma sociedade em que a fome, as epidemias e as violências tornam a morte iminente, o sangue constitui um dos valores essenciais; seu preço se deve, ao mesmo tempo, a seu papel instrumental (poder derramar o sangue), a seu funcionamento na ordem dos signos (ter um certo sangue, ser do mesmo sangue, dispor-se a arriscar seu próprio sangue), a sua precariedade (fácil de derramar, sujeito a extinção, demasiadamente pronto a se misturar, suscetível de se corromper rapidamente). Sociedade de sangue — ia dizer de "sangüinidade": honra da guerra e medo das fomes, triunfos da morte, soberano com gládio, verdugo e suplícios, o poder falar através do sangue; esta é uma realidade com função simbólica (1977, p.138).

A particular configuração que deu origem à sociedade de classes no Brasil tem promovido contextos em que a extrema precariedade das condições de vida — as moradias "irregulares", a alta taxa de mortalidade por doença, a instabilidade crônica de emprego — soma-se às formas arbitrárias de poder, criando uma visão de mundo particular.

Os moradores dos bairros nobres costumam manifestar uma certa incompreensão senão desagrado diante dessa "lógica alternativa" — e, em certos casos, promovem campanhas moralizantes no intuito de implantar atitudes de cidadania mais ao seu agrado. A análise antropológica, ao mostrar que os valores e comportamentos de determinado grupo não são fruto da ignorância, ao analisá-los como parte de um universo simbólico particular, criado a partir de um contexto concreto, leva a crer que uma mudança de atitudes exigiria bem mais do que campanhas "educativas". Exigiria uma modificação das condições concretas — políticas e econômicas — nas quais essas pessoas vivem.

## **Epílogo: A ALTERIDADE NA SOCIEDADE DE CLASSES**

### **Uma questão de comunicação**

A Antropologia nasceu no seio da modernidade. Os primeiros etnólogos foram longe em busca do exótico, motivados pelo desejo de conhecerem melhor a si mesmos. Basta ler o diário de Malinowski — escrito entre 1914 e 1918 durante sua estada nas ilhas do Pacífico — para obter a prova. Para cada observação científica registrada em suas notas de campo, encontramos uma réplica no diário íntimo, onde ele confessa suas angústias sexuais, aversão aos indígenas e saudades da vida européia. Aquela visita à Oceania serviu para produzir quatro dos primeiros clássicos da etnologia, mas foi vivida, em nível pessoal, como uma odisséia — de um personagem heróico que parte em busca de si mesmo. E assim, evidentemente, quando nós, etnólogos, falamos de nosso "objeto de estudos", damos-nos conta de que se trata de uma construção intelectual na qual nossa própria subjetividade está implicada.

A palavra "alteridade" descreve bem o objeto de nossa ciência, pois envolve simultaneamente a mim e ao outro. Gostaria de limitar aqui o sentido dessa palavra, situando-a no quadro de uma antropologia semiótica tal como Clifford Geertz (1973) a imaginou; uma antropologia que tem por objetivo ampliar o universo do discurso social. Insistamos nisso, recordando a imagem evocada por Todorov na sua obra-prima *A conquista da América*, da chegada de Colombo a uma das primeiras ilhas:

Colombo desembarca num bote decorado com a bandeira real, e acompanhado de seus dois capitães, bem como do escrivão real armado com o seu tinteiro. Diante dos olhos dos índios indubitavelmente atônitos, e sem prestar a mínima atenção a eles, Colombo manda lavrar um ato de posse. "Ele os conclamou a testemunhar e dar fé de que ele, perante todos os homens, estava tomando posse da referida ilha — como então de fato tomou — em nome do Rei e da Rainha, soberanos seus..."

Todorov trabalha o mesmo tema ao longo de todo o livro: os problemas de comunicação suscitados pelo contato com o "outro". Por um lado, Colombo tende a ignorar as diferenças que o separam dos índios, assimilando-as à sua própria cultura. Eles compreendem a sua linguagem e crêem no seu Deus, é claro, pois não são seres humanos? Por outro lado, cada vez que reconhece elementos distintivos do mundo indígena, a própria diferença serve para classificar os habitantes da América como seres inferiores. Quando, finalmente, Colombo se dá conta de que os indígenas não entendem sua língua, ele decide, caridosamente, levar meia-dúzia deles à Europa "para que aprendam a falar". Quer torná-los humanos e, para tanto, eles devem ser idênticos a ele mesmo.

Conforme Todorov, Colombo representa o homem de ciências medieval que busca apenas confirmar as verdades de sua pré-ciência. Nesse mundo, não há lugar para o inesperado. Cego quanto à existência de outras lógicas, o homem é incapaz de se comunicar com os "outros". O homem moderno será encarnado por Cortez — o homem que soube conquistar os astecas justamente por ter percebido as profundas diferenças que os separavam de sua própria civilização. Ele os escutou (por meio de seus intérpretes) e buscou compreender seus modos de pensar. Todorov não ignora a ironia da situação. Esse nascimento da comunicação entre os povos não gerou a paz, mas, pelo contrário, o genocídio. Enfim, os diálogos nunca são tranquilos. Mas eles representam, nalgum lugar, um avanço em relação à total negação da alteridade.

Hoje, a cena de Colombo na praia nos faz rir. O conquistador que, querendo respeitar as regras do jogo, estabelece um contrato com os indígenas para que estes participem de sua própria subjugação. De consciência tranqüila, Colombo firma o que ele percebe como um acordo entre os dois povos. A situação parece muito distante de nós. No entanto, este episódio pode ser considerado paradigmático de muitas situações do mundo contemporâneo onde, como Colombo,

os detentores do poder, na sua relação com os "outros", nem desconfiam que a comunicação talvez seja mais difícil do que eles imaginam. Ao lidar com pessoas de grupos sociais diferentes — geração, classe, etnia, etc., — é preciso levantar a hipótese da alteridade (insisto: a hipótese, não o fato) sob pena de reproduzir o erro de Colombo.

Trata-se, portanto, de comunicação, e é neste quadro que inscrevemos esta reflexão sobre a alteridade. É preciso que tomemos certa distância em relação a esse outro, para nos comunicarmos com ele. Sem reconhecer e admitir a diferença, não há diálogo. Ao mesmo tempo, deve-se evitar a projeção desse outro para fora de nossa esfera; se ficar muito distanciado, a comunicação torna-se impossível. A alteridade se constrói na tensão entre esses dois pólos — o muito próximo que se confunde consigo mesmo e o muito distante que se apresenta como uma espécie inteiramente nova, de uma cultura irreduzível àquela do pesquisador.

Estabelecida a noção de alteridade, torna-se necessário saber quais são os grupos, os povos ou os indivíduos considerados dignos dessa categoria. Quem merece ser estudado, para que se compreenda bem sua "língua", e quem é excluído de nossas investigações, de nossa própria curiosidade, justamente por falar "evidentemente" a mesma língua que nós?

Há alguns anos, tentei ilustrar este problema no cenário brasileiro (Fonseca, 1997). A partir de pesquisas etnográficas conduzidas nos bairros populares de Porto Alegre, descrevi a angústia das mães que "perderam" seus filhos para o orfanato. Apenas no momento em que vinham buscar o filho (por vezes, após anos de ausência) é que elas descobriam que ele havia sido dado para adoção. Reagindo com um misto de indignação e perplexidade, mostravam que simplesmente não compreendiam como o Estado podia destituí-las do direito materno. De volta ao orfanato para tentar compreender melhor o problema, encontrei administradores também indignados, que acusavam as mães de usar o lugar como uma pensão, depositando e retirando crianças segundo sua conveniência. Eles insistiam que "a política oficial é clara": ou os pais deixam o filho temporariamente, durante um excepcional período de crise, ou por tempo indeterminado. E, neste caso, a criança "abandonada" pode ser adotada por outra família.

O que os administradores ignoram é que deixar crianças no orfanato não é uma estratégia de sobrevivência, surgida de um vácuo cultural. Pesquisas históricas (Fonseca, 1995; Priore, 1993) sugerem que, há séculos, mães brasileiras confiam filhos a mães adotivas: avó, madrinha, ou ama de leite remunerada. Frequentemente passam-se anos antes que a mãe tenha notícias de seu rebento. No entanto, não consideram ter renunciado aos direitos maternos e a criança continua sendo vista como parte integral da família. Mais importante: segundo a lógica dessa "circulação de crianças" (ver Lallemand, 1993; Cadoret, 1995), as crianças não perdem a identidade genealógica e, geralmente, a despeito de anos de separação, voltam na idade adulta a integrar as redes de consangüinidade. Noutros termos, os agentes sociais do orfanato, oriundos de um contexto mais confortável e participando de um aparelho estatal regido pela filosofia liberal, agem conforme uma lógica; seus clientes, conforme outra.

É bastante evidente que estamos aqui diante de uma "confusão de línguas". Este é apenas um exemplo, entre outros que podem ser citados em apoio de nossa tese principal: que há elementos no caldeirão cultural brasileiro que não podem ser explicados segundo as categorias usuais da etnologia — etnia, sexo, religião, região — e só compreensíveis, em suma, levando-se em conta a tradição das classes populares. Além disso, sugerimos que muitas dessas práticas, longe de estarem desaparecendo, absorvidas pelo grande avanço da modernidade, florescem e se transformam conforme uma lógica que continua distante da dos planejadores, uma lógica que permanece opaca ou invisível para boa parte dos analistas científicos. Enquanto esses se interrogam cada vez mais sobre as identidades étnicas, as diferenças sexuais e a identidade regional, a questão duma cultura de classe faz as vezes da parente pobre e pouco examinada, quando não completamente ignorada.

Antes de levantar a questão dos limites toleráveis da alteridade na sociedade contemporânea, quero compreender os motivos deste silêncio na produção científica no Brasil.

### **A alteridade num mundo globalizado**

Falar de alteridades no contexto atual significa nadar contra a corrente do pensamento intelectual centrado hoje no fenômeno de globalização. Rejeitando a idéia das lógicas espaciais seqüestradas que criariam um jogo de oposições, essa abordagem focaliza o fluxo de objetos, a migração de pessoas, um número crescente de cadeias de atividades econômicas, sociais, culturais e políticas de envergadura mundial. Considerando a cidade como local por excelência de encontros culturais, ela enfatiza as conexões entre as diferentes esferas — local, nacional, continental, global — tendo por conseqüência a produção de culturas híbridas e de identidades policentradas (ver Amin, 1997; Canclini, 1991).

A globalização destaca algumas dimensões de nossa realidade que as abordagens clássicas, aferradas ao estudo etnográfico de campo, ignoravam. Isso é inegável, embora não se deva, por excesso de entusiasmo pelas novas abordagens, esquecer a contribuição insubstituível dos estudos de campo que, privilegiando a "visão de mundo" de pessoas de carne e osso, fornecem uma perspectiva molecular "de baixo", por assim dizer, dos acontecimentos. Além disso, a "desterritorialização" tão comentada nos estudos sobre a cidade moderna (que justapõe, no mesmo espaço, redes de natureza completamente distintas) não é necessariamente típica das cidades latino-americanas, onde há muito tempo os pesquisadores destacam a importância das redes sociais do bairro. Além disso, a hipótese das "misturas" produzidas no contexto metropolitano deve ser revista à luz das formas de segregação próprias às sensibilidades "locais". De algum modo, o Brasil se apresenta como um caso extremo da sociedade de classes. Aqui, a diferença entre a elite — de uma sofisticação cosmopolita — e o zé-povinho não cessa de crescer. Primeiro em termos financeiros. O Brasil bate todos os recordes de má distribuição de riquezas. Segundo cálculos atuais, a desigualdade é a mais terrível do mundo: mais da metade da população brasileira ainda vive com menos de US\$70 por mês. No plano cultural, isso criou um sistema que, em muitos aspectos, pode ser comparado ao apartheid da África do Sul. Entre ricos e pobres, existe pouco contato: eles não moram nos mesmos bairros, nem usam os mesmos meios de transporte. Para uns, há escolas particulares, táxis, médicos a US\$100 por consulta. Para outros, a escola pública sucateada, os ambulatórios, os ônibus. Em resumo, para muitos brasileiros, os únicos momentos de contato interclasses se produzem na conversação com a faxineira ou durante um assalto. As barreiras de três metros de altura erigidas diante das casas burguesas são como uma metáfora do fosso quase intransponível entre os dois mundos. A histeria frente ao fantasma da violência urbana é o efeito colateral.

### **A construção de um silêncio discursivo**

A despeito deste contexto, os intelectuais brasileiros não foram tradicionalmente inspirados pelas classes trabalhadoras. Até a metade do século XX, os únicos brasileiros que tentavam efetuar o estudo sistemático das camadas "inferiores" da população eram os folcloristas. Eles visavam, no entanto, um campo bastante restrito: o dos grupos étnicos (índios, alemães, italianos) ou tipos regionais (o gaúcho, o sertanejo), com análises reveladoras de uma perspectiva evolucionista. Por mais bonita que fosse, a diversidade cultural era tida como ultrapassada, fadada a sumir frente as forças da modernização. A preocupação folclorista era ligada à preservação de vestígios do passado, à criação e exibição de peças de museu (ver Ortiz, 1985).

Uma forte influência positivista levava os intelectuais a pensar a diversidade brasileira em termos de "ordem e progresso". Pouco importa se a realidade não correspondia àquilo que eles descreviam. O mito da democracia racial, ou "a fábula das três raças", pintava a cultura brasileira como uma grande mistura de elementos portugueses, indígenas, africanos e, mais tarde, italianos e alemães.<sup>101</sup> A diversidade era admitida para acrescentar cores ao caráter nacional, desde que se inserisse harmoniosamente no todo. Aqueles que tinham "perdido a pureza de suas origens" e

---

<sup>101</sup> *Esse conceito foi elaborado por Gilberto Freyre (1978) — um dos intelectuais que, nos anos 30, forjavam uma identidade nacional para contrapor ao eurocentrismo tradicional.*

não se inseriam nas categorias desse folclore<sup>102</sup>, os mestiços pobres, ou seja, a maioria dos brasileiros — permaneciam sem nome.

Foi preciso esperar que os etnólogos deixassem seus índios e penetrassem nas aldeias rurais para que víssemos aparecer as primeiras monografias sobre populações "quaisquer", de grupos miscigenados sem identidade étnica particular. Pelo meio deste século, os estudos de comunidade, realizados por antropólogos americanos, proliferaram. As falhas dessas análises, engendradas pela teoria funcionalista então em voga, são hoje mais que evidentes: a "comunidade" objeto de estudos se apresentava como um local essencialmente sem conflitos, fora do tempo, e isolado do contexto nacional. No entanto, sublinhando a dinâmica cultural do campesinato — uma população plenamente integrada na sociedade de classes — esses pesquisadores abriram caminho a um novo tipo de questionamento. A ruralidade se acrescentou à etnicidade como padrão de diversidade legítima, e a especificidade dos grupos subalternos, sobretudo dos "migrantes rurais" foi assim consagrada como assunto de reflexão acadêmica.

Os latino-americanos levaram mais tempo para iniciar o estudo etnográfico dos grupos populares no meio urbano. Eles tinham seus motivos. Durante os anos 60 e 70, enquanto os europeus e os americanos se aventuravam nesse novo campo, os latino-americanos se viram tolhidos pelas circunstâncias particulares de sua história.

Um após o outro, os golpes militares instalaram ditaduras no lugar das frágeis democracias do continente. Nesse clima de repressão, a comunidade de pesquisadores tornou-se mais polarizada do que nunca. A etnologia, ligada à elite provinciana (os folcloristas) e aos pesquisadores americanos, debatia-se contra a acusação de ser "filha do imperialismo" (Gough, 1968).

Nos estudos dos bairros urbanos, as análises de Oscar Lewis estavam muito em voga. A despeito de uma produção etnográfica absolutamente notável sobre as famílias pobres no México e em Porto Rico, suas análises refletiam as falhas do culturalismo americano. Por não levar muito bem em conta o contexto histórico e na falta quase absoluta de análises das estruturas econômicas e políticas em jogo, o peso do argumento recaía sobre a psicologia individual. Por causa de sua "cultura da pobreza", os indivíduos, criados em famílias "desorganizadas", reproduziam comportamentos "disfuncionais" que teriam aprendido dos pais. Para romper o ciclo vicioso da miséria, bastaria agir no âmbito da socialização familiar, intervir para imprimir no espírito dos indivíduos as atitudes mais adequadas. O moralismo dessa abordagem era visível principalmente nas análises sobre a família negra nos Estados Unidos. Definida como um "emaranhado de patologias" (Moynihan, 1965), sua pobreza foi atribuída à ignorância, à apatia, enfim, a uma "mentalidade" pré-moderna. Na época, o funcionalismo estava no apogeu. A tendência era classificar tudo que parecia "marginal" nas categorias de conotação negativa; num esforço para "encontrar soluções" capazes de "restabelecer o equilíbrio social", a ênfase foi posta nos "problemas sociais": delinquência, nascimentos ilegítimos, etc.

Esta abordagem conseguiu encantar certos pesquisadores brasileiros. No entanto, a grande maioria, seguindo uma orientação marxista, rejeitou-a veementemente. Por isso, a pesquisa etnológica no meio urbano tendia a ser vista como funcionalista e o funcionalismo, por sua vez, parecia fatalmente ligado a uma perspectiva psicológica e reacionária.

No começo dos anos 80, quando a violência da ditadura no Brasil foi atenuada, e a perseguição aos intelectuais se temporizou, estes se lançaram em massa ao estudo dos habitantes do meio urbano. Todavia, enquanto aperfeiçoavam suas análises sobre as camadas médias ("colarinhos brancos", funcionários, etc.), para estudar os grupos populares, os etnólogos contentavam-se com paradigmas emprestados da sociologia e da ciência política. Como reação à miopia funcionalista, enfatizavam a subordinação dos pobres à cultura dominante. Preocupando-se em denunciar as desigualdades políticas e econômicas, escamoteavam a dinâmica cultural dos grupos populares, focalizando a atenção no aparelho político-econômico que os subjugava.<sup>103</sup> Segundo G. Bank

---

<sup>102</sup> Cf. Colette Pétonnet (1968), Hannerz (1969).

<sup>103</sup> Ver Cardoso (1986), para uma crítica a essa linha.

(1994), um etnólogo holandês, até muito recentemente, os intelectuais brasileiros consideravam a classe trabalhadora oprimida demais pela pobreza para pensar noutra coisa além da sobrevivência. Pelo fim da década, observa-se entre os etnólogos uma reflexão cada vez mais fecunda concernente aos fenômenos urbanos. Surge então um período de impressionante produção sobre as camadas populares. Os mais brilhantes estudantes<sup>104</sup> se dirigem aos bairros da periferia para estudar as dinâmicas culturais próprias desse meio: a música, os circos, os clubes de futebol, a organização familiar, as formas de participação política, etc. Eles se inspiram, em grande parte, na escola inglesa: dos historiadores do estilo de E.P. Thompson aos adeptos da escola de Birmingham. Os termos marxistas ("forças de produção", "capitalismo", "classe operária") cedem o lugar a uma discussão sobre o "popular" (a "cultura popular", os "grupos populares", os "bairros populares"...).<sup>105</sup> Resultam daí inúmeros debates sobre a definição e as implicações do termo (ver Sader e Paoli, 1986).

No entanto, justamente quando uma produção nacional sobre os grupos populares parecia levantar vôo, os ventos intelectuais e políticos mudaram novamente.

Hoje, o "popular" decididamente não está na ordem do dia. Os interesses acadêmicos seguiram outros rumos. Nos livros, teses, e projetos de pesquisa, o termo não aparece mais. O clima subjacente a esta mudança se manifesta nas múltiplas pequenas interações da vida acadêmica. Podemos citar a revelação de uma pesquisadora ao auditório de um colóquio nacional: tendo longamente estudado os movimentos populares católicos (as CEBs, Comunidades Eclesiais de Base), ela reconhece que seu entusiasmo pelos movimentos sociais de classe apenas ocultou um "problema ainda mais profundo de discriminação" — o da mulher... Isto também poderia explicar a atitude de uma doutoranda que, ao esboçar suas primeiras análises sobre as comunidades negras, confessa estar tentada a mudar o objeto de estudo pelas sociedades indígenas. Seu raciocínio: os negros se assemelham demasiadamente aos "pobres", é uma chatice só. Os indígenas, eis aí um assunto mais palatável!

O exame do jargão acadêmico, empregado para descrever as pessoas que não participam da cultura dominante, revela as etapas dessa evolução. De uma "massa anônima", "amorfa" ou simplesmente "aqueles que servem de antinorma" dos anos 60, eles tornaram-se protagonistas de "classes" (trabalhadoras ou populares) nos anos 80, para voltar ao status de "pobres" nos anos 90. O risco desta nomenclatura é um retorno à imagem de vazio cultural, de uma população vítima — quando não ignorante ou alienada — esperando passivamente que as forças da modernidade a elevem à condição humana (Arruti, 1997).

Alguns pesquisadores pretendem que a realidade é que mudou, que os grupos populares não são mais o que eram. Novas relações de força teriam tomado o lugar das antigas redes de solidariedade. O consumismo desenfreado, o pertencimento às gangues de traficantes, a adesão a cultos que proíbem o contato com não-crentes — tudo isso criaria obstáculos à vida associativa do bairro. Segundo A. Zaluar, "A família não vai mais junta ao samba, o funk não junta gerações diferentes no mesmo espaço; o tio traficante gostaria de expulsar da favela o sobrinho do outro comando ou da polícia ou ainda do Exército; a avó negra e mãe-de-santo não pode freqüentar a casa dos seus filhos e netos pentecostais" (Zaluar, 1997). Esta "violência molecular" teria criado, nas atuais favelas, um estado de anomia generalizada.

---

<sup>104</sup> Alba Zaluar (1985), *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*, São Paulo: Brasiliense; J. Guilherme Cantor Magnani (1984), *Festa no pedaço: Cultura popular e lazer na cidade*. S.P.: Brasiliense; Luiz Fernando Duarte (1986), *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*, Rio de Janeiro: Zahar; Tereza Caldeira (1984), *A política dos outros: o cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos*. Rio de Janeiro: Brasiliense.

<sup>105</sup> *Essa nova fase não é do agrado de todos os pesquisadores. Ver Eunice Durham (1986) que lamenta as derrapagens teóricas que acompanham a substituição de "proletariado" por "classes populares".*

É claro que não podemos subestimar as mudanças ocorridas nesses últimos anos. Em comparação à década de 80, é muito provável que os "indígenas urbanos" pareçam mais hostis ao pesquisador. Muitos entre eles passaram da igreja católica para cultos (principalmente pentecostais) que os pesquisadores não se dignam a freqüentar; outros transferiram sua adesão da escola de samba à gangue de traficantes. Os "pobres" entram, portanto, em categorias deploradas por nós, pesquisadores, e adquirem hábitos que escapam aos limites de nossa tolerância. Então, a pergunta se coloca: trata-se de uma "desorganização" social ou de uma organização que nos repugna?

Nós esquecemos que as sensibilidades dos pesquisadores também evoluem. A filosofia política em vigor parece reproduzir a ideologia da modernização dos anos 60, transmitindo a mensagem que, fora do mundo "moderno", a civilização não existe. Quando abrimos os jornais de 1998, o que encontramos? Sumiram as notícias sobre os CEBs ou as associações comunitárias — esses movimentos de protesto dos anos 80. Sobre os movimentos sindicais, vemos muito pouco. (A última greve dos operários da indústria petrolífera foi esmagada pouco após a instauração do atual regime e, desde então, com exceção dos professores, nenhuma categoria soube mobilizar o interesse público.) O único movimento de oposição digno de interesse (e isto, em grande parte, graças ao apoio de entidades internacionais humanitárias) é o MST — Movimento dos Sem-Terra. Como por acaso, a imagem deste movimento, na imprensa, é freqüentemente ligada a cenas de anarquia, assassinato, e a um "projeto de socialismo primário" que teria como objetivo a queda do governo...

Nós sugerimos que o desaparecimento do "popular" reflete, antes de mais nada, a evolução do momento político e das ideologias que o acompanham. Durante os anos 80, na efervescência dos movimentos sociais surgidos para "resistir" às pressões de um estado ilegítimo, o popular era de bom tom — o popular enquanto noção, enquanto campo ético-político produzido pelas forças unidas dos intelectuais de esquerda, dos agentes da Igreja, e pelas organizações não-governamentais (Doimo, 1995). Já foi amplamente comentado como, na época, o excesso discursivo levava os pesquisadores a "ver" a cultura popular mesmo onde ela não existia. Podemos então perguntar se, no atual clima de euforia neoliberal, os pesquisadores não fazem o extremo oposto, considerando o silêncio discursivo como prova da ausência de qualquer realidade distintiva.

O "silêncio discursivo" em volta do tema "popular" parece percorrer um caminho inverso ao dos estudos étnicos. Neste campo, os pesquisadores investiram no refinamento das análises. Fizeram a crítica das antigas noções culturalistas que definiam a identidade tribal em função de alguns traços culturais, vestígios de um passado supostamente autêntico. Em seguida, demonstraram a influência da legislação federal no ressurgimento da identidade étnica. Percorrendo as diferentes etapas desta história — desde as políticas assimilacionistas do século XIX, que, com a extinção das vilas indígenas e a emancipação dos escravos, aboliram dos tratados jurídicos qualquer identidade distintiva, criando uma categoria homogênea de indigentes, órfãos, marginais, pobres e trabalhadores nacionais, passando pelo decreto n. 5484 (1928) que reavivou o interesse na "indianidade" e indo até o artigo n. 68 da nova Constituição brasileira (1988) que decreta os direitos especiais dos descendentes de quilombolas (além das sociedades indígenas) — os pesquisadores enfatizaram o poder instituinte das categorias jurídicas e científicas.<sup>106</sup> Reforçada pelas novas leis, a identidade étnica volta à tona. Os descendentes de grupos indígenas, casados, geração após geração com a população local, descobrem de repente que podem superar seu estatuto de miseráveis reivindicando uma identidade indígena. Os camponeses negros que trabalham há gerações como meeiros em terras alheias descobrem que têm o direito de se tornar proprietários dessas terras, sob a condição de se declararem descendentes de escravos fugitivos. Enfim, a evolução dessas reivindicações mostra claramente que a identidade vai muito além da herança cultural; ela se atualiza através de relações de força que visam à negociação das fronteiras

---

<sup>106</sup> Ver, por exemplo, Arruti, 1997.

do grupo político.

Todavia, tendo aceitado a ruptura epistemológica, e constatado o caráter "manufaturado" das identidades étnicas, os pesquisadores não abandonaram o navio. Muito pelo contrário. Reagiram dizendo: nada de novo em tudo isso. De fato, a maioria das "tradições" não tem nada de particularmente autêntico. As identidades nada têm de essencial. Elas são constantemente reinventadas para se adaptar às circunstâncias (ver Hobsbawm & Ranger, 1983).

Portanto, ao invés de considerar a "questão étnica" como morta e enterrada, os etnólogos criaram novas categorias para descrever os eventos em termos mais adequados. Falam de "retribalização" ao invés de "remanescentes",<sup>107</sup> da "produção" das identidades ao invés da "recuperação", da "emergência" dos grupos indígenas ao invés da "redescoberta" — colocando a ênfase tanto nos processos de "etnogênese" quanto de etnocídio.

A questão se coloca: que fazemos daqueles que, remexidas as classificações, ficam no lote comum dos "pobres"? Seguramente as críticas da noção de "classe" dos anos 70 e do "popular" dos anos 80 são justificadas. Mas tais críticas significam o desaparecimento do próprio objeto? Onde estão os debates capazes de aprofundar nossa compreensão das alteridades inscritas no jogo da estratificação social? Onde estão os novos termos que levam em conta a negociação das fronteiras simbólicas na sociedade de classes?

Não devemos ignorar as dificuldades particulares que se apresentam aos etnólogos desejosos de estudar as "culturas de classe". Se, do ponto de vista estritamente formal, pode existir uma certa neutralidade nas classificações étnicas, sexuais ou de geração, na questão de classes sociais, esta neutralidade é impossível.

O fato da desigualdade, implícito em tudo que se refere ao outro, neste caso fica escancarado, inscrito nos próprios termos da linguagem ("classe alta", "classe média", etc.). Nessas condições, explorar a hipótese da alteridade pode parecer a consagração da injustiça social. Ora, nós sugerimos que, pelo contrário, a injustiça se mostra muito mais violenta exatamente quando se nega a própria idéia de alteridade, impossibilitando a escuta, fechando definitivamente a porta ao diálogo.

### **Em cada contexto uma preocupação**

O etnólogo brasileiro que busca entender as alteridades produzidas pelas enormes desigualdades de seu país, encontrará pouca inspiração nos debates internacionais, pois cada pesquisador molda suas análises às preocupações intelectuais de seu próprio contexto. Na Europa, por exemplo, o Estado Providência reduziu a pobreza a uma proporção mínima da população. A escolarização universal, as alocações sociais, e os serviços públicos de qualidade contribuíram para a uniformização dos estilos de vida, reduzindo a distância entre a cultura popular e a cultura da elite.<sup>108</sup> Naquele continente, a noção do "popular" alimenta a reflexão principalmente de historiadores como Thompson (1966, 1998), Elias (1973), Burke (1989), Darnton (1986), Ginsburg (1985) e Scott (1990). Essa literatura parece dizer: outrora, os trabalhadores tinham ritos, valores, e modos de vida particulares. O homem comum participava de uma cultura plebéia ou popular que, conforme a ocasião, confundia-se, às vezes mais, às vezes menos, com a cultura da elite. No entanto, quanto mais ele se aproxima do pesquisador, mais este "outro" dos grupos populares tende a se evaporar. Ele não desaparece completamente; é reclassificado em outra categoria. Hoje em dia, o pobre é considerado como membro integral da cultura "moderna", a do pesquisador, mas, ao ser assimilado ao grupo dos "iguais", perde algo de sua aura.

É o fim do romantismo. Não se fala mais duma cultura rústica, nem do popular. Michel de Certeau e Dominique Julia notaram bem isto em seu artigo sobre "a beleza do morto" (1989): os

---

<sup>107</sup> *Remanescente é o termo jurídico empregado para designar as populações que mantêm vestígios de um passado étnico indígena ou negro.*

<sup>108</sup> *Num artigo anterior, eu frisei a enorme diferença, devido às especificidades do contexto histórico, entre as "camadas populares" na França e no Brasil (Fonseca, 1987).*

folcloristas parecem preferir os sujeitos agonizantes — como se uma prática devesse estar em vias de desaparecimento, e o perigo do exótico anulado para ela merecer o título de "popular". Com poucas exceções,<sup>109</sup> a etnologia abandona "essa gente" a outras disciplinas que não tardam a inscrevê-la exclusivamente nos termos próprios da sociedade dominante.

Desde a queda do muro de Berlim, os pesquisadores na Europa pararam definitivamente de falar em classe. Mesmo antes, as noções clássicas de um proletariado definido por seu lugar no seio das forças de produção, e dotado de autoconsciência, tinham caducado. Acrescentemos a isto os problemas de imigração na Europa, as novas formas de fundamentalismo que se apropriam do "discurso cultural" em busca duma justificação do racismo e da xenofobia,<sup>110</sup> e finalmente o ressurgimento das identidades paroquiais que levam às guerras de ódio étnico na Europa Oriental, aos assassinatos terroristas no país basco e na Córsega... Considerado esse contexto político, os etnólogos europeus se viram obrigados a reorientar suas análises para novos temas. Ao invés de sublinhar as especificidades de grupos particulares, dedicaram-se a desconstruir as barreiras culturais, a lembrar que os "outros" não são tão "outros" assim. Não é, portanto, surpreendente que os grandes pensadores da etnologia contemporânea<sup>111</sup> se tenham posto a trabalhar em assuntos como as culturas híbridas, as misturas, e os fluxos através das fronteiras.

No contexto europeu, tal desconstrução das fronteiras tradicionais é perfeitamente compreensível. Após dois séculos de consolidação, o Estado-nação — hipercentralizado — exige uma nova retórica para adaptar-se aos fluxos modernos.

No Brasil, lembremo-nos, o governo central teve problemas para estabelecer uma hegemonia cultural em todo o extenso território. Se, na percepção usual, as alteridades foram habitualmente minimizadas (sendo mais destacada a complementaridade do que o antagonismo entre ricos e pobres, negros e brancos, etc.), não é devido à força de um estado centralizador. Muito pelo contrário. Sob o manto de uma visão vaga e holística de mundo, as partes, por diferentes que fossem, deviam se identificar com o conjunto.<sup>112</sup> Num tal clima, o problema que se coloca ao pesquisador não é tanto atravessar as fronteiras simbólicas, mas localizá-las.

Quanto às teorias norte-americanas, sabemos que elas evoluíram muito desde Oscar Lewis. Nas análises dos "grupos marginais", o problema não se coloca mais em termos de ignorância ou de patologia dos pobres, mas sim de mecanismos de discriminação social que os mantêm na miséria.<sup>113</sup> No entanto, no Brasil, essas análises parecem manter o seu cunho pragmático, ou seja, a busca de soluções dos problemas sociais. Veiculada principalmente pelas organizações não-governamentais (ONGs) e algumas fundações financiadoras, esta abordagem analítica exerceu uma forte influência sobre os pesquisadores brasileiros. Para receber bolsas e outras ajudas financeiras, os últimos tiveram que estudar as "minorias": mulheres, índios, negros, crianças — todos aqueles que são considerados vítimas de discriminação.<sup>114</sup> Resultou daí a emergência de novos personagens no cenário social — o indígena, o descendente de quilombolas, a criança de rua... simulacros de alteridade cunhados em estereótipos criados para e por organizações não-

---

<sup>109</sup> Ver, por exemplo, Colette Pétonnet (1977), G. Althabe et al. (1985), Bourgois (1996), Loïc Wacquant (1997), Lepoutre (1997).

<sup>110</sup> Ver Stolcke, Verena (1993) e, pela mesma autora, "The 'right to difference' in an unequal world" (manuscript).

<sup>111</sup> Ver, por exemplo, os livros de Marc Auge (199D, Hannerz (1992).

<sup>112</sup> Roberto DaMatta abriu caminho a esse tipo de análise aplicando ao caso brasileiro as teorias de Louis Dumont, desenvolvidas a partir da observação das relações de hierarquia na Índia. (Ver, deste autor: DaMatta, 1979 e 1985. Sobre a relação entre a parte e o conjunto, ver também, Ruben Oliven, 1992).

<sup>113</sup> S. Ortner (1991) explica, no entanto, que os acadêmicos americanos nunca foram afeitos às teorias de "classe": "class is not a central idiom of cultural discourse in America".

<sup>114</sup> A proliferação das ONG durante os anos 90 foi verdadeiramente impressionante. Ver Valladares e Impelizeri (199D, Rosemberg (1993), Fernandes (1994).

governamentais.

Essa mistura de pesquisa e de engajamento gerou resultados mistos. Alcida Ramos descreve um dos inconvenientes em seu artigo sobre "o índio hiper-real". Quando "a alteridade radical" dos índios se mostra pouco dócil, refratária às benevolentes influências das ONGs cuja única razão de ser é a "causa indígena", estas acionam a imagem do "índio hiper-real": o índio que desempenha o papel que os brancos lhe atribuíram, que demonstra uma pureza ideológica, que aceita morrer heroicamente defendendo seu território, que resiste obstinadamente às influências corrompedoras da civilização. "

Trata-se da simulação do "índio verdadeiro", o modelo criado preliminarmente que substitui completamente a experiência vivida junto aos índios... O modelo delinea o índio de acordo com as necessidades da organização... (produzindo) o índio-modelo, o índio perfeito, aquele que, por suas virtudes e vicissitudes, pode mobilizar os esforços defensores dos profissionais das ONG's. Trata-se de um índio que é mais real que o real, o índio hiper-real.<sup>115</sup>

Assistimos assim à entrada em cena de um novo tipo de alteridade — uma alteridade pré-fabricada que entra tranqüilamente em dispositivos previstos pelas ONGs e a Constituição do país. Criam-se novos personagens, um "outro" exótico e (portanto) aceitável, enquanto se ignora a alteridade das pessoas que existem em carne e osso — pessoas que freqüentemente se parecem mais com os "pobres" do que com as imagens idealizadas de um passado folclórico.

### **Indígena ou simples mendigo?**

Brasília, capital federal. Numa noite de sábado, abril de 1997, quatro jovens abastados, circulando num carro último modelo, para exorcizar o tédio, fazem sua escolha medonha de diversão: interromper o sono de algum mendigo, encharcá-lo com gasolina e acender um fósforo.

Que espetáculo poderia ser mais gratificante para os seus olhos lerdos do que uma figura em chamas gesticulando e rolando desesperadamente, tentando em vão extinguir o fogo? Acontece que, para infelicidade dos rapazes, o "mendigo" que escolheram era um índio pataxó, recém-chegado à capital para uma comemoração especial: o Dia Nacional do índio. E, assim, a história deles — que nós leitores de jornal soubemos posteriormente não ser nada incomum (em média, um mendigo por mês é incendiado na maioria das grandes cidades brasileiras) — terminou mal. Confrontados pela opinião pública com a gravidade de sua "brincadeira", os rapazes esboçaram o que, evidentemente para eles, era uma desculpa plausível:

A gente não sabia que era um índio, pensamos que era um mendigo qualquer.

Essa história, banal e pavorosa ao mesmo tempo, traz-nos ao nosso ponto de partida: a subjetividade do pesquisador e sua relação com o objeto de estudo. O contexto político exerce, é claro, uma enorme influência na produção acadêmica. Na retórica dos atuais governos — de Menem, Fujimori e FHC a Blair, Chirac e Clinton —, a "mundialização" se apresenta como uma força inexorável. Uma ideologia neo-evolucionista glorifica as forças da modernidade, deixando entender que fora da norma oficial, restam apenas "marginais" ou "atrasados" — sujeitos destinados ao desaparecimento, dignos apenas de um interesse passageiro. Ora, os pesquisadores se mantêm normalmente a uma certa distância dos modos políticos, para melhor cumprir sua função crítica. Por que, então, eles opuseram tão pouca resistência no que diz respeito à reflexão sobre os "pobres" de sua própria sociedade?

No mês de maio de 1997, com os estragos da seca, revoltas e invasões de supermercados estouraram no Nordeste, mas os jornais classificam esses acontecimentos ora como uma manobra do partido de oposição (PT), ora como uma manifestação "espontânea" de pessoas famintas. Os protagonistas aparecem ora como peões manipulados, ora como elementos da massa anônima. A curiosidade quanto aos comportamentos que escapam à lógica oficial não parece ir além dessas duas hipóteses. As "soluções" para os problemas de miséria, apoiadas numa filosofia filantrópica, seguem o modelo da Comunidade Solidária, organizada pela mulher do

---

<sup>115</sup> Ver A. Ramos, 1991 (tradução minha, do inglês).

presidente: a ajuda humanitária dispensada a necessitados sem rosto. Não há nada particularmente extraordinário nessa sintonia entre a política oficial do Estado e as mídias. O curioso é que as análises acadêmicas sigam tão facilmente o mesmo caminho.

Não é por acaso que os primeiros etnólogos partiram para tão longe para descobrir "o outro". Os "selvagens" do outro lado do mundo eram como uma folha em branco sobre a qual o pesquisador podia deitar todas as suas fantasias. De seu "campo", ele trazia a prova da humanidade do outro — o que é sem dúvida admirável. Mas frequentemente esta humanidade chegava a nós de forma destilada. Os maus cheiros, os piolhos, tudo que poderíamos interpretar como vulgaridade dos indígenas ficava para trás, nas ilhas, a confortável distância ou, pelo menos, escondido nas páginas do diário do pesquisador. O que nós, o público, recebíamos, era o artefato, a odisséia do pesquisador em primeiro plano, e a realidade indígena — nossa imagem espelhada — em segundo.

Não é, portanto, surpreendente que os etnólogos tenham deixado as classes trabalhadoras para as outras disciplinas. Nesse caso, "o desvio pela viagem", exercício de exterioridade levando à descoberta de si mesmo, revela-se difícil. Os pobres de nossa sociedade estão demasiadamente próximos de nós. Olhando bem, encontramos elementos interessantes — a música, a religião — algo que ainda se encaixa nos nossos limites de alteridade ou soa bastante folclórico para merecer atenção. Mas as facetas brutas permanecem muito numerosas. As vozes agudas, os sorrisos desdentados, as roupas gastas nos perseguem — impertinentes — nos corredores dos hospitais, na fila dos desempregados, nos empurrões dos ônibus. Elas se impõem ao nosso cotidiano. Não temos sequer o consolo das imagens hiper-reais que nos protegeriam contra o choque. Dos índios modernos que mandam suas crianças mendigar no mercado, podemos dizer: "Não são índios verdadeiros. Eles perderam a pureza das tradições". Não há nenhuma frase análoga para os pobres. Pelo contrário, dizemos "Não é um índio verdadeiro, É apenas um mendigo." Sem nome, o "pobre" não tem história, nem existência própria. Dessa forma, não temos de fazer perguntas quanto à nossa relação com ele. Por este silêncio, encobrimos o que seria o lado sórdido de nossas existências. Não temos que confrontar uma alteridade radical que nos faria sentir o lado frágil de nossas certezas, o caráter cultural e de classe de nossos valores "universais".

É verdade incontestável que as classes, no sentido clássico do termo, não existem mais. Mas a estratificação social não pára de se manifestar cada vez mais violentamente. (Em 1960, os mais ricos do mundo possuíam 30 vezes mais que os mais pobres. Em 1997, aqueles já possuíam 78 vezes mais do que estes.) Se, outrora, poderíamos acreditar no mito da modernização, consolando-nos com a idéia de que as diferenças estavam em vias de desaparecimento, e que os "excluídos" ou "marginalizados" não eram mais que um elemento arcaico de nossa civilização, o número crescente de personagens nessas categorias nos arrancam qualquer ilusão. O Brasil pode ser um caso-limite, mas o que chamamos de "efeito Brasil", a distância crescente entre ricos e pobres que cria sociedades em dois níveis, elitista e popular... este efeito brasileiro parece estar se alastrando pelo mundo inteiro. Para acompanhar os "tempos modernos", seria preciso que as ciências sociais olhassem de perto justamente os fenômenos que, no início, foram relegados depressa demais às margens de nossas preocupações. O que parecia ser um vestígio do passado se manifesta agora como um sinal do futuro. Para evitar que noções como "cidadania" e "sociedade plural" também se percam no palavreiro dos chavões políticos, devemos recuar o suficiente para escutar os diferentes sistemas de simbolização no seio da sociedade moderna e reconhecer que, entre estes, o aspecto de classe não é de menor importância.

116

---

<sup>116</sup> Este livro foi digitalizado e distribuído GRATUITAMENTE pela equipe Digital Source com a intenção de facilitar o acesso ao conhecimento a quem não pode pagar e também proporcionar aos Deficientes Visuais a oportunidade de conhecerem novas obras.

Se quiser outros títulos procure por [http://groups.google.com/group/Viciados\\_em\\_Livros](http://groups.google.com/group/Viciados_em_Livros). Será um prazer recebê-lo em nosso grupo.

## Referências Bibliográficas

- ABREU FILHO, Ovídio de. Parentesco e identidade social. *Anuário Antropológico*, v.80, p.95-118, 1982.
- AGIER, Michel. Espaço urbano, família e status social. *Caderno CRH*, Salvador, n.13, p.39-62, jul./dez. 1990.
- ALMEIDA, José Valle de. Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade. Lisboa: Fim de Século, 1995-
- ALTHABE, G. et al. Urbanisation et enjeux quotidiens: terrains ethnologiques dans la France actuelle. Paris: Anthropos, 1985.
- ALVIM, Rosilene; LOPES, José Sérgio Leite. Famílias operárias, famílias de operárias. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.14, n.5, P-7-17, 1990.
- AMIN, Ash. Placing globalization. *Theory, Culture and Society*, v;14, n.2, p.123-137, 1997.
- ARIES, Philippe. A história social da criança e da família. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- ARRUTI, José Maurício. A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, v.3, n.2, p.7-38, 1997.
- AUGE, Marc. *L'anthropologie des non-lieux*. Paris: P.U.F., 1991.
- AZEVEDO, Thales. *Cultura e situação racial no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- BACELAR, Jefferson. *A família da prostituta*. São Paulo: Ática, 1982.
- BAKHTIN, Mikail. *A cultura popular na Idade média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hu-citec, 1987.
- BANKE, Geert A. Mass consumption and urban contest in Brazil: some reflections on lifestyle and class. *Bulletin of Latin American Research*, v.13, n.1, p.45-60, 1994.
- BARROS, Myriam Lins de. *Autoridade e afeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- BARROSO, Carmen. *Sozinhas ou mal-acompanhadas - a situação das mulheres chefes de família*. In: *Anais do Primeiro Encontro Nacional de Estudos Populacionais*. ABEP, 1978.
- BAUMAN, Richard. *Story, performance, and event: contextual studies of oral narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- BAUSINGER, Hermann. *Nouveaux terrains, nouvelles taches, nouvelles méthodes*. In: *Ethnologies en miroir*. Paris: Editions Maison des Sciences de l'Homme.
- BENDER, Donald R. A refinement of the concept of household: families, co-residence and domestic functions. *American Anthropologist*, v.69, p.493-504, 1967.
- BERGMAN, Jeanne L. The persistence of kinship: recent contributions to feminist anthropology. *Anthropological Quarterly*, v.68, n.4, p.234-240, 1995.
- BESSE, Susan K. *Restructuring patriarchy. the modernization of gender inequality in Brazil, 1914-1940*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1996
- BILAC, Elisabete. *Famílias de trabalhadores: estratégias de sobrevivência*. São Paulo: Símbolo, 1978.
- *Família: algumas inquietações*. In: CARVALHO, Maria do Carmos Brant (org.). *A família contemporânea em debate*. São Paulo: EDUC, 1995.
- BIRMAN, Patrícia. *Feitiço, carrego e olho grande — os males do Brasil são*. Museu Nacional - UFRJ, 1980. (Dissertação de mestrado.)
- BLUMBERG, Rae Lesser; GARCIA, Marcia P. The political economy of the mother-child family: a cross-societal view. In: LENERO-OTERO, L. (coord.). *Beyond the nuclear family*

- model. Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1977.
- BOTT, Elizabeth. Família e rede social. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- BOURDIEU, Pierre. Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle. Paris: DROZ, 1972.
- Le sens pratique. Paris: Editions de Minuit, 1980.
  - Vous avez dit populaire? *Actes de la Recherche*, v.46, p.98-105, 1983.
  - A dominação masculina. *Educação e realidade*, v.20, n.2, p.133-183, 1995.
- BOURGOIS, Philippe. In search of respect: selling crack in el bairro. London: Cambridge University Press, 1996.
- BOYER-ARAÚJO, Véronique. Femmes et ogkes de possession au Brésil. Paris: Harmattan, 1993-
- BROWN, Susan E. Loves unites them and hunger separates them: poor women in the Dominican Republic. In: REITER, Rayna (org.). *Toward an anthropology of women*. Monthly Review Press, 1993.
- BRUSCHINI, Cristina. Mulher, casa e família: cotidiano as camadas médias paulistas. São Paulo: Vértice/Editora Revista dos Tribunais, 1990.
- BURKE, Peter. Cultura popular na idade moderna. São Paulo: Companhia das Letras, 1989
- CADORET, Anne. Parenteplurielle: anthropologie du placement familial. Paris: Harmattan, 1995.
- CALDEIRA, Tereza. A política dos outros: o cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CAMPBELL, J. M. Honour, family, and patronage: a study of institutions and moral values in a Greek mountain community. Oxford: Clarendon, 1964.
- CANCLINI, Nestor. Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 1997.
- CARDOSO, Ruth. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In: CARDOSO, R. (org.). *Aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- CARVALHO, José Murilo. Cidadania: tipos e percursos. *Estudos históricos*, v.9, n.18, p.337-361, 1996.
- CHAGAS, Miriam de Fátima. Uma mão lava outra. PPG em Antropologia Social, UFRGS, 1992. (Dissertação de mestrado.)
- CHARBIT, Yves. Caribbean family structure: past research and recent evidence from the World Fertility Survey on Matrilocality. *Scientific Reports (WFS)*, v.65, 1984.
- CLAVERIE, Elisabeth; LAMAISON, Pierre. L'impossible mariage: violence et parente en Gévaudan. Paris: Hachette, 1982.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George E. Writing culture: the poetics and politics of ethnography. Berkeley: University of California Press, 1986.
- COLLIER, Jane; ROSALDO, Michelle Z.; YANAGISAKO, Sylvia. Is there a family? new anthropological views. In: THORNE, Barrie; YALOM, Marilyn (orgs.). *Rethinking the family: some feminist questions*. Boston: Northeastern University Press, 1992.
- COLLINS, Patrícia Hill. Black women and motherhood. In: THORNE, Barrie; YALOM, Marilyn (orgs.). *Rethinking the family: some feminist questions*. Boston: Northeastern University Press, 1992.
- CORBIN, Alain. Bastidores. In: PERROT, M. (org.). *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. n.4.
- CORREIA, Mariza. Os crimes da paixão. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- Repensando a família patriarcal brasileira. In: *Colcha de retalhos: estudos sobre a família no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
  - Morte em família: representações jurídicas de papéis sexuais. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
  - O ruído das saias de Elvira. (apresentado na III Reunião da ABA-Sul, Florianópolis, novembro

1993.

COSTA PINTO, L. A. Lutas de família no Brasil. São Paulo: Companhia Editora, 1949-

CUTILEIRO, José. Prefácio à edição portuguesa. In: PERISTIANY, J. G. (org.). Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrânicas. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 1973.

DAMATTA, Roberto. Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

- A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1985.

DARNTON, Robert. Os trabalhadores se revoltam: o grande massacre de gatos na Rua Saint-Severin. In: O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa. Rio de Janeiro: Graal, 1986a.

- Histórias que os camponeses contam-, o significado de mamãe ganso. In: O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa. Rio de Janeiro: Graal, 1986b.

- Primeiros passos para uma história da leitura. In: DARNTON, R. (org.). O beijo de Lamourette. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DAVIS, John. People of the Mediterranean: an essay in comparative anthropology. London: Routledge, 1977.

DAVIS, Natalie Z. Cultura do povo: sociedade e cultura no início da França moderna. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DE CERTEAU, Michel; DOMINIQUE, Julia. A beleza do morto: o conceito de cultura popular. In: REVEL, J. (org.). A invenção da sociedade. Lisboa: DIFEL, Memória e Sociedade, 1989-

- A invenção do cotidiano: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1996.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX. São Paulo: Brasiliense, 1984.

DOIMO, Ana Maria. A vez e a voz do popular. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995

DONZELOT. La police des familles. Paris: Editions de Minuit, 1977.

DOUGLAS, Mary. Pureza e perigo. São Paulo: Perspectiva, 1977.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

- Pouca vergonha, muita vergonha: sexo e moralidade entre as classes trabalhadoras urbanas. In: LOPES, J.S.L. (org.). Cultura e identidade operária: aspectos da cultura da classe trabalhadora. UFRJ: Proed, 1987a.

- Identidade social e padrões de agressividade verbal em um grupo de trabalhadores urbanos. In: LOPES, J.S.L. (org.). Cultura e identidade operária: aspectos da cultura da classe trabalhadora. UFRJ: Proed, 1987b.

- De bairros operários sobre cemitérios de escravos. Um estudo de construção social de identidade. In: LOPES, J.S.L. (org.). Cultura e identidade operária: aspectos da cultura da classe trabalhadora. UFRJ: Proed, 1987c.

- Horizontes do indivíduo e da ética no crepúsculo da família. In: RIBEIRO, Ivete (org.). Família e sociedade brasileira: desafios nos processos contemporâneos. Rio de Janeiro: Fundação João XXIII, 1994.

DUNDES, Alan. Cracking jokes. Berkeley. Ten Speed Press, 1987.

DURHAM, Eunice. A família operária: consciência e ideologia. Dados, v.23, n.2, p.201-213, 1980.

- A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, R. (org.). Aventura antropológica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

ECKERT, Cornélia. Os homens da mina: um estudo das condições de vida e representações dos mineiros de carvão em Charqueadas, RS. Departamento de Antropologia Social da UFRGS, 1985. (Dissertação de mestrado.)

ELIAS, Norberto. O processo civilizador. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ESTEVEZ, Martha. Meninas perdidas: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Époque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989-

- EVANS-PRITCHARD, E. E. Os Nuer. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- FARGE, Arlette. Vivre dans la rue à Paris au XVIII siècle. Paris: Archives Gallimard-Julliard, 1979.
- FAURE, A. Classes malpropres et classes dangereuses: quelques remarques à propos de chiffonniers parisiens au XIX e siècle et de leurs cites. In: VHaleine desfaubourgs. Recherches, n. 29, p.79-102, 1977.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Les mots, la mort, les sorts. Paris: Gallimard, 1977.
- FERNANDES, Ruben César. A propos de la littérature sociologique brésilienne sur les religions populaires. Problèmes d'Amérique Latine, v.81, n.3, p.111-138, 1986.
- Privado porém público: o terceiro setor na América Latina. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- FIGUEIREDO, Marisa. Le role socio-économique des femmes che-fs-de-famitiçs. Tiers Monde, v.21, n.84, p.871-891, 1980.
- FONSECA, Cláudia. Faire parler la méthode: l'enquête chez les sous-prolétaires en France et au Brésil. In: GUTWIRTH, J.; PÉTONNET, C. (orgs.). Chemins de la ville: enquêtes ethnologiques. Paris: Editions Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1987.
- Trabalho e cotidiano: o que condiciona o quê?" Estudos econômicos, USP, v.22, p.25-48, 1993.
- Preparando-se para a vida: reflexões sobre escola e adolescência em grupos populares. Revista em Aberto, INEP, n.61, p.144-155, 1994. (Educação e imaginário social: Revendo a escola.)
- Caminhos da adoção. São Paulo: Cortez, 1995.
- A modernidade diante de suas próprias ficções: o caso da adoção internacional. Horizontes Antropológicos, v.5, p.204-224, 1997.
- FONSECA, Cláudia; CARDARELLO, Andréa. Direitos dos mais e menos humanos. Horizontes Antropológicos, v.10, p.83-121, 1999.
- FORTES, Meyers. Introduction. In: GOODY, J. (org.). The development cycle in domestic groups. London: Cambridge University Press, 1958.
- FOSTER, G. Tzintzuntzan. Boston: The Little Brown Series in Anthropology, 1967.
- FOUCAULT, Michel. Vontade de saber (História da sexualidade I). Rio de Janeiro: Graal, 1977.
- Uusage des plaisirs (Histoire de la sexualité 2). Paris: Gallimard, 1984.
- FOXHALL, Lyn. Pandora unbound: a feminist critique of Foucault's history of sexuality. In: CORNWALL, A.; LINDISFARME, N. (orgs.). Dislocating masculinity-. comparative ethnographies. London: Routledge, 1994.
- FRANCO, Maria Sílvia de C. Homens livres na ordem escravocrata. São Paulo: Ática, 1976.
- FREYRE, Gilberto. Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.
- GABEIRA, Fernando. Sinais de vida no planeta Minas. Rio: CODECR, 1983.
- GEERTZ, Clifford. Local knowledge: further essays in interpretative anthropology. New York: Basic Books, 1983
- A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- Anti anti-relativismo. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v.8, n.3, p.5- 19, 1988a.
- orks and lives: the anthropologist as author. Stanford: Stanford University Press, 1988b.
- Os usos da diversidade. Horizontes Antropológicos, v.10, p.13-34, 1999.
- GILMORE, David. Introduction: the shame of dishonour. In: GILMORE, D. (org.). Honour and shame and the unity of the Mediterranean. Washington: American Anthropological Association, 1987.
- Variety of gossip in a Spanish rural community. Ethnology, v.17, n.1, p.89-99, 1978.
- GINSBURG, Carlo. Witchcraft and agrarian cults in the 17th century. New York: Penguin Books, 1985
- GLUCKMAN, Max. Gossip and scandal. Current Anthropology, v.4, n.3, p.307-316, 1963.
- GONZALEZ, Nancie L. Black Carib household structure - a study of migration and modernization. Seattle: University of Washington Press, 1969.

- GOODY, Jack (org.). Literacy in traditional societies. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- GOODY, Jack. The evolution of the family. In: LASLETT, P. (org.). Household and family in past times. London: Cambridge University Press, 1972.
- The interface between the written and the oral. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- GOUGH, Kathleen. Anthropology: child of imperialism. *Monthly Review*, v.19, n.11, p.12-27, 1968.
- GREGORI, Maria Filomena. Cenas e queixas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993
- GROSSI, Miriam. De Angela Diniz a Daniela Perez: a trajetória da impunidade. *Revista de Estudos Feministas*, v.1, n.1, p.166-168, 1993.
- Rimando amor e dor: reflexões sobre a violência no vínculo afetivo-conjugal. In: PEDRO, Joana M.; GROSSI, Miriam (orgs.). Masculino, feminino, plural: gênero na interdisciplinaridade. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.
- Feminismo e direitos humanos. Trabalho apresentado na 51ª Reunião Anual da SBPC, Porto Alegre, 1999.
- GUEDES, Simone. fogo de corpo: um estudo da construção social de trabalhadores. Museu Nacional - UFRJ, 1992. (Tese de doutorado em Antropologia.)
- GULLESTAD, Marianne; SEGALLEN, Martine. Lafamille en Euro-pe: parente et perpétuation familiale. Paris: Editions La Décou-verte, 1995.
- GUTMANN, M.C. Ser hombre de verdad en la ciudad de México: ni macho ni mandilón. México: El Colegio de México y Editorial Paidós, 1998.
- HANDMAN, M. E. La violence et le ruse. Paris: EDISUD, 1983-
- HANNERZ, Ulf. *Soulside*. New York: Columbia University Press, 1969.
- Cultural complexity. New York: Columbia University Press, 1992.
- Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, v.3, n.1, p.7-40, 1997.
- HAREVAN, Tamara. Transitions: the family and the life course in historical perspective. New York: Academic Press, 1978.
- HERITIER, Françoise. Les dogmes ne meurent pas. *Autrement*, v.3, p.150-162, 1975.
- HERZFELD, M. Honour and shame: problems in the comparative analysis of moral systems. *Man*, v.15, n.2, p.339-351, 1980.
- HOBBSBAWM, E.; RANGER, T. The invention of tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1983-
- HOGGART, Richard. As utilizações da cultura. Lisboa: Presença, 1973.
- JAMOUS, Raymond. Honneur et Baraka. Editions Maison des Sciences de l'Homme, 1981.
- JARDIM, Marta. Negociando fronteiras entre o trabalho, a mendicância e o crime: uma etnografia sobre família e trabalho na Grande Porto Alegre. UFRGS, 1998. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social.)
- JELIN, Elizabeth. Pan y afectos: La transformación de las familias. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- JOHNSON, Ann H. The impact of market agriculture on family and household structure in nineteenth century Chili. *Hispanic American Historical Review*, v.58, n.4, p.625-48, 1978.
- KNAUTH, Daniela. Le Sida chez les femmes: Maladie et quotidien dans les groupes populaires au Brésil. Tese de Doutorado em Antropologia, EHESS, Paris, 1996.
- KNUDSEN, Anne. Men killed for women's songs. *Culture and History*, v.3, p.79-97, 1988.
- KRESSEL, G. M. Soricide/filiacide: homicide for family honour. *Current Anthropology*, v.22, n.2, p.141-158, 1981.
- KUNSTADTER, P. A survey of the consanguine or matrifocal family. *American Anthropologist*, v.65, p.56-66, 1963.
- KUZNESOF, Elizabeth Anne. Household composition and headship as related to changes in mode of production: São Paulo, 1765 - 1836. *Journal of Comparative Studies in Society and*

History, v.22, p.78-107, 1980.

LALLEMAND, Suzanne. La circulation des enfants en société traditionnelle. Prêt, don, échange. Paris: Editions Harmattan, 1993-

LANNA, Marcos P. D. A dádiva divina. Troca e patronagem no nordeste brasileiro. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

LAUTIER, Bruno. Informalidade das relações de trabalho e cidadania na América Latina. Caderno CRH, v.18, p.5-48, 1993.

LEACOCK, Eleanora (org.). The culture of poverty. a critique. New York: Simon e Schuster, 1971.

LEAL, Ondina. A leitura social da novela das oito. Petrópolis: Vozes, 1971.

- Gaúchos: male culture and identity in the pampas. University of California at Berkeley, 1989- (Tese de doutorado em Antropologia.)

- Corpo e significado. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1995.

LECLERC, Gérard. Anthropologie et colonialisme. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1972.

LEEDS, Anthony. Cities, classes, and the social order (R. Sanjek, org.). Ithaca: Cornell University Press, 1994.

LEGALL, Didier; MARTIN, Claude. Construire un nouveau lien familial: beaux-parents et beaux-grands-parents. In: GULLES-TAD, Marianne; SEGALLEN, Martine (orgs.). La famille en Europe: parente et perpétuation familiale. Paris: Editions La Découverte, 1995.

LEPOUTRE, David. Coeur de banlieue: codes, rites et langages. Paris: Editions Odile Jacob, 1997.

LEWIS, Oscar. La vida. New York: Random House, 1966.

LIEBOW, Elliot. Tally's corner: a study of Negro street-corner men. Boston: Little Brown, 1967.

LINDISFARNE, N. Variant masculinities and variant virginites: re-thinking "honor and shame". In: CORNWALL, A.; LINDISFARNE, N. (orgs.). Dislocating masculinity: comparative ethnographies. London: Routledge, 1994.

LISCIA, Claude. Familles hors la loi. Paris: Maspéro, 1978.

LOBO, Susan. A House of my own: Social organization in the squatter settlement of Lima, Peru. Tucson: University of Arizona Press, 1981.

LOMNITZ, Larissa. Como Sobreviven los Marginados. Madrid: Siglo Veintiuno, 1977.

LUNA, Francisco V.; COSTA Iraci N. Devassa nas Minas Gerais: observações sobre casos de concubinato. In: Anais do Museu Paulista 31, 1982.

MACEDO, Carmen Cinira. A reprodução da desigualdade. São Paulo: HUCITEC, 1979.

Tempo de gênese: o povo das comunidades eclesiais de base. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1986.

MACHADO, Lia. Família, honra e individualismo. Série de Antropologia Social, UnB, n.47, 1985

Identidade e individualismo. Brasília, Série Antropologia Social, n.33, 1982.

MAGNANI, J. Guilherme Cantor. Festa no pedaço: Cultura popular e lazer na cidade. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MAGNI, Claudia T. Nômades urbanos. UFRGS, 1994. (Tese de Mestrado em Antropologia Social.)

MALINOWSKI, B. Argonauts of the Western Pacific. New York: E.P. Dutton, 1922.

MALUF, Sônia. Encontros noturnos-. bruxa&bruxarias da Lagoa da Conceição. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993-

MANYONI, Joseph. Literacy and illegitimacy: misplaced polarities in Caribbean family studies. Canadian Review of Sociology and Anthropology, v.14, n.4, p.417-27, 1977.

MARINO, A. Family, fertility and sex ratios in the British Caribbean. Population Studies, v.24, n.2, p.159-72, 1970.

MARTIN, Elmer; MARTIN, Joanne. The black extended family. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

MAUSS, Mareei. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: Sociologia e antropologia. São Paulo: EDUSP, 1974.

- MEAD, Margaret. Sexo e temperamento. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- MINTZ, S.; WOLF, E. An analysis of ritual co-parenthood. In: POT-TER, J.; DIAZ, M.; FOSTER, J. (orgs.). Peasants, a reader. Boston: Little, Brown, 1967.
- MISSE, Michel. Crime e pobreza-, velhos enfoques, novos problemas. In: VILLAS BOAS, Gláucia; GONÇALVES, Marco Antônio (orgs.). O Brasil na virada do século: o debate dos cientistas sociais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- MITCHELL, J. C. Theoretical orientation in African urban societies. In: BANTON, M. (org.). The social anthropology of complex societies. London: Tavistock, 1966.
- MOLLAT, Michel. Lespauvres au moyen âge. Paris: Hachette, 1978.
- MORRIS, Lídia. Women in poverty: domestic organization among the poor of México City. Anthropological Quarterly, v.54, n.3, p.117-123, 1981.
- MOTT, Luiz R.B. Os pecados da família na Bahia de Todos os Santos - 1813. Cadernos do CERU, v.18, p.91-130, 1983.
- MOTTA, Flávia de Mattos. Velha é a vovozinha: identidade feminina na velhice. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 1998.
- MOYNIHAN, Daniel P. The Negro family. the case for national ac-tion. Washington DC: US Government Printing Office, 1965.
- MUNIZ, Jacqueline. Os direitos dos outros e outros direitos: um estudo sobre a negociação de conflitos nas DEAMs/RJ. In: SOARES, L. E. (org.). Violência e política no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996.
- NEVES, Delma Pessanha. Nesse terreiro galo não canta. Trabalho apresentado no GT Família e Sociedade, ANPOCS, Nova Friburgo, 1982.
- NORRIS, William. Patron-client relationships in the urban social structure: a Brazilian case study. Human Organization, v.43, n.1, p.16-26, 1984.
- OLIVEIRA, F. D. A economia brasileira: crítica à razão dualista. São Paulo: Estudos Cebrap, 1972.
- OLIVEN, Ruben. Violência e cultura no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1982.
- A mulher faz (e desfaz) o homem. Ciência Hoje, v.7, n.37, p.54-62, 1987.
- A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil – Nação. Petrópolis: Vozes, 1992.
- OLSON, David. R.; TORRANCE, Nancy. Literacy and orality. Cambridge University Press, 1991.
- ONG, Walter J. Interfaces of the word: studies in the evolution of consciousness and culture. Cornell University Press, 1977.
- ORTIZ, Renato. Cultura popular: românticos e folcloristas. São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais/PUCSP, 1985.
- ORTNER, S. Reading America: preliminary notes on class and culture". In: FOX, Richard (org.). Recapturing Anthropology: working in the present. Santa Fé: School of American Research Press, 1991.
- PAIM, Heloisa. Vivendo como amante de um homem casado: entre a legitimidade e a ilegitimidade das uniões extraconjugais. UFRGS, 1998. (Tese de Mestrado em Antropologia.)
- PERLMAN, Janice. The myth of marginality: urban poverty and politics in Rio de Janeiro. Berkeley and Los Angeles: The University of Califórnia Press, 1976.
- PERROT, Michelle. Une histoire des femmes est-elle possible? Paris: Rivages, 1984.
- A mulher popular rebelde. In: Os excluídos da história. São Paulo: Paz e Terra, 1988.
- PERISTIANY, J. G. Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrânicas. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 1973.
- PÉTONNET, Colette. Ces gens-là. Paris: Maspéro, 1968.
- L'observation flottante: l'exemple d'un cimetiere parisien. UHomme, v.22, n.4, p.37-49, 1982.
- On est tous dans le brouillard. Paris: Editions Galilée, 1979.
- PINA CABRAL, João de. The Mediterranean as a category of regional comparison: a critical view. Currmí Anthropology, v.30, n.1, p.399-406, 1989.

- PINHEIRO, Paulo Sérgio (org.). Crime, violência e poder. São Paulo: Brasiliense.
- PITT-RIVERS, J. Honra e posição social. In: PERISTIANY, J. G. (org.). Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrânicas. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 1973.
- The fate of Sachem or the politics of sex: essays in the anthropology of the Mediterranean. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- La veuve andalouse. Actes du Colloque Femmes et Patrimoine, Marseille, 1985.
- Los sexos: los valores de la mujer. In: Un pueblo de la sierra: Grazalema. Alianza, 1989.
- POTASH, Betty. Widows in African societies: choices and constraints. Stanford: Stanford University Press, 1986.
- PRANDI, J. R. O trabalhador por conta própria sob o capital. São Paulo: Símbolo, 1978.
- PRIORE, Mary dei. Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. São Paulo: José Olympio/Edunb, 1993-
- A história das mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto.
- RADCLIFFE-BROWN. On joking relationships. In: Structure and function in primitive society. New York: Free Press, 1965.
- RAMOS, Alcida. A hall of mirrors. Critique of Anthropology, v.11, n.2, p.155-169, 1991.
- RAMOS, Donald. Marriage and the family in colonial Vila Rica. The Hispanic American Historical Review, v.55, n.2, p.200-225, 1975.
- City and country: the family in Minas Gerais, 1804 - 1836. Journal of Family History, v.3, n.4, p.361-175, 1978.
- RAPP, Rayna. Family and class in contemporary America: notes towards an understanding of ideology. In: THORN, Barrie; YA-LOM, Marilyn (orgs.). Rethinking the family: some feminist questions. Boston: Northeastern University Press, 1992.
- RIAL, Carmen Sílvia. "O mar de dentro"... a transformação do espaço social na Lagoa da Conceição. UFRGS, 1987. (Dissertação de mestrado, Antropologia Social.)
- RIBEIRO, René. On the amaziado relationship and other aspects of the family in Recife. American Sociological Review, v.10, n.1, 1945.
- RIZZINI, Irene. Criança no Brasil hoje: desafios para o terceiro milênio. Rio de Janeiro: Editora Santa Úrsula, 1993.
- RODMAN, Hyman. Lower-income families: the culture of poverty in Negro Trinidad. London: Oxford University Press, 1971.
- ROGERS, Susan C. Female forms of power and the myth of male dominance. American Ethnologist, v.2, n.4, p.727- 756, 1975.
- ROSALDO, Michelle. O uso e abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural. Horizontes Antropológicos, v.1, p. 11-36, 1995.
- ROSEMBERG, Fulvia. O discurso sobre a criança de rua na década de 80. Cadernos de Pesquisa, v.87, p.71-78, 1993-
- RUBBO, Anna. The spread of capitalism in rural Colômbia: effects on poor women. In: REITER, R. (org.). Toward an anthropology of women. New York: Monthly Review Press, 1975.
- SACKS, Karen. Sisters and wives: the past and future of sexual equality. Westport: Greenwood Press, 1979-
- SADER, Eder; PAOLI, Maria Célia. Sobre "classes populares" no pensamento sociológico brasileiro (Notas de leitura sobre acontecimentos recentes). In: CARDOSO, R. (org.). Aventura antropológica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- SALEM, Tânia. O casal igualitário: princípios e impasses. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v.9, n.3, p.24-37, 1989.
- SAMARA, Eni. Casamento e papéis femininos em São Paulo no século XIX. Cadernos de Pesquisa, v.37, p.17-25, 1981.
- A família brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- SANTOS, José Vicente Tavares dos. A cidadania dilacerada. Porto Alegre, 1992. (Mimeo.)

- SARTI, Cynthia. Reciprocidade e hierarquia: relações de gênero na periferia de São Paulo. *Cadernos de Pesquisa da Fundação Carlos Chagas*, v.70, p.38-46, 1989.
- A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres. Campinas: Editora Autores Associados/FAPESP, 1996.
- SCHNEIDER, David M.; SMITH, Raymond T. *Class difference in American kinship*. Ann Arbor Michigan: The University of Michigan Press, 1978.
- SCHNEIDER, David. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.
- SCOTT, James. *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- SCOTT, Joan. W. Gender: a useful category of historical analysis. *The American Historical Review*, v.9, n.5, p. 1053-1101, 1986.
- SCOTT, Russel Parry. O homem na matrifocalidade: gênero, percepção e experiências do domínio doméstico. *Cadernos de Pesquisa*, v.73, p.38-47, 1990.
- SEEGER, Anthony. *Os índios e nós*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980.
- SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SEGALEN, M.; ZONABEND, Françoise. *Familles en France*. In: *Histoire de la famille*. Paris: Armand Colin, 1986. v.3: Le choc des modernités.
- SHIRLEY, Robert. *Recreating communities: the formation of community in a Brazilian shantytown*. *Urban Anthropology*, v.19, n.3, p.255-276, 1990.
- Citizenship and community. *Horizontes Antropológicos*, v.10, p.175-201, 1999.
- SHORTER, Edward. *The making of the modern family*. New York: Basic Books, 1975.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo: EDUSP, 1984.
- *Mulheres brancas no fim do período colonial*. *Pagu*, v.4, p.75-96, 1995.
- SMITH, M. G. *West Indian family structure*. Seattle: University of Washington Press, 1962.
- SMITH, R. T. *The matrifocal family*. In: GOODY, J. (org.). *The character of kinship*. New York: Cambridge University Press, 1973.
- STACK, Carol. *At our kin: strategies for survival in a black ghetto*. New York: Harper, 1975.
- STRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- SUSSER, Ida. *The flexible woman: regendering labor in the informational society*. *Critique of Anthropology*, v.17, n.4, p.389-402, 1998.
- THOMPSON, E. P. *The making of the English working class*. New York: Vintage Books, 1966.
- *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- TURNER, Victor. *The ritual process (structure and anti-structure)*. Ithica: Cornell University Press, 1977.
- VALLADARES, Lícia; IMPELIZIERI, Flávia. *Ação invisível: o atendimento a crianças carentes e a meninos de rua no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1991.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura: notas para uma Antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- VENÂNCIO, Renato Pinto. *Nos limites da Sagrada Família: ilegitimidade e casamento no Brasil colonial*. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- VICTORA, Ceres. *Images of the body- lay and biomedical views of the reproductive systems in Britain and Brazil*. Brunel University, 1996. (Tese de doutorado, Department of Human Sciences.)
- VIDAL, Lux (org.). *Grafismo indígena*. São Paulo: EDUSP, 1992.
- WACQUANT, L. *Red belt, black belt: racial division, class inequality and the state in the French urban periphery and the American ghetto*. In: MINGIONE, E. (org.). *The new poverty and the underclass in advanced societies*. Oxford: Blackwell, 1996.
- WHITEHEAD, Tony L. *Residence, kinship and mating as survival strategies: a West Indian*

example. Journal of marriage and the family, v.40, n.4, p.817-828, 1978.

WOORTMANN, Klaas. A família das mulheres. Rio de Janeiro: Tempo Universitário 82, 1987.

WOORTMANN, Klaas; WOORTMANN, Ellen F. Fuga a três vozes. Anuário Antropológico, v.91, p.89-138, 1993-

XANTHAKOU, Margaret. Les idiots de village. Toulouse: Presses Universitaires du Mirai, 1989.

YOUNG, Michael; WILLMOTT, Peter. Family and kinship in East London. London: Routledge, 1957.

ZALUAR, Alba. A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza. São Paulo: Brasiliense, 1985.

- Exclusão e políticas públicas: dilemas teóricos e alternativas políticas. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v.12, n.25, p. 29-48, 1997.



<http://groups.google.com/group/digitalsource>

[http://groups.google.com/group/Viciados\\_em\\_Livros](http://groups.google.com/group/Viciados_em_Livros)