

MARCELO JOSÉ OLIVEIRA

ENTRE AMIGOS

**Antropologia da homosociabilidade masculina em camadas populares na
periferia metropolitana da Grande Florianópolis**

Florianópolis, Santa Catarina, 2008.

MARCELO JOSÉ OLIVEIRA

ENTRE AMIGOS

**Antropologia da homosociabilidade masculina em camadas populares na
periferia metropolitana da Grande Florianópolis**

**Tese apresentada para a obtenção do grau de
Doutor em Antropologia Social**

Orientadora:

Dra. Miriam Pillar Grossi

**Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

**Florianópolis, Santa Catarina, 2008.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

**“ENTRE AMIGOS:
ANTROPOLOGIA DA HOMOSSOCIABILIDADE MASCULINA EM
CAMADAS POPULARES NA PERIFERIA METROPOLITANA DA
GRANDE FLORIANÓPOLIS”**

MARCELO JOSÉ OLIVEIRA
Orientadora: Dra. Miriam Pillar Grossi

Banca Examinadora

Dra. Miriam P. Grossi (Orientadora e Presidente)
Universidade Federal de Santa Catarina

Dra. Claudia Fonseca
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Dr. Hélio R. S. Silva
Fiocruz/Viva Rio – Rio de Janeiro

Dra. Alicia Castells
Universidade Federal de Santa Catarina

Dra. Luzinete Simões Minella
Universidade Federal de Santa Catarina

Dr(a). Ana Luiza Rocha (Suplente)
Universidade Federal de Santa Catarina

Dr(a). Lisabete Coradini (Suplente)
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Florianópolis, Março de 2008.

AGRADECIMENTOS

Inúmeros são os agradecimentos que deveriam ser feitos, correndo o risco ainda de passar pelo sentimento de “mal-agradecido” por ter deixado alguém de fora, não por esquecimento, mas porque faltariam páginas.

Início agradecendo **aos familiares**. Aos meus pais, Valmor e Natalina. Pessoas inteligentes e maravilhosas de apoio incondicional, que me ensinaram com gestos e palavras coisas valiosas que guardo até hoje e me servem como prumo de vida. Pessoas que jamais deixaram de acreditar em mim, e que nunca titubearam em dar apoio aos filhos. Nesse rol de anciãos de parentesco, agradeço a Laureci, minha divertidíssima sogra, pelo sincero apoio, carinho e respeito que nos dedica. Rendo especiais homenagens a estas pessoas. Incluso minhas homenagens póstumas aos meus avós maternos, Amadeu e Úrsula, e aos meus avós paternos, Lídia e José Albino Oliveira. Incluo também meu sogro, José Sobierajski, que conheci nas memórias da família.

À minha esposa, Márcia, pela agradável, interessante e divertida companhia amorosa. Pelo total apoio e compreensão durante esta jornada acadêmica. Aos meus filhos, Talles, Baltazar e Lucas: incansáveis companheiros, que retornam em doses ainda maiores todo o amor por nós dedicado. Sem Márcia e nossos filhos não teria encontrado meu rumo na Antropologia.

Aos meus irmãos: Rosângela (e esposo, Aldair), Júnior (e esposa, Nádia), Isabella (e esposo, Betoca), Consuelo e Ondina, pelo respeito, zelo e apoio. Pelos interessantes diálogos. Irmãos que muito me orgulho. Estendo meus agradecimentos aos meus sobrinhos, Fernando e Edna, Mateus e Grazielle, à Maria Vitória (filha de Fernando e Edna), Gabriel, Rafaela, Vanessa, Carolina e Thiago. À Emília (sogra de meu irmão) pelo carinho que nos une.

Aos meus cunhados: Adriana, Miguel, Zé, Sílvia e Vera. Pessoas fantásticas que me dedicam todo apreço e apoio. Aos meus concunhados Fernando, Alírio e Luciana, pelos mesmos motivos. Aos meus sobrinhos João, Marília, Vinícius e Sofia (meus adoráveis afilhados).

Aos professores e professoras que muito me inspiraram para as possibilidades profissionais na docência, pelos ensinamentos e pela forma criteriosa e amigável como estabeleceram a relação acadêmica de ensino/aprendizagem. Lições que relembro em cada dia no exercício profissional e nas reflexões de vida. Mestres que também rendo homenagens.

Em especial à Profa. e amiga Miriam Grossi, orientadora desta tese, que, desde os anos de graduação, influenciou minha carreira pela forma como propunha os diálogos e pauta de assuntos que me fizeram vislumbrar uma Antropologia mais interessante, instigante e crítica. Agradeço seu empenho, que com grande capacidade intelectual orientou o trabalho de tese. Orientação que procurei seguir em todas as sugestões. Assumo aqui a responsabilidade dos detalhes que não tenham ficado a contento. Miriam é a pessoa que me provocou ao estágio doutoral fora do país, articulando todos os contatos que se fizeram necessários em Paris para que pudesse me submeter à seleção para concessão de “bolsa sanduíche” da CAPES; oportunidade única que marcou significativamente minha perspectiva acadêmica e de vida. Com Miriam tenho o privilégio de uma grata “dívida” impagável.

Meus agradecimentos especiais ao Prof. Hélio Silva, orientador do TCC e da Dissertação de mestrado. Mestre e amigo de uma sensibilidade singular para as coisas do trato humano. Etnógrafo que me provocou a ver minha terra e minha gente de maneira mais interessante, com outras lentes. Com suas pacientes e perspicazes orientações acessei conhecimentos e aprendi uma postura frente às coisas da academia, da pesquisa e da vida que carrego como lição fundamental para todas as horas.

Aos Professores Rafael de Menezes, Dennis Werner, Theofilos Rifiotis, Jean E. Langdon, Carmem Rial, Ana Luiza Rocha, Ilka Boa Ventura Leite, Alícia Castells, Luzinete S. Minella, Joana Pedro, Mara Lago, Regina Lisboa e Lisabete Coradini. Pessoas de importância fundamental em meu aprendizado sobre Antropologia e método, na maneira como vislumbro esta Ciência. À Profa. Claudia Fonseca, por gentilmente aceitar o convite para compor a banca.

Um agradecimento especial ao Prof. Maurice Godelier, meu “professor tutor” na época do estágio doutoral na França, que gentilmente recebeu-me. A possibilidade de assistir seus seminários na École des Hautes Études em Sciences Sociales (EHESS), desfrutar de suas

considerações e orientações, de desenvolver pesquisa e estudos bibliográficos na Maison de L'Homme, bem como a possibilidade de participar de dois colóquios internacionais em Ciências Sociais, fez do estágio na França uma das experiências mais críticas em minha passagem pela Antropologia. Voltei do estágio reafirmando o valor dos meus mestres no Brasil, com a certeza de que no PPGAS-UFSC se faz uma Antropologia de ponta. Meus agradecimentos à Mme. Helena Meininger, secretária do Prof. Godelier, sempre solícita a todos os pedidos de mediação, de cartas e pareceres necessários para que o trâmite institucional na EHESS e na Maison de L'Homme fosse facilitado.

Aos amigos. Meu profundo agradecimento a Tony Bueno e Dna. Marli, ao Sizo Subtil e Dna. Vilma. Casais que me adotaram como amigo da família, solícitos para todas as coisas a toda hora. Abriram suas portas, apresentaram-me aos seus filhos, amigos e parentes. Concederam-me à dignidade de sentar-me às suas mesas e participar das reuniões comensais e festas familiares. Enfim, de me acolherem com tanto carinho e respeito, passando-me uma lição tão linda de vida que fez do propósito da pesquisa algo menor diante do propósito de apreço que dedicaram a mim. Agradeço a acolhida e o voto de confiança. A eles também faço minhas homenagens e antecipo minhas desculpas, pois penso não ter conseguido devolver a altura o apreço que recebi.

Agradeço a todos das turmas do Encruzo e de Chão de Pedras. Em especial aos irmãos Pepe e Atílio, Aos inseparáveis amigos Ênio, Beto e Dinho. Ao Samir e Rogério. Ao Wanderlei, Jorge, Paulinho, Flávio, Zézito, Hamilton Rosa, Richard, Maguila, Juarez e Dico. Pessoas sensacionais a me falarem sobre uma vida de amizade e respeito e seus códigos. Ao Alfredo e Dna. Estela: um casal que sempre me recebeu em seu bar com muito respeito e consideração.

Agradeço a minha adorável amiga Simone Becker por todo o apoio durante o Estágio Doutoral. Travamos inúmeros diálogos, dias e noites, que com certeza me ajudaram a definir alguns rumos da tese. Amiga de qualidade inigualável. Uma fundamental anfitriã brasileira em Paris. Também agradeço a Paula e Guilherme, estudantes brasileiros também em estágio na França, amigos que fiz na Maison do Brasil e que me acolheram calorosamente. Eu, Simone, Paula e Guilherme formávamos uma família em afeto, carinho e preocupações recíprocas, em trocas de lazer e intelectuais. Ao Eduardo, um porto-alegrense afetuoso e grande companheiro, aluno do doutorado interdisciplinar da UFSC. Compartilhamos alguns

seminários em Florianópolis e vários diálogos sobre a vida e a academia. Às colegas de turma do doutorado: Glória, Regina, Tânia, Rita e Renata. Aos colegas do NIGS, em especial aos que compartilhei disciplinas no Programa de Doutorado Interdisciplinar (Seminário de Tese I e II): Rozeli, Olga, Adriano, Karla, Ritinha, Tito, Rosa, Juliana, Fernanda, Ari, Bernadete e Kátia. Ao Michel, meu professor de francês. Ao André, amigo de outros percursos e grande incentivador de minha trajetória acadêmica. Ao Marcos Pellegrini, amigo desde o mestrado. À Ângela, amiga desde os idos anos da graduação. Aos colegas de trabalho na UNIVALI, que muito me apoiaram: entre eles Almir, Alceu, Mauro, Enis, Sandro, Ana Paula, Mirela, Leandro e Regina, Paulinho, Tânia e Hebe. À minha aluna Thays e sua mãe Rosa, minhas apoiadoras de fé. Ao pessoal do Sarapiquá-Ippsea, em especial Alexandre e Pati.

Ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social e Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina, as suas coordenações e funcionários, pelo apoio e solícito atendimento.

E, finalmente, à CAPES: a sua presidência e aos técnicos que cuidaram de meu processo de concessão de bolsa e amparo administrativo durante a estadia na França. Oportunidade única concedida com dinheiro público. Registro minha dívida em comprometimento com a causa pública no Brasil, principalmente as relacionadas com a Educação.

Dedicado carinhosamente à Márcia, minha amiga de paixão e amor. Ao Talles, Baltazar e Lucas, meus amigos de fé e amor.

RESUMO

O tema condutor do trabalho é a “homossociabilidade masculina” e “cultura urbana” de “tradição mediterrânea”, como campo cosmológico de práticas sociais na periferia metropolitana da região da Grande Florianópolis, no Estado de Santa Catarina. O texto ampara-se no recurso da análise simbólica antropológica sobre os processos de urbanização e migração que se constituem como práticas sociais a partir de um campo moral mediterrâneo que define o tom de vida cotidiana em algumas comunidades, caracterizadas pelo crescimento urbano acelerado e pela concentração demográfica de populações imigrantes. Os principais dados de análise dos contextos de interações sociais foram coletados a partir do método etnográfico de pesquisa e analisados à luz da literatura antropológica sobre sociedades complexas e contextos urbanos, cosmologia, gênero e povos mediterrâneos da Espanha, Portugal, Grécia, Egito, Chipre e Argélia. O foco da experiência etnográfica foi centrado na convivência cotidiana do pesquisador com alguns percursos sociais de dois “chefes de família” imigrantes, oriundos de regiões de tradição rural, que se estabeleceram num dos municípios da região pesquisada. Os principais argumentos da tese problematizam os aspectos que caracterizam algumas singularidades culturais brasileiras, levando em consideração contextos de interações sociais orientados exclusivamente pela tradição mediterrânea originária, ponderando sobre o que se supõe ser “originalmente brasileiro”.

Palavras chave: homossociabilidade, urbanização, moral mediterrânea, interação social.

ABSTRACT

The guideline of the work described here is the “male homosociability” and “urban culture of Mediterranean tradition”, as a cosmological field of social practices at the metropolitan peripheral area of Grande Florianópolis, at Santa Catarina state. The text is supported by anthropological symbolic analysis of urbanization and migration processes, which constituted themselves as social practices based on a Mediterranean moral field that defines daily life shape at some communities characterized by accelerated urban growth and demographic concentration of immigrant populations. The main analysis data of social interactions contexts were collected by ethnographic method of research and analyzed in light of anthropological literature about complex societies and urban contexts, cosmology and Mediterranean people of Spain, Portugal, Greece, Egypt, Cyprus and Algeria. Ethnographic experience focused on daily contact between the researcher and some social paths of two immigrant “family leaders”, deriving from agricultural tradition, which had been rooted in one of the cities of the searched area. The main arguments of the thesis questioned the aspects that characterized some Brazilian culture singularities, considering social interaction contexts exclusively guided by the original Mediterranean tradition, pondering on what it is assumed to be “originally Brazilian”.

Key Words: homosociability, urbanization, Mediterranean moral, social interaction.

Onde Estão Nossos Amigos?!

Na estrela que brilha?
No mar, no luar?
Na flor, na brisa do vento
na chuva que murmura?
Onde estão nossos amigos?

...

Oh! Saudade!

Estranha emoção que a distância aumenta mais.
Estranha ilusão que a solidão recompensa.
Presença no coração.
Saudade é o nome da vida, que morre dentro de nós.
Onde estão nossos amigos?

...

(Rosa Barbi)

SUMÁRIO

RESUMO	08
ABSTRACT	09
APRESENTAÇÃO	12
1) TEORIA E APORTE ETNOGRÁFICO	14
1.1) INTERACIONISMO SIMBÓLICO.....	14
1.1.1) A Influência de Georg Simmel.....	16
1.2) O APORTE ETNOGRÁFICO.....	18
1.3) TRAJETÓRIAS E TEORIA VIVIDA.....	24
1.3.1) Relativismo Autobiográfico.....	29
1.3.1.1) A variação relacional.....	31
1.4) O MÉTODO ETNOGRÁFICO.....	33
1.4.1) Diário de Campo e Questões Relacionais.....	34
1.4.2) Índices de Comunicação.....	38
2) TRABALHO DE CAMPO	40
2.1) DA EXPERIÊNCIA PRELIMINAR À EFETIVA.....	40
2.1.1) Afetividade e Relações de Campo.....	41
2.1.2) Mudanças na Percepção do Objeto.....	45
3) TERRITÓRIO PESQUISADO	49
3.1) O BAIRRO.....	50
3.1.1) Tradição e Imigração.....	51
3.1.2) Tempos de Mudança.....	54
3.1.3) Vida Pública em Conexão.....	56
3.1.3.1) Carnaval.....	57
3.1.3.2) Casa-dos-homens: o bar e a homossociabilidade.....	60
3.1.3.3) O ato de beber.....	64
4) GÊNERO E FAMÍLIA	68
4.1) PERSPECTIVA DE GÊNERO.....	68
4.2) A FAMÍLIA E A “CASA”.....	73
5) HONRA E VERGONHA	79
5.1) ANTROPOLOGIA DO MEDITERRÂNEO.....	79
5.1.1) Honra e Dom.....	103
6) VIDAS CRUZADAS	107
6.1) CÍCERO E ANTÔNIO.....	107
6.1.2) Cícero: família, imigração e trabalho.....	112
6.1.2.1) Rede de relações.....	122
6.1.2.2) Carnaval e a rede de amizade.....	123
6.1.3) Antônio: trabalho, imigração e família.....	124
6.1.3.1) Rede de relações.....	135
6.1.3.2) Trabalho e rede de amizade.....	137
7) AMIZADE ENTRE HOMENS	141
7.1) MIGRAÇÃO, HISTÓRIA E AMIZADE.....	142
7.1.1) Fazendo Gênero: praticando corpos.....	146
7.1.2) Honra, Amizade e Patronagem.....	152
7.1.3) Praticando Conflitos: sobriedade, risco e fidelidade.....	159
7.1.4) A Generalidade Sociológica.....	169
8) CONSIDERAÇÕES FINAIS	173
9) BIBLIOGRAFIA	176

APRESENTAÇÃO

Nesta breve apresentação expomos objetivamente as principais questões de tese, na seqüência dos capítulos, no sentido de esclarecer o fio condutor discursivo da mesma. O trabalho tem como linha temática a “homossociabilidade masculina” e “cultura urbana” de “tradição mediterrânea” no campo cosmológico que orienta práticas sociais na periferia metropolitana da região da Grande Florianópolis, no Estado de Santa Catarina. O texto ampara-se no recurso da análise antropológica sobre os processos de urbanização e migração, que se constituem a partir de uma vida influenciada por uma moral mediterrânea que define o cotidiano em algumas comunidades caracterizadas pelo crescimento urbano acelerado e pela concentração demográfica de populações imigrantes. Os principais argumentos de análise foram feitos à luz da literatura antropológica sobre sociedades complexas e contextos urbanos, cosmologia e gênero, priorizando alguns textos clássicos sobre povos mediterrâneos. Buscamos problematizar os aspectos que caracterizam algumas singularidades culturais brasileira, considerando contextos de interações sociais orientados exclusivamente pela tradição mediterrânea, ponderando sobre o que se supõe ser “originalmente brasileiro”.

No **Capítulo 1** situamos o parâmetro teórico-metodológico e de análise com relação à Etnografia e à importância da crítica metodológica sobre o aporte da “Nova Etnografia”. Nossa perspectiva também foi de problematizar a condição de sujeito produtor de ciência, discutindo aspectos do “sujeito de vida” que não se resume em ciência e a influência destes aspectos no percurso em estabelecer campos teóricos de análise a partir da trajetória acadêmica do pesquisador. Discutimos as técnicas de pesquisa naquilo que constitui a Etnografia e as formas como os dados foram coletados e registrados, relativizando a observação participante na pesquisa antropológica.

No **Capítulo 2** centramos especificamente as relações de campo envolvidas com o trabalho etnográfico. Esclarecemos alguns percursos e vieses de pesquisa que se constituíram como “imponderáveis” definidores dos rumos da tese. Nesta parte ponderamos sobre um “re-olhar” sobre os dados, as relações de campo, a relação tempo de pesquisa e corte da relação de interação presencial com os interlocutores de campo para materializar a experiência na escritura.

No **Capítulo 3** iniciamos propriamente a apresentação do tema, remetendo-nos aos atores sociais em foco, dois “chefes de família” imigrantes, situando o território de pesquisa em seus aspectos demográficos, econômicos e culturais, e das relações entre presente e passado, procurando dar o recorte do universo de sociabilidade do qual foram coletados os dados.

Nos **Capítulos 4 e 5** entramos na parte teórica específica ao tema, abordando teorias de gênero, parentesco, família (cap. 4), honra e vergonha (cap. 5), fazendo revisão dos conceitos utilizados recorrentemente na análise dos dados, no sentido de sustentar os argumentos da tese com relação a forte influência da tradição mediterrânea como diferencial de algumas formas de organização social e moral na região estudada.

No **Capítulo 6** entramos propriamente no texto etnográfico. Apresentamos os dois “chefes de família”, parte de seus universos de relações sociais, das histórias de imigração, da constituição familiar, das relações de vizinhança, rede de amigos e fragmentos de vida cotidiana entre os mundos do trabalho, da casa e do lazer. Os dados vão sendo descritos e interpretados, no sentido de dar o tom de vida urbana relacional e moral que estão envolvidos estes dois atores sociais.

No **Capítulo 7** seguimos a linha de texto etnográfico enfocando especificamente o universo de homossociabilidade masculina, sobre as relações de aliança e tensão, pautadas, sobretudo, por relações de amizade e “patronagem”. A partir dos dados coletados e à luz da teoria analisamos as redes de sociabilidade e amizade entre homens que amplificam a moral mediterrânea em práticas sociais em torno dos valores honra e vergonha; e de como estas práticas assentam-se cosmologicamente a partir de um núcleo comum de sentidos morais, e como se materializam em “gêneros” de corpos praticáveis em interações sociais face-a-face. Sendo que as relações de trabalho e lazer são as principais fundadoras dos laços de lealdade, aliança e conflito entre “turmas de homens”.

As **Considerações Finais** são abertas e de propósitos no sentido da reflexão sobre quais lições tomamos da experiência do trabalho empreendido.

1) TEORIA E APORTE ETNOGRÁFICO

O problema de definição da teoria a partir do conhecimento empírico desempenha dupla função: explicar fatos muitas vezes já conhecidos e abrir novas perspectivas que levem ao conhecimento de outros fatos, ou para novas formas de compreensão dos mesmos. A teorização antropológica costuma ocorrer em três níveis: a “descrição densa” de eventos que ocorrem num tempo e espaço delimitados; a “generalização empírica” que relaciona analiticamente várias descrições; e a “generalização teórica” que estabelece as relações conceituais com os fatos empíricos. Assim, um dos objetivos da Antropologia é produzir uma variedade de generalizações empíricas e teóricas que necessariamente não levam às leis culturais, mas certamente levam às classes gerais de estruturas explicativas da sociedade (KAPLAN & MANNERS, 1975).

Buscamos¹ neste trabalho uma classe de estruturas gerais explicativas sobre uma experiência particular, numa linha de reflexão um tanto heterodoxa no que diz respeito à compreensão da sociedade e cultura. Como propomos perceber aspectos de sociabilidade no que diz respeito às relações numa cultura de cosmologia² mediterrânea, detivemo-nos em alguns conceitos que supomos ancorarem a abordagem etnográfica e simbólica sobre formas de comportamento localizáveis cosmologicamente.

1.1) INTERACIONISMO SIMBÓLICO

Remetemo-nos ao estudo clássico, etnográfico, de Willian Foote Whyte, intitulado “Sociedade de Esquina” (2005[1943]), sobre sociabilidade e vida urbana de alguns homens num bairro pobre de Boston, denominado ficticiamente de *Cornerville*³, caracterizado por

¹ O emprego no texto dos pronomes, e verbos, nos modos plural e singular variou conforme a necessidade retórica e de estilo, bem como quando foi necessário marcar as situações de envolvimento direto do “pesquisador orientando” em campo; respeitando a importância e co-autoria do trabalho de orientação de Tese da Profa. Miriam P. Grossi.

² O termo “cosmologia” está sendo empregado no sentido antropológico, como um corpo de conhecimentos produzido ao longo da história pelos grupos sociais, o qual envolve um conjunto de mitos que servem como postulados para dar conta de explicações consideradas úteis ao convívio social e à ordem moral e estética de um povo (GEERTZ, 1989[1978]; LÉVI-STRAUSS, 1978).

³ No tocante à utilização de termos e conceitos teóricos e a utilização de categorias nativas, convencionamos que o grifo *itálico* também representará expressões recorrentemente utilizadas pelos “nativos”. O termo “nativo”, como de praxe na Antropologia, designa a condição dos sujeitos pesquisados como pertencentes a um universo específico de relações que definem um grupo ou comunidade de compartilhamento de valores, como um grupo de *ethos* (GEERTZ, 1989 [1978]) e de *habitus* (BOURDIEU, 2005[1998]). Os termos e expressões em negrito, sem itálico, referem-se aos aspectos conceituais proposto pelo autor da tese. No mais, seguimos as regras da ABNT.

populações de imigrantes. Esta obra serve aqui como fonte de inspiração no que diz respeito em compreender aspectos da vida social de algumas comunidades a partir da forma como se relacionam e se organizam as “turmas de homens” no cotidiano. O estudo de Whyte tem como foco núcleos de sociabilidade articulados por laços de amizade entre rapazes solteiros, relacionados ao “gangsterismo”. Em nosso caso, priorizamos os núcleos de sociabilidade articulados por homens casados, de traços de amizade relacionados ao *trabalho honesto*. Se Whyte teve como interlocutores as gerações mais novas, filhos dos primeiros imigrantes, nossos principais interlocutores fazem parte da primeira população de imigrantes, por tratar-se de um bairro com história de imigração de aproximadamente três décadas.

Sob influência do pragmatismo social americano, de William James e John Dewey, e do pensamento filosófico-sociológico alemão de Georg Simmel, “Sociedade de Esquina” coloca em foco abordagens sociológicas e antropológicas relacionadas com a temática do “indivíduo e sociedade”, tendo como perspectiva teórico-metodológica o Interacionismo Simbólico no estudo da ação social a partir das relações recíprocas entre os indivíduos. Trata-se de um texto descritivo que procura demonstrar, a partir de dados coletados com a técnica da observação participante, os sujeitos atuando em redes de relações, no fluxo das ações sociais caracterizadas em seus aspectos recíprocos, dinâmicos e de mudanças (VELHO, 2005, em apresentação à edição brasileira).

Aproximamo-nos da abordagem temática, teórica e metodológica da Escola de Chicago, relacionada ao “Interacionismo Simbólico”, de modo que nosso investimento de campo foi de franca aproximação interpessoal, de convívio e interação com aqueles que denominamos de informantes, os quais chamaremos de “interlocutores”. Assim como Whyte contou com dois principais informantes – que denominou de *Doc* e *Chik*, e a partir deles chegou a outros rapazes para compreender um conjunto de ações específicas que configuravam partes de um padrão geral –, contamos com dois interlocutores centrais, um “pedreiro” e um “proprietário de bar”, objetivando a mesma estratégia. Nas palavras do autor em referência, “[...] pouco iremos nos preocupar com as pessoas em geral. Encontraremos pessoas particulares e observaremos as coisas particulares que fazem. O padrão geral de vida é importante, mas só pode ser construído por meio da observação dos indivíduos cujas ações configuram esse padrão.” (WHYTE, 2005[1943], p. 23).

Preocupamo-nos com a perspectiva “interacionista” no sentido de estarmos atentos aos detalhes de relações nas quais os atores sociais interagem próximos, face-a-face. Levamos em consideração a observação em torno dos “objetos” de apresentação e de interpretação mútuas

entre os atores: sobre quais os meios e modelos de comunicação cotidiana eram empregados; sobre quais objetivos eram colocados em jogo; sobre a maneira como os atores mantinham um papel e imagem na interação e como estabeleciam certa ordem social. Tais aspectos priorizados na observação se fizeram relevantes em função do seguinte fato: o que o indivíduo faz de si está diretamente relacionado à interação com o outro e como compõe a identidade moral, individual e coletiva (WHYTE, 2005[1943]; SIMMEL, 1999[1908]; GOFFMAN, 1985[1959], 1974).

1.1.1) A Influência de Georg Simmel

Simmel figura entre os autores clássicos da Sociologia e é aqui apropriado ao recorte teórico-metodológico com relação ao Interacionismo Simbólico. Seguimos com uma breve contextualização deste autor e suas repercussões nos estudos da Escola de Chicago, focando os pontos que interessam ao presente estudo.

O filósofo e sociólogo Georg Simmel produz sua obra no espírito do idealismo filosófico alemão, kantiano, realizando estudos sobre modos de interação social na sociedade moderna. Dentre seus escritos, a obra que tomamos como parâmetro para algumas reflexões foi *Soziologie* (1908).⁴ Neste trabalho Simmel aglutina vários ensaios que desenvolveu ao longo de sua carreira intelectual, ampliando a análise em alguns deles. Discorre sobre o objeto da sociologia abordando várias noções, dentre elas a de “cultura e sociedade”, “indivíduo”, “conflito”, “fragmentação social”, “distância social”, “vida urbana moderna”, “segredo”, “amizade”. Discorre sobre as “formas” e “conteúdos” que definem o universo social: os *conteúdos* são os conhecimentos produzidos pelos indivíduos relacionados às necessidades, aos impulsos e aos propósitos que garantem aos indivíduos entrarem em relação entre si; as *formas* são os processos que sintetizam as relações e seus conteúdos em unidades supra-individuais (SIMMEL, 1999[1908]; LEVINE, 2002 [1971]).

O método de Simmel consiste primeiramente no exame de um *processo social* com foco em seu padrão de desenvolvimento e multiplicidade de elementos que possuem uma relação lógica e coerente, revelando uma *forma*. Em segundo lugar, investiga as origens desta forma e sua generalidade, deduzindo suas implicações estruturais. São quatro os principais

⁴ Utilizamos a publicação francesa: *Sociologie: étude sur les formes de la socialisation*. Paris: Presses de France, 1999[1908].

conceitos que sustentam a análise de Simmel sobre cultura, sociedade e personalidade: princípios (a) de *forma*, (b) de *reciprocidade* (c) de *distância* e (e) de *dualismo* (cf. SIMMEL, *ibid.*; cf. LEVINE, *ibid.* [1971]).

Com relação à *forma*, pressupõe que o mundo é composto de inúmeros conteúdos que possuem determinada identidade, estrutura e significados que definem certos padrões criados pelo homem ao longo da experiência histórica e social. Com relação à *reciprocidade*, afirma que nenhuma coisa ou acontecimento possui significado intrínseco; o significado emerge somente pela interação entre as coisas e acontecimentos, e o mesmo serve para as interações entre os indivíduos, entre os indivíduos e as coisas e entre indivíduo e sociedade. Toda forma social é definida em termos da dimensão de *distância* interpessoal. Em algumas formas de distância predomina o conflito, noutras a aproximação, definindo escalonamentos verticais e horizontais de relações entre as pessoas. Simmel discute sobre um agir de *um para outro*, de *um com o outro* e de *um contra o outro*. Interessa-se pelos aspectos dinâmicos e performáticos das ações que se produzem, que se sustentam e se transformam num tempo histórico e social, e que definem as “formas sociais”. Se, investigar o indivíduo a partir das noções de sociedade parece impreciso em termos macrossociológicos, para Simmel, adequado seria a idéia de uma microsociologia, da observação próxima daqueles que a produzem, com intuito de verificar e atestar por onde opera a sociedade.

Além de toda uma geração de sociólogos alemães que este intelectual influenciou na virada do século XIX para o XX, sua abordagem é levada para os Estados Unidos, por intermédio de Ambion Small. Small foi diretor fundador do primeiro Departamento de Sociologia no mundo, na Universidade de Chicago, em 1892. Anos mais tarde é Robert Erza Park quem retoma Simmel para definitivamente influenciar a formação da primeira geração de sociólogos americanos formados em Chicago. Small e Park foram alunos de Simmel, tiveram contato pessoal com ele. Ambos desenvolveram estudos na Alemanha e levaram para Chicago várias idéias do universo intelectual alemão. Em 1914 Park começou sua carreira como sociólogo e professor em Chicago, tendo como leitura obrigatória em seus cursos os escritos de Simmel sobre filosofia e sociedade. Derivou um conjunto de noções a partir da obra de Simmel que ainda hoje permeia as análises sociológicas da tradição americana: noções como a de “distância social”, “homem marginal”, “conflito”, “interação circular”, etc. Nas décadas seguintes leva adiante a releitura de Simmel encarregando ensaios e monografias a seus alunos; entre eles E. Bogardus, J. L. Moreno, E. Stonequist, L. Wirth e R. Redfield. Um dos importantes ensaios de Park onde sintetiza boa parte da leitura em Simmel intitula-se

Urbanisme as a Way of Life (1939). No pós-guerra, nos anos 50, com T. Mill, R. Merton e E. Goffman, as análises de Simmel serviram de apoio nos estudos sobre pequenos grupos, conflito e ação social, com foco na abordagem “microsociológica”, abrindo espaço para o que vai se chamar de “Interacionismo Simbólico” no sentido de um corpo teórico e metodológico de proposições aliado à Etnografia (LEVINE, 2002 [1971]).⁵

1.2) O APORTE ETNOGRÁFICO

Importante a atenção teórico-metodológica quando se trata de concebermos o “lugar etnográfico” determinante na constituição do “objeto” de pesquisa; incluso a atenção sobre a forma como o objeto é adequado pelos procedimentos de campo e pelos procedimentos teóricos de apreensão e análise (CLIFFORD, 2000).

A perspectiva etnográfica parte do que é fundamental e clássico no trabalho de campo com relação ao método qualitativo antropológico: observação participante, roteiro aberto de entrevista, contato direto e pessoal do pesquisador com os interlocutores de campo e período de campo relativamente longo. No último caso, o tempo torna-se de difícil precisão em virtude da complexidade de “se por no lugar do outro” e da relação com o que consideramos “objeto”. A complexidade desta relação envolve questões de “distância social” e “distância psicológica” (VELHO, 1978), sobre a qual problematizamos a experiência de campo e a produção do texto etnográfico.

Segundo Winkin (1998), historicamente a Etnografia passou por três “revoluções” decisivas que situam a Antropologia como ciência. A primeira, entre 1900 e 1920, é capitaneada pela tradição anglo-saxã, com o polonês Bronislaw Malinowski, radicado na Inglaterra. Este precursor da Etnografia afirmou que o próprio antropólogo deve ir a campo, principalmente para captar o ponto de vista do nativo e compreender sua visão de mundo; rompendo com a tradição “dos antropólogos de gabinete” que escreviam sobre outros povos a partir das informações de terceiros, sem efetivamente ir a campo.

⁵ O Interacionismo, a partir de H. Blumer, considerado por alguns revisores como efetivo fundador da abordagem Interacionista, inclui idéias de G. H. Mead (1863-1931) sobre “*behaviorismo* social”; bem como se desenvolve sob forte influência de autores associados à corrente filosófica denominada de Pragmatismo Social, que tem como precursor o americano C. S. Peirce (1839-1914) e seguidores como W. James (1842-1910), J. Baldwin (1861-1931), J. Dewey (1859-1952), C. Cooley (1864-1929) e W. Thomas (1863-1947), juntamente com Mead. O Interacionismo se caracteriza como uma corrente eclética, assimilando, inclusive, a partir dos anos 50, através de Alfred Schutz, as contribuições da fenomenologia de Husserl (1859-1938) (BERGER & LUCKMANN, 2000[1973]; QUEIROZ & ZIOTKOVSKI, 1994).

A segunda revolução ocorre entre 1930 e 1935, quando os antropólogos começam a se preocupar em fazer etnografia em sua própria sociedade. Segundo Winkin, este movimento é inicialmente conduzido pela antropologia americana: Lloyd Warner, seu precursor, é quem vai desenvolver em Harvard e posteriormente em Chicago este movimento crítico realizando estudos antropológicos em pequenas cidades de Massachusetts e Illinois (Ibid., p. 139). Outro fundador desta tendência é Robert Erza Park, com seus estudos urbanos utilizando a pesquisa etnográfica, conforme anteriormente mencionado. A Escola de Chicago trouxe como novidade a etnografia das minorias sociais: dos pobres, *outsiders*, “desajustados” índios e aculturados, imigrantes vivendo em guetos e outros grupos subordinados. Winkin salienta que estas novas etnografias tomam a noção de “território” como critério distintivo: “Em Warner e nos estudos da Escola de Chicago, o que observamos com muita frequência é que os pesquisadores privilegiam ambientes cativos, gente que está mais ou menos isolada, pois vive numa cidade, num bairro, num hospital de onde mal pode sair.” (Ibid., p. 131).

A terceira etapa ocorre na década de 50, quando os antropólogos ampliam suas preocupações com relação às pesquisas e estudos em sociedades complexas para além dos estudos de grupos simulados em fronteiras de hábito de cultura: “Só no final da década de 1950 vamos encontrar, em Ward Goodenough (1957), uma definição da cultura que permite fazer antropologia ‘fora das ilhas’.” (Ibid., p. 131). A preocupação volta-se para compreender o que faz um indivíduo se tornar membro identificado com determinados contextos, seja de uma família, de um café, de um Estado ou de uma nação, como se fizesse parte de “múltiplas microsociedades”.

Winkin termina sua síntese da evolução da perspectiva etnográfica definindo-a da seguinte maneira:

Para mim, a etnografia hoje é ao mesmo tempo uma arte e uma disciplina científica, que consiste em primeiro lugar em *saber ver*. É em seguida uma disciplina que exige *saber estar com*, com outros e consigo mesmo, quando você se encontra perante outras pessoas. Enfim, é uma arte que exige que se saiba retraduzir para o público terceiro (terceiro em relação àquele que você estudou) e portanto que se *saiba escrever*. Arte de ver, arte de ser, arte de escrever. São estas três competências que a etnografia convoca. (WINKIN, 1998, p. 132)

Na mesma linha, Laplantine (1996, p. 7-9) afirma ser o trabalho etnográfico uma habilidade em se estabelecer relações entre percepções distintas a partir do “olhar”, da memória e imaginário, produzindo sentidos possíveis num campo de linguagem. O percurso etnográfico nos leva ao seu produto: a descrição etnográfica, como escritura sobre

determinada cultura a partir de um “ver” que se propõe organizado sobre uma experiência geralmente não transparente e nem de dados que se apresentam na vida como organizados na escritura do trabalho final.

Segundo Kuper (2002), Etnografia, escritura, arte ou ciência são termos colocados à baila na definição do ofício por antropólogos americanos a partir dos anos 60 do século XX. A tradição antropológica norte-americana segue a partir desta década influenciando uma nova geração de antropólogos americanos, que vai produzir suas obras a partir da década de 80, ligados ao “movimento crítico” que alguns autores vão denominar de “Nova Etnografia”. Esta nova geração de estudantes frequenta cursos de graduação e pós-graduação num período marcado por vários “movimentos sociais” de liberdade de expressão: movimentos negro, feminista, de contracultura e de protestos políticos contra a guerra do Vietnã. Por essa época, discutia-se sobre uma Antropologia engajada influenciada pela crítica pós-marxista (crítica que se dissipa nos anos 80). Estes estudantes de Antropologia dos anos 60 e 70 eram alunos da geração de antropólogos formados no pós Segunda Guerra: de mestres que estavam sob influência do culturalismo de Franz Boas, do funcionalismo britânico e estruturalismo francês, divididos entre as tendências relativista e evolucionista; uma geração de professores que ainda priorizava etnografias em “povos exóticos” (Ibid., p. 264).

Clifford Geertz foi um destes intelectuais formados no pós-guerra que começou redefinir alguns rumos da Antropologia americana: sob influência da filosofia alemã hermenêutica, introduziu idéias sobre o uma Antropologia e Etnografia interpretativas, de descrição densa, aproximando-se do texto literário; sobretudo com o trabalho intitulado *The Interpretation of Cultures* (1978). A sistematização de uma Antropologia e Etnografia interpretativas com base na hermenêutica⁶ é posteriormente retomada, década de 80, de maneira sistemática, por James Clifford⁷, George Marcus⁸ e Michael M. J. Fischer⁹, ainda

⁶ A Antropologia Interpretativa é compreendida à luz das abordagens baseadas na Fenomenologia, na Hermenêutica filosófica e na Teoria Crítica sobre a Etnografia, as quais oportunizam a discussão sobre a consistência de um tipo interpretativo de Ciências Sociais, na mesma perspectiva de Habermas (1989). A crítica hermenêutica também segue o exame de Max Weber, que, no início do século XIX, já assinalava que os interesses da ciência estão condicionados ao contexto sócio-econômico que se insere e para o fato de que o domínio do trabalho científico não possui conexões objetivas entre as coisas, mas, sim, conexões conceituais entre os problemas. A objetividade científica reside no sujeito de intenção e em sua própria produção e não nas coisas em si (WEBER in COHN, 1989, p. 81-87).

⁷ CLIFFORD, James. *The Predicamento of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literatura, and Art*. Mass.: Harvard University Press, 1988.

⁸ CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.

⁹ MARCUS, George E.; FISCHER, Michael M. J. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

acompanhados por Geertz¹⁰ na discussão crítica sobre as “velhas Etnografias” e os vieses de autoria.

G. Marcus (1991), num artigo em que analisa os dilemas da Etnografia, discute sua tendência contemporânea diversificada e complexa, em virtude de interesses teóricos na descrição de uma cultura no nível da experiência como um todo, e do interesse no estudo da experiência do “eu”. O estudo sobre fenômenos como tradição, comunidade, sistema de parentesco, rituais e estrutura de poder perdem, na Etnografia crítica contemporânea, a costumeira exclusividade para darem espaço a temas diversos, envolvendo novas estratégias de elaboração etnográfica. Uma das preocupações do autor é de analisar como se cria um texto etnográfico modernista sobre identidades produzidas imersas em “turbulências”, “fragmentos” e “referências interculturais”: de identidades individuais e de grupo que se produzem ao mesmo tempo em conexão com vários locais e em diferentes atividades, sob influência do contexto econômico e tecnológico numa sociedade sob impacto de um processo acirrado de globalização. Neste contexto, a formação da identidade pressuporia um processo de dispersão:

Mas, captar a formação da identidade (na realidade, identidades múltiplas) num momento específico da biografia de uma pessoa ou da história de um grupo de pessoas através da configuração de locais ou contextos de atividade muito diferentes significa reconhecer tanto os poderosos impulsos integrativos (racionalizadores) do Estado e da economia na modernidade (e as inovações tecnológicas que atuam constantemente, dando força a estes impulsos), quanto as conseqüentes dispersões do sujeito – pessoa ou grupo – nos fragmentos múltiplos e sobrepostos de identidade que também são característicos da modernidade. (MARCUS, 1991, p. 204)¹¹

Estas considerações têm implicações diretas sobre qual “(Nova) Etnografia” se faz e quais modelos teóricos se produzem sobre universos de relações sociais pesquisáveis; tendência que causa seus impactos.

Kuper (2002) preocupa-se em escrever uma obra de revisão e análise crítica da tradição antropológica americana do pós Segunda Guerra: passa em revista vários antropólogos e sociólogos americanos e pondera sobre as influências da tradição européia de

¹⁰ GEERTZ, Clifford. *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. California: Stanford University Press, 1988.

¹¹ Como destacam Giddens (1991, 1993), Kellner (in Lash e Friedman, 1992) e Anderson (1986), na modernidade a identidade assume tom flexível e auto-reflexivo. Kellner (Ibid.), inclusive, procura situar a discussão da identidade nas teorias pós-modernas e identifica a diferença entre modernidade e pós-modernidade. O autor assimila a identidade numa maior instabilidade e fragilidade devido à complexidade nas sociedades modernas, nas quais os sujeitos vivem a experiência subjetiva de forma fragmentária; e a cultura popular seria o espaço privilegiado desta fragmentação.

antropologia, francesa e inglesa, colocando em dúvida os métodos e teorias produzidas por alguns intelectuais americanos. O autor lança duras críticas a C. Geertz, D. Schneider, M. Sahlins, não poupando alguns de seus mestres. O mesmo destina o penúltimo capítulo da obra em referência para tecer considerações sobre a nova tendência etnográfica a partir dos anos 60, intitulando-o de “Admirável Mundo Novo”. Um tanto irônico no uso do termo “admirável”, mas traz várias informações que atestam o movimento da Nova Etnografia, apontando as influências de C. Geertz sobre J. Clifford, G. Marcus e M. Fischer, considerados expoentes desta “releitura” metodológica da Antropologia:

Os colaboradores do *Writing Culture* não pregavam apenas uma renovação metodológica. Eles acreditavam que estava começando uma nova era histórica e que o próprio objeto da etnografia estava se transformando. As outras culturas não estavam mais isoladas da nossa. O Ocidente (ou talvez o capitalismo) havia expandido seus tentáculos para todos os cantos do mundo. No entanto, os cidadãos dos Estados pós-coloniais simplesmente não sucumbiram à ocidentalização. Os nativos estavam retrucando. Eles rejeitavam as representações que fazíamos deles e se recusavam a continuar imóveis diante das câmeras dos etnógrafos. Eles estavam envolvidos em seus próprios projetos culturais sincréticos. Conseqüentemente, não havia mais culturas conservadoras e limitadas a serem descritas por observadores nesse tempo verbal, o presente etnográfico. Todo local cultural regurgita com o movimento. A história está sendo feita por projetos culturais conflitantes, e a cultura agora é uma quermesse cosmopolita que as pessoas esquadriham em busca de meios necessários para moldar novas identidades. ‘Cultura é contestada, temporal e emergente’, proclamou James Clifford. (KUPER, 2002, p. 268)

Nessa linha, a Nova Etnografia prioriza o contexto histórico da escrita de autoria como um “dado”, e leva em consideração o fato de que se o etnógrafo é um intérprete, o informante também o é. Considerando que as fronteiras culturais entre pesquisador e pesquisados são pouco precisas e acontecem em negociação, dificilmente se chegará a um relato objetivo sobre outros modos de vida (KUPER, 2002).

George Marcus, em entrevista concedida ao periódico “Cadernos de Campo”, afirma que esta perspectiva metodológica surge na década de 1970 sob influência da antropologia cultural interpretativa de Geertz. A Nova Etnografia aparece como crítica ao viés positivista incorporado ao método tradicional, sobretudo na materialização do texto etnográfico “modernista” em oposição ao clássico texto “realista” (H. B. de ALMEIDA et. al., 1993, p. 133). Quando instado sobre esta tendência crítica na antropologia americana, sobre se o que se faz é ciência ou literatura, e suas “repercussões um tanto exageradas”, segundo os entrevistadores, responde:

As contradições no trabalho, a falta de um paradigma positivista, tem sido parte integrante da prática antropológica desde o começo da antropologia moderna, com Malinowski, ou seja, a antropologia do século XX – e até antes disso para algumas pessoas. Isso não é novo. A questão é que há certas tendências que estão no coração da antropologia que são radicalizadas pela nossa crítica. Porque na antropologia, esse método, esse tipo de tradução e interpretação hermenêutica, sempre foi parte da ciência antropológica – e eu usei a palavra *ciência* [grifo dos autores da transcrição] [...] Toda essa questão de se devíamos desistir da ciência e passarmos a ser apenas literatura não existe, isso faz parte de uma certa incompreensão à crítica [...] A questão verdadeira, para mim, é que, quando passamos a considerar os problemas que já estavam na antropologia e foram radicalizados pela crítica, precisamos saber quais são os limites. Ou seja, é preciso nos concentrarmos nessas questões, em vez de deixá-las nas notas de rodapé, no fundo da sua cabeça, nas margens do seu trabalho, e dar-lhes mais atenção. (MARCUS apud H. B. de ALMEIDA et. al., 1993, p. 133)

Sobre o “realismo” e o “modernismo” do texto etnográfico, se o que fazemos é literatura ou ciência, compactuamos com a idéia de que o que fazemos é relatar experiências, a partir de nossas próprias; sendo que as nossas muitas vezes pesam muito mais do que as dos outros que pesquisamos, e acabamos nos relatando no outro através de uma relação especular. Mas, nos relatar não é uma ponderação analítica introspectiva, é relatar nada mais do que um “outro de retorno” também de sociedade e cultura. A metáfora geométrica dos dois círculos parcialmente interpostos, formando na sua interposição uma área de encontro, na qual reside o diálogo cultural entre antropólogo e nativo (cf. LEACH, 1978), é oportuna para as considerações aqui, sobre o que determinará este encontro e a produção do relato (a Etnografia). Incluso o fato de que o encontro do etnógrafo com o “outro” se dá entre os encontros dos “outros”, a ponto de nos colocarmos constantemente entre primeiras, segundas e terceiras pessoas na proposição de estabelecer diálogos diretos e indiretos, como num “diálogo multivocal”:

To say that an ethnography is composed of discourses and that its different components are dialogically related is not say that its textual form should be that of literal dialogue. Indeed as Crapanzano recognizes in *Tuhami*, a third participant, real or imagined, must function as mediator in any encounter between two individuals (1980: 147-151). The fictional dialogue is in fact a condensation, a simplified representation of complex multivocal processes. An alternative way of representing this discursive complexity is to understand the overall course of the research as an ongoing negotiation. (CLIFFORD, 1988, p. 43)

Sendo que este diálogo cultural multivocal se constitui pela consciência moral, implicando, no sentido colocado por Habermas (1989), no problema de interpretação e “objetividade” nas Ciências Sociais.

O encontro etnográfico (de ciência) resulta num encontro de sentidos morais, políticos, estéticos e de performances que, dele, o que produzimos em escrita é a verossimilhança. Esta

é uma das críticas sugeridas pela Nova Etnografia e oportuna para a relativização da interação na qual produzimos o “objeto de pesquisa”.

Segato (1993) discute os riscos que se ensaia na experiência do campo, útil à reflexão sobre o que delimitamos como fenômeno na pesquisa em Ciências Sociais. Um dos riscos está relacionado à dimensão comunicativa e à distância que há entre os símbolos que substanciam a experiência. Segundo a autora, o problema teórico metodológico envolve três aspectos importantes no ofício antropológico. O primeiro diz respeito à tarefa de se situar o símbolo, a significação do outro e da relação estabelecida, num contexto de relações que possam se tornar inteligíveis para o pesquisador, quando na interlocução com o nativo. Sendo que é inevitável o risco de esvaziamento da experiência do outro na medida em que o sentido, de valor (simbólico), para o outro vai sendo teorizado racionalmente pelas categorias éticas de linguagem do pesquisador. O segundo se relaciona com a pressuposição de que a racionalização e compreensão de uma crença consistem em encontrar para ela sentido que a torne verossimilhante. Por último, o trabalho antropológico se faz a partir da consciência de que a tradução da crença é possível em função da interlocução dos elementos que se localizam estruturalmente em ambos os horizontes culturais: do nativo e do antropólogo. Porém, mesmo que tomemos todos os cuidados de relativização destes pontos, ainda nos encontramos restritos pelos aspectos performativos, nem sempre passíveis de serem compreendidos pela linguagem racional e lógica (Ibid., p. 84-85).

1.3) TRAJETÓRIAS E “TEORIA VIVIDA”

Abordamos alguns pontos colocando em foco aquilo que comumente se deixa em notas de rodapé, justamente pela forma como construímos o objeto de pesquisa e de contato estabelecido com os interlocutores de campo. Referimo-nos às relações, num mesmo sujeito, entre “sujeito acadêmico” e “sujeito de vida”; sobre suposta alteridade aparente, porque não há cisão entre estes estados. A produção antropológica como “teoria vivida”, privilegia “[...] a ação social, o contexto, o imponderável, a mudança, a linguagem em ato, fazendo assim combinar objetivos teórico-intelectuais com político-pragmáticos.” (PEIRANO, 2006, p. 10).

Lendo depoimentos de intelectuais que influenciaram a Antropologia brasileira, feitos por Darcy Ribeiro, Lux Vidal e Ruth Cardoso, fica evidente a relação entre objetivos “teórico-

intelectuais” e “político-pragmáticos”. A Antropologia entra em suas vidas a partir de interesses que soam como um suposto “acaso”, como algo fortuito.

Darcy Ribeiro, mineiro, a falar do quanto sua mãe queria que ele concluísse a formação em medicina em Minas Gerais, e narra a lorota que conta para seu “tio tutor”: que o que ele queria mesmo era continuar a estudar medicina com gente sã e não com gente doente, por isso queria mudar-se para São Paulo e estudar Antropologia. O mesmo cita os livros que leu anteriormente, ainda estudante de medicina, e que influenciaram a virada de percepção do humano. No relato, não deixa faltar que o primeiro whisky que bebeu na vida foi oferecido por Sérgio Buarque de Holanda, então seu professor. Afirma ter abandonado a “erudição vadia” mineira para se concentrar realmente num campo de estudo. Foi quando, em função do interesse pelas ciências sociais e por desenvoltura em alguns círculos acadêmicos, convidado por Donald Pierson, ingressou, na década de 1940, como estudante bolsista, na Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Até então, seus parentes achavam “que era pura boemia”. É nesta escola que se torna aluno de Sérgio Buarque de Holanda, e de professores estrangeiros de renome, como D. Pierson, H. Baldus, A. R. Radcliffe-Brown, E. Willems, C. Lévi-Strauss, entre outros. D. Ribeiro é da mesma geração, de formandos, de Florestam Fernandes e Egon Shaden. Apoiado por seus mestres, partiu para o trabalho de campo entre grupos indígenas em território brasileiro, como os Xavantes, Terenas e Kadiweu (RIBEIRO apud GRUPIONI & PEREIRA, 1994).

Tão interessante é a trajetória da berlinense Lux Vidal e a maneira como vai relatar a incursão na Antropologia. Fala desde os anos de ginásio e das transferências de escolas de um país para outro; período que ficou fora da escola durante três anos. O estudo de graduação cursou etapas na França e Espanha, concluindo nos Estados Unidos, no Sarah Lawrence College, uma instituição em Nova York exclusiva para mulheres. Por essa época tinha como professores Joseph Campbell, Isabel Garcia Lorca e Irving Goldman. Apontava interesse pelo teatro, mas no College foi orientada a cursar Antropologia. Em meados dos anos 50 vem para o Brasil em função do trabalho do marido. Chegam à cidade de Porto Alegre com uma filha de três anos; anos após o casal tem mais dois filhos. Mesmo relutante em permanecer no Brasil, trabalha como professora secundarista e da Aliança Francesa durante anos. Cansada desse período, prestou exames para a pós-graduação em antropologia na USP e foi aceita. Período no qual morre sua filha mais velha em um acidente de carro no Estado de São Paulo. Sobre esse período a mesma relata:

E me senti totalmente desamparada, incapaz de continuar fazendo esse tipo de trabalho. Houve um corte.

Nesse contexto conturbado, encontrei um padre dominicano, o frei Caron, que me levou para os Xikrin. Na época eu estava levitando, naquele jeito. E ele disse: ‘Você vem comigo. Verá uma situação onde a maioria das mulheres perdeu todos os filhos. Elas perderam tudo. São noventa pessoas. É o que sobrou. E você vai ver um pouquinho desse tipo de coisa’. Foi assim que as coisas aconteceram.

Depois, evidentemente, eu não quis mais voltar para a França. Já estava reconciliada com o Brasil. Foi o começo do trabalho com os Xikrin [...] Fui ‘empurrada’ pelas circunstâncias. O doutorado foi feito de memória. Não usei fichas nem nada: fiz do meu jeito. Ou tenho a coisa na cabeça, ou não. É uma maneira mais literária, devido à minha própria formação literária, em teatro, etc. Por isso – novamente – não gosto muito de falar em carreira. É mais um processo. A tese foi publicada e se esgotou rapidamente. (VIDAL apud RATTIS et. al., 2000, p. 106)

Assim, um contingente de vida relacionado à família leva Lux Vidal à Etnologia Indígena. Seu propósito inicial na pós-graduação era estudar populações de imigrantes no Brasil, oriundas da Argélia em guerra. Mas, o percurso de pesquisa foi outro em função do “sujeito de vida”.

Contingências também influenciam a carreira de Ruth Cardoso. Perguntada sobre o que a levou optar pela graduação em Ciências Sociais e pós-graduação em Antropologia, a mesma responde:

Eu acho que não existem grandes decisões. Nós a construímos depois nas memórias, inventando razões. A minha família queria que eu estudasse Direito, mas, na verdade, durante o colegial eu já havia abandonado essa idéia. Ao contrário, eu não via sentido nesse curso. Eu tinha uma dúvida: não sabia se deveria estudar Ciências Sociais ou Física. Essa dúvida persistiu até o último dia da matrícula. De fato, eu só me decidi na matrícula. O meu interesse pela física vinha de meu aprendizado em matemática, enquanto a minha visão sobre as Ciências Sociais ainda era muito vaga, pois eu não sabia ao certo qual seria a sua aplicação. O que me fez optar por Ciências Sociais foi meu interesse pela Literatura e Filosofia. (R. CARDOSO apud FAR et. al., 1998, p. 150)

Decisão de última hora que a levou mais tarde, na USP, a ser aluna de Florestan Fernandes, Egon Schaden, Roger Bastide, Fernando Azevedo, Antônio Cândido e outros. É com Roger Bastide que faz sua incursão pela Antropologia Urbana, inicialmente com a idéia de pesquisarem populações migrantes (Ibid.).

A entrada de Clifford Geertz na Antropologia não se fez de menos acasos. No livro “Nova Luz sobre a Antropologia” (2001) destina um capítulo para falar das contingências em sua vida que o levaram para a Antropologia. O capítulo intitula-se “Paisagem e acidente: uma vida de aprendizagem”. Após a baixa da marinha americana, em 1946, é contemplado com bolsas de estudo concedidas pelo governo americano aos ex-combatentes da Segunda Guerra

mundial; neste período fora aprovada a Lei para concessão desta modalidade de recurso. Com pretensões literárias, cursa Filosofia numa faculdade de Humanidades, numa pequena cidade ao sul de Ohio, entre 1946 e 1950. Ainda estudante de graduação, casa-se com a acadêmica Hildred. Após a formatura preocupam-se em conseguir trabalho e foram orientados por um de seus professores de filosofia que tinha contato com C. Kluckhohn:

Fosse como fosse, e como eu estava ali, me formando, tinha que partir em busca de outro lugar. A questão era: qual, onde? Sem nada de substancial em vista de matéria de emprego (ninguém para quem eu havia trabalhado queria me ver de novo), achei conveniente abrigar-me no curso de doutorado, e minha mulher, Hildred, outra especialista em Inglês deslocada e despreparada para o ‘mundo real’, resolveu fazer o mesmo. Mais uma vez, porém, eu não sabia como fazê-lo e, como havia esgotado meus benefícios de ex-combatente, estava – estávamos – de novo sem recursos. Assim, reproduzi o que acontecera em 1946 e perguntei a outro acadêmico incomum, um carismático e desiludido professor de filosofia chamado George Geiger, que fora reserva de Lou Gerig no time de beisebol da Universidade de Columbia e o último aluno diplomado pela John Dewey, o que deveria fazer. Ele respondeu (também mais ou menos) o seguinte: ‘Não faça filosofia; ela está nas mãos dos tomistas e técnicos. Você deve tentar Antropologia’. (GEERTZ, 2001, p. 18)

O mesmo professor que lhe fez a sugestão tornou-se, nos meses seguintes, representante de um programa governamental de bolsas de pós-graduação, denominado *Council of Learned Societies*, destinados aos estudantes de Humanidades escolhidos pela Instituição que se graduaram, e o agraciou com o benefício da bolsa.

Como os bolsistas recebiam uma verba incomumente generosa para a época – na verdade, para qualquer época –, daria para manter a mim e a Hildred não apenas por um ano, mas dois. Assim, pleiteamos matrícula em Relações Sociais [...] fomos admitidos e, após outro verão estranho em São Francisco, tentando juntar os pedaços que mais teria valido descartar, partimos para Cambridge (Massachusetts) a fim de nos prepararmos para uma profissão. (GEERTZ, 2001, p. 19)

O curso de Relações Sociais era organizado por um Departamento interdisciplinar que fazia a junção entre Antropologia, Sociologia e Psicologia. O suficiente para se seguir décadas de carreira em pesquisas, trabalho de campo e na docência. Geertz soma seus anos de campo: dez anos. À época desta bolsa, sua formação é sob a orientação de Kluckhohn, T. Parsons, G. Allport, H. Murray, compartilhando estudos com J. Bruner, D. Schneider, B. Moore, E. Vogt, P. Sorokin, entre outros expoentes da Sociologia e Antropologia. Período no qual se viam diante de um fato: “[...] eu e minha mulher nos vimos diante do fato brutal e inevitável – pelo menos àquela época; desde então as coisas mudaram um pouco – da vida do antropólogo: o trabalho de campo.” (Ibid., p. 20). De Cambridge, com recursos de fomento para a pesquisa,

parte para a Indonésia para estudar a vida religiosa javanesa, sob orientação de Cora Du Bois. Com o título de doutor, volta para Bali, para depois integrar o recém criado Centro de Estudos Avançados em Ciências Comportamentais e compartilhar a vida acadêmica com Thomas Kuhn, Meyer Fortes, Roman Jakobson, Edward Shils, Melford Spiro e outros. Dos estudos com este grupo parte para o campo em Marrocos. De retorno, leciona em Instituições universitárias de Cambridge, Berkeley, Princeton, Chicago. Como afirma Geertz, “Uma vida sedutora numa época sedutora. Uma carreira errante, volátil, livre, instrutiva e com uma remuneração nada má.” (Ibid., 21). Uma das lições que tira do balanço que faz da carreira diz respeito à Etnografia:

Para descobrir quem as pessoas pensam que são, o que pensam que estão fazendo e com que finalidade pensam que o estão fazendo, é necessário adquirir uma familiaridade operacional com os conjuntos de significados em meio aos quais elas levam suas vidas. Isso não requer sentir como os outros ou pensar como eles, o que é simplesmente impossível. Nem virar nativo, o que é uma idéia impraticável e inevitavelmente falsa. Requer aprender como viver com eles, sendo de outro lugar e tendo um mundo próprio diferente. (GEERTZ, 2001, p. 26)

E o que faz a habilidade do antropólogo é a sua habilidade de relatar este encontro e convencer com a escritura de que os dados são resultados da possibilidade de se ter penetrado uma cultura e ter sido penetrado por ela, por outra forma de vida, e de realmente ter “estado ali” (GEERTZ, 1989, p. 14).

Incluimos de maneira aleatória os relatos acima, no sentido de ponderarmos sobre os percursos e disposições envolvidos na maneira como concebemos o “lugar etnográfico” a partir da maneira como nos concebemos pesquisadores, e como concebemos nosso trabalho de pesquisa. Fatos e acontecimentos muitas vezes diretamente implicados no fazer ciência antropológica, ou sociológica, que, vários deles, nunca entram no texto etnográfico, nem mesmo em notas de rodapé.

1.3.1) Relativismo Autobiográfico

Pela experiência de campo, supomos que o “mergulho” na cultura não implica exatamente na idéia de “colocar-se” no lugar do outro, mas de “encontrar-se” no lugar do outro, para “recolocar-se” em seu próprio lugar, o retorno. Talvez a busca pelo “diferente”, na tentativa do exercício de relativização de valores, seja a busca por um genérico (e não um universal),

sendo que a relativização de valores só se fará possível quando houver um lugar comum que possamos ancorar o diálogo cultural. Um lugar comum de troca entre duas ou mais lógicas de pensamento e valores formulados a partir de “categorias sociais de entendimento”, no sentido durkheimiano.

No ofício etnográfico, de apreender dados num diálogo com informantes que são também intérpretes de sua própria cultura, é necessário expor, à medida do possível, os mecanismos, manobras e artifícios empregados que operam a interpretação antropológica; além disso, explicitar a relação entre aspectos biográficos e a perspectiva epistemológica assumida no que diz respeito às relações de “distância” e “proximidade” necessárias ao movimento de “alteridade” cultural. Sobre o aspecto biográfico propusemos incluir no corpo do texto principal aquilo que pontuaríamos em notas de rodapé: parte de minha trajetória relacionada com interesses da presente pesquisa em seus aspectos temático (de vida urbana), teórico (sobre relações humanas) e metodológico (do mergulho etnográfico buscando aspectos qualitativos de convívio).

*

Nasci num bairro operário periférico e próximo à baía Sul da cidade de Florianópolis. Sou o sexto filho (caçula) de família de tradição católica e de origem açoriana; a mãe professora normalista e o pai comerciário do ramo de automóveis usados. Infância e adolescência vividas entre a escola pública, as brincadeiras com a molecada na rua e o mar da baía. O bairro era predominantemente habitado por famílias de descendência açoriana, caracterizado pela cultura popular de relações próximas de vizinhança. Cresci experienciando mudanças. Do bairro de minha infância, algumas famílias mudaram para outros bairros, o que ocorreu com a minha, outras lá permaneceram e seus filhos casaram com moças do local e lá residem. Casei com *moça de fora*. Conto o número de bairros que morei, da infância à vida adulta: quatro; todos com um período de vários anos de permanência. Morei em bairro que há quem diga que “tal bairro parou no tempo”. Também morei em bairro que num período de cinco anos passava por notórias mudanças ambientais e demográficas: em função do crescimento urbano, periodicamente perdíamos um terreno baldio, que utilizávamos para jogar futebol ou reunir a *turma* para qualquer outra coisa. Amigos distanciavam-se porque iam morar em outros lugares, bem como sempre havia uma nova amizade a fazer com o filho ou filha de um novo morador proprietário ou inquilino. Quando jovens adultos, percorríamos com frequência outros bairros a procura de festas, realizávamos partidas de futebol marcadas com

antecedência, experimentávamos novas amizades, namoros e substâncias. O tempo passou, muitas coisas aconteceram.

Meu percurso de estudante no segundo grau foi interrompido por quatro anos, para retomá-lo depois de casado, já com o primeiro filho e empregado. Concluído o segundo grau, optei por fazer o concurso vestibular na Universidade Federal de Santa Catarina, com a primeira opção para Ciências Sociais, influenciado por algumas leituras na adolescência e juventude. Iniciei a década de 1990 como estudante de graduação em Ciências Sociais. No Trabalho de Conclusão de Curso concentrei-me numa abordagem sobre sociedades complexas e contextos urbanos, no viés da Antropologia interpretativa, na busca de uma “tribo”. Afinal, seria necessária uma tribo. Em 1994 desenvolvi um Trabalho de Conclusão de Curso intitulado “Jogo de Cintura: uma etnografia sobre travestis em Florianópolis”, sob orientação do professor Hélio R. S. Silva. Os passos iniciais na etnografia com a experiência do TCC instigaram-me a dar continuidade com a etnografia sobre grupos travestis. Em 1995 ingresso, como mestrando, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC: a etnografia sobre uma “tribo urbana” é retomada, o trabalho com grupos travestis continua, o tempo de campo se estende e em dezembro de 1997 a dissertação “O Lugar dos Travestis em Desterro”, novamente sob a orientação do professor Hélio R. S. Silva, é apresentada à banca examinadora. Em 1998 iniciei a docência em Instituições privadas de ensino superior, ministrando as disciplinas de Sociologia e Antropologia. Em 2003 inicio o doutorado no mesmo Programa, o que culmina com a presente tese.

No percurso das etapas de formação, encontrei na Antropologia um lugar para o diálogo com minhas experiências de vida, e a de outros, influenciado por mestres¹² que me possibilitaram vislumbrar uma Antropologia bastante crítica sobre contextos nos quais me constituí sujeito de gostos e desgostos, de valores de sociedade e cultura, e de preferências que se fez de casos e acasos. Em suma, quem escreve esta tese é um habitante nativo da grande região investigada, cuja biografia, relatada em parte num íterim de memória, confunde-se com a proposta de pesquisa. Explicito-a para que se possa percebê-la como um dos lugares de onde parto e que serve à relativização epistemológica da abordagem.

1.3.1.1) A variação relacional

¹² Poderia aqui nomear cada professor nesta trajetória universitária, o que fiz em parte nos agradecimentos da tese, e não me furtaria em fazer novamente os elogios e expressar o sentimento de gratidão pela troca respeitosa, pelos interessantíssimos ensinamentos e diálogos, pela paciência com minhas curiosidades ingênuas.

Em jogo colocamos a condição de “nativo relativo” do antropólogo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Pesquisamos um universo cultural que me é familiar desde infância, pois nasci e me criei dentre alguns das centenas dos bairros da Grande Florianópolis; porém, o território de Encruzo e seu entorno, lugar de residência dos principais interlocutores, me eram desconhecidos até o momento da pesquisa. Coloco-me na condição de nativo relativo, compreendendo que o texto é sobre um contexto que está para além do que a escrita possa dar conta e se faz como prática de sentido, na qual a alteridade e autoridade discursiva restam como pressupostos de semelhança das coisas concretas. Neste texto, antropólogo e nativos compartilham a mesma cultura, o que faz do antropólogo um nativo e, por que não, também o contrário. Mesmo assim, “Ainda quando o antropólogo e nativo compartilham a mesma cultura, a relação de sentido entre dois discursos diferencia tal comunidade: a relação do antropólogo com sua cultura e a do nativo com a dele não é exatamente a mesma.” (Ibid., p. 114). Em campo, Cícero, um dos meus interlocutores, *dono do boteco*, vivia fazendo ponderações sobre sua gente, seu contexto e seu mundo urbano de mudanças e migrações, sempre reafirmando e buscando significados outros, diferentes daqueles que eu mesmo supunha ser os dele.

Propusemo-nos compreender o “outro” na perspectiva de que os “[...] procedimentos que caracterizam a investigação são conceitualmente da mesma ordem que os procedimentos do investigado.” (Ibid., p. 117): o nativo como um sujeito pensante e o que ele pensa é “[...] a expressão de um mundo possível, ao mesmo título do que pensa o antropólogo.” (Ibid., p. 119). Segundo o autor em referência, o problema em foco não é cognitivo, é político e epistemológico. Tal idéia diz respeito à legitimidade de discursos (do nativo e do antropólogo), já que o que fazemos do outro é o que fazemos de nossa escritura quando o descrevemos (Ibid., p. 119); e, acrescentamos, do que o outro (o nativo) faz do pesquisador (do antropólogo) quando na relação de campo, interferindo diretamente na interpretação conceitual sobre os significados produzidos nos encontros. Considerando que antropólogo e nativo são entidades da mesma espécie, coloco-me na condição de “nativo antropólogo”, de fato, e não o seu contrário. Ou seja, a de nativo escrevendo sobre sua cultura de convívio direto. Antes de me pensar antropólogo, pensava-me (e [me] penso) nativo. A condição de antropólogo torna-me um nativo reflexivo, num mergulho “para dentro”, em direção a um familiar que possibilita enxergar-me “outro” num mesmo coletivo e/ou, até mesmo, enxergar-

me o mesmo em “outro” coletivo. E a “variação relacional”, afirmada por Viveiros de Castro, incorpora-se ao relato do outro, porque jamais se falará de uma concepção sem incluir a sua.

Se, os discursos do antropólogo e do nativo sugerem pressuposto de semelhança, já que ambos os discursos são práticas de sentido (VIVEIROS DE CASTRO, *ibid.*, p. 114), o conhecimento antropológico está em par de igualdade em grau de importância com o do nativo. Se assim o é, podemos afirmar que neste aspecto reside o caráter literário do texto antropológico que pensamos ter ensaiado aqui, em função de que o colocamos no mesmo aspecto de retórica do “texto de vida” dos nativos que se prestaram nossos interlocutores. Com o cuidado de produzir a escrita do que interpretamos numa retórica acadêmica em seu sentido hermenêutico; tendo em conta a etnografia como uma forma de pesquisa na qual pesquisador e pesquisados vivem uma relação intercultural de fortes proximidades e distâncias em valores e crenças. Oportuna a seguinte consideração de Cutileiro sobre o ofício do antropólogo na ligação profunda com o campo:

O que o aproxima [o antropólogo] do romancista é a crença, comum a ambos, que só uma intimidade profunda com as pessoas permite compreender as motivações e aspirações dessas pessoas, as paixões que as possuem e os valores que as governam. Sem essa compreensão, qualquer descrição da vida se reduz, na melhor hipótese, a um cuidadoso mas vazio exercício behaviorístico. (CUTILEIRO, 1971[1965], p. XIII)

A relação que o autor faz entre o antropólogo e o romancista remete-nos a algumas notas de meus cadernos de aula, a procura de uma frase dita pelo professor R. M. Bastos, quando ministrava uma das aulas da disciplina Teoria Antropológica para a turma de doutorandos que eu integrava. A frase foi dita mais ou menos nos seguintes termos, com toda a ironia provocativa: “Pessoal, não vamos fazer literatura. Porque Antropologia os literatos fazem muito bem”. Nesta aula discutíamos a escritura antropológica e o caráter científico da Etnografia, e ouvíamos nosso mestre problematizando, a partir de Wittgenstein, a linguagem como expressão figurada do real.¹³ Noutro seminário o professor Bastos afirmara: “[...] precisamos de uma partitura para a transposição em texto daquilo que nos propomos observar e que permita revelar os aspectos culturais”.¹⁴ Deduzo que se e há uma partitura, sem dúvida o ritmo é *anthropological blues*, como lembra DaMatta :

¹³ O curso ministrado pelo referido professor tinha como foco a leitura completa de duas etnografias e de outros textos que auxiliavam a análise das mesmas. As obras lidas e analisadas eram “Negara: O Estado Teatral no Século XIX” (1980), de Clifford Geertz, e “O Nosso Governo: os Ticuna e o regime tutelar” (1998), de João Pacheco Oliveira Filho.

¹⁴ Falas registradas no caderno de notas do autor referente a disciplina Teoria Antropológica II, no PPGAS-UFSC, cursada no primeiro semestre de 2003.

Se é possível e permitido uma interpretação, não há dúvida de que todo o anedotário referente às pesquisas de campo é um modo muito imaginativo de depositar num lado obscuro do ofício os seus pontos talvez mais importantes e mais significativos. É uma maneira e – quem sabe? – um modo envergonhado de não assumir o lado humano e fenomenológico da disciplina, com um temor infantil de revelar o quanto vai de subjetivo nas pesquisas de campo, temor esse que é tanto maior quanto mais voltado está o etnólogo para uma idealização do rigor nas disciplinas sociais. Numa palavra, é um modo de não assumir o ofício de etnólogo integralmente, é o medo de sentir o que a Dra. Jean Carter Lave denominou, com rara felicidade, numa carta do campo, o *anthropological blues*. (DaMATTA, 1978, p. 27)

1.4) O MÉTODO ETNOGRÁFICO

Seguimos com questões teóricas específicas de método, de técnica aplicada. O contato de campo para coleta dos dados foi estabelecido nos moldes antropológicos de inserção etnográfica, desde, com base na técnica da “observação participante” (BECKER, 1997; MALINOWSKI, 1978[1922]). A Etnografia também se caracteriza como método aberto, sem hipóteses fechadas, e pela longa duração em campo na interação com os “sujeitos pesquisados”. A *priori* não se conhece o suficiente sobre o grupo social, o que demanda a observação contínua numa relação próxima caracterizada por contatos formais e, sobretudo, informais (W. SILVA, 2000; DaMATTA, 1979; GEERTZ, 1978). A qualidade do contato depende do vínculo estabelecido com cada informante e implica num ponto muitas vezes pouco explicitado: o plano de autoria que o informante tem sobre os dados que fornece. Este último decide o que quer mostrar ao pesquisador. Muitas vezes as condições relacionais para os registros interessam mais do que os instrumentos a serem utilizados. Como afirma W. G. Silva (2000, p. 45), “[...] há uma intensa negociação entre entrevistador e entrevistado sobre o conteúdo do que é dito”.

O que denominamos de “dado” em Etnografia são os sentidos produzidos pelos nativos que propomos investigar. Segundo Viveiros de Castro (2002), o detalhe na captura dos sentidos produzidos pelo outro reside no fato de que o antropólogo está numa “vantagem epistemológica”: o sentido produzido pelo antropólogo sobre o sentido produzido pelo nativo possui inevitavelmente os desvios de sentido do antropólogo. Na escritura final é este último que escreve sobre o que ouviu, viu, escutou, interpretou, traduziu e introduziu, textualizou e contextualizou, justificou e significou; como se entrássemos num jogo discursivo desigual.

Ter claro esta condição permite-nos relativizar a mesma “vantagem”, o que seria ético (Ibid., p. 115-22). Mesmo assim, a “vontade” do informante, de decidir sobre o que quer mostrar e dizer ao pesquisador, posteriormente influencia na direção pretendida no projeto inicial de pesquisa. Notando que este “querer mostrar” pode ocorrer numa espontaneidade de relações sem que necessariamente o interlocutor de campo afirme consciente e objetivamente os aspectos que o mesmo avalia interessarem ao antropólogo.

Realizar uma Etnografia urbana com “um olhar de perto e de dentro” (MAGNANI, 2002), sobre formas de sociabilidade em camadas populares, implicou na possibilidade de percebermos os arranjos e estratégias articuladas pelos atores sociais em seus mais variados contextos de atuação e no uso de recursos materiais e simbólicos a partir de um campo moral. Foi sobre o campo moral que concentramos nosso trabalho de pesquisa, observando quais os códigos regulavam as relações entre homens, ao ponto de formarem grupos coesos, as “turmas” de encontros cotidianos. “Alianças” e “conflitos” foram dois dispositivos sociológicos típicos, observados na formação destes pequenos grupos de sociabilidade, cujos vínculos relacionais eram em caráter de “amizade”.

1.4.1) Diário de Campo e Questões Relacionais

O diário de campo para anotações de fatos, falas e impressões pessoais sobre as interações na comunidade foi o principal instrumento de registro dos dados. Durante o período de campo sempre mantinha em mãos um bloco de anotações onde fazia notas breves e precisas para posteriormente, no diário, transcrever detalhadamente as situações observadas: de falas, partes de histórias contadas, expressões, olhares, posturas, composição familiar de co-habitação, roupas, adornos, cenas que chamassem à atenção, etc.; bem como aqueles que se produziram em função da própria inserção. Preocupamo-nos com o processo social das interações cotidianas. As anotações foram no sentido de registrar detalhes que fossem peças para a montagem de quadros de vida cotidiana das pessoas.

Apropriamo-nos do Diário de Campo em suas funções como as define Winkin (1998, p.138-9):

1ª) Função Catártica: no registro de impressões emotivas do etnógrafo, daquelas que nem sempre nos sentimos à vontade em revelar.

2ª) Função Empírica: nas anotações de tudo que considerava pertinente, passando gradativamente para as anotações mais precisas.

3ª) Função Reflexiva e Analítica: na releitura do diário, fazendo anotações chaves, marcando as relevâncias e recorrências de maneira que pudesse encontrar alguns padrões ou configurações específicas de comportamentos.

Obviamente que esta sistemática não ocorreu exatamente nesta seqüência. Algumas vezes as funções ocorriam concomitantemente, principalmente no período final de campo. Quando definitivamente me “divorciei” do campo embrenhei-me exclusivamente na terceira função.

O diário serviu menos à objetividade dos fatos observados e mais no que o mesmo permitiu enxergar a partir dele. O mesmo auxiliou para que pudéssemos perceber os dados sob a influência da forma como os inscrevi, servindo de “mapa” quando na escritura do texto final. Uma escritura que se caracteriza como uma das formas possíveis de “[...] olharmos para o outro e que jamais resumirá o outro.” (W. G. SILVA, 2000, p. 64).

Na análise do material importou as ligações potenciais que os registros possuíam, de maneira que pudéssemos traçar um quadro explicativo sobre determinadas interações sociais relacionadas com o fenômeno investigado que tematicamente delimitamos como “vida urbana” e “homossociabilidade masculina”. Preocupamo-nos com a análise a partir de registros que compunham variáveis supostamente soltas, para interconectá-las à luz do modelo teórico adotado no que diz respeito à Antropologia Simbólica e literatura antropológica sobre povos do Mediterrâneo. Se, analiticamente compomos uma generalidade que se relaciona com uma totalidade cultural maior, o foi, preocupando-nos com “[...] uma totalidade consistente em termos de etnografia [...] experimentada e reconhecida pelos atores sociais [...] identificada pelo investigador, podendo ser descrita em seus aspectos categoriais: para os primeiros, é o contexto da experiência, para o segundo, chave da inteligibilidade e princípio explicativo.” (MAGNANI, 2002, p. 11).

Mesmo considerando que a observação participante é a principal técnica de inserção de campo do antropólogo, de coleta qualitativa dos dados, no sentido interpretativo e descritivo sobre o contexto observado, é necessário atentar-se para o detalhe de quando uma observação participante deixa de ser somente uma observação para ser uma observação etnográfica: sobre aquilo que vai se constituir no texto etnográfico a partir da experiência do campo num espaço e tempo determinados; sobre quais critérios são importantes para

identificar com precisão a qualidade e as características das relações de interlocução que se definem como dados para a pesquisa antropológica. Remeto-me às minhas experiências e impressões sobre situações e relações com aqueles que se propuseram interlocutores: alguns destes interlocutores se fizeram antes mesmo que os imaginasse nessa condição, a me falarem sobre os modos de vida os quais pesquiso; e outros, interlocutores a partir do momento exato das primeiras incursões a campo, a falarem coisas que nos fizeram repensar algumas outras que ponderamos até o momento de fechar este texto. A condição de campo para o antropólogo é aquela na qual se estabelece laços de relações cotidianas com as pessoas, sendo que a “morada” no local de pesquisa torna-se uma medida metodologicamente importante para se alcançar as condições “ideais” de apreensão das ocorrências que denominamos de dados. Não me mudei para o bairro que foi foco etnográfico. Sou morador da mesma “região de cultura” na qual Encruzo se insere. Penso que se não fiz a dita inserção etnográfica de morada, fiz, de minha “janela”¹⁵, uma observação participante que possibilitou um texto antropológico, daquilo que compõe o objeto da antropologia: o contexto de relações humanas em seus conteúdos simbólicos que comportam um imaginário social específico.

Recorremos aqui a algumas idéias abordadas pelo professor Godelier. Uma delas é a de que relações sociais não são meras abstrações, mas fatos concretos enquanto comundo detalhes observáveis. Assim, a posição do observador deve ser considerada epistemologicamente no que diz respeito à condição da relação de interlocução e de conhecimento estabelecidos com o nativo, sendo que a perspectiva relativista deveria acontecer a partir da perspectiva epistemológica e não do relativismo pelo relativismo; pois, sempre falamos de lugares e dentre eles o da academia. O relativismo epistemológico corresponderia à pesquisa fundada na observação que permitiria o movimento de desconstrução crítica, de verificação e de crítica propriamente dita. Seria essa a condição que comporia a consciência relacional nas Ciências Sociais.¹⁶

¹⁵ Faço metáfora da observação descrita por Gilberto Velho (1978) a partir da janela de seu apartamento, quando observava as pessoas na rua, conjecturando sobre seus mundos simbólicos a partir dos estereótipos sociais que fazia dos personagens, indo além, desmistificando-os. Sobre o antropólogo observando em sua própria cultura ver também Fonseca (2000, 1999) e Magnani (2002, 1998).

¹⁶ Tecemos estas considerações a partir das anotações que fiz do primeiro seminário que escutei do Prof. Maurice Godelier, à época do estágio doutoral em Paris, realizado entre abril e julho de 2006. A comunicação do professor, em seminário de maio 2006 na EHESS, centrava-se no papel da pesquisa em Ciências Sociais e qual o fio condutor necessário à postura do pesquisador diante dos fenômenos sociais, principalmente no que diz respeito ao papel do antropólogo na relação com o objeto de pesquisa. O mesmo falava de uma posição bastante tradicional das Ciências Sociais com relação à distância necessária entre pesquisador e objeto observado. Sinto-me provocado a pensar o quanto essa postura sugerida pelo mesmo é uma forma de relação pautada não só no positivismo científico francês, mas também no polido individualismo francês vivido no cotidiano. Numa das orientações que tive com ele, discutindo sobre as relações de extrema proximidade no bairro que eu pesquisava, comentou sobre o forte individualismo manifestado na França e nas relações de distância, mesmo em regiões

Reflexão oportuna sobre as condições que nos levam ao campo; e são sobre estas condições que levantamos questões sobre a experiência relacional do trabalho etnográfico, colocando uma pergunta que problematiza todo trabalho materializado no texto final: quando começa e termina o campo? Pergunta que nos assolou a partir da situação que me pus, de ter que suspender o contato e convívio com meus interlocutores, partindo para um estágio doutoral a milhares de quilômetros de onde pesquisava, justamente para estudar e escrever sobre o universo social e cultural que pesquisava. Colocamos outra questão diretamente relacionada com as condições ideais da pesquisa etnográfica: o que fazer quando a relação de envolvimento com os interlocutores extrapola a relação entre pesquisador e pesquisados, para se tornar uma relação de amizade? Sendo que a categoria “amizade” carrega sentidos importantes no tema aqui proposto. O problema não é confundir os conteúdos científico, social, afetivo e político da condição de pesquisador; até porque a “tanga do nativo” foi “vestida”. O problema é o que fazer com a amizade sem deixar de ser pesquisador? Ou melhor: o que fazer do pesquisador sem deixar de ser amigo? Colocamo-nos no risco de ser hipócritas com o outro, pois nossa assídua camaradagem pode ter tempo contado até a defesa da tese, quando muito. Dilemas do campo que assolam nossa “interpretação engajada”.¹⁷

1.4.2) Índices de Comunicação

Um dos aspectos importantes do campo, que surgiu como dado, foi a maneira como os sentidos morais em torno dos valores “honra” e “vergonha” eram enunciados, permitindo-nos interpretá-los em jargões nativos relacionados aos sentidos embutidos nas palavras *respeito* e *amizade*. Por ser valores de principal validade pública, o caráter performativo de suas práticas era evidente. Levamos em consideração a descrição e análise dos contextos de fluxo de falas, de como se estruturava significativamente e de como compunha o discurso social cotidiano como um modo de ação social. Os dados caracterizaram-se justamente pelos discursos que

rurais, como um traço distintivo da sociedade francesa em relação a outras sociedades.

¹⁷ Sobre o engajamento na pesquisa ver Geertz (2001).

interpretamos pesquisáveis, de forma que os registramos em “densa descrição” e em relações mínimas (“microscópica”), filtrando-os na escritura do texto final (GEERTZ, 1989[1978]). Os eventos cotidianos de uma comunidade comportam muitas informações, na forma de metáforas enunciadas e nos detalhes de práticas de interações sociais específicas. As maneiras de comunicação foram percebidas em performances delimitadas e em eventos específicos, por intermédio das quais procuramos compreender os conteúdos simbólicos de dadas “situações”, também definidas de “enquadres”. Este proceder está atrelado aos aspectos considerados fundamentais à etnografia e à coleta de dados em seu cunho discursivo, prosódico, performático e dialógico empregados na experiência da comunicação verbal e não verbal (TURNER, 1986; TAMBIAH, 1985; BAUMAN, 1977). As situações de campo que vivenciei nos permitiram observar contextos e lógicas de códigos e regras que funcionavam como um “*corpus* de conhecimento” (BERGER e LUCKMANN, 2000[1973]) praticado performaticamente em “ditos” e “não ditos” (BRIGGS, 1999; BASSO, 1972). Situações que se caracterizavam como “enquadres” marcados por regras que estavam em jogo e nem sempre eram explicitadas nas situações de falas. Regras que constituíam “conhecimentos”, conteúdos, que davam formas às dinâmicas de convívio social. Incluso os gêneros de fala que indicaram as situações formais e informais: a fala de poder e autoridade; a fala afetiva; a fala jocosa; a fala conspirativa; a fala feliz ou triste; etc. Segundo D. Tedlock (1985), o trabalho de inserção de campo na coleta dos dados e composição do texto etnográfico — visto pela ótica de um contexto lingüístico e gramatical na pragmática da própria vida experienciada pelos interlocutores — permite apreender as categorias nativas que só podem ser observadas no próprio contexto. O contexto da fala não seria somente um somatório de elementos, mas algo em fluxo de acontecimentos e conectados por canais de comunicação com normas e meios sobre o que será dito. O ato da fala e seu contexto de comunicação implicam em situações culturais fundamentais ao trabalho etnográfico e nem sempre estão dados de forma clara e explícita, lembrando que a habilidade do antropólogo na apropriação da fala do “outro” está aquém da habilidade e competência do nativo em expressar sua fala, por isso o caráter verossímil da interpretação; este sim, um dado inegável (BRIGGS, op. cit.).

Alguns aspectos da performance destas interações foram acessíveis à observação e seguiam um código de convívio que muitas vezes escapava da formulação consciente de meus interlocutores.¹⁸ A percepção destes “enquadres”, “situações”, permitiu-nos reconstruir

¹⁸ Sobre a “consciência” da prática social, ver Tannen & Wallat (1998) e Briggs (1999 [1986]).

interpretativamente aspectos do campo, dando corpo ao texto etnográfico a partir da experiência compartilhada (entre observador/observado e observados), priorizando as categorias de referências significativas aos sujeitos. A possibilidade da Etnografia está em captar o que é possível no corriqueiro e episódico, no formal e informal, de modo que se possa remontar interpretativamente um universo amplo de relações, mas restrito pela delimitação do mesmo como “objeto de estudo”.

2) TRABALHO DE CAMPO

No campo nos preocupamos em acompanhar o cotidiano dos principais interlocutores – Cícero (o proprietário de um bar) e Antônio (o pedreiro), dois pais de família – com atenção às suas redes de relações sociais diretas. Dois personagens moradores num bairro do Município de São José, aqui denominado ficticiamente de Encruzo. Foram observadas distintas formas de interações no tocante aos códigos de convívio e conduta e a maneira como eram informados; e a maneira pela qual o contexto de comunicação era transformado por seu

uso. Buscamos aspectos significativos (simbólicos) que organizavam o fluxo de ações sociais de algumas “turmas” de homens na região do bairro, seu entorno e para além da circunscrição na qual o bairro se insere.

2.1) DA EXPERIÊNCIA PRELIMINAR À EFETIVA

O foco inicial da pesquisa era mapear e compreender quadros migratórios em redes de contextos de famílias numa área urbana periférica e descrever os impactos da migração humana sobre as formas locais de sociabilidade, partindo de um bairro, de Encruzo. Por mais esboçados que fossem nossos objetivos, o trabalho etnográfico ainda assim se constitui a partir de proposições abertas. A temática permaneceu, mas, pela maneira como o contato de campo ocorreu, o foco mudou. O conjunto de relações sociais que estabelecemos para compor a “rede de campo” (W. SILVA, 2000) foi tão obtuso quanto às questões que ponderamos para observar e interpretar os interlocutores. O grau de envolvimento experimentado nas relações com os principais interlocutores e os valores que deveria compartilhar levou-me à condição de ter que demonstrar aos meus colaboradores que seria “capaz”: que teria “habilidade” para estabelecer as relações próximas necessárias para adquirir os dados. Capacidade e habilidade com relação ao devolver “créditos” de amizade com o mesmo “respeito” e comprometimento recebidos em campo. Demonstrar que poderia ser “digno” o suficiente para manter relações que só se fazem com “amizade”, mesmo que estivéssemos fazendo uma pesquisa e meus interlocutores soubessem disto. Foram os valores em torno das expressões nativas de “respeito” e “amizade”, relacionados aos mediterrâneos de “honra” e “vergonha”, que se sobrepuseram àquilo que inicialmente objetivávamos investigar e demonstrar na tese. Valores que não dão conta de todo o universo social e cultural da região pesquisada, mas estão na base de boa parte de suas relações cotidianas. Valores somente observáveis nas relações próximas, de amizade, que estabeleci com interlocutores homens, casados. Percebemos que seria somente através deste caráter de relação, da amizade, que compreenderíamos o que pretendíamos: os processos de relações sociais cotidianas em meios urbanos periféricos. O que a princípio parecia um risco de desvio metodológico foi, na realidade, uma contingência etnográfica que decidiu o rumo do trabalho. Com o transcorrer da experiência do campo começamos a perceber os imponderáveis não mais como imponderáveis, mas, sim, como situações e informações inevitáveis que explicavam o universo social pesquisado. Situações

que surgiram principalmente a partir da qualidade do contato íntimo, próximo, de relação de confiança e colaboração com as pessoas. Referimo-nos às relações marcadas pelo convívio de conteúdos afetivos que constituem fatos importantes na abordagem antropológica; sendo que o que propomos foi o estudo de relações humanas em seus sentidos de cultura no que diz respeito a um ethos de grupo.

2.1.1) Afetividade e Relações de Campo

Em agosto de 2005 conheci Cícero, um dos principais interlocutores. Uma semana após, por intermédio de Cícero, conheci Antônio. A partir deste mês de agosto até final de março de 2006 foram meses de intenso convívio de campo. A cada dia de contato com ambos e seu universo de relações no bairro, mais minha relação saía do papel do “curioso professor” pesquisando, para ir assumindo o papel do “cara gente boa” que compartilhava vários momentos da turma no bairro, e que sabia cozinhar e assar uma carne com alecrim. Como era de praxe organizarem encontros comensais, o fato de ser afeito à prática culinária proporcionou a possibilidade de estabelecer alguns vínculos de amizade com facilidade e em pouco tempo. De saída, o papel de “cozinheiro” que assumi temporariamente permitiu a observação de aspectos ligados às relações de “aliança” e “consideração” durante estes encontros festivos.

Estabeleci vínculos de relações de amizade não previstas e os registros de informações começaram a ser pautados por expressivos conteúdos afetivos no compartilhamento do cotidiano no bairro. Por exemplo, houve um dia que estava nitidamente irritado com o número de partidas de sinuca perdidas para Antônio. Insistentemente, dizia-me: “Professor, o jogo não está na mão, nem no taco. O jogo está na mente.” E com seu espesso indicador, apontava para a cabeça, encostando a ponta do dedo em sua têmpora, e continuava: “A tacada é uma consequência”. Sua postura era de nunca aliviar para o adversário. Mesmo para mim, supostamente seu aprendiz. Neste dia explicava-me que o jogo de sinuca no bilhar era igual a vida, e o quanto a irritação e a não sintonia psicológica mais atrapalhava do que ajudava. Quanto mais falava, mais irritado eu ficava e mais tacadas errava. Antônio ria debochadamente. Quando finalmente lhe disse: “Chega! Vamos beber!” Elegantemente larga o taco no suporte e, sem me olhar, pede as doses em meio à gargalhadas. Refletindo depois sobre minha impaciência contrastante à calma irônica de Antônio, percebi que o momento foi

oportuno para conhecer um pouco mais de seu modo reflexivo de viver o cotidiano, mesmo que fosse sobre a relação entre um trivial jogo de bilhar e a vida.

Outro exemplo. Certo dia cheguei ao bar de Cícero tarde da noite, sem a pretensão de demorar. Cícero, um tanto ébrio, insistia para que o levasse de carro para outro lugar, e que o acompanhasse. Preocupei-me com a possibilidade de arrumarmos encrencas em função de sua embriaguez. Demonstrei-me incomodado com sua insistência e preocupado com a maneira que Nara, sua esposa, nos olhava. Imaginei que a mesma já presumia os riscos que poderiam estar envolvidos no passeio. Depois de tanta insistência combinamos um lugar somente. O acompanhei e foi neste dia que observei outras formas que utilizava para me apresentar às pessoas: não mais como “professor meu amigo”, mas como um “amigo antropólogo”, e conheci um outro círculo seu de amizades. Estratégia que também percebi com Antônio, quando saíamos juntos pelos arredores, quando íamos a outro bar, ou quando ao supermercado ou peixaria comprar alguma coisa para assar em sua casa ou no bar. Foi com estes dois personagens que ampliei a rede de amizades no bairro e fora dele.

Em alguns momentos parecia que haviam esquecido que eu estava fazendo uma pesquisa sobre a vida no bairro. Meses depois do primeiro contato, procurando estabelecer relações de “franco respeito”, sem aquelas inquirições formais de pesquisa, achando que haviam esquecido do porque de eu estar ali, fui surpreendido por Cícero: “Professor! Ontem peguei um livro na mão sobre São José que vai te ajudar bastante”. Regularmente Cícero me cedia livros escritos por algum município ilustre: um político, cronista ou poeta.

Outro fato de campo levou para outras considerações sobre o método. Trata-se do dia em que o “campo” foi para minha casa. Momento significativo que contribuiu para um re-olhar sobre as interações que observava e que cada vez mais me envolvia. Ocorreu durante duas semanas de constante contato com Antônio e Bento. Bento, também morador no bairro, surgiu a partir da relação de trabalho com Antônio. Bento vivia de biscates, entretanto sua especialidade era pintura. Como Antônio é pedreiro, certa vez, interessado em colocar pisos de revestimento em minha casa, perguntei a ele qual seria a melhor opção. Perguntei sem a menor intenção de que fizesse o serviço, pois sabia que estava envolvido com uma obra e eu tinha certa urgência. O mesmo deu algumas dicas sobre marcas e formato de pisos. Também perguntou se eu gostaria que ele mesmo fizesse o serviço. Disse-me que não cobraria nada, desde que eu o ajudasse como servente e de que o trabalho só poderia ser feito num final de semana. Trabalhamos durante um sábado inteiro e na manhã do dia seguinte. Certamente se decepcionou com minha habilidade para servente: somente ria quando me punha a executar as

tarefas que deliberava. Após esses dois dias, Bento, recomendado por Antônio, apareceu para fazer a pintura das paredes. Convivemos doze dias, das oito horas da manhã às oito da noite. Já o conhecia de outra ocasião no bairro, no dia que ajudamos a fazer a mudança da filha e genro de Cícero. Durante esses dias, de colocação de pisos e pintura em minha casa, Antônio e Bento interagiram diretamente com minha família. Com Bento convivi do café da manhã ao almoço e trago da noite. Compartilhamos suas estações de rádio, preferências de locutores e músicas. Ouvi suas histórias de família, casamento e separação. Ouvi comentários sobre suas relações com a vizinhança, assim como presenciei algumas delas. Todos os dias, de carro, cedo pela manhã, o pegava no bairro. Quando me dei conta, já estava sintonizando no rádio suas estações preferidas de noticiário e de música rancheira. Estava separado fazia pouco tempo e morava sozinho. Pude ouvir seu lamento por estar só. Desejava uma companheira, mas achava-se muito feio para atrair alguém. Então, com cinquenta anos, era baixo, um pouco obeso, careca, sem alguns dentes e cego de uma vista. Soube, contado pelo mesmo, que o problema no olho fora em função de uma briga. Contou-me histórias sobre a época que gerenciava uma casa de prostituição e sempre tinha dinheiro no bolso. Envolvemo-nos de tal maneira que me confiou muitas informações sobre sua vida, inclusive aquelas sobre os tempos de presídio. Durante o tempo que convivi em Encruzo ninguém me havia dito sobre o fato de Bento ter sido condenado por homicídio e cumprido pena durante alguns anos. Ele mesmo disse-me: “Vou te contar algo que acho que já sabes. Alguém já deve ter te falado”. Disse-lhe que não sabia. Sentávamos à mesa para almoçar e falava prazerosamente sobre coisas da turma. Preocupava-me em demonstrar o mesmo zelo e respeito que demonstrava por mim. Esta experiência, da transposição do campo para minha casa, foi singular em vários aspectos relacionais e de informações, ocorrida inadvertidamente, sem nenhum cálculo, que se assemelhava a outras em carga afetiva.

Diante de tais circunstâncias, como não entender o pesquisador, o etnógrafo, como um dado em produção no campo? Como não se envolver com essas agradáveis pessoas sem ser cúmplice de suas relações? Como não dar risadas frente às brincadeiras de Cícero? Como não se sensibilizar com as homenagens encomendadas para seu aniversário, feitas de público pelos amigos e família? Como não ser cúmplice de Cícero quando Nara, sua esposa, estava magoada em função das constantes bebedeiras do marido? (Já que participei de alguns tragos). Como não se preocupar em demonstrar zelo por Bento? Após conhecer Antônio e se envolver, difícil não se sentir bem com sua amizade, ou de não admirá-lo, quando sabe que o mesmo é considerado em alta conta em praticamente todos os lugares por onde anda. Aliás,

das pessoas que conheci no bairro, poucas presenciei exercitando a ponderação e habilidade discursiva como Antônio no que diz respeito ao trato social. Em alguns momentos era acometido pelo sentimento de que devia algo para várias pessoas, de que estava envolvido com uma dívida que faz parte de um ciclo de retribuição, pagável somente no mesmo grau, senão mais, do apreço recebido. A dificuldade não foi em receber, mas em devolver à altura da solicitação de participação em suas vidas. Estas situações de campo não obedecem a uma fórmula geral e nem se encaixam num padrão; foram feitas de imponderáveis, justamente por se tratar de relações de pesquisa com base na técnica da observação participante de longa duração. Muitos momentos marcaram a experiência etnográfica em sua carga subjetiva, em afetos e conflitos, alguns agradáveis e divertidos, outros tensos e nervosos; e todos marcados por certa “teatralidade”.¹⁹ Foi neste clima social que coletei a maior parte dos dados: a partir do íntimo envolvimento com Cícero e Antônio e com parte de suas redes de relações. Priorizando os bares como ponto de referência, como espaço público que se define como a “casa-dos-homens”: de encontros entre homens casados amigos ou somente conhecidos, envolvidos por suas tramas e dramas sociais, na reafirmação de uma vida afetiva e comunitária.

Encruzo, como qualquer outro bairro, é irredutível a ele mesmo. Presumir o que faz da gente do bairro alguém de lá, é presumir de onde vem, onde está e para aonde vai e no que se acredita; já que o movimento migratório ainda é muito presente. Talvez o que mais estimule a imigração seja o imaginário que o bairro comporta e a rede potencial e real de relações humanas que preconiza, de uma vida comunitária considerada de boa qualidade. A experiência etnográfica no bairro nos conduziu às questões relacionadas às formas cotidianas e ordinárias de relações sociais, de interações simbólicas, num universo prescritivo (de etiquetas) e performático de relações.

2.1.2) Mudanças na Percepção do Objeto

Algumas experiências específicas, vividas no campo, nos fez repensar o percurso de pesquisa e refletir sobre o lugar epistemológico e existencial da experiência do pesquisador na

¹⁹Utilizamos o termo “teatralidade” com o mesmo sentido empregado por E. Goffman (1973), da vida como um palco de interações no qual, performaticamente, se desempenham papéis.

abrangência que se propõe uma tese. Dentre estas experiências, incluso aquela do deslocamento feito para realizar o estágio doutoral.

Durante o período de contato cotidiano com o campo – de passar, no mínimo, três dias da semana com meus interlocutores e com parte de suas redes de relações, entre dias, noites e noitadas adentro –, em março de 2006 encontrei-me às voltas com o preenchimento de formulários e remessa de documentos necessários para a concessão de uma bolsa de estágio doutoral no exterior. Após todas as formalidades administrativas e burocráticas e após a comunicação de concessão da bolsa pela CAPES, dei-me conta que estaria partindo, pela primeira vez na vida, para uma missão a milhares de quilômetros de meu país, de minha família, de meus amigos. Experimentei sentimentos e expectativas que iam do gozo da viagem à suposta terra das “antropologias centrais”, à insegurança e incerteza da decisão de desprender-me da proximidade física de vínculos de afeto. Os sentimentos que experimentei e a própria viagem levou-me a outras percepções sobre o que estava implicado na pesquisa.

Quanto mais me esforçava com a idéia de que esta partida e breve ausência seriam tranquilas, calmas e proveitosas, metaforicamente do tipo “Pessoal! Vou até a esquina e já volto com os pães para tomarmos café”, mais me encontrava com as pessoas próximas mobilizando-se para aqueles rituais comensais de despedida. Tanto com os amigos que fiz no campo, quanto com minha família e outros amigos. Nas três últimas semanas que antecederam a partida para o país de destino participei em meu universo familiar de uma janta e dois almoços de despedidas. Com direito a escutar falas de apoio e afeto que ainda não tinha ouvido com certo tipo de comoção. Também recebi visitas e telefonemas de pessoas que amavelmente afirmavam estar “orgulhosas” de participarem deste movimento acadêmico em minha história de vida. Perguntavam sobre qual a importância da viagem para minha vida profissional. Na véspera da viagem recebi telefonema de uma velha tia que há tempos não visitava. Liguei para desejar boa viagem e bons estudos. Como a mesma é muito religiosa, falou-me ao telefone: “Sei que o que estudas é Antropologia, a ciência do homem. Mas não te esquece daquele que está lá em cima, que criou o homem e o filho dele. Confia em Deus meu filho”. Também vivi outras situações de conteúdo dramático e emotivo com pessoas fora do circuito familiar. Estas experiências às vésperas da viagem foram interessantes para as reconstruções do objeto de pesquisa, pelo fato de chamarem à atenção para o sentido social de todo o evento e os protocolos envolvidos. Os encontros e as falas se caracterizavam em aspectos de repetição verbal e gestual: de frases de ordem sobre a importância das relações que mantinham nossas vidas vinculadas e que renovaríamos os vínculos com meu retorno.

Todas ditas num gestual de corpo e de entonação de voz em detalhes: do falar próximo ao rosto olhando fixamente nos olhos; de mãos sobrepostas às minhas; de braços sobre meus ombros; das pessoas a falarem pausado o que achavam sobre a importância do evento, etc. Mesmo tocado com todo este movimento, impossível não perceber a forma sistematizada como ocorreu e os conteúdos implicados: dos mais religiosos aos mais triviais; das formas e sentidos de fala sóbria, solene, às mais diversas brincadeiras para suavizar a despedida, sendo algumas jocosas. Movimento que ocorria dentro de um quadro performático. Por mais que quisesse passar a idéia do “vou à padaria e já volto”, diante de tantas cerimônias de despedidas comecei supersticiosamente me preocupar com a segurança do vôo de ida.

Os rituais de despedidas no campo não foram diferentes. Nestas vésperas da partida várias coisas aconteceram durante minhas incursões no bairro, de maneira a desvelar um universo rico em informações em função do tom das relações de amizade, chamando à atenção para aspectos precisos que definiam o convívio entre alguns grupos naquela comunidade, no caso, as “turmas” de homens que freqüentei. Um deles perguntou com ironia amigável: “Mas o que é que tu vais fazer na França, professor, se o bairro é aqui?” Respondi que iria encontrar um professor que talvez contribuísse no estudo que vínhamos fazendo do bairro. Completei a resposta com algumas informações sobre a possibilidade de melhor qualificar-me para a pesquisa e vida profissional. Ficaram surpresos e demonstraram alegria com a situação. A partir daí não foram poucos os brindes: “Então, vamos tomar mais uma!”, dizia outro, levantando o copo em minha direção. “Então, vamos assar uma carne!”, sugeria Antônio. A partir daí algumas pessoas de meu contato freqüente no bairro comentavam entre eles sobre minha partida. Nara, esposa de Cícero, pede para trazer-lhe alguma coisa de Paris. Anotei seus endereços para enviar-lhes correspondência, pois nenhum deles acessava correio eletrônico (e-mail).

No sábado anterior à segunda feira que embarcaria, fui ao bairro despedir-me de Cícero e Antônio. Os encontrei no bar era próximo do meio dia. Conversamos durante algum tempo e, como de praxe, jogamos sinuca e tomamos algumas doses. Antônio convidou-me para almoçar em sua casa. Especialmente neste dia ele conversava comigo expressando seu sentimento de “orgulho” pelo fato de sermos amigos. Algumas vezes elevava sua mão direita espalmada em minha direção, num gesto de espera da minha mão direita para que as batêssemos forte uma contra a outra, e afirmava: “Nós somos amigo, velho!” Quando na sua casa, almoçando, sua esposa, que estava à mesa conosco, comentou sobre a curiosidade da filha mais nova, de vinte anos, perguntar à mãe sobre como seu pai conseguiu fazer amizade

com um professor universitário, com alguém que supostamente estava fora do círculo cotidiano de amizade do pai e da família. Fez o comentário olhando para o marido, expressando admiração, considerando o status de “professor” do visitante. Lembro que Antônio algumas vezes batia em seu peito de mão aberta, e afirmava: “Eu dei estudo pras filhas e agora estou dando pro pequeno. Coloquei minha melhor roupa pra formatura [no segundo grau] da mais velha. Vai lá, mulher! Pega as fotos pro professor ver!” Admiravam as fotos como se as vissem pela primeira vez.

Dois meses depois que cheguei a Paris fiz um contato por telefone, para o número do telefone público localizado na frente do bar de Cícero. Falei com Cícero, Nara e Antônio, para ainda ouvir suas brincadeiras. Cícero a simular um francês, a falar nada que se pudesse entender. E Antônio a perguntar-me categoricamente: “Me diz uma coisa: tem puteiro aí, porra?!” E larga uma gargalhada, para depois querer saber como estava passando, se me alimentava adequadamente, se estava bem alojado, etc. Os mesmos Antônio e Cícero que conhecia. Após encerrarmos a conversa, fiquei refletindo sobre a forma como falaram e de como as palavras ditas soavam como informações adicionais à pesquisa, sobre a reiteração do comportamento jocoso de Cícero e o zelo de Antônio para com seus amigos. Pensei em como a distância física e o sentimento de saudade sensibilizavam-me cada vez mais para os aspectos afetivos do campo. Quando debrucei sobre os dados, recorrendo ao diário, anotações e memória, inclusive a reescrever algumas anotações e partes do diário para apresentar ao orientador em Paris, outras coisas da experiência do campo vinham à tona e outras se redesenhavam em função de repensar todo o movimento até então ocorrido. Foi quando dei conta que o diário de campo é sempre inacabado, por mais repleto de páginas de anotações que esteja. Durante esse período e posteriormente envolvido com as orientações no Brasil e escritura final da experiência etnográfica – buscando problematizar, descrever situações e articular conceitos no sentido de produzir interpretações –, a percepção do “objeto” e tema inicial da pesquisa toma outros contornos. Surpreendo-me com o quanto os dados desdobram o que havia a priori no projeto de pesquisa, com o quanto os dados em sua emergência fizeram com que reconsiderássemos o escopo teórico para analisá-los, preocupados com os detalhes de relações que configuraram o contexto de interações em torno dos valores mediterrâneos mencionados. Neste período de “reposicionamento” os “diálogos de orientação” foram fundamentais e norteadores.

Foi com esta percepção do trabalho de campo, de algo técnico e analítico, ao mesmo tempo idiossincrático e interpretativo, que refletimos sobre o método, incorporando-o não

como um capítulo à parte, anterior, para o que vem depois, já que o depois em nossa experiência de pesquisa e de produção da escrita não possui um lugar definido. A própria dúvida sobre quando começa e termina o campo no trabalho etnográfico permanece e constitui aqui algumas direções de análise. Envolver-nos com a escritura final não significou o fim do campo. Foi como se estivéssemos ainda a conversar com os nativos, os posicionando num universo virtual, da memória, “ouvindo-os” a falarem sobre si e o que dizem sobre nós, sobre o humano. Porém, o que dizem sobre nós, resta ao antropólogo a tarefa de produzir sua interpretação, procurando filtrar a fala do outro em mensagens que nos sirvam para alguma coisa, para que possamos repensar nossas relações. A partir disto, ponderamos sobre o tratamento qualitativo dos dados, em função das inquietações que conduziram nossa forma de coleta e análise.

Detalhamos aqui alguns movimentos de método, crendo que a explicitação de certos detalhes do percurso de pesquisa suplementa informações sobre valores que fazem do bairro um “pedaço” de um “território” cultural maior; de valores que consideramos ser o “objeto” maior da interpretação antropológica que propusemos. Detivemo-nos nos modos como algumas categorias nativas eram empregadas, e na maneira como os personagens engendravam um universo de relações próximas, de caráter intimista, em falas e gestos precisos, que caracterizavam um estilo de vida, como um *ethos* (GEERTZ, 1989[1978]) e *habitus* (BOURDIEU, 2005[1998]) praticados sobretudo na vida pública, com base em etiquetas que situavam as pessoas num quadro hierárquico de valores de “honra” e “vergonha” (PERISTYANI, 1971[1965]), relacionados aos de “amizade” e “respeito”.

3) TERRITÓRIO PESQUISADO

Abordamos nosso tema central, a “homossociabilidade masculina” e seus aspectos de convívio em contexto urbano de periferia, a partir do universo de relações cotidianas de dois chefes de família: Cícero, o proprietário de um bar; e Antônio, um pedreiro autônomo. A vida destes dois personagens revela modos de articulação social em ambientes urbanos caracterizados por redes de sociabilidade entre “turmas de homens”. Durante meses os acompanhamos em seu próprio bairro, Encruzo.²⁰ Desde a década de 70 o bairro caracteriza-

²⁰ No intuito de preservar a identidade dos interlocutores de campo serão utilizados nomes fictícios para todas as pessoas e para alguns lugares (bairros e logradouros).

se pela crescente urbanização e movimento de imigração de populações oriundas principalmente do interior do Estado. Cícero, o *dono de boteco*²¹, e Antônio, o pedreiro, constituem mais do que dois personagens típicos do bairro: são praticamente típicos de uma região que se urbaniza e circunscreve mais de um município da Grande Florianópolis.²² Ambos são amigos e suas histórias revelam modos específicos de convívio social numa região urbana periférica. A partir da idéia da existência de um padrão moral, calcado em valores viris de dominação, vinculados ao homem protetor e provedor, buscamos compreender a articulação destes valores e de como fazem parte de um contexto maior de cultura: a de cosmologia dos povos mediterrâneos.

3.1) O BAIRRO

Encruzo é um bairro do Município de São José, no Estado de Santa Catarina.²³ Localiza-se numa circunscrição de bairros que se caracteriza como região suburbana, constituída a partir

²¹ Repetindo: “No tocante à utilização de termos e conceitos teóricos e a utilização de categorias nativas, convencionamos que o grifo *itálico* também representará expressões recorrentemente utilizadas pelos “nativos”. O termo “nativo”, como de praxe na Antropologia, designa a condição dos sujeitos pesquisados como pertencentes a um universo específico de relações que definem um grupo ou comunidade de compartilhamento de valores, como um grupo de *ethos* (GEERTZ, 1989 [1978]) e de *habitus* (BOURDIEU, 2005[1998]). Os termos e expressões em negrito, sem itálico, referem-se aos aspectos conceituais proposto pelo autor da tese. No mais, seguimos as regras da ABNT.” (Cap. 1, nota n. 3).

²² A Grande Florianópolis compreende região metropolitana formada por municípios conurbados que têm como referência administrativa o de Florianópolis, Capital do Estado de Santa Catarina. O núcleo metropolitano envolve os municípios de São José, Palhoça, Biguaçu, Santo Amaro da Imperatriz, Governador Celso Ramos, Antônio Carlos, Águas Mornas e São Pedro de Alcântara; estes totalizam 841.552 habitantes numa área de 2.402,721 Km² (IBGE, 2006).

²³ Encruzo situa-se na metade sul do Município de São José, numa região atravessada por rodovias federal e estadual, o que facilita o acesso e fluxo migratório de ocupação. O bairro é o quinto mais habitado do município, em torno de 12.000 habitantes e de 3.000 domicílios cadastrados, compreendendo uma das zonas de maior densidade demográfica: em torno de 2.586 habitantes por quilômetro quadrado. A renda média familiar é de 950 reais mensais. São José conta com população de 173.559 habitantes. O crescimento econômico na região é fator atrativo à imigração de pessoas de outros municípios e Estados. Nas últimas quatro décadas a população joesense aumentou em aproximadamente 460%, demonstrando acelerado crescimento demográfico em função do desenvolvimento econômico e fluxo migratório (FARIAS, 2006; GIRARDI, 2002; IBGE, 2000).

de loteamentos.²⁴ Na década de 70 o desenvolvimento econômico do município acelerou significativamente e os setores que mais ampliaram postos de trabalho, em sua ordem de relevância, foram os de Serviços, Comércio, Construção Civil e Indústria. No que diz respeito ao aspecto cultural, verifica-se evidentes indícios do predomínio de cultura “neo-açoriana” e da tradição religiosa católica.²⁵ O bairro habita no imaginário de seus moradores como lugar de progresso e expansão urbana.

O maior movimento de comércio é ao longo da via principal. O fluxo de acesso é intenso de carros e pedestres. No percurso de entrada e ao longo da via principal já se constata movimentado comércio: casas de materiais de construção, restaurantes, lanchonetes, padarias, supermercados, agência de correio, lotérica, farmácias, academias de ginástica, videolocadoras, oficinas de automóveis, entre outros; bem como postos bancários, de saúde e de polícia, igreja matriz, praças e casas de moradia, a maioria em alvenaria. Em torno deste miolo comercial, em direção às bifurcações, encontram-se logradouros densos, de quadras populares de habitação, e pequenos comércios, onde predominam estabelecimentos como vendas, mercearias, pequenos bares, açougues, oficinas de bicicleta, outras oficinas de carro, costureiras, barbearias, cabeleireiras, pequenas butiques, peixarias, serviços de frete com carroça ou com veículo motorizado. Segundo moradores, o bairro entrou os anos 90 com fama de “lugar perigoso”, em função da violência ligada ao tráfico de drogas e armas. Este contexto de risco reduziu com a organização comunitária e a ação ostensiva dos órgãos de polícia. O bairro possui quatro conselhos comunitários: de saúde, de segurança, comunitário institucional, e um tipo de conselho religioso ecumênico que reúne pessoas de diferentes igrejas cristãs para decidirem sobre ações sociais de assistência na comunidade; além das atividades religiosas e sociais desenvolvidas pela comunidade paroquial. É um dos povoados do município que possui singularidades e generalidades que o inclui numa **região de cultura**.²⁶

²⁴ Na região dos municípios de São José, Florianópolis, Biguaçu e Palhoça vários bairros surgiram de loteamentos Legais, com Licença Ambiental, e muitos outros de loteamentos clandestinos (GIRARDI, 2002).

²⁵ A história da região confunde-se com a história de povoamento de parte do litoral sul catarinense. Em meados do século XVIII, com o fim da União Ibérica, a rivalidade entre Portugal e Espanha pela disputa por terras forçou os portugueses a aumentarem seu contingente na região, para isto estimulando habitantes do Arquipélago dos Açores. O segundo núcleo de colonização iniciou na segunda década do século XIX, constituído basicamente por alemães que se assentaram na parte continental mais adentro. Atualmente a formação étnica constitui-se de descendentes de açorianos (em sua maioria), de africanos vindos do Congo, alemães, italianos e holandeses. Podemos ainda fazer referência, à época dos primeiros povoados, à presença indígena nativa da região (LEAL, 2007; FARIAS, 2006; LACERDA, 2003; SANTOS, 1973; CABRAL, 1970).

²⁶ Definimos de “região de cultura” o território que comporta práticas sociais alocadas num campo simbólico, de imaginário, e de movimento histórico, no qual constatamos práticas sociais de forte tradição mediterrânea, em torno dos valores de “honra”, “vergonha” e “respeito”.

3.1.1) Tradição e imigração²⁷

Aristides é um senhor de aproximadamente 70 anos, oriundo de uma família de vinte irmãos. Dos vivos, somente dois irmãos moravam em outro bairro próximo, os demais permaneciam em Encruzo. Sua esposa, Tereza, aparentava a mesma idade e vinha de família com menos filhos, seis ao todo. O casal possui dois filhos e uma filha; todos casados e somente a filha permaneceu no bairro. As famílias do casal são moradoras do lugar desde o tempo que Encruzo não possuía esse nome e nem era demarcado administrativamente como bairro de um distrito industrial. O lugar faz parte de um município com pouco mais de dois séculos de existência administrativa. O casal diz ser do tempo “que as roupas das famílias eram feitas em casa, com tecidos comprados em armazéns”. Tempo que “o padeiro e o leiteiro passavam na porta das casas.” Contam que o fogão era à lenha e os moradores embrenhavam-se na mata à procura de lenha que carregavam no lombo de um cavalo ou jegue. Tempo de estrada de difícil acesso, e os veículos de trabalho e passeio eram carroça e carro-de-boi. Aristides conta:

Quando chovia tinha que esperar uns dez dias de sol para entrar um carro aqui dentro. Mas era um tempo melhor, mais saudável, né! A gente podia andar sem medo. A gente ia à missa lá embaixo. Não tinha igreja, não tinha nada aqui. Não tinha nem capela. Depois é que foi feito, em 1960. Rezava a missa no grupo [referindo-se a uma pequena escola]. Nós levava a mesinha pro altar, toalha bordada, castiçal de vela e ia buscar o padre. Quantas vezes eu fui à cidade [de carroça] buscar o padre.

Fala do tempo que o rádio era objeto raro no Encruzo:

O primeiro rádio aqui foi na minha casa. Radio a bateria. Ia carregar bateria duas, três vezes por semana. A bateria durava quatro, cinco dias. Porque chegava a noite e [os vizinhos] iam lá pra casa escutar rádio. Radio a bateria. Não tinha luz. Abriu luz aqui em cima em 1961.

Segundo o casal, o aumento do número de pessoas na região começou a partir de meados da década de 50, quando antigos proprietários das chácaras e fazendas desmembraram suas terras para vendê-las em lotes ou em partes maiores. Até estes anos a paisagem era de muita plantação de mandioca e pastagens para gado leiteiro. Antes dos anos 50, quando

²⁷ Todas as informações sobre história do bairro contidas neste subtítulo foram extraídas da entrevista com um casal nativo, integrantes da terceira geração dos primeiros moradores da região onde se localiza o logradouro.

adolescente, Aristides comprava leite dos produtores locais para revendê-lo para a usina de beneficiamento na Capital. Levava o produto numa pequena carroça tracionada por cavalo. Anos mais tarde, ainda jovem, trabalhou como ajudante de carga com um proprietário de caminhão de fretes. Depois se empregou na Fábrica de Rendas e Bordados Hoepck, também na Capital.

Tereza, quando solteira, foi professora das séries iniciais em escolas do município. No final dos anos 50 foi trabalhar na mesma fábrica. A mesma fala do tempo da vida calma na região do bairro:

Nós tínhamos aqui dezoito casas. De lá do trevo até no [Encruzo]. Por isso os terrenos eram enormes. Terreno dos poderosos, como dizia meu pai. Depois, o que trouxe o desenvolvimento foi a morte [dos proprietários]. Os filhos [dos mortos] foram vendendo tudo.

O pai de Tereza fora um dos proprietários de terras. Parte das terras da família é hoje a região do bairro. Aliás, são várias ruas com nomes de familiares do casal. Comenta a venda da propriedade destacando que o pai a vendera para manter sua “honra” em relação às dívidas de jogo e ao “bom nome” da família:

Então era assim. Aí depois o pai foi vendendo. Meu pai jogava no bicho. Ele sabia jogar. Mas foi perdendo. Nunca ficou devendo nada pra ninguém, mas vendia os pedaços [de terra]. Minha mãe assinava [...] Um dia um senhor me disse: ‘Podes te orgulhar do teu pai. Ta certo que ele vendeu o que tem, mas ele nunca ficou devendo um tostão’.

Segundo o casal, nesta época a localidade contava com dois ou três armazéns de secos e molhados, onde também era possível comprar tecidos, ferramentas e outras utilidades domésticas. Nos anos 60 surge a primeira leva de imigrantes de trabalhadores ligados à construção civil, em função do desenvolvimento econômico da região e da pavimentação da rodovia BR 101, mas o local ainda mantinha os traços rurais. Ao final dos anos 70 a BR 101 estava concluída e o crescimento urbano tomava impulso. Como afirma Aristides, a pavimentação da BR 101 teve papel fundamental no crescimento da comunidade:

Vinha gente do norte, gente do sul. Do [município e] Paulo Lopes tinha muita gente. Muito amigo de Paulo Lopes que trabalhava na BR. Onde eles faziam aqueles acampamentos dava mais gente da localidade vizinha. E gente de máquina já veio de fora porque já era firma de fora [referindo-se a mão de obra especializada que operava as máquinas e melhor se alojavam]. Como vai acontecer a mesma coisa agora: quanta gente desempregada aí no norte que vem trabalhar hoje na duplicação da BR 101.

Outro movimento migratório que começa com as obras da BR 101 e com o crescimento urbano é vindo da serra e do oeste do Estado e marca um tipo de estranhamento na percepção dos moradores tradicionais. Aristides é quem conta:

Tem muita gente aí que vem lá do oeste e da serra. Não sei por que vem? Chegam aqui, pensam que é uma coisa e é outra. Às vezes já vem exportado de lá. Olha! Dizem até que já foi encontrado um caminhão aí da prefeitura de um município trazendo pobreza pra jogar aqui. Até isso eles dizem! E eu não duvido, não! Porque o que tem de gente de fora aqui... E eles fazem bagunça. Aprontam, né! O que já deu de gente do oeste que praticaram morte aqui. Gente pobre! O pessoal daqui é mais manso. Não tem esse tipo de coisa. O pessoal daqui é difícil fazer isso aí.

Há contraste entre duas condições de grupo, os “tradicionais” e os “de fora”, numa relação análoga ao que seria entre os “estabelecidos” e os “*outsiders*” (ELIAS, 2000[1994]). Esta distinção se produziu inicialmente na relação de “estranhamento” entre os “nativos do lugar” e os “de fora”, e expressa sociologicamente o contraste entre dois grupos de diferentes referências históricas de residência. Estranhamento que vai assumindo outros sentidos na medida em que os primeiros vão se constituindo minoria entre a população imigrante.

3.1.2) Os Tempos de Mudança

Nas últimas três décadas, de 70, 80 e 90, Encruzo muda: mescla a tradição com outros tempos e tradições, para compor um novo “tempo” que não exclui os outros. A partir dos anos 70 chegam novos contingentes de trabalhadores de outras localidades: além dos operários da construção civil, outros ramos de empresas que se instalavam no município foram atraindo mão de obra variada na contratação de serviços especializados e não especializados. Na circunscrição do bairro a paisagem urbana em poucas décadas adensa, caracterizando um traço de cultura que marca o convívio de seus habitantes: possuem habitantes históricos, de famílias e gerações que remontam as primeiras colonizações, e os habitantes identificados com o recente movimento migratório, trazendo costumes das terras de origem.

Atualmente, como bairro caracterizado pela população imigrante, é lugar do samba, pagode, carnaval e futebol, vinculado à música rancheira e à prática do chimarrão da gente do oeste e da serra; também é lugar da crença católica, das igrejas evangélicas e dos terreiros de umbanda. Devido ao desenvolvimento da construção civil na região, tornou-se, por fama, lugar do pedreiro, do carpinteiro, do marceneiro, do serralheiro, do pintor, do biscateiro e do peão de obras. E tudo isto pode acontecer num lugar só, por exemplo, no bar do Cícero.²⁸

O surgimento de loteamentos de maneira generalizada era tão presente na circunscrição, que não era raro alguém aparecer no bar de Cícero comentando que morava num loteamento até então desconhecido pelos residentes locais. Certa vez cheguei ao bairro especificamente para esclarecer algumas dúvidas sobre o número de loteamentos no mesmo, pois desejava conferir alguns dados. Abri sobre o pano da mesa de bilhar um mapa que havia desenhado da região a partir de fotos aérea que pesquisei numa dissertação sobre impacto ambiental no município, no qual constava a localização de alguns loteamentos. Os mais velhos presentes confirmaram a localização de alguns, e o mais novo, o genro de Cícero, com propriedade, apontou outros mais recentes que não constavam no mapa e que os demais desconheciam. Nosso movimento sobre a mesa de bilhar para compreender o mapa chamou a atenção e, sem demora, outros se aproximaram: apontavam os lugares e davam palpites sobre a localização, mencionando as datas de criação dos lotes. Formamos uma equipe de reconhecimento. Além dos três loteamentos mais antigos — estabelecidos em finais da década de 70 como conjuntos habitacionais a preços populares, com financiamento do Governo Federal em função das políticas de habitação e moradia — contamos dezoito. Os mais antigos formam a circunscrição de maior concentração demográfica. Os mais novos localizam-se de maneira dispersa numa área de campos e banhados.

A região passa por expressivo crescimento, possível de perceber no cotidiano dos bairros. Não era raro ouvir o proprietário de alguma mercearia, padaria ou bar afirmar que “é freqüente aparecer novos fregueses”. Segundo um morador, à medida que cada loteamento vai sendo habitado é comum a preocupação entre os residentes em formar uma “associação de

²⁸ A Construção Civil ocupa lugar de importância na economia brasileira por empregar em torno de 4 milhões e 700 mil trabalhadores, sendo que somente 20,1% trabalham com carteira profissional assinada; os demais têm inserção informal. A maioria dos trabalhadores é do sexo masculino, migrantes, com baixa escolaridade e reduzida qualificação profissional para outros ramos (IRIART et. Al., 2008). Em Santa Catarina são mais de 190 mil empregados neste setor, sendo que o maior número é de pedreiros, carpinteiros, serventes e pintores. O ofício exerce importância social diferenciada de outras profissões e possibilita um nível de autonomia do trabalhador pelo fato de que a formação técnica é adquirida principalmente pela via informal. Em função disto boa parte das relações nos canteiros de obras se submete às regras de comunicação nativas dos operários, a maioria afeita a cultura rural (FRANCO, 1995; CENSO IBGE 2000). A renda média de um pedreiro na região sul varia entre 500 e 750 reais mensais; a do servente entre 240 e 300 reais mensais (DIEESE, 2000).

moradores”. O mesmo afirmou que a “associação” de seu loteamento era atuante em promover reuniões e deliberar decisões importantes para o convívio coletivo e em reivindicar melhorias junto aos políticos locais e prefeitura. A preocupação dos próprios moradores com as condições de vida local costuma mobilizar a política partidária municipal. Quando perguntei a Clenilson, genro de Cícero, como era a política local com relação ao envolvimento dos moradores, respondeu-me: “Meu deus do céu! A política aqui é forte!”.

Durante o período da pesquisa a sensação era de estar compartilhando uma expectativa otimista sobre fatos novos que competem à vida pública no bairro. Em meus últimos dias de campo travei conversa com alguns, numa situação que compunha uma cena típica no bairro, constatada desde meus primeiros contatos, com relação ao cruzamento de tradições vivido cotidianamente e à percepção dos moradores sobre o desenvolvimento da localidade. Sentávamos à mesa de um bar: eu; Osmarino, um senhor afro-descendente de 60 anos, servidor público municipal aposentado, oriundo de uma comunidade litorânea, historicamente conhecida como berço da cultura açoriana na Capital, denominada Ribeirão da Ilha; Romeu, de 44 anos, também afro-descendente, funcionário numa empresa privada prestadora de serviços ao Estado, na área de manutenção de rodovias, oriundo da região periférica ao centro urbano da Capital; Samir, de 47 anos, profissional liberal na área de conserto e manutenção de eletrodomésticos, oriundo de Porto Alegre; Valdinésio, de 48 anos, pedreiro, oriundo do município de Garopaba, caracterizado pela região de litoral; e Antônio, de 47 anos, um dos principais interlocutores de campo, também pedreiro, oriundo da região serrana do Estado; todos casados e moradores no bairro desde a década de 80 ou 90. Conversávamos sobre a valorização dos imóveis e o quanto nos últimos anos Encruzo deixara de parecer um bairro de subúrbio, mais se aproximando da condição de vida numa região central de cidade: “O que era isso aqui um tempo atrás e o que é agora. Encruzo cresceu. Virou uma cidade! Tu não precisas sair daqui pra nada [...] Perto do colégio lá embaixo ainda tão construindo um condomínio que cabe cinco mil pessoas.” – Afirmou Osmarino, referindo-se ao crescimento habitacional e ao fato de que no bairro e proximidades encontra-se o comércio e a infraestrutura de serviços públicos necessários à população, sem precisar dirigir-se aos centros urbanos que oferecem estes serviços. A conversa segue com os presentes fazendo comparações de preços com a época que adquiriram seus imóveis, atualizando-os em comparação com os preços mais recentes, a partir de informações que obtiveram sobre o valor da venda do imóvel de alguns vizinhos. Na oportunidade da conversa sobre loteamentos, outro freguês do bar que estava participando comentou sobre a boa perspectiva de valorização

do lugar em função, por exemplo, de um projeto de construção de uma “avenida beira rio”. Referia-se a um futuro economicamente promissor e de desenvolvimento para a região. Na discussão sobre logradouros novos e antigos era evidente para os residentes que conversavam a posição estratégica do bairro com relação ao desenvolvimento do município e aos municípios vizinhos.

Este sentimento de urbanidade progressiva, de que se mora num lugar que se desenvolve em função de atrair mais pessoas e comércio, era presente entre os moradores do bairro. Outro aspecto que se fazia notório era o fato desta população imigrante compartilhar uma história comum e recente de urbanização, assimilando-a também no compartilhamento de diferentes histórias de trajetória de família em função de suas origens. Assim, o bairro vai se fazendo num misto de tradições entre os moradores que já habitavam, da época que a região se constituía como área rural, e dos que vêm trazendo tradições de região de serra, também de traços rurais, e de regiões de tradições litorâneas e urbanas.

3.1.3) Vida Pública em Conexão

A vida social no bairro é bastante movimentada, as relações de vizinhança são próximas e cotidianas. No Encruzo a maioria das casas possui muros baixos e os vizinhos se enxergam praticamente várias vezes todos os dias, trocando cumprimentos e comentários, quando não, resolvendo querelas. Existe certa disposição das pessoas em dar atenção a quem fala. Vizinhos, próximos e distantes, costumam se visitarem pelo simples motivo de somente “dar uma passadinha” na casa de alguém. A *passadinha* é uma palavra corriqueiramente empregada e expressa contextos de relações próximas de vizinhança. A expressão define o aspecto informal de uma breve visita, geralmente por motivos triviais, marcada por conteúdos afetivos e de amizade; comportamento típico entre as mulheres do bairro: faz-se com uma visita sem muitos protocolos de formalidade e sem horário previsto. Vai-se na casa da vizinha com a roupa do dia, muitas vezes cheirando a fritura e com o avental sujo, e de sandálias; ou mesmo quando se chega do trabalho, antes de ir para casa. Diferentemente de um momento mais formal, de uma visita com horário agendado, seja pelo motivo de um jogo de cartas ou de rituais de famílias, como casamentos, batizados e aniversários. O formal diz respeito à precisão em horários, em estética, de asseio corporal e roupas, bem como de espaço para falas oficiosas para marcar alguma situação; mas o conteúdo afetivo se mantém praticamente o

mesmo da *passadinha*, com todas as reafirmações possíveis e necessárias em falas e trocas de afetos. Traço característico de classes populares no Brasil, em relações de vizinhança (ALVITO, 1999; AGIER, 1998; MARCELIN, 1998; DaMATTA, 1979). Mas, é preciso se ater à qualidade destas relações de compartilhamento do espaço privado. Não é porque se é vizinho que se vai entrar aleatoriamente na casa de alguém. Há certa privacidade a ser preservada e etiquetas que devem ser seguidas.

A vida coletiva no bairro é experimentada numa condição urbana ao mesmo tempo culturalmente fragmentária e socialmente coesa: como um mosaico no qual toma corpo práticas que reúnem estratégias e táticas utilizadas pelos atores sociais, definindo formas e conteúdos de interações próximas que sublinham particularidades da cultura urbana e reinventam a própria história num tempo presente e prospectivo.

3.2.3.1) O carnaval

O carnaval na região é uma festa registrada nos relatos dos moradores mais antigos, quando o local era apenas uma pequena comunidade rural. O evento faz parte do ciclo de festas religiosas e pagãs e mobilizava a vida pública local. Tereza, esposa de Aristides, antiga moradora, conta:

O espírito Santo saía, né! Porque hoje ele nem tá passando mais. Saía aqueles tocadores atrás. Era violão, era gaita. Aquele que a gente chamava de rebeca. Aí, cantava. Todo mundo atrás. Era uma festa. De noite tinha novena. Tinha arrematação de penca de laranja, de massa, fazer aqueles bonecos, animal de massa [de pão]. Aí, a festa pra nós. Nesse tempo, quando a gente era criança, cada casa fazia uma novena. Se colocava uma esteira no chão, na sala da casa. Aí, os pequenos viam os grandes conversando [...] Eram poucas casas. Todo mundo se conhecia. Todo mundo era compadre. Todo mundo era parente. Todo mundo se visitava. Depois vinha os ternos [de Reis]. E [depois] o carnaval. O carnaval dançavam. Minhas tias dançavam. Todos os meus irmãos iam. Tinha o carnaval no clube. Faziam fantasia e tudo. Aqui era a domingueira. Tinha que a tardinha já estar em casa. Deus o livre se chegasse de noite! Eu nunca apanhei. Mas minhas irmãs e irmão apanharam. Eu era a terceira de casa: tinha cinco mulheres e um homem. Nosso divertimento era as domingueiras, as domingueiras de carnaval, o domingo e o jogo de futebol. Antes tinha muito jogo de futebol. Depois que cresceu [o bairro], acabou-se. O carnaval agora é tão estranho, depois que foi feita a COHAB [conjunto habitacional popular]. Porque naquele tempo já tinha o “bloco de sujo”. O que eu estranho agora é que tem um bloco aqui, o “bloco do neném”, já desfilou e tudo. Ano passado foi para a Avenida Beira Mar [de São José], mas não tem assim aquele barulho que tinha antigamente. Não tem carnaval. Com tanta gente, tanto moço, tanta moça.

No passado, nesta região de tradição católica, a relação entre vida pública e privada era bem mais pontuada por festas e ritos populares divididos em tempos para rezar, para trabalhar, para cantar e para dançar, numa cronologia de eventos histórico-religiosos (FARIAS, 2006; LACERDA, 2003). Entretanto, sob a influência do processo de urbanização, a prioridade sobre estes tempos e a forma de experimentá-los muda. Encruzo e entorno vivem mudanças de sentidos sobre práticas que se mantêm a partir da referência da tradição, atualizando conteúdos numa dinâmica própria. O aspecto social dos eventos em referência não se desfaz, mas muda de prioridades e constância, muda o caráter aglutinador, muda até o seu som, seu ruído. Tereza percebe a movimentação atual do carnaval, mas afirma não entender, porque ficou “estranho” depois que novos moradores surgiram, “depois que foi feita a COHAB.” Porque em sua época “blocos de sujo” não desfilavam de maneira organizada. Inclusive, segundo ela, o barulho era outro. De organizado, ponderamos, bastava a forte hierarquia familiar, o horário rígido e moralmente domesticado imposto às moças e rapazes de sua época, num “recato” e “pudor” que preservassem a “honra da família”. Segundo o relato de Tereza, o carnaval atual havia perdido um pouco de seu sentido clássico de “folia” e “inversão”.²⁹

Mas, o evento continua no Encruzo e é considerado uma das principais festas públicas, com o envolvimento dos moradores na organização e brincadeira dos “blocos de sujo” e “blocos organizados” que desfilam na Avenida Beira Mar do município.³⁰ Como no bairro moram algumas famílias que noutros tempos residiam no bairro Coloninha,³¹ localizado na Capital, o carnaval no local possui fortes ligações com o carnaval da Capital, principalmente com a Escola de Samba Unidos da Coloninha.³² Era freqüente no Encruzo deparar-me com pessoas de sotaque ilhéu, neo-açoriano, de gente do litoral, vindos do Coloninha e seu entorno. Não foi pouco as vezes que ouvi pessoas conversando sobre as relações

²⁹ Sobre o carnaval como ritual de inversão, ver Da Matta (1979).

³⁰ A administração municipal de São José apóia o carnaval, promovendo desfiles na nova avenida beira-mar e distribuindo recursos aos blocos cadastrados na prefeitura. Encruzo e sua circunscrição possuía seis blocos organizados e cadastrados.

³¹ O bairro Coloninha localiza-se no centro urbano continental de Florianópolis. Seu entorno compreende os bairros Canto, Estreito, Monte Cristo, Capoeiras, Jardim Atlântico e Balneário. O bairro é histórico por localizar-se em região que acompanha o desenvolvimento urbano da Capital desde início das primeiras décadas do século passado. Com o crescimento urbano e valorização imobiliária na região a paisagem mudou com relação ao comércio e porte de residências. O mesmo possui contexto cultural cotidiano intenso ligado ao carnaval, ao samba e pagode, aos clubes de dança, bares populares e futebol.

³² O município de Florianópolis possui quatro Escolas de Samba: Copa Lorde, Consulado do Samba, Protegidos da Princesa e Unidos da Coloninha. O período de carnaval mobiliza praticamente toda a região dos quatro municípios: Florianópolis, São José, Biguaçu e Palhoça. Os blocos organizados para desfile e os de blocos de “sujo” são vários nestas três cidades.

carnavalescas entre estes dois logradouros. Conversas que eram freqüentes na casa e no bar de Cícero.

No período que antecede os dias de carnaval é comum, pelos bairros que concentram atividades em torno do evento, o fluxo de pessoas “de fora”, principalmente na noite, durante os ensaios na quadra das Escolas e freqüentando os bares locais. Ou ainda nas reuniões comensais e de samba de algum bloco. Período que reúne número considerável de pessoas de diferentes classes de renda, de trabalho e ocupação, delimitando o que se denomina “classe popular”.³³ No caso brasileiro, o carnaval é um dos eventos populares aglutinadores dos mais variados gostos e preferências no que diz respeito ao convívio em seus objetivos práticos e afetivos. Período no qual o espaço das ruas sofre mudanças sociológicas de territorialidade, no que diz respeito ao fluxo das redes de sociabilidade, do “ir-e-vir”, do permanecer temporariamente, do alargamento dos códigos que definem territórios praticáveis em interações sociais (DaMATTA, 1979). Apropriadas as idéias sobre a definição de sociedade como universo de relações recíprocas que brotam de interesses mútuos dos atores sociais e que desembocam em práticas com finalidades. Estas relações recíprocas com finalidades constituem unidades sociais de relacionamento que expressam peculiaridade do conjunto a sociedade (SIMMEL, 1999[1908], p. 43); e o carnaval é um bom exemplo, inclusive na maneira como o rito instiga à ação social e possibilita a “análise microssociológica” de seus significados existenciais para os indivíduos que o praticam (PEIRANO, 2002).

O período de festas e ritos populares inflaciona uma forma de “estar em sociedade”, e no qual é possível perceber o fluxo dos atores sociais, observando as conexões com outros lugares e territórios, de como muitas biografias se conectam, de tal maneira, que a vida só pode ser descrita em rede. O questionamento sobre o quanto um lugar “pertence a ele mesmo” se faz oportuno. Explicar Encruzo e seus personagens a partir do próprio lugar, ou mesmo de sua circunscrição, só é possível a partir de suas relações que vão para além do lugar, principalmente se tratando de um bairro com marcadas características migratórias. No bairro o carnaval se faz presente nas ruas e bares, desde seus dias de expectativa, e demonstra sua ligação com outras localidades. Acompanhando as mobilizações relacionadas ao evento, percebemos o movimento das “turmas” de homens mais evidente e ampliado, principalmente

³³ O termo “classe popular” aqui empregado é no sentido dos aspectos sincréticos e de intersecção de crenças e costumes de diferentes matizes sociais e culturais, reunindo atores sociais pertencentes a diferentes níveis e segmentos, em função das diversidades regionais, étnicas, religiosas, familiares, profissionais, etc. (VELHO, 1999).

na organização dos churrascos nos bares para angariar fundos para as fantasias e instrumentos dos blocos, mesclando trabalho, brincadeira e lazer.

3.1.3.2) Casa-dos-Homens: o bar e a homossociabilidade

Um dos lugares privilegiado para a prática da homossociabilidade masculina é o bar. Uma parcela significativa dos homens opta pela diversão no próprio bairro, e parte do tempo destinado ao lazer e ócio ocorre nos bares da região. Em bares, adultos, velhos e jovens se reúnem em mesas de dominó, bilhar, jogos de cartas ou dados para conversarem sobre futebol, mulheres, passarinhos, brigas, fuxicos, etc. Mesmo que seja possível identificar algo singular ao bairro com relação à sociabilidade local, a idéia de bairro como lugar “fluido”, que não se resume em suas demarcações administrativas (COSTA & CORDEIRO, 1999), também se aplica ao Encruzo, pelo fato de suas fronteiras não coincidirem com as “demarcações culturais” em fluxo cotidiano; o que foi possível observar na organização das redes de laços sociais que delineiam quadros de interação de forte carga simbólica e em movimento.

Nas sociedades de tradição mediterrânea o bar ou o café é um espaço de vida pública associado ao gênero masculino. O espaço do café, que também se caracteriza como bar, no sentido de práticas sociais relacionadas ao cultivo de identidade de gênero, é analogamente comparado à “Casa dos Homens” em sociedades tribais melanésias e amazônicas. A “casa-dos-homens” é interdita às mulheres, na qual os homens compartilham “segredos” (ALMEIDA, 1995, p. 185).³⁴

Os bares de Encruzo, como na tradição mediterrânea, são espaços freqüentados por grupos de aliança, as “turmas”, que praticam algumas formas de transgressão e de alta fidelidade no compartilhamento de valores viris e “segredos”. Nestes locais as conversas também são públicas, abertas, e regidas pela valorização da retórica, da eloqüência em histórias exageradas, nas quais predominam assuntos sobre jogo (do bicho, dominó, bilhar e baralho), pesca, caça, sexo e esportes, principalmente o futebol. Nestes locais existem mecanismos de sociabilidade que estabelecem relações de reciprocidade em práticas de

³⁴ O segredo também dá a medida do social. Uma sociedade pautada em valores de honra e vergonha é uma sociedade que cultiva segredos. Segredos segregam e agregam, negam e confirmam. O segredo existe onde a discrição é necessária. O caráter sociológico do segredo está na possibilidade de se manipular um conhecimento de cunho moral e afetivo. O mesmo permite o exercício restrito, fechado, de comunicar mensagens abertas numa sociedade que de tanto pudor precisa do secreto como espaço sociológico para discutir e trocar, entre os atores sociais, subversões e conhecimentos (SIMMEL, 1999 [1908], p. 365-6).

amizade e rivalidade; implicando em formas que reiteram masculinidade associada à virilidade que se pretende “forte”, mas no risco de também ser fragilizada pela competição que se instaura.

Na cultura mediterrânea portuguesa é comum nas relações de amizade entre os homens etiquetas complexas e elaboradas num gestual relacionado a toques corporais que aparentam rudes e grotescos, algumas vezes obscenos:

Os traços mais evidentes são os gestos de tocar nos testículos (entendidos simbolicamente como a residência corporal da masculinidade), ou as posturas corporais de encontro à barra, mas também mostrar que há o *potencial* de violência, batendo com as moedas no zinco do balcão, com as peças do dominó ou com cartas na mesa, dando palmadas fortes nas costas dos outros, ou não cruzando as pernas [...] O modelo da masculinidade é competitivo e hierarquizante, incluindo por isso o espectro da feminilidade nas disputas pela masculinidade. Tenta-se, na competição, feminilizar os outros: pelos gestos de convite sexual que transformam a vítima em ‘mulher simbólica’, pelas brincadeiras que envolvem o apalpar dos traseiros [...] (ALMEIDA, 1995, p. 189).

Estas práticas, nos usos do corpo e da retórica, em algumas comunidades no mundo lusitano têm como espaço recorrente o café ou bar, a “casa-dos-homens”; sobretudo em segmentos sociais que compartilham relações de vizinhança, onde as relações de amizade são prioritárias no convívio da vida pública. Detalhe que também caracteriza o cotidiano que pesquisamos.

O uso do conceito “casa dos homens” permite comparações com alguns processos de construção da hegemonia masculina em seus aspectos relacionais de homosociabilidade em sociedades urbano-modernas. O bar é análogo aos espaços de interações sociais nos quais os homens, desde a infância, vivem momentos de iniciação ao mundo do homem adulto e “macho”: inicia-se no compartilhamento de segredos sobre vida sexual ativa, na ingestão de bebidas alcoólicas, em provas de coragem frente as provocações e rivalidades, entre outras modalidades. “Ou seja, um lugar onde a homosociabilidade pode ser vivida e experimentada em grupos de pares. Nesses grupos, os mais velhos, aqueles que já foram iniciados por outros, mostram, corrigem e modelizam os que buscam o acesso à virilidade.” (WELZER-LANG, 2001, p. 463). Partilhar esta virilidade implica aprender e respeitar códigos e praticar os ritos operadores de uma hierarquia, expressada pela competição e que repercute na vida adulta:

Mesmo adulto, casado, o homem, ao mesmo tempo que “assume” o lugar de provedor, de pai que dirige a família, de marido que sabe o que é bom e correto para a mulher e as crianças, continua a frequentar peças da “casa-dos-homens”: os café, os clubes, até mesmo as vezes a prisão, onde é necessário sempre distinguir os fracos, das femeazinhas, dos ‘veados’, ou seja, daqueles que podem ser considerados como não homens. (WELZER-LANG, 2001, p. 465).

Welzer-Lang (2001) e Miguel Vale de Almeida (1995) concordam com a tese de que há vários lugares nas sociedades modernas de constituição da masculinidade que se aproximam sociologicamente e simbolicamente da “casa dos homens” em sociedades tribais. Os autores fazem referência a esta noção como lugares de práticas hegemônicas.

Os bares de Encruzo não fogem desta lógica e cumprem papel dinâmico na vida social do bairro, funcionando como espaço de excelência do universo público de sociabilidade masculina. Operam como território de convívio entre as “turmas” de homens, como espaço de trocas de experiências que estabelecem redes de vínculos afetivos marcadas por códigos e regras. Espaço onde se evidencia a produção de sentidos em torno da casa e da rua, da vizinhança e do estranho, do que veio depois (o imigrante) e do que já estava antes (os tradicionais locais), da honestidade e da canalhice, da confiança e da suspeição, do amigo e do inimigo, da aliança e do conflito, do “cara que é de fé” e “do que não é de fé”, do “figura sangue bom” e do “sangue ruim”, do sóbrio e do ébrio. Como um lugar que se vai para trocar conversas, ouvir e contar piadas, saber das notícias do bairro sobre quem casou ou se separou, quem adoeceu ou morreu, quem está desempregado, quem prosperou, quem quer contratar quem, etc. No bar se vai para contar e ouvir segredos, para concordar, cismar, teimar e lamentar, para rir e chorar, para apostar e jogar, para romper e compactuar, para zombar e fazer chacotas, para falar ou calar. Calar-se não combina muito com o ambiente desses bares, onde as relações são próximas e dificilmente anônimas. O ruído é a soma do murmurinho e dos brados: fala-se muito. O calado freqüente corre o risco de ser mal interpretado: pois se fará brincadeiras com ele, se lhe demandará questões, e o mesmo deverá responder. Mesmo que seja para dizer ao outro “vá catar formigas!” ou “vá se foder!”. Mas, tal insulto, será dito se houver intimidade que permita liberdade para isto, dentro dos devidos protocolos; caso contrário deverá responder polidamente sobre sua recusa em falar. A não ser que queira correr o risco do confronto franco e aberto. Se for do espaço de convivência e insistir em permanecer calado será provocado jocosamente de todas as formas para se manifestar. Porém, se falar demais, o tempo todo, a fazer colocações e brincadeiras “fora do tempo”, será visto com estranheza pelos outros.

O bar de Cícero, principal *locus* de nossa observação das interações das turmas durante a pesquisa, possuía algumas peculiaridades, comuns a alguns bares nesta região. O bar era contíguo à residência do proprietário. Cícero e esposa faziam o atendimento. Seus

filhos e parentes quando chegavam, geralmente, passavam pelo bar, fazendo as etiquetas de cumprimento. Ali, ainda escutava com frequência sobrinhos e afilhados pedirem ao tio e padrinho a benção: “bença tio!”, “bença padrinho!”, seguido de beijos no rosto, abraços e afagos. Muitas relações de cunho doméstico e privado da família entravam no espaço do bar. Funcionava como outro quintal da família, mas, sobretudo, como o quintal da turma. Como um “pedaço” (MAGNANI, 1998) que situava os sujeitos numa rede de relações que combinava laços de amizade, de família e vizinhança, caracterizada por um quadro social hierárquico dos atores em reputação e respeito. Esta característica de “pedaço” ocorria na maioria dos bares de Encruzo, principalmente por se constituírem como um negócio familiar. Podemos referir estes “pedaços” como lugares de organização local que atuam como pontos de interações de laços de parentesco, vizinhanças e amizades significativas. Seriam espaços públicos que representam um “plano de referência” da organização sócio-afetiva de uma população maior. Esses “planos de referência” também servem de suporte para as representações das diferenças existentes no interior de um único bairro, demarcando redes de relações, áreas de classe, grupos de influência, etc. (ALVITO, 1999).

Os bares, como “planos de referência”, indicam redes que se delimitam pela proximidade das pessoas em laços de identificação e consideração, de proteção e trocas, vividos principalmente por atores que se denominam “homens de família”. Observamos que as relações que compreendiam as turmas de homens casados e vizinhos funcionavam como relações políticas, pois estabeleciam um quadro de hierarquia e articulação interna que repercutia nos demais trânsitos públicos e privados do bairro, interferindo diretamente na organização comunitária do mesmo, principalmente nas possibilidades de trabalho e lazer. E a “vizinhança” cultivava um “espírito coletivo” em torno de valores ligados às noções morais de “casa” e “rua”.

Foi a partir do universo do bar, e para além dele, que registramos o maior número de informações possíveis. Buscamos enxergar partes de pequenos mundos na posição de escuta e diálogo, centrados nos aspectos de vida íntima em processos de transformação urbana, com foco nas “formas” e “conteúdos” de algumas relações sociais que definem um grupo social; como um grupo de identidades representadas a partir do compartilhamento de um *ethos* elaborado a partir de um conjunto de símbolos que opera a visão de mundo do grupo, expressando seu caráter, qualidade de vida, estilo, posições morais e estéticas (GEERTZ, 1989). E foi no percurso de convívio próximo com os interlocutores do campo que nos damos conta que estávamos diante de um forte *ethos* de tradição mediterrânea, vivido com rigor.

3.1.3.3) O Ato de beber

Dentre as formas que marcavam o convívio entre os homens casados que faziam parte do universo que pesquisamos, destacamos o ato de “beber” na “casa-dos-homens”. O bar servia como espaço ritual no qual se marcavam brindes que remetiam aos motivos porque se bebia, em tempos de ócio e lazer. E se fazia como prática espontânea, voluntária. O ato de beber foi um importante contexto de observação de muitas das relações entre as pessoas que faziam parte das turmas. Entre estas, a bebida situava-se como “objeto”, como significante de algo mais importante, de significado para o encontro e motivo de brinde. A expressão “vão tomá uma!”, largamente empregada, possui conotações específicas e acionava a quebra do tempo do trabalho e do tempo da casa, mesmo que fosse um beber que implicasse somente “uma passadinha no boteco”. Muitos dos homens que conheci bebiam em casa, mas, como afirmavam: “No boteco é diferente! Em casa não é a mesma coisa”.³⁵

Conheci aqueles que tomavam somente um único tipo de bebida, e variavam por diferentes marcas, ou os que bebiam uma única marca, fosse de fermentados ou destilados. Havia os que bebiam somente misturas de destilados, e os que consumiam os compostos de infusões de ervas. Ou os que variavam, mas possuíam constância em algum tipo de bebida. Havia os adeptos dos *drinks* clássicos dos anos 60, como o tradicional *cuba libre*, originariamente rum com refrigerante tipo cola e pedras de gelo, adaptado com o mesmo refrigerante e vodka; ou na versão “samba”, com cachaça e comumente pedido pelo denominação de *cubinha* ou *sambinha*. O *Hi-Fi (High-Fidelity)* é outro clássico de vodka com suco de laranja e gelo, adaptado por estes bares com refrigerante de sabor artificial de laranja; solicitado na pronuncia “raifai”. Havia os bebedores dos vinhos produzidos em larga

³⁵ O termo “Boteco”, no conhecido dicionário Aurélio, é definido como um derivado da palavra botequim, sendo este último diminutivo da palavra “botica”. Estas expressões denominam os estabelecimentos comerciais simples, muitas vezes improvisados, destinados à venda de bebidas e de lanches, comum nas regiões de periferia, em contextos de bairros. Nestes, o lucro maior é com o consumo de bebidas. A expressão “boteco” era bastante utilizada pelos moradores, sobretudo pelos seus frequentadores, alternando com a expressão “bar”. Algumas vezes estas duas palavras eram utilizadas com o mesmo sentido; outras vezes a distinção era para delimitar um campo de sentidos específicos no que diz respeito aos valores ligados às relações entre aqueles que frequentavam. Raramente ouvi a expressão “botequim”. Fazer a distinção entre bar e boteco não é tão simples. Além disso, não encontrei um estabelecimento do gênero “boteco” que, em sua fachada, estivesse escrito: “Boteco do Fulano”, “Boteco do Cicrano”, ou “Boteco e Lanchonete Beltrano”, ou, mais criativamente, “Bar, Boteco e Lanchonete do...”. A palavra “boteco” se presta a vários sentidos, diferentemente da palavra “bar”. Nestas periferias a palavra boteco é “boa” para falar e não para escrever, principalmente em fachadas de bares. Diríamos que todo boteco serve para bar, mas nem todo bar serve para boteco; referimo-nos principalmente ao contexto de relações que a palavra boteco remete.

escala e a preços baixos, que um bom degustador os abominariam. As variações de consumo também dependiam de dietas de saúde: fosse a de passar alguns dias tomando conhaque, porque se acreditava ser bom para a gripe, ou de evitar bebidas destiladas por recomendação médica, em função de alguma doença. No último caso, os assíduos justificavam a insistência com bebidas de menor graduação alcoólica, como a cerveja. Alguns momentos o consumo de bebidas era solenemente marcado; como segue abaixo.

Bebiam o *aperitivo*: aquela dose de qualquer destilado tomada antes das refeições, supondo estimular o apetite. Este era comum: “Cícero! Me vê um aperitivo! O mesmo! Manda, que hoje eu vou prestigiar a comidinha da patroa”. Escutei este pedido várias vezes, especialmente de um cliente, Abílio, assíduo freqüentador do bar. Muitas vezes nem precisava dizer qual era a bebida, e lá ia Cícero preencher de vodka o copo de dose dupla, “pintando” com vermute. “Pintar”, na expressão do próprio apreciador, porque o vermute, feito à base de extrato do bagaço da uva, é colocado em menor proporção e serve para adocicar a vodka e produzir coloração avermelhada. Repetidamente, antes do primeiro gole, Atílio elevava o copo contra a luz para checar o tom da cor e conferir a mistura. “Prestigiar a patroa” significa ir para a mesa e comer bem, com prazer e gosto e em quantidade. Assim, saciando a fome e prestigiando o paladar da esposa, “a patroa”. A maior parte dos clientes tomava seus aperitivos para o almoço, de segunda a sexta, no sentido restrito de uma ou duas doses; o detalhe é que deveria ser no bar. Se não pudesse ser no bar que costumavam freqüentar, seria noutro próximo ao local de trabalho. Algumas vezes, nos finais de semana, via clientes começarem com aperitivos para o almoço e permanecerem no bar até o mesmo fechar, tarde da noite, completamente ébrios.

Bebiam para *quebrar o gelo*: “Cícero! Vê uma pra quebrar o gelo!” Significa “espantar o frio”. Seja o frio sentido no corpo, ou ainda o que vai se sentir, em função do clima ou de uma previsão; ou mesmo para intercalar doses quentes (destilados) com geladas cervejas. Era comum ingerirem, simultaneamente, cerveja e destilados das mais variadas marcas; mas, o mais apreciado era a cachaça. O *quebra gelo* também era pedido para romper a abstinência de alguns dias. O “gelo” seria a própria abstinência que, para estes assíduos, causa um “resfriamento” social em função da ausência no espaço público do bar. Observei várias vezes, sentado em algum bar do Encruzo, pessoas passarem, tanto em horas de ócio, como de trabalho, para tomarem um *quebra gelo*. As doses destiladas, servidas em pequeninos copos, também são conhecidas como *martelinho* ou *pitoco*. Alguns tinham o hábito de tomar essas doses num só gole, outros as consumiam em cinco ou seis goles.

Bebiam *pro santo*: antes de dar o primeiro gole na dose, entornavam uma pequena porção ao chão e em seguida elevavam o copo num gesto de brinde e pronunciavam: “pro santo!”. Este gesto era feito por vários motivos: seja agradecendo uma situação boa, que consideravam uma “benção”, ou se precavendo contra coisas ruins, homenageando uma entidade espiritual supostamente protetora (o “santo”). Este brinde, freqüente, geralmente era feito com bebidas destiladas.

Bebiam o *mijo da criança*: quando nascia uma criança, filho ou neto de algum amigo, os “mais chegados” se reuniam exclusivamente para brindar o nascimento. Participei desse brinde algum tempo depois da chegada do neto de Antônio. Estávamos no bar de Cícero, e Antônio perguntou-me quando lhe visitaria para brindar a chegada da criança. Combinamos encontro na noite do sábado seguinte: assariamos carne e faríamos uma canja de codornas. Enquanto combinávamos, o cunhado de Cícero, que estava à mesa conosco, fez o comentário: “É! É isso aí! Vamos tomar o mijinho da criança”. Antônio completa: “É claro!” Dando de ombros, como se estivéssemos fazendo o óbvio. No sábado seguinte estava lá, de visita, acompanhado de minha esposa, com uma lembrança em mãos para o recém-chegado a este mundo.

Bebiam *pelo defunto*: quando morria algum conhecido, bem relacionado com a turma, e reconhecidamente “bom de copo” (expressão utilizada para aqueles que consumiam quantidade acima da média), faziam um último brinde ao falecido, supondo ser este o desejo do amigo morto. Somente os amigos mais íntimos, “mais chegados”, que compartilhavam a prática de beber, faziam o brinde. Certa vez presenciei Cícero fazê-lo, quando da morte precoce do barbeiro: “Vou tomar um pitoco! Pelo falecido!”. E elevou a pequena dose, num gesto de publicizá-la entre os presentes e a ingeriu num só gole. Nesta época Cícero bebia por qualquer coisa, eram dezenas de *pitocos* diariamente e durante todo o dia; para preocupação da família.

Pelo olhar que aqui propomos sobre o bar, o álcool também entra como uma evidência que vai da diversão ao drama, como uma evidência grave, mas também como apenas um detalhe, um motivo para outras coisas muito mais significativas do que a substância etílica. O bar era vivido como espaço público por excelência onde os tempos da “casa” e do “trabalho” podiam ser “quebrados” e “afirmados”, concomitantemente. O ato de beber, performaticamente, operava sociologicamente e de maneira simbólica, acionando laços de amizade.

4) GÊNERO E FAMÍLIA

4.1) PERSPECTIVA DE GÊNERO

Verificamos o quanto as significações dadas aos espaços da cidade informam sobre as identidades urbanas e o quanto as formas de sociabilidade comumente ocorrem a partir de dois domínios: um domínio que prevalece as intermediações femininas e outro que prevalece as intermediações masculinas. No universo de bairros estes domínios são mais evidentes pelo fato das relações sociais serem mais próximas, “face-a-face”. No que diz respeito ao domínio masculino, uma das maneiras de ocorrer as intermediações é sob a forma de “turmas” de homens de mesma geração (AGIER, 1998). Nas sociedades sob influência da tradição mediterrânea os valores de honra e vergonha definem espaços comuns e diferenciados de

sociabilidade masculina e feminina, bem como as etiquetas morais adequadas às situações e ambientes. Tanto na comunidade de Encruzo, como nas comunidades pesquisadas na literatura sobre povos do mediterrâneo (cf. PERISTIANY, 1971[1965]), as noções em torno do feminino e masculino servem como ponto crítico de “honra”, “respeito” e “vergonha” por afirmação, negação e diferenciação. Porque um homem de “respeito”, “honrado”, *macho* (viril, corajoso e trabalhador) deve perseguir o modelo que o “invente” como “homem”, distanciando-se das práticas e valores específicos que “inventam o feminino”. Este homem deve respeitar, prover e proteger suas mulheres – mãe, esposa, filhas, amantes e as demais que considera legítimo proteger, com prioridade as mulheres da casa – e julga “por baixo” os homens que não procedem da mesma forma.

Conforme os exemplos etnográficos (Ibid.), os valores morais, de honra e vergonha, são cultivados a partir de um núcleo de noções de sagrado em torno da mulher, e de seus derivados de “lugar sagrado”: como a “casa”, considerada o “mundo de dentro”, seja o *beit* (tenda) beduíno, a *maison* cabila, a casa grega *sarakatsani* ou a “casa” na cultura popular brasileira (cf. DaMATTA, 1997, 1981, 1979). A casa é o templo do “sagrado da mulher”; esta última a guardiã (“passiva”) do que é considerado sagrado pelo grupo social maior. E a honra indica o núcleo moral de crença do “sagrado”, com todas suas interdições. Constatamos nos casos etnográficos a existência de certa relação de reciprocidade elementar, que se fôssemos traduzi-la num monólogo simulado de gênero, de uma mulher falando ao homem, o faríamos da seguinte maneira: “A honra que te concedo, porque a mim pertence, é a honra que quero que conserves porque te dará poder entre os homens. Mas, também quero que a devolvas, porque senão não a terás mais” – retornando a mulher o poder para si. De nada adianta um homem “lavar sua honra” sem a “limpeza de sangue”, em sua variação moderna, “concedida” pela mulher conforme a “pureza feminina” exigida por um mundo moral “hegemonicamente masculino” (STOLKE, 2006).

De partida, seguimos com as discussões sobre cosmologia de gênero, problematizando os valores de “honra burguesa” (BAROJA, 1971[1965]) e a maneira como incorporam o feminino, relacionado ao mito da maternidade sublime da trilogia da sagrada família (nuclear): de Deus Pai, Nossa Senhora e seu filho Jesus Cristo. Entendemos, de fato, que não se trata de valores de exclusividade cristã com relação à “sagrada família”, como nos mostram os exemplos da sociedade beduina, da parte ocidental do Egito (cf. ABOU-ZEID, 1971[1965]), e da sociedade cabila, na Argélia (cf. BOURDIEU, 1971[1965]); pelo motivo destas culturas não cultivarem valores cristãos e apresentarem traços semelhantes àqueles

ditos cristãos. Compreendemos que a sacralização da família em torno dos valores “honra” e “vergonha” é anterior à trilogia cristã da “sagrada família”. E o aspecto moral genérico é o de se conceber a mulher como foco do sagrado, em reverência e interdição. Perspectiva na qual situamos a dominação masculina: a hegemonia masculina pressupõe que o homem exija da mulher não só o que parece desejável nela, mas também o que é desejável para si na condição de “ másculo”; e a maneira como engendra seu gênero é consequência direta desta lógica “trágica”. Tragédia que se qualifica no sentido de que a independência e autonomia masculina, sua suposta superioridade de sexo, reside na total relação de dependência de sua idealização do sexo oposto. E a “tragédia feminina” decorre da consequência histórica desta condição: da mulher ser vista como um “meio” aos “fins” dos homens (SIMMEL, 1934, p. 88-101).³⁶

De maneira geral as representações de gênero partem, direta ou indiretamente, das relações, representações e ideologias articuladas no dualismo sexualizado. Por exemplo, nas narrativas mitológicas africanas este dualismo não foge da regra, onde é freqüente a simbolização sexualizada para explicar a ordem do mundo e a constituição da pessoa, inclusive no caráter problemático da relação fundadora do mundo, por se apresentar contraditória no par dialético “fecundidade/morte”. As versões míticas expressam o dualismo da ordem e desordem, dualidade e unidade, vulnerabilidade e solidariedade na diferença. À mulher cabe a procriação e reprodução que resulta da fertilidade, cabe a coleta e a colheita. Ao homem cabe a caça, a guerra e a força que garante o direito de usufruir do poder fértil da mulher e do seu trabalho. Em vários grupos tribais africanos o relacionamento de sexo é definido em forma de conflito e complementaridade, e a origem da dominação masculina confunde-se com a “redução instrumental” que relaciona o poder das mulheres à desordem do mundo (BALANDIER, 1976, p. 65).

Em algumas sociedades tribais africanas de caçador-coletores as mulheres gozam de prerrogativas de direitos e poder devido ao sistema econômico desses grupos, onde não há diferença entre a economia doméstica e a economia pública devido a ausência da propriedade privada e pelo fato da unidade familiar não ser restrita a família nuclear, mesmo que a precedência do par conjugal seja importante. Com relação aos baruya da Nova Guiné, a dominação dos homens sobre as mulheres ocupa um lugar cosmológico que se efetiva na vida

³⁶ O conceito de “tragédia” em Simmel é empregado em sua acepção filosófica clássica, grega, de fatalidade do destino: as forças que podem destruir um ser são produzidas pela tendência mais profunda deste mesmo ser. Assim, o ser humano é visto como produtor e suporte de seus próprios constrangimentos (SOUZA & ÖELZE, 1998, p. 9-10).

social em torno do percurso social de separação das mulheres de seus filhos homens. Tal separação ocorre em relações de parentesco, rituais de iniciação e formas de produção da vida material, nas quais os homens ocupam lugar privilegiado de decisão e mando. O tolhimento de poder das mulheres tem seu ponto crítico quando os jovens varões são retirados de suas mães para serem iniciados no mundo dos homens, para serem “transformados em homens” que decidirão sobre o mundo material, político, ritual e comercial da tribo (GODELIER, 1982).

Nas diferentes narrativas mitológicas pesa o fato estrutural e não o conteúdo particular de cada história, sendo que o mito estabelece uma ordem dominante. Existem sociedades que pesa a ordem ideológica dominante. Tanto no contexto mitológico quanto no ideológico os discursos são relacionados a categorias binárias de oposição que orientam o equilíbrio do mundo e do corpo, onde os valores “positivos” (de virilidade e segurança) são ligados aos homens e os “negativos” (de sensualidade e perigo) ligados às mulheres (HÉRITIER, 1989). Binarismo que existe com forte evidência no mundo mediterrâneo (cf. PERISTIANY, 1971[1956]).

Na mitologia grega a supremacia masculina, do patriarcado, tem suas origens na equivalência entre os homens e as divindades: na relação mitológica dos homens com o “amor sensual” das deusas. O mito, inclusive, funda os princípios morais das relações de família (DEVEREUX, 1990). Haveria uma lógica entre o mito de Eros, a deusa do amor, e o princípio de devoção e felicidade do casal. E é Eros que “[...] introduz na alma amorosa dos esposos ‘o pudor, o silêncio, a calma’; confere-lhe ‘uma postura reservada’ e a torna ‘atenta para um único ser.’” (FOUCAULT, p. 203), supondo a unidade das almas na vida conjugal. Modelo que influencia as noções de amor conjugal no ocidente, bem como tem implicações na subordinação feminina.

Na Europa moderna o amor sensual, sob influência da mitologia grega, é domesticado pelo amor cristão, sublime, devoto a Deus, distanciando-se da paixão, identificando-se com a noção de “amor romântico”. É no século XVIII que o amor romântico se estabelece em relação a um conjunto de influências: desenvolvimento da sociedade de mercado e consumo, maior poder da mãe na educação dos filhos, em função das mudanças estruturais da família medieval para a família burguesa, com foco no par conjugal, sua prole e o trabalho fabril. A idealização da mãe é calcada em valores de maternidade e a própria feminilidade é associada à maternidade. O amor romântico é feminilizado desde que a família faça parte de sua idealização e conseqüentemente o lar e sua organização cotidiana é idealmente incumbência

exclusiva da “mulher mãe”. Nessa ótica, é necessário preservar a moral da família pelo pudor feminino: se para os homens a virgindade (castidade) da mulher é um ganho, para as mulheres significa uma perda moral se não for legitimada pelo casamento, muito pior se fora do casamento. Se sua virgindade não for para conservar a moral da família, quando solteira, não é para outra coisa senão para desonrá-la, ou para entregá-la moralmente a outro homem, para o qual deverá respeito, preservando sua castidade fora do casamento (GIDDENS, 1993).³⁷

Se o gênero é uma “categoria útil de análise histórica” (SCOTT, 1990), deduzimos que “honra” e “vergonha” servem como categorias úteis para a análise histórica do gênero, sobre os significados dos valores relacionados e de como se situam enquanto categorias éticas e êmicas na construção social dos papéis sexuais. Como propõe Scott (Ibid.), é necessário verificar as nuances de gênero em sua perspectiva relacional simbólica, histórica e sua influência na sociedade moderna. Grossi (2004) afirma, citando as teóricas estruturalistas e pós-estruturalistas, que o gênero alude a uma alteridade estrutural fundada a partir do campo de linguagem que concebe as diferenças opostas de sexo; o que não impede as variações culturais e históricas de masculino e feminino, comumente construídas pelo ideário da separação. Nas sociedades ocidentais modernas, sob influência do cristianismo, esta separação primeira deriva outras e marca as relações de poder na vida de homens e mulheres a partir do mito do “amor materno”.³⁸

As críticas dos estudos feministas sobre os modelos teóricos dominantes com relação à masculinidade hegemônica são importantes, mas possuem alguns problemas:

[...] o androcentrismo de que a antropologia foi acusada pelo feminismo, não só impediu que se ouvisse a voz das mulheres; impediu também que se ouvisse a diversidade das vozes masculinas, a sua visão por vezes dissidente da homologia masculino/público/político – em suma, da masculinidade hegemônica. (ALMEIDA, 1995, p. 129)

³⁷ Giddens (Ibid.) busca exemplos na literatura da época, nas novelas, para exemplificar sua argumentação. Não discute especificamente os valores de “honra” e “vergonha”, mas sua explanação vai de encontro à discussão de Baroja (1971[1965]) sobre as normas, regras e valores mediterrâneos que marcam as relações entre os sexos na Antiguidade e sua influência na Idade Média e era Moderna.

³⁸ Segundo a literatura, a maior parte dos rituais de iniciação masculina que se tem pesquisado ocorre pela violência e separação dos iniciados de seu envolvimento materno, levando os meninos desde cedo a constituírem identidade grupal. Os meninos são iniciados pela violência física e pela “inculcação” de que são “detentores de segredos” que não podem ser revelados às mulheres. Em várias sociedades esta separação é marcada por rituais violentos, como, por exemplo, os ritos de circuncisão em meninos e meninas em vários grupos tribais africanos. O temor dos jovens iniciados é vivido em rituais nos quais “[...] vai [se] ensinar aos homens o que é ser homem.” (GROSSI, 2004, p. 09). A separação ritual e social dos jovens da “casa da mulher” leva os homens à “casa dos homens” (sobre a “Casa dos Homens” ver Cap. 3).

A abordagem sobre a “masculinidade hegemônica” não deve deixar de lado os teores afetivos e subjetivos que a definem, nem resumi-la aos traços embutidos no estereótipo do “macho” genérico que subjuga. O uso da noção de “masculinidade hegemônica” tem reduzido outras variedades a uma variedade particular de masculinidade que subordina:

Daqui segue-se que as masculinidades são construídas não só pelas relações de poder mas também pela sua interrelação com a divisão do trabalho e com os padrões de ligação emocional. Por isso, na empiria, se verifica que a forma culturalmente exaltada de masculinidade só corresponde às características de um pequeno número de homens. (ALMEIDA, 1995, p. 149-150)

*

Os valores mediterrâneos exercem forte influência na sociedade brasileira, principalmente com relação a responsabilidade das mulheres em preservar a honra familiar. Neste contexto, as mulheres possuem muito mais um valor imaterial do que de produção material, por servir de índice à reputação masculina (GROSSI, 2004; FONSECA, 2000). Assim, como nas sociedades de tradição cristã, uma mulher de respeito é aquela que é mãe e se sacrifica pelos filhos: parir é doloroso e educar exige abnegação. A mulher materna é marcada pelo sofrimento que encontra no modelo da “Virgem Maria” (MELHUS, 1990). Modelo que assume suas proporções no Brasil com a imigração de povos mediterrâneos: entre eles portugueses, espanhóis, italianos, gregos, libaneses e judeus. Modelo cristão que impacta na constituição do masculino e define a variação em relação a uma mulher solteira e uma mulher casada, em relação à namorada/noiva e à esposa mãe. Não é o casal mitológico cristão, da Eva e Adão, que serve ao modelo de homem e mulher moral, nem de casal moral; mesmo sendo, segundo a mitologia cristã, o casal que “fecundou” a humanidade. O “casal mitológico” serve para nosso “pecado original”. E a remissão do pecado original serve para que a alma seja “lavada”: estabelece a culpa “original” de Eva por querer “compartilhar segredos” com Adão e de “flertar” com a natureza (GROSSI, 2004, p. 14-5). O mito da criação se traduz como o mito de dominação e subordinação da mulher. Estrutura mitológica elementar de relações de poder também detectada em outros mitos, envolvendo outros deuses e personagens que não fazem parte da tradição cristã (cf. BALANDIER, 1976).

Aos homens cabe o exercício de “poder de fora”, no e do público; às mulheres cabe o exercício do “poder de dentro”, no e do privado. Há uma divisão sexual (e cosmológica) de poderes sociais que se reflete na divisão sexual do trabalho social: mesmo que a mulher

exerça trabalho remunerado fora de casa, a gestão do mundo doméstico ainda continua sua principal incumbência (GROSSI, op. cit.). Outrossim, constata-se, pela literatura, uma crise masculina complexa e oriunda da própria estrutura da sociedade patriarcal. Crise que se manifesta na maneira como os homens se constroem nas relações intersubjetivas: de como se aproximam de um tipo de inteligência e sensibilidade femininas, que urge no homem moderno. Porém, os ideais históricos e hegemônicos relacionados ao masculino, constitutivos culturais de identidade, conflitam com este traço “sensível” característico ao feminino (LISBOA, 1998). Deduzimos, seguindo esta pista, que aliado à crise da identidade masculina, há uma crise adaptativa dos valores mediterrâneos tradicionais às condições da vida moderna. E o ser “machista” pode ser uma postura muito mais de recurso moral e existencial, do que propriamente uma preocupação em subjugar alguém. Como alerta Miguel Vale de Almeida (1995), não façamos dos atributos resumidos de uns o traço genérico de outros.

4.2) A FAMÍLIA E A “CASA”

Ponderaremos sobre a questão da honra com relação ao lugar do “indivíduo” e da “família” na sociedade moderna sob ideologia burguesa. É pelo pensamento cristão que a honra é adaptada à vida moderna no ocidente: dos ideais cristãos que sustentam os ideais de “indivíduo” e “família nuclear” a partir do trio arquetipo da “sagrada família”, difundidos a partir da Idade Média na Europa. Entretanto, para além de restringir a noção de família nuclear ao pensamento cristão, na história da humanidade não se conhece praticamente nenhuma sociedade que a família elementar não tenha desempenhado importante papel como grupo de coabitação afetivo e moral (GOODY, 2001, p. 13). Segundo Lévi-Strauss (1982[1956]), em boa parte dos povos encontrados é frequente a ocorrência da família conjugal monogâmica que institui certo tipo elementar de nuclearidade. A definição de família pode ser descrita por um modelo ideal, com três características calcadas na divisão sexual do trabalho, que comporta diferentes configurações conforme o contexto social:

- (1) tem sua origem no casamento;
- (2) é constituído pelo marido, pela esposa e pelos filhos provenientes de sua união, embora seja lícito conceber que outros parentes possam encontrar o seu lugar próximo ao núcleo do grupo;
- (3) os membros da família estão unidos entre si por a) laços legais, b) direitos e obrigações econômicas, religiosas ou de outra espécie, c) um conjunto bem definido de direitos e proibições sexuais, e uma quantidade variada e diversificada de sentimentos psicológicos, tais como amor, afeto,

respeito, reverência, etc. (LÉVI-STRAUSS, p. 1982[1956], p. 361)

Porém, não é a família restrita (conjugal) o elemento fundamental da condição social. A questão aqui reside na dúvida sobre qual configuração de parentesco sustenta os valores mediterrâneos de honra e vergonha. Supomos que patriarcado e patrilinearidade não é exatamente o que se sustenta como argumento da permanência destes valores. O que argumentamos é que a permanência destes valores residem na representação e articulação simbólica da família como núcleo de variações possíveis, cujos valores de honra e vergonha não se resumem a um traço de linhagem e parentesco. Porque não basta “nascer com honra”, pertencer a uma “família honrada”, é necessário sustentá-la moralmente em práticas sociais. Caso contrário se a perde. A precedência de parentesco não garante sua posse. Nem mesmo uma mesma estrutura de parentesco em diferentes sociedades garante a incidência dos valores honra e vergonha como ocorre na tradição mediterrânea (PERISTIANY, 1971[1965]). Existem obras clássicas que discutem formas de parentesco e de organização social e necessariamente não colocam em pauta os valores honra e vergonha.³⁹

São vários os questionamentos teóricos e metodológicos sobre os estudos clássicos com relação à precedência do parentesco no que diz respeito aos modelos de família. Desde Morgan, a mudança mais radical que ocorreu até o presente nesta área é apontada para a teoria de David Schneider. Schneider, sob influência do relativismo cultural boasiano, com forte dose de sociologia parsoniana, dirige crítica aos teóricos ortodoxos, afirmando que a visão e teorização tradicionais na antropologia sobre parentesco nada mais é senão a reprodução do modelo popular ocidental vivido nas sociedades complexas. No artigo *What Is Kinship All About?* (1972) assume a posição de que parentesco não possui padrões universais, afirmando inclusive sua dúvida sobre a ênfase do parentesco em qualquer cultura.⁴⁰ Rodney Needham, com a publicação de *Rethinking Kinship and Marriage* (1971), defendia que componentes de parentesco – por exemplo, como regras de casamento e incesto – eram etnograficamente variáveis e havia necessidade de se desenvolver ferramentas mais rigorosas conceitualmente para se fazer as comparações transculturais. Enquanto a crítica suave de Needham ecoava na Grã Bretanha, a crítica mais

³⁹ Sobre estes estudos clássicos ver Parkin & Stones (2004).

⁴⁰ A obra de David Schneider intitulada *American Kinship: A Cultural Account*, publicado em 1968, já trazia nova proposta para se analisar o parentesco como um sistema específico de normas e valores. Em *Critique of the Study of Kinship* (1984) ampara a idéia comum entre algumas simpatizantes feministas “[...] de que o próprio conceito de parentesco, calcado em símbolos de sexo e sangue, era produto do etnocentrismo ocidental” (FONSECA, 2003, p. 17).

radical de Schneider tomava corpo nos Estados Unidos (PARKIN & STONES 2004, p. 242). Para Schneider (2004[1972]) o domínio do parentesco não seria um campo definido *a priori* numa grade genealógica e por premissas biogenéticas. Aqueles pontos de referência supostamente não variantes defendidos pelos seguidores de Morgan – como intercuro sexual, concepção, gravidez e parto como constituindo o domínio elementar do parentesco –, eram tomados por Schneider como questões abertas e empíricas, cujo modelo deveria derivar de constatações *a posteriori*. O sistema normativo concreto de regras e regulações que prevê os padrões observáveis de comportamento social que definem a cultura no campo simbólico seria o caminho para esta proposta. O aspecto abstrato deste sistema cultural normativo, parsoniano, consistiria num sistema de símbolos e significados que, em suma, categorizam e classificam os vários domínios humanos, cujos agentes são os sujeitos de ação.⁴¹

Noções como a de “sistemas não elementares de aliança”, de “complexidade”, de “*Maison*” como categoria sociológica analítica, elaborada por Lévi-Strauss, e de “estratégia” em substituição ao de “estrutura” vêm tomando corpo no debate crítico sobre família e parentesco (VIVEIROS DE CASTRO, 1995).⁴² A retomada do tema família, parentesco e gênero, a partir da década de setenta, por pesquisadoras britânicas e americanas do campo de estudos feministas, contribuem para a revisão crítica dos estudos tradicionais.⁴³ O parentesco começa a ser visto como sistema cultural e simbólico que se constitui como um modelo operativo e não genealógico fixamente estruturado. A partir desta possibilidade analítica, as considerações sobre parentesco podem ser remetidas às noções nativas sobre “família” no sentido de como é representada e praticada em relações sociais e morais no tocante às relações de poder e afetivas em torno do estabelecimento de parcerias conjugais, papéis sexuais, da produção familiar material e simbólica; inclusive em torno da relação do

⁴¹ Mas, Schneider também possui seus críticos. Adam Kuper (2002 [1999]) preocupa-se em fazer uma revisão de suas hipóteses, bem como de sua trajetória de vida até chegar à antropologia. O tom não é menos brando do que àquele utilizado por Schneider quando se remete a Morgan e seus seguidores.

⁴² Por exemplo, segundo Viveiros de Castro (1996), parentesco ameríndio nas terras baixas amazônicas e Brasil Central existe em uma grande variedade conforme a diversidade lingüística e cultural. Nestas regiões a filiação desempenha papel subordinado nos sistemas sociais e a aliança o maior papel. Encontram-se formas de alianças como amizades formais, parcerias cerimoniais, conexões onomásticas, que se instituem a partir do uso intenso de símbolos que definem o vínculo e a prática da afinidade. A afinidade serve de linguagem dominante e de vínculo “em potencial”, ligando unidades e grupos sociais que não participam de um mesmo sistema de intercasamentos.

⁴³ Os artigos organizados por Rayna Reiter, intitulado *Toward an Anthropology of Women* e a obra *Relative Values*, oriundo de uma conferência (“Novas Direções no Estudo de Parentesco”) realizada em 1998, são considerados obras de peso sobre o assunto.

casal com a comunidade que pertence.⁴⁴ No que concerne às formas e conteúdos culturais como sistema de símbolos e seu impacto na expansão do contingente humano em unidades de coabitação e na organização comunitária, significa compreender as representações e o sistema de crenças que orientam e mantêm as dinâmicas de relações entre parentes e vizinhos e suas singularidades em laços de solidariedade e alianças morais. As dinâmicas de comportamentos neste contexto podem ser localizadas entre dois universos: seja concentrada no “núcleo de moradia”, no caso aqui, a “casa”, ou diluída numa “extensão extradoméstica” (AGIER, 1998, p. 50). Sobre as relações limitadas ao núcleo de coabitação, ao que nos referimos de “casa”, importante não restringirmos a idéia de privacidade ao universo contido entre as cercas e paredes da unidade física domiciliar. A privacidade aqui tratada está na nuance inversa à privacidade cosmopolita⁴⁵: está para a afirmação de quando “a rua entra na ‘casa’”, ou quando “a ‘casa’ vai para a rua”, como sugere DaMatta (1997). As noções de privacidade, intimidade e pessoalidade, aqui presumidas no bairro pesquisado, escapam da noção cosmopolita e entram em outra dimensão: na do contexto íntimo compartilhado em relações que não se resumem à unidade doméstica de coabitação e se amplia pelo bairro em relações de vizinhança. E nem por isso deixa a casa de possuir seu conteúdo “sagrado” e de interdições, justamente porque não representa a unidade física, mas a unidade familiar de parentesco que carrega uma tradição moral. A casa é preservada e cultivada como “templo” de respeito, onde se “guarda” a honra, como na tradição mediterrânea (cf. PERISTIYANY, (1971[1965])).

Em nosso caso etnográfico, a “casa” é o objeto da representação maior daquilo que nos referimos como núcleo de sentidos do “complexo honra e vergonha”. Em Encruzo ainda existem pessoas que tiram os calçados para entrar na casa do vizinho, ou mesmo na sua, em sinal consciente e/ou inconsciente de reverência e respeito. Se há algo que é característico no bairro são suas casas com muros baixos. Lá, levantar um muro de dois metros de altura ainda representa um comportamento julgado antipático pelo vizinho. A frase dita em tom solene para um amigo que se leva a primeira vez em casa é típica: “Vou te

⁴⁴ Nas sociedades complexas o tema família tem sido preocupação constante por conta das novas condições de vida criadas pelo sistema capitalista de produção e mercado, no qual as mulheres assumem novos papéis nas atividades de produção e de rentabilidade econômica, com relativa saída do campo doméstico. No Brasil vários estudos e trabalhos de campo já foram realizados: ver C. Fonseca (2002, 2000); A. M. Fonseca (2001); Carvalho (2000); Kaloustian (2000); Sarti (1996); Arantes (1994); Woortmann (1987); Velho e Figueira (1981); Safiotti (1976).

⁴⁵ Argumenta-se na literatura sociológica que a privacidade nos centros urbanos implica numa atitude mental de reserva e de introspecção (psicológica), assimilada com os valores cosmopolitas, vivida como uma forma de proteção quando fora do ambiente doméstico, ou mesmo quando neste ambiente (SENNET, 1998; LASCH, 1983; SIMMEL, 1979[1916]).

levar na minha casa”. Ou mesmo dita em seu sentido ambíguo entre dois amigos brincalhões: “Vou te levar para comer em casa”. E lá se vão os dois para ciúme de quem não foi convidado, porque não é qualquer um que se leva para conhecer sua casa, sua família. O espaço físico da casa possui dimensão simbólica e ritual. A “casa” opera como um foco estratégico de invenção e reprodução de laços familiares e das relações de vizinhança e ocupa lugar num quadro de hierarquia de valores. Quanto maior a posição hierárquica e de respeito de uma “casa” (família) maior o grau de sentimento de hospitalidade recebida, concedida a um visitante com a simples afirmação “Fique à vontade. A casa é sua!” – E nunca será, porque a etiqueta de boas maneiras será cumprida pelo visitante. Se não a for o estranhamento surge de imediato. A “casa” como “objeto” e foco das relações sociais cumpre seu papel simbólico para a família como um tipo de identificação moral coletiva de “honra”: da “casa” como valor de família, como o lugar “sagrado” da honra reivindicada. O lugar sagrado da honra não é na “casa dos homens”, é na “casa das mulheres” como o espaço moral “de dentro”.

Sobre as noções de “parentesco” e “família” que nos detemos, seguimos a deixa de compreender estas categorias em “agência” e “estratégia” social, na qual o parentesco é previsto em suas relações genealógicas, mas nem sempre predominam como prioridade significativa (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Cujas agência, no caso etnográfico estudado de famílias imigrantes, está muito mais para o que a família representa aos sujeitos no campo moral, de respeito e honra, do que propriamente no que ela representa em toda sua genealogia. E o foco principal de produção de homens e mulheres de respeito é o par conjugal e a prole, numa vida considerada digna em família, trabalho e amigos (vizinhança). Nesse sentido, “casa” e “família” são duas variações substantivas que representam categorias chaves na análise das formas de relações sociais e de sua representação simbólica que privilegia os valores morais de honra e vergonha que orientam a visão de mundo das pessoas. A “casa” como *locus* da família na representação e reivindicação de papéis de gênero, de relações de afeto na conjugalidade e filiação, no cultivo de valores que levam ao respeito público com base no status que define uma hierarquia moral. Aspectos privilegiados que observamos a partir do contato próximo com a vida doméstica de dois “chefes de família”. “Chefes” que não se autodenominavam de “chefes”, algumas vezes recorriam às categorias nativas *homem da casa*, *homem de família* ou *pai de família*, referindo-se ao status de homem “honrado”, de “respeito” e “fama”.

5) HONRA E VERGONHA

5.1) ANTROPOLOGIA DO MEDITERRÂNEO

Três coletâneas são importantes na análise dos valores mediterrâneos: *Mediterranean Countrymen* (1963), organizada por J. Pitt-Rivers; *Honor and Shame* (1965), organizada por J. G. Peristiany (CUTILEIRO, 1971[1965]); *Patrons and Clients in Mediterranean Societies* (1977), organizada por E. Gellner (MARQUES, 1999). Em 1992 Peristiany e Pitt-Rivers reorganizam a publicação *Honor and Shame* de 1965, ampliando a obra no sentido de responder as críticas e incluem outros autores e dados etnográficos, lançando *Honor and Grace in Anthropology* (1992). A obra traz novos elementos, mas a anterior continua sendo importante referência (ROHDEN, 2006).

Várias das situações etnográficas e questões morais abordadas em “Honra e Vergonha” (PERISTIANY, 1971[1965]), sobre os aspectos cosmológicos e de valores da cultura mediterrânea e suas repercussões na organização social dos grupos humano, detectamos na região por nós pesquisada. Muitas situações do contexto de interações sociais que observamos aproximavam-se de maneira muito semelhante dos exemplos da literatura. As descrições e análises reunidas na coletânea nos permitiram, a partir da ótica mediterrânea, “enxergar” o bairro de Encruzo e região em práticas de sociabilidade que evidenciam uma “matriz cultural” que se define, em precisão, como um forte *ethos* de grupo.

Alguns trabalhos, entre artigos, dissertações e livros, fazem referência específica aos traços de cultura mediterrânea com relação aos valores de honra na sociedade brasileira.⁴⁶ Muitas das descrições e análises sobre a moral e detalhes das formas de organização social dos povos mediterrâneos gregos, portugueses, espanhóis, egípcios, cipriotas e cabilas (cf. PERISTIANY, op. cit.) assemelham-se às formas de organização social no Brasil, sobretudo em classes populares. Aquilo que comumente se supõe particularidade brasileira – sobre valores de “pessoa” e de “indivíduo”, de “casa” e de “rua”, de “família” e de “mundano”, de relações “próximas” e “distantes”, de “pessoalidade” e “impessoalidade”, de “igualdade” e “hierarquia”, discutidos na obra de DaMatta (1997, 1981, 1979) –, trata-se, na realidade, de traços de cultura mediterrânea e, sem dúvida, de uma particularidade neste país, mas, não de uma exclusividade. A exclusividade talvez seja a de ainda se preservar em alguns segmentos sociais no Brasil estes traços gravitando em nítida evidência e ênfase em torno dos valores de “honra” e “vergonha”. O que pode não ocorrer em alguns países de origem direta desta

⁴⁶ Ver Grossi (2004), Cardoso de Oliveira (2004), Fonseca (2000), Caufield (2000), Marques (1999, 1998, 1995), Rial (1998), Teixeira, (1999), Villela (1995), Dória (1994), Duarte (1987), Aragão (1987), Corrêa (1981). Dentre os autores que abrem a discussão antropológica sobre este traço de cultura no Brasil, que muito se assemelha ao modo mediterrâneo, temos os trabalhos de Roberto Da Matta, a partir do livro “Carnavais, Malandros e Heróis” (1979). Também fazemos referência a algumas obras clássicas sobre a constituição da sociedade brasileira a partir de valores morais ibéricos; são elas: “Casa Grande e Senzala” (1933), de Gilberto Freyre; “Raízes do Brasil” (1936), de Sergio Buarque de Holanda. E, mais recentemente, “O Povo Brasileiro” (1995), de Darcy Ribeiro (este último com a preocupação de atualizar criticamente seus escritos antropológicos da década de 70 sobre a influência portuguesa e espanhola e as raízes índias na cultura brasileira, em específico as obras “Teoria do Brasil” (1972), “O Processo Civilizatório...” (1971),. “Os Índios e a civilização...” (1970). Também no rol destes estudos a obra de Dante Moreira Leite, intitulada “O caráter Nacional Brasileiro” (1969), na qual o autor faz análise dos traços psicológicos do brasileiro a partir de obras da literatura sociológica (as obras aqui mencionadas de Holanda e Freyre), e dos romances de Silvio Romero, Euclides da Cunha, Vianna Moog, entre outros. Psicólogo com várias leituras em Antropologia Social, discute o espírito brasileiro contextualizando várias obras e nela detectando os traços que compõe o “caráter” do brasileiro em torno das idéias do “homem cordial”, do paradigma “das três raças”, do homem “forte e cobiçoso”, etc. Moreira Leite coloca em discussão o campo moral e ideológico que constitui o caráter nacional, sem deixar de lado a cultura e tradição (BOSI, 2000).

tradição em função do desenvolvimento urbano-industrial concomitante à ascensão dos valores cosmopolitas de democracia burguesa e de mercado.

Entre alguns grupos de relações na região pesquisada, a ênfase que se dá aos valores de “honra” e “vergonha”, como valores vividos cotidianamente, faz a diferença em contraste com outros lugares não tão distantes dali. E a ênfase é de tradição de cultura, e não de classe social, justamente por ancorar modos de comportamento numa cosmologia que abarca diferentes classes profissionais, de ocupação e de renda. Segundo a literatura aqui citada, originariamente os valores de honra e vergonha são “nobres” (BAROJA, 1971[1965]); sendo que vários de nossos interlocutores de campo que incorporavam estes valores com mais intensidade do que qualquer outro eram os trabalhadores braçais ligados à construção civil. Inicialmente não tínhamos como foco de pesquisa a intenção de privilegiar esses trabalhadores como interlocutores. Mas a maior parte dos integrantes das “turmas” pesquisadas começou a se apresentar como trabalhadores braçais ligados à construção civil. Trabalhadores que “escancaravam”, literalmente, o compartilhamento de valores próximos das formas de sociabilidade mediterrânea, principalmente o pedreiro e o servente. Segmento de trabalhadores que demonstravam formas de comportamento que ia do extremo jocoso ao extremo agonístico, para espanto de uns poucos que freqüentavam as “turmas” e logo percebiam que para alguns assuntos e tipos de relações era melhor só ouvir e ficar distante. Trabalhadores braçais que “(e)incorporavam” uma lógica de cultura que é típica em algumas áreas rurais, no caso, a maioria era imigrante da região da Serra Catarinense: região ligada à agricultura, à pecuária, à montaria e à caça. Entretanto, os aspectos mediterrâneos de cultura não se limitam ao contexto rural e encontram-se para além dele, em regiões urbanas centrais e periféricas. Mesmo assim, conforme a literatura sobre o tema, os valores mediterrâneos de honra e vergonha historicamente se opõem aos valores cosmopolitas de ideologia burguesa.

Seguiremos fazendo breve revisão da literatura, centrados na coletânea de Peristiany (op. cit.), destacando os aspectos descritivos e conceituais que ampararam nossa análise e interpretação dos dados de campo.⁴⁷

*

⁴⁷ Levamos em consideração as críticas feitas a obra em foco, sobre seus “vieses sexistas” (GROSSI, 2004; FONSECA, 2000; MARQUES 1999), mas incluímos a consideração de Hérítier (1989): de que tais críticas não devem ser rejeitadas, mas deve-se levar em conta o contexto da obra, escrita por antropólogos que estudaram povos “exóticos”, afastados de sua cultura. Os objetivos do texto da tese passam longe da idéia de corroborar a “hegemonia masculina”. Se há uma “dominação masculina”, a idéia é a de “desvelar” em causa de argumentos antropológicos sobre como opera a cultura.

J. C. Baroja, no artigo intitulado “Honra e Vergonha: exame histórico de vários conflitos” (1971[1965]), afirma que as noções de “honra” e “vergonha” exercem forte influência nas formas de comportamento de homens e mulheres nas sociedades de tradição mediterrânea; sendo que seu foco geográfico de referência é a região sul da Europa. Segundo o autor, desde a antiguidade estas noções passaram por significativas alterações, mas ainda é possível, por exemplo, constatá-las originalmente em “figuras literárias” a partir da Idade Média, abordando as idéias de *honor* e *verguenza* a partir de uma tripla raiz de influências: os mundos clássico, germânico e o cristianismo.⁴⁸

A palavra *honor* possui vários significados no latim clássico, associando-se às idéias de consideração, estima e glória, geralmente empregadas para autoridades como “dignidades e magistraturas públicas”. Nos ideais morais e teológicos elaborados ao longo da idade média duas noções relacionadas à honra se destacam:

a) o “orgulho de sangue”, sentimento cultivado pelos povos bárbaros (visigodos, ostrogodos, francos e outros) desde a antiguidade;

b) a convicção de que os homens (os humanos) “bons” constituem uma “comunidade de fiéis” (idéia derivada da ideologia cristã).⁴⁹

Na Idade Média, conforme os textos jurídicos da época (as Partidas), perder a honra ou não mais recebê-la significava perder a vida (social). Um homem ou uma mulher que caluniassem a reputação (fama) e a honra de outro, levando-o à desonra (à infâmia), deveriam ser submetidos à condenação de duras e severas penas ou, até mesmo, à extirpação da língua. A honra e desonra são mais apropriados à “consciência individual”; fama e infâmia mais apropriados à “consciência social”. Relacionados a estes pares conceituais estão os de “vida” e “morte” (social), de “bem” e “mal”. “Vida” para os honrados e com fama, os de bem.

⁴⁸ Baroja expõe alguns dados sobre as mudanças que ocorreram em torno dos conceitos de *honor* e *verguenza* a partir de quatro fontes documentais espanholas: 1) textos legais; 2) textos teológicos; 3) textos literários (peças de teatro e novelas); 4) texto que retratam as “memórias” ligadas a cultura popular, como cartas, crônicas e jornais.

⁴⁹ O conceito de honra cristão centrado no indivíduo era inapropriado para uma estrutura social de valores anteriores aos próprios ideais cristãos. A honra praticada entre “bandos” e linhagens não cristãos aliava-se à idéia de honra que tem efeito coletivo. Um coletivo configurado historicamente num sistema patrilinear (agnático) de linhagens, vigente entre muitos povos, como os escoceses até o séc. XVIII, os berberes do norte da África, os beduínos dos desertos da África e Ásia. Para estes grupos agnáticos as fórmulas jurídicas e religiosas legitimam o sentimento de solidariedade de que a vergonha ou a honra de um será a do grupo. E as linhagens competem em desafios e lutas entre si para “valarem mais” do que outras (BAROJA, 1971[1965], p. 70).

“Morte civil” (social) aos desonrados e infames, os de mal. A “infâmia”, como noção oposta à “honra” e ao mesmo tempo sua complementaridade, aproximava-se de valores que levavam em conta princípios masculinos, de hombridade, e femininos de pudor. (BAROJA, 1971[1965], p. 67).

O imaginário medieval em torno da honra, o qual, de certa forma, persiste ainda hoje, dividia idealmente homens e mulheres com honra e sem honra; entre os de boa reputação (os de fama) e os de má reputação (os infames). O sentimento associado à honra e desonra é o de “vergonha”, que se revela como uma forma de constrangimento quando, por exemplo, se era submetido a presenciar atos desonestos e imorais, podendo inclusive causar rubor na face. Sentimento que também se manifestava pelo respeito ao poder e autoridade dos pais ou mais velhos, ou às pessoas que representavam a Lei. A vergonha comumente era associada à condição de modéstia, de recato e respeito às pessoas que representavam às Leis. Estas noções, de honra e vergonha, eram vinculadas com os conceitos de “valer mais” e “valer menos”. O “valer menos” se traduzia pela condição de infâmia e “[...] resultava de coisas como manifestar cobardia, faltar à palavra dada ou desdizer-se: era uma espécie de *infâmia*, não em maior ou menor grau, mas diferente, que podia levar pessoas da mais alta linhagem à ruína social.” (Ibid., p. 69). O sentimento de vingança entra como outra noção essencial nesta estrutura social de linhagens patrilinear, e também sobrevive em nossos dias como valor relacionado à honra nas culturas de tradição mediterrânea. Honra que nenhum dinheiro pagava e nem sempre a Lei “lavava” a injúria. A “justiça catalã” e a *vendetta* italiana eram marcadas justamente pelo forte sentimento de vingança. Havia no sistema de linhagem a relação de parentesco agnático que escalonava a prioridade de quem deveria vingar a morte de um ente, fazendo o desafio para uma luta de morte, o duelo. Disputavam-se, pelo desafio Legal, honras ou bens em litígio. O “direito de desafiar” e o duelo deveriam obedecer as restrições previstas em Lei, promulgadas nas Partidas (Ibid.).

Entre os séculos XVI e XVIII a estrutura social organizada em torno de linhagens cedia lugar ao domínio e poder político das novas famílias escudadas na nobreza e fidalguia coletiva. Momento em que ascendia a indústria e comércio de pequena escala. Os valores de honra e vergonha não se perdem, mas se adaptam às famílias de homens de negócios, de mercadores, que pretendiam ser honrados e influentes. Estes homens de negócio com dinheiro e serviços alcançavam altas honras, em função da articulação política e da alta posição social de classe, legitimadas por segmentos da aristocracia que se aliavam aos novos burgueses. Mesmo com a “mercantilização” da honra, seus princípios morais de códigos de

comportamento não se perderam totalmente e ainda persistiam. Na era moderna a honra é adaptada pelos valores cristãos de Fé, Esperança e Caridade, sob os princípios modernos de Prudência e Justiça. A honra tradicional é submetida a uma variação que, por ideologia e propaganda, alcança as classes subalternas e é adequada à nova ordem política, filosófica, teológica e econômica moderna. Mesmo assim, os valores originários de honra, assimilados à ideologia burguesa, persistem e são praticados naqueles lugares que a tradição sobre o conhecimento produzido com relação à noção de pessoa honrada ainda persiste (BAROJA, *Ibid.*). E é sobre esta permanência de valores originários que ancoramos a compreensão sobre o universo social dos “nativos urbanos” que pesquisamos na comunidade de Encruzo, ao sul do Brasil.

*

O artigo de **J. K. Campbell**, intitulado “A Honra e o Diabo” (1971[1965]), no qual analisa os valores de honra e vergonha numa comunidade grega de 4 mil habitantes, denominada *Sarakatsani*, também ilustra as repercussões que estes valores exercem na vida social. O povoado pesquisado caracterizava-se pela atividade pastoril e pela economia transumante: pastoravam suas cabras e ovelhas entre algumas montanhas, mudando-se conforme as estações de inverno e verão. Os *sarakatsani* viviam sob um código “austero de honra tradicional” e acreditavam na proteção e misericórdia divina; além disto, o grupo sofria influência religiosa da igreja ortodoxa cristã. A família, em sua ordem extensa era a unidade fundamental da organização social. Sendo que a “família de casamento” (nuclear) era a prioridade moral e econômica. As famílias viviam em relações de cooperação econômica no pastoreio e de competição por respeito e distinção social alocadas num quadro de hierarquia de valores comuns. A reputação social de uma família implicava no reconhecimento público de quem possuía *time* (honra), com exceção das famílias situadas no menor nível da hierarquia de prestígio, e numa certa condição de pobreza⁵⁰, todos os *sarakatsani* nasciam com honra. E o sentimento de direito a esta honra repelia com violência as tentativas de

⁵⁰ A distinção de classe entre os grupos de parentesco passa pela distinção de posses. Não se reconhecia a honra de famílias muito pobres, mesmo que elas não pudessem ser acusadas de desonra. Inferimos que a questão não é necessariamente definida pela posse de bens materiais, mas, neste contexto, a pobreza representa um lugar sociológico depreciativo porque implica inabilidade social em pertencer a um grupo no qual a competição está na relação direta com a cooperação. Usufruir os benefícios da cooperação implica em se estar a altura para a competição e através dela conquistar certo grau de prestígio. Prestígio que também se faz pela condição de se oferecer cooperação econômica e moral.

violação da mesma, como um insulto ou traição, podendo levar à vingança com derramamento de sangue. Brigava-se e se competia para não perder uma honra já ganha por nascimento. E uma família que tinha sua integridade violada deveria sem demoras ripostar com o mesmo grau de insulto e violência que fora submetida. A honra da família era simbolizada pelo “sangue”, num contexto de valorização do parentesco consanguíneo. A síntese entre natureza e cultura para os *sarakatsani* era de que não existia separação entre “sangue” e “moral” pelo fato de a honra ser herdada pelo sangue. Pelo sangue se herdava moral, reputação, respeito (honra) e personalidade social. O “sangue” também atuava como fonte de temperamento e medida de coragem: um homem perde a força física e moral quando perde sangue, porque não terá vigor para defender sua honra e a de sua família (CAMPBELL, 1971[1965], p. 116).

A honra pessoal partia dos princípios de honra de família e distinguia-se por sexo em duas qualidades: virilidade para os homens (*andrismos*); e a vergonha e pudor (*droke*) para as mulheres. Qualidades que os *sarakatsani* acreditavam possuir por natureza. Mesmo crendo ser por natureza, temiam perder estes atributos porque também acreditavam ser o mundo terreno decaído e provido de tentações sensuais. A honra implicava na busca por autodisciplina contra a covardia, a sensualidade e as imperfeições morais de natureza animal que constantemente ameaçavam a nobreza de um homem. Estes valores de honra eram cultivados cotidianamente de forma agonística, porque a reputação social era frequentemente ameaçada face em da competição por respeito e prestígio. Os homens deveriam contar com seus poderes de “sangue”: a honra traduzida em virilidade e coragem, bem como a capacidade em ser eficiente para lidar com os problemas e perigos que o cercam. Um homem deveria ser *varvato*, ter testículos, e exercer a força que deles vêm e ser capaz em qualquer forma de empreendimento que exigisse a combinação de força, coragem e habilidade. É com esta combinação que se fazia o homem “eficiente”. Uma mulher deveria se preservar em honra, conformando-se ao recato, impedindo sua natureza sensual de quebrar o “código” que envergonhava a “força” de honra de um homem, fosse com o adultério ou colocando em ameaça sua virgindade. Os valores femininos nesta comunidade grega relacionam-se ao arquétipo da conduta ideal da “Mãe de [Cristo] Deus”: de recato, virgindade e abnegação de amor.⁵¹ O injusto insulto, a inveja e o cultivo da sensualidade pela mulher são considerados graves pecados. Aos homens cabe protegerem suas mulheres de insultos e ultrajes de qualquer

⁵¹ Traço constatado atualmente nas culturas de tradição mediterrânea cristã (GROSSI, 2004; GIDDENS, 1993; CHASSEGUET-SMIRGEL 1988).

membro do grupo, principalmente dos de fora de seu círculo familiar direto. Entre os *sarakatsani* os valores masculinos eram influenciados pelos valores de guerreiro em coragem física e espiritual, representados nas figuras de S. Jorge, S. Demétrio e o lendário guerreiro nativo *pollikari*. Os homens quando estão na faixa dos vinte e três anos de idade pertencem ao grupo de idade dos *pollikari*. O *pollikari* é um herói guerreiro que não pertence à cosmologia cristã e representa a força física e a coragem que alcançam a honra ideal. As lutas entre jovens pastores constituem prática freqüente e são necessariamente públicas por representarem o exercício da honra; mas não ocorrem sem justo motivo que esteja relacionado aos valores que ofendem, como um insulto, uma pedra atirada no carneiro alheio, etc. Por esta idade a primeira briga tem caráter ritual e deve ser pública. Aos trinta anos alcança-se a idade para o casamento. Quando casado, no status de chefe de família, um homem deve ser mais cauteloso (Ibid., p. 117-25)

Segundo o autor, três aspectos são importantes no sistema de valores *sarakatsani*:

1º) O valor honra era prioritariamente coletivo e estava diretamente ligado com os valores de parentesco: ofender alguém da família atingia diretamente o sentimento de honra dos membros do grupo familiar, levando ao sentimento de vergonha, que por sua vez deveria ser impedido, ripostando-se sem demoras.

2º) O valor honra, tanto para indivíduos como para os grupos familiares, era vivido pelo sentimento de “consideração por si próprio” de acordo com um estado de integridade que deveria ser sempre preservado. Sendo que o caráter agonístico da coletividade era o que permitia a prática cotidiana da auto-consideração em respeito. E a característica presente de relações conflituosas era a mesma que levava às relações de aliança e cooperação intra-familiar e entre grupos familiares.

3º) O valor honra também era traduzido em valores de força e habilidade (em “talento”). Força que se fazia não só em combate físico, mas também em capacidade de se manter saudável e na qualidade de reprodutor. Força de saúde e reprodução que se exigia da mulher; pois, era mais difícil para um casal sem filhos proteger sua honra e da família.

Estes três aspectos operavam como dispositivos sociológicos que deles derivavam o bom viver com esperteza, astúcia, o que se traduzia em habilidade moral. Capacidades que também habilitavam ao bom cuidado dos rebanhos de gado e ovelha, e na escolha das melhores pastagens e dos melhores negócios. Através destas expressões materiais se detectava um homem que possuía ou não prestígio. Ser pobre significava não ser hábil na articulação dos aspectos acima mencionados. Nesta comunidade pastoril a família operava centrada em seu núcleo consangüíneo de pais e filhos, operando representações simbólicas na agência das relações que articulassem categorias de status. Nem mesmo a relação econômica de acumulação burguesa explicaria esta nuclearidade familiar. No caso, a posse não era fruto da troca econômica burguesa, mas da economia das trocas simbólicas, que em jogo está o “capital social”, não o monetário. Porque a posse por si só nada representava para a honra, pelo contrário, a honra é que representava para a posse. Pois, sem honra não se galgava posses. Um homem teria posses se tivesse honra, não o seu contrário. Se a pobreza estava próxima da desonra, não é porque não se tinha bens econômicos, mas porque não se foi respeitado o suficiente, nem se conquistou prestígio o suficiente que levassem à posse. Não se foi hábil nem esperto, não se foi masculino o suficiente para honrar, proteger e defender o que lhe foi dado por nascimento (CAMPBELL, 1971[1965], p. 136-7).

*

Na análise de **J. G. Peristiany** (1971[1965]), intitulado “Honra e Vergonha numa Aldeia Cipriota de Montanha”, a honra e a vergonha também eram cultivadas num quadro de valores escalonados. O autor parte de dados etnográficos coletados numa aldeia nas montanhas do Chipre, de 650 habitantes, denominada *Alona*, pertencente a um conjunto de aldeias circunscritas, cuja circunscrição denomina-se informalmente de *Pitsilia*.⁵² As principais atividades econômicas eram o cultivo de avelãs e o pastoreio. De tradição mediterrânea, os *pitisilloi* acreditavam serem os mais puros cipriotas gregos em “raça” e “língua”. A língua grega e a fé ortodoxa são os principais atributos de identidade social. E os valores que compartilhavam que sustentava este orgulho eram os de “hombridade”, “perseverança”, “fortaleza de caráter” e “generosidade”. Em *Alona* também é a palavra *time* que designa

⁵² Durante séculos *Alona* foi o centro religioso e cultural do conjunto de aldeias da parte oriental de *Pitsilia*. Depois dos domínios franco e inglês séculos passados, Chipre estava sob domínio Turco há quatro séculos. As administrações locais eram feitas diretamente por “chefes de aldeia” (os *mukhtar*), nomeados pelo Governo Central. Em *Pitsilia* a Igreja Ortodoxa se manteve em função da invasão turca (Peristiany, *ibid.*).

honra, dignidade e valor social por “ordem de precedência” (por nascimento). Os valores de honra e dignidade, relacionados ao aldeão, eram antagônicos aos valores “francos cidadãos”. O autor situa esta oposição como a primeira pista para compreender a honra nesta comunidade grega cipriota. *Átimos* é a palavra nativa que se designava à pessoa que falta *time* (honra). Se a pessoa não procurava justificar e recuperar sua honra ela ficava na condição de *adiantropos* (sem vergonha), colocando-se fora da ordem moral por não cultivar respeito próprio e nem se importar com a valorização social (moral) que os outros fazem dela; tal pessoa era considerada uma ameaça e um risco para a comunidade (Ibid.).

Na defesa da honra a patrilinearidade era valorizada como “ascendência moral do macho”. A honra era defendida até a extensão do nome de família, mas era a família nuclear a priorizada, considerada a menor e mais importante unidade de referência moral. O requisito principal para que um homem tivesse honra era que esta fosse reconhecida pela sua família direta (nuclear). O padrão de respeito e autoridade na família obedecia a linha de geração masculina, do mais velho para o mais novo, começando pelo pai. Salvo a posição de autoridade da mãe perante os filhos, ou da filhas mais velhas perante os irmãos mais novos. Mas tal autoridade ocorria no sentido de preservar o respeito e a autoridade pelo pai, na medida em que se mantinha decoro em atitudes cotidianas que não representassem relação de igualdade de posição social, mas sim de hierarquia. Por exemplo, levantar-se quando o pai entrasse na sala, sair do café (bar) quando o mesmo chegasse, abandonar os jogos de cartas quando notasse sua presença, evitar emitir opiniões que o pai não compartilhasse e, mesmo casado, evitar fumar em sua presença (PERISTIANY, 1971[1965], p 148).

A mulher tinha como principal dever para consigo e com sua família o de salvaguardar seu pudor sexual na maneira de vestir-se, em aparência física e em atitudes que correspondiam ao recato. Mesmo casada devia manter a discrição como se estivesse preservando sua “virgindade”: “[...] deve parecer virginal como uma donzela e respeitável como uma matrona romana. Se fosse possível combinar os conceitos de virgindade e maternidade a mulher casada ideal seria uma mãe casada, virgem em sensações e em espírito.” (Ibid., p. 148).⁵³ Uma mulher que se comportasse segundo este código era uma “mulher honesta” com direito a honras. Uma “mulher desonesta”, considerada de “pouca virtude”, era a que não temia a Deus, era desgovernada, “sem vergonha”, uma mulher “sem

⁵³ O autor menciona que tais valores eram cultivados há tempos pelos religiosos da tradição cristã, que tentaram minar a representação grega do corpo e do espírito que prevê, por natureza, sensualidade e sagacidade ao corpo feminino.

pele”. Sem pele porque “perdeu a sensibilidade à vergonha”. No dito popular *Alona*, uma mulher só tem duas peles: a que mostra para a parteira e a que mostra para o marido.

O cultivo cotidiano da honra e vergonha parte de um quadro hierárquico de respeito e influência que, por exemplo, uma relação de troca comercial entre um lojista e um camponês podia ser barganhada pelo camponês a partir do momento que o mesmo “pessoalizava” a relação de compra. O mesmo procurava evitar a relação de formalidade da economia de mercado para colocá-la na informalidade do conhecimento, utilizando suas relações próximas e informais com alguma família de “respeitosos” e “influentes”. O que também ocorre quando na relação de usufruir algum serviço público administrativo:

O mais fraco deve, portanto, no seu próprio interesse, tentar converter a relação impessoal numa relação pessoal, de forma a que a transacção que os ocupa possa ser vista como o mais recente elo de uma cadeia. A forma de fazer isto é, para o actor mais fraco, alegar a existência de uma relação com o mais poderoso. Exemplos: ‘Sou X, padrinho de casamento do padrinho de baptismo do seu filho’ ou mesmo ‘Venho mandado por Y, um dos seus antigos clientes’. Mesmo o reconhecimento da relativa superioridade de outra pessoa, limitada ao contexto restrito da interacção em curso, é uma maneira de passar de uma interacção anónima para uma relação pessoal. Por exemplo: ‘Sou pai de muitos filhos. Tenho que comprar barato’. Reconhecer a alegação é reconhecer a existência de obrigações para outrem. (PERISTIANY, 1971[1965], p. 151)

Com relação à citação acima, o reconhecimento e o valor não é mera generosidade, mas hombridade (*philotimo*) exercida no campo moral de quem valoriza e se solidariza respeitosamente com um homem pai de muitos filhos; já que muitos filhos levam potencialmente um homem à condição de respeito por estar apto à condição de barganhar “capital social”, capital de influência.

Peristiany segue com outro exemplo revelador de uma sociologia da influência nesta aldeia no Chipre:

Referir-me-ei apenas à relação entre um cidadão e um funcionário público e à relação entre duas pessoas de posição hierárquica diferente dentro de uma mesma instituição. Quando um cidadão e, mais especificamente, um camponês aborda um funcionário público, os dois actores concebem as suas relações da seguinte maneira: o cidadão pensa no funcionário público como detentor do poder de um grupo local do qual o cidadão é excluído. O funcionário público tem posição hierárquica e compromissos pessoais. Num sentido é membro de uma família diferente e oposta a família do cidadão. Esta família administrativa tem poder e este poder deve ser utilizado de maneira benéfica para o próprio e respectivo parentes. O funcionário público considera a restante população como intrusos tentando utilizar-se da sua posição na hierarquia administrativa para satisfazerem objectivos pessoais. À ‘família’ administrativa foi dado poder sobre todas as outras famílias. Este poder é um atributo específico da posição do funcionário público em relação aos cidadãos. É, portanto, dever dos funcionários públicos

(para consigo e, através de si, para a administração) marcarem bem a distância que os separa do resto dos cidadãos. O funcionário público não revela ao cidadão a organização interna da sua família administrativa quer em termos de regulamentos quer em termos de hierarquia. Nas suas relações com o cidadão personifica a administração. Na sua esfera de acção considera-se plenipotenciário. Na interacção pessoal entre cidadão e o funcionário público a única obrigação exigida ao *philotimo* deste é a dos interesses do seu sector, e estes pedem que afirme a sua dignidade administrativa, a sua arrogância e a sua distância social. Nas suas relações com ele o cidadão está isolado, as relações entre os dois não são condicionadas por conceitos de concidadania e de serviços públicos mas pelo efeito que o serviço, uma vez prestado, virá a ter nas duas pessoas ou grupos hostis: o do cidadão e do administrador. Podem tirar-se daqui conclusões óbvias. Os cidadãos não são todos iguais. (PERISTIANY, 1971[1965], p. 152)

Neste contexto, de valores de ascensão social pautados nas noções de honra e vergonha, as relações cotidianas de cidadania, fosse com agentes de instituições públicas ou privadas, jamais seriam impessoais e igualitárias. Aquelas relações que ocorriam no campo do geral sempre eram levadas ao campo “particular” de relações conhecidas. E, “Se lhe for [para os *ptsilloi*] impossível fazê-lo, ou se as suas tentativas nesse sentido forem mal recebidas, o seu *philotimo* poderá tornar-se tão susceptível que passará a ver insultos onde tal intenção nunca existiu.” (Ibid., p. 153).⁵⁴

A guisa de conclusões, Peristiany (1971[1965], p. 154-5) sistematiza alguns tópicos que crê caracterizar o grupo social de *Alona* em sua abrangência sociológica e cultural:

- O grupo é competitivo e cada varão precisa colocar à prova sua virilidade e honradez, seja numa briga ou num jogo. É necessário afirmar superioridade e buscar o direito de ser tratado como uma pessoa merecedora de respeito numa esfera de influência e conhecimento que possibilita uma vida material e simbólica digna em respeito.
- No campo de obrigações de honra a menor esfera social que delimita o núcleo de honra e respeito é a família de casamento (pais e filhos).

⁵⁴ Roberto DaMatta (1981, 1979) quando discute traços característicos da sociedade brasileira, afirma que a hierarquia entre classes sociais funda-se a partir da noção de “respeito” em relações de cunho patriarcal. Nesta dialética, a expressão interrogativa “Você sabe com quem está falando?” (Idem, 1997 e 1979) – muito comum no cotidiano brasileiro e, imaginamos, quando não dita, pensada na seguinte pergunta: “Quem que esse sujeito pensa que é?!” – expressa esta referência à pessoa pertencente a um mundo provinciano de hierarquia de relações patriarcais (agnáticas), que sustentam certa “respeitabilidade” de influência, e não ao “indivíduo planificado” pela democracia ideal de cidadãos de iguais direitos perante a Lei. A “planificação” coloca o cidadão numa relação entre anônimos; relação nem sempre desejada, mesmo em espaço público. Traços brasileiros de cultura, também evidenciados no Encruzo e Região, que, comparando com exemplos da aldeia de *Alona*, no Chipre, percebe-se a semelhança por tradição.

- As relações sociais anônimas não são cultivadas na esfera pública, sendo que recorrem a um quadro hierárquico de respeito e conhecimento para assegurar a sua “igualdade” de participação na vida pública por pertencerem a este quadro moral.
- A masculinidade e honra familiar também dependem daquilo que se atinge mais do que se recebeu por pertencer a uma família, ou seja: a habilidade, destreza, valentia que se expressa em força bruta, e generosidade em contraposição ao egoísmo, comumente expressada em hospitalidade.

*

O artigo de **P. Bourdieu** intitula-se “O Sentimento da Honra na Sociedade Cabília” (1971[1965]). Os dados de campo foram coletados em quatro aldeias de Cabília: as aldeias de *Ait Hitchem*, com 800 habitantes; *Aghbala*, com 2.500 habitantes; *Aïn Aghbel*, um *Zibra* (clã) de 500 habitantes; *Djemâa Saharidj*, com 3.000 habitantes. O autor também se utiliza de dados coletados em Argel.

Os cabilas eram competitivos, e o “espírito de competição” levava a vários conflitos, rivalidades e confrontos físicos que organizavam o princípio moral e de honra no grupo, desde as épocas de “guerra”:

Passava-se o mesmo com as guerras entre tribos. O combate tomava por vezes a forma de um verdadeiro ritual: trocavam-se injúrias, depois golpes e o combate cessava com a chegada dos mediadores. Durante o combate as mulheres encorajavam os homens com gritos e cânticos que exaltavam a honra e a força da família. Não se procurava matar ou esmagar o adversário. A finalidade era mostrar que se estava por cima, de uma maneira ou de outra, e, a maior parte das vezes, por um acto simbólico: na Grande Cabília o combate cessava, diz-se, quando um dos dois campos se apoderava do poste principal (*thigajdith*) e de uma lápide tomada à *thajma'th* do adversário. Às vezes as coisas corriam mal: ou porque um golpe infeliz matava um combatente, ou porque o grupo mais forte ameaçava invadir as residências, último asilo da honra. (BOURDIEU, 1971[1965], p. 164-5)

Na memória cabila sobre os combates, há um princípio agonístico geral, no qual a hostilidade é permanente e atua como índice de organização social por propiciar a prática de uma busca pelo valor de maior importância: a honra individual e coletiva. E as lutas não levavam ao aniquilamento físico dos grupos. O aniquilamento não era nem mesmo social, pois só se desafiava um grupo à altura, e sua derrota levava a um cessar combate, levava a uma trégua

temporária; para se retornar à luta ao menor insulto entre indivíduos pertencentes a diferentes grupos de partidos ou tribais: “[...] o combate, mais que uma luta até à morte, é um concurso de coragem diante do tribunal de opinião, uma competição institucionalizada em que se afirmam os valores onde assenta a própria existência do grupo e lhe asseguram a conservação.” (BOURDIEU, 1971[1965], p. 165).

Bourdieu (Ibid.) relata situações de conflitos cotidianos na sociedade cabila e a forma como foram resolvidos a partir de valores que o grupo compartilhava: fosse, por exemplo, pelo motivo da derrubada de um muro de um vizinho, o que se caracterizava como um desafio; ou o conflito entre duas facções políticas. O autor insere estes ocorridos num contexto de cosmologia mediterrânea e o quanto os mesmos em detalhes expressam uma ordem política, religiosa, social, econômica e cultural, na qual estão envolvidas regras morais do “jogo do desafio e da resposta”. Um desafio em Cabília, praticado somente pelos homens, era lançado para aquele que é digno em recebê-lo como um rival de honra, que fizesse valer o seu *nif*. O *nif* é o ponto de honra no corpo e se localiza à altura da cabeça, na ponta do nariz. O desafio era comum, e não se desafiava alguém que não valorizasse publicamente, por seu status de honra, o desafio e o desafiante. Desafiar significava entrar no “jogo da honra”. O jogo começava com uma ofensa, como algo que colocava em questão a autoridade e coragem do oponente, e pressupunha regras. A regra básica era desafiar somente aqueles que conheciam as regras e estivessem “à altura” do desafio, caso contrário a atitude soaria como covardia, vergonha e desonra. Jogo que implicava em fazer valer a autoridade em palavras e que poderia terminar numa briga. Nesse contexto, um homem que não tivesse inimigos era considerado um “burraco” de passivo. Um homem que não fosse desafiado era ignorado, e nada pior do que passar despercebido, porque era num desafio que um homem poderia provar publicamente que é plenamente homem no sentido de zelar pela própria honra e pela honra de seu grupo e/ou família (Ibid.).

A honra era frequentemente “jogada” e uma ofensa sempre considerada um desafio, mas nem todo desafio era uma ofensa. Assim, a competição pela honra aproxima-se da lógica do jogo, ou da aposta ritual e institucionalizada. E o melhor jogador era aquele que utilizava a melhor estratégia. E a melhor estratégia só ocorria se as regras e os códigos postulados fossem respeitados. Segundo Bourdieu, nesta lógica, implícito está o princípio da “dádiva”, porque o desafio supõe dar ao outro a oportunidade de manter ou mostrar sua honra. Assim o fazendo, permite a “contra-dádiva”: sofrer uma ofensa, receber um desafio, é receber a oportunidade de circular uma dádiva, de devolvê-la. Passava a ser desrespeitoso e até vergonhoso para quem o

fizesse desigualmente, ou para quem o negasse quando feito em condições avaliadas equiparadas, porque se negou a “contra-dádiva”. Outro detalhe se dava quando o ofensor era nitidamente inferior na escala de honra, tanto em força como em alianças, mesmo assim atrevia-se no direito de ofender. Neste caso, o ofendido, por sua nítida superioridade, poderia se negar a ripostar sem que a vergonha lhe atingisse, e o ofensor seria publicamente considerado um presunçoso, correndo risco de muito se envergonhar caso se vangloriasse da recusa do ofendido. Porém, neste jogo, poder-se-ia estar diante do blefe de ambos os lados: “[...] assim, sendo a distância entre o não ripostar, inspirado pelo receio, e a recusa de responder em sinal de desprezo muitas vezes ínfimo, o desdém pode mascarar pusilaminidade. Mas cada cabílio é um mestre em casuística e o tribunal da opinião pode sempre decidir.” (BOURDIEU, 1971[1965], p. 169-70). Estes desafios comumente ocorriam como “jogos verbais”, e optar pelo ponto de honra implicava prolongar o “diálogo” em forma de desafios e respostas, sem silenciar. Independentemente da superioridade do desafiante, aceitar o desafio e entrar no combate significava ganhar ou perder pela honra. Perder não significa perder a honra, significa apenas perder mais um jogo de articulação de status dentre os muito que ainda seriam jogados.

Em Cabília um homem com honra procura manter uma imagem sobre si e para os outros de homem ponderado, prudente, corajoso, fiel, distinto e de pudor, que não fugiria às responsabilidades e pouco exibiria dúvidas. O ponto de honra é o fundamento moral individual que se mede aos olhos dos outros, porque a imagem que se fará de si deverá ser a mesma devolvida pelos outros. Sua fama deverá corresponder ao que almeja. A opinião de outrem sobre sua honra é construída a partir não só do que se diz, mas, sobretudo, pelo que se pratica. Os “jogos de honra” eram as situações críticas dessa construção para si e para os outros de maneira que retornasse para si o que se pretendia mostrar aos outros. Simplesmente aceitar um desafio dentro das regras colocava um cabila no ponto de partida desta construção. Um ultraje fora das regras previstas no desafio que permitia o exercício (jogo) da honra era um sacrilégio, violava interdições. Por isto, em muitos casos, a família de uma vítima rejeitava indenizações oferecidas pela família de um assassino. Aceitar a indenização significaria comer o sangue do ente assassinado em função do grau de desonra que fora praticado o assassinio. As ofensas mais graves – como entrar na casa de alguém para roubar, desonrando as mulheres da casa – exigia vingança com sangue. Vingança que se legitimava com o recurso do julgamento público a partir da opinião das pessoas de respeito e autoridade, dos “notáveis”. Um cabila é um homem atento e com um sentimento moral profundo. Seu

“pátio moral” sagrado é sua casa e suas mulheres (esposa e filhas). Sua honra está também na ameaça que sugere, já que estava pronto a responder uma ofensa ou mesmo vingá-la com sangue, o que também o protegia da ofensa: “Para exprimir o respeito que inspira uma boa família diz-se em Cabília que esta pode ‘dormir e deixar a porta aberta’ ou ainda que ‘as mulheres (dessa família) podem passear sozinhas com uma coroa de ouro na cabeça que ninguém se lembra de as atacar’”. (Ibid., p. 172-4).

Um cabila está permanentemente em prontidão. Contam os nativos a seguinte parábola: um lendário guerreiro, chamado *Djeha*, respondeu o seguinte, quando perguntado sobre quando vingaria a morte de seu pai: “Ao fim de cem anos”. Outra parábola que remete ao imaginário de prontidão moral, honrada e astuta de um nativo é a do leão que anda devagar. Dizem os cabilas: “Não sei onde está a minha presa [...] se vai à minha frente um dia a alcançarei, se vem atrás de mim, há-de ela alcançar-me.” (Ibid., p 174). Estas parábolas expressam modelos de aplicação ponderada de conhecimento, seja na troca em ripostar com vingança, com paciência estratégica, ou no espírito de prontidão disposto a enfrentar um leão que tanto pode ser presa ou predador.

Na cosmologia nativa existe diferença entre a honra (*hurma*) e o ponto de honra (*nif*). O *nif*, no corpo, localiza-se na cabeça, na ponta do nariz. A *hurma* (honra) ocupa um lugar sagrado (*haram*) e define interdições morais pela defesa “passiva da honra, relacionado à mulher. O *nif* significa o amor próprio relacionado à honra e era vivido com sentimento que levava à defesa “ativa” da honra, relacionado ao homem. O *nif* seria uma honra em defesa. O *nif* compreende os valores de coragem e de paciente vingança do guerreiro *Djeha* em sua vigilância susceptível e prontidão permanente à procura e espera do “leão” que é presa e predador. A honra é o que existe de mais vulnerável, por isso era o que o grupo tinha de mais sagrado. Quando um cabila fosse perguntado como se define o sagrado que deve defender, respondia: “A casa, a mulher, as espingardas.” (Ibid., p. 178).

De filiação com ênfase na patrilinearidade, a polaridade cosmológica dos sexos existe num movimento de complementaridade e antagonismo. O *haram* é o sagrado esquerdo, da intimidade e do feminino. O *haram* é o “mundo do segredo”, o espaço fechado da casa em oposição ao mundo aberto do pátio, da praça, reservado aos homens; opondo-se o “dentro” (feminino) e o “fora” (masculino).

A oposição entre o *haram* e o *nif*, entre o sagrado direito e o sagrado esquerdo, exprime-se em diversas oposições proporcionais: oposição entre a mulher carregada de poderes maléficos, impuros, destruidores e temíveis, e o homem investido de virtudes benéficas, fecundantes e

protectoras; oposição entre magia, campo exclusivo das mulheres, dissimulada aos homens, e a religião, essencialmente masculina; oposição entre sexualidade feminina, culpada e vergonhosa, e a virilidade símbolo da força e do prestígio. A oposição entre o dentro e o fora, modo de oposição entre sagrado direito e o sagrado esquerdo, exprime-se concretamente na distinção traçada entre o espaço feminino, a casa e o seu jardim, lugar por excelência do *haram*, espaço fechado, secreto, protegido, ao abrigo das intrusões e dos olhares, e o espaço masculino, a *thajma'th*, sítio de assembleia, a mesquita, o café, os campos ou o mercado. Por um lado, o segredo da intimidade, toda velada de pudor e por outro o espaço aberto das relações sociais, da vida política e religiosa, de um lado a vida dos sentidos e dos sentimentos, do outro a vida das relações homem a homem, do dialogo e das trocas. (BOURDIEU, 1971[1965], p. 179)

A casa é o domínio exclusivo e concêntrico do segredo da família diante de um membro do clã; ou um segredo do clã diante de um membro da aldeia; ou do segredo da aldeia diante de forasteiros. Ao homem cabe preservar e proteger a moral, cultivada na casa, dos riscos de fora, como portador de honra ativa e guardião da honra passiva. E à mulher cabe o zelo interno da casa, como portadora de honra passiva e guardiã da mesma.

‘A mulher deve fidelidade ao seu marido; deve olhar bem pela casa, deve zelar pela boa educação dos filhos. Mas deve, sobretudo, preservar o segredo da intimidade familiar; não deve nunca apoucar o seu marido ou fazer-lhe vergonha (mesmo com todas as razões e com todas as pessoas) nem na intimidade nem diante de estranhos: seria obrigá-lo a repudiá-la. Deve mostrar-se satisfeita, mesmo se, por exemplo, o seu marido, demasiado pobre, não traz nada do mercado; não deve meter-se em discussões de homens. Deve ter confiança no seu marido, evitar duvidar dele ou procurar provas contra ele’ (*El Kalaa*). Em suma, a mulher, sendo sempre ‘a filha de Fulano’ reduz à sua honra a honra do grupo agnático a que está ligada. (BOURDIEU, 1971[1965], p. 179)

Na vida privada e em público o marido deve demonstrar respeito pela mulher, não demonstrar intimidade por ela diante de estranhos, nem mesmo na frente de seu pai ou do irmão mais velho. Todas as coisas no corpo que recomendam a honra devem ser preservadas, veladas. Assuntos que aludem à vida sexual são evitados. Uma moça quando começa desenvolver os seios deve procurar dissimulá-los com roupas e apertá-los com um tipo de corpete, principalmente na presença dos pais e dos irmãos mais velhos. Um filho não conversa com seu pai sobre uma pretendente a casamento. Quando o pai deseja saber destas coisas sobre o filho, o faz através de um parente ou amigo que serve de intermediário. Um homem cabila não entra num café quando lá já está seu pai ou irmão mais velho. As crianças cedo são educadas para estas etiquetas e muitas outras que definem formas de comportamentos aos homens e mulheres em torno da honra passiva e da honra ativa (Ibid., 182-3).

Na análise de Bourdieu sobre os cabila, chamamos a atenção para as noções de “público” e “privado”, de “dentro” e “fora”, de “formalidade” e “informalidade”, de “intimidade” (segredo e pudor) e “impudor”, entre outras, que têm como referência a casa como “província moral sagrada”; e a rua (praça e mercado) como “província moral profana”. A expressão “província moral” é empregada por DaMatta (1997) para referir especificamente os três mundos da cosmologia brasileira: “a casa”, a “rua” e o “outro mundo” (o mundo de Deus, do templo). Três províncias morais que funcionam como categorias sociológicas que se interpenetram como “espaços simbólicos” englobadores. A casa como província de pessoalidade, de emotividade, de conservadorismo, de pertencimento, de laços de sangue e de vínculos de hospitalidade e simpatia aos de fora. A rua como província de Leis impessoais, de autoridade do Estado, de emoção disciplinada, de anonimato e impessoalidade, de liminaridade entre o moral e imoral. O outro mundo como província do sagrado, da renúncia aos prazeres da “carne”, porque a “carne” deve “encarnar” pudor e não sensualidade. Para DaMatta, numa escala de valor, a casa e o templo são valores positivos, a rua é associada a valores negativos. E as conexões dialéticas que explicam a sociedade brasileira estariam nos pares “família” e “classe social”, “religiosidade” e “economia/política”, “lealdades pessoais” e “lealdades ideológicas democráticas”. Sendo que o movimento de relação, conexão e distanciamento entre estes pares ideais é o que caracteriza a criatividade brasileira em suas relações econômicas (de planificação dos indivíduos), políticas (de relações de poder e institucionais de direitos e deveres) e sociais (formais e informais). E estes ideais são articulados a partir dos princípios fundamentais de família (de pudor, honra, respeito e pessoalidade) e religião (de sagrado, reverência, abnegação e renúncia) (Ibid., p. 29-63). A síntese dialética englobadora que DaMatta deduz da sociedade brasileira é muito próxima do entendimento que Bourdieu propõe à sociedade cabila, bem como próxima da que aponta Peristiany sobre a lógica de relações sociais entre os cipriotas, e próxima da cosmologia cristã entre os gregos *sarakatsani*, analisada por Campbell.

A síntese sugere que o brasileiro só consegue olhar para fora, para o mundo, a partir de dentro (da casa). Difícil para ele é olhar o mundo de “dentro” a partir de “fora”, do mundo (da “rua”). Quando tenta este último movimento de olhar, entra em conflito de valores que mexem com seu “sentimento profundo” de pessoa. Quando o faz com sucesso, sem chocar seu sentimento profundo, choca o sentimento de outros. Um exemplo típico que expressa esse conflito refere-se à criação do filho na cultura brasileira: um filho é criado para a família.

Quando uma mãe diz que “filho se cria é para o mundo” ela causa estranheza a outras mães. Quando ela concorda com o adágio, o fala com certo desgosto. E quando “manda o filho para o mundo”, o faz lhe expressando: “vai com Deus, meu filho”. Deduzimos que desejar que uma pessoa vá com Deus é desejar-lhe segurança moral e física, porque se está saindo “de dentro” para ir “para fora”. Mesmo que se vá para outro “dentro”, ainda terá que passar pelo “fora”, “pela rua”. Não se costuma desejar para alguém que “vá com Deus” quando vai para a cama. Geralmente se diz “boa noite” ou “bom sono”. Se o se manda ir com Deus é porque o “sonho” pode ser um risco, um “pesadelo”.

Muitos são os valores individualistas burgueses na sociedade brasileira que incorporam as noções cosmopolitas de educação para o mundo. Mas ainda é típico, sobretudo em classes populares, o lado oposto destas noções pelo fato de que vigoram os valores mediterrâneos de família. Mesmo em sociedades modernas a educação ainda se faz com recursos simbólicos (morais) da tradição. A possibilidade de alguns grupos sociais cultivarem os valores de honra ocorre no sentido de protegerem-se dos cínicos ideais burgueses.⁵⁵ E o mecanismo de defesa é o recurso cosmológico mediterrâneo do valor da “casa”, do “mundo de dentro”, no coletivo da família, onde ainda se cultivam princípios de honra não por vaidade, mas por sentimento de compartilhamento de uma “solidariedade clânica”, como na sociedade cabila.

*

Ahmed Abou-Zeid, no ensaio “Honra e Vergonha Entre os Beduínos do Egípto” (1971[1965]), apresenta dados com variações sociológicas, mas muito pouco com variações cosmológicas com relação aos outros autores.

Os grupos pesquisados foram os clãs *Awlad Ali*, habitantes, na maioria, do Deserto Ocidental do Egito. É um ramo das famosas tribos *Sa’adi Cirenaica*. Os cirenaicos procuraram asilo no Egito após serem expulsos da Líbia depois de derrotados numa histórica guerra entre tribos. As tribos *Sa’adi* descendem de um antepassado comum e se bifurcam em dois ramos: os *Awlad Ali El-Ahmar* (os Vermelhos) e os *Awlad Ali El-Abiad* (os Brancos). Cada ramo se segmenta em pequenos grupos e se constitui em formações de tribos. Os *Awlad Ali* por se considerarem árabes “puros” gozavam de mais prestígio e respeito. Os clãs

⁵⁵ Para Simmel, com o cínico os valores não monetários são indistintos, pois tudo é planificado num padrão comum: valores como convicção, talento, beleza ou virtude perdem suas qualidades e são monetarizados. (SOUZA & ÖELZE, 1998, p. 14; SIMMEL, 1987[1900]).

morabitanos de origem berbere não eram considerados árabes “puros” e ocupavam lugar inferior na escala de prestígio social. A possibilidade de prestígio dos morabitanos de origem berbere decorria do fato de serem considerados “Povo de Deus” e por atuarem como mediadores de conflitos entre grupos, no restabelecimento da amizade entre clãs hostis. Porém, a posição social destes morabitanos era sempre inferior aos morabitanos cirenaicos pelo fato dos beduínos egípcios pouco recorrerem ao poder religioso dos morabitanos berberes. Tanto os clãs morabitanos como os *sa’adi* cirenaicos participavam de mesmos princípios de estrutura social nos aspectos políticos, sociais e econômicos (Ibid.).

A menor unidade de parentesco e base da organização social era o *beit* (“gente da tenda”, que habitava a mesma tenda). As tendas sempre ocorriam em grupos, em acampamento, raramente isoladas. Um acampamento podia ter de quatro a trinta tendas. Cada tenda se organizava em habitação na linha de parentesco agnático colateral: por primos que descendem de um antepassado comum que viveu há três ou quatro gerações. Algumas tendas maiores eram reservadas aos pastores ou aos trabalhadores agrícolas que guardavam o gado e trabalhavam nos campos. Entre os morabitanos e *sa’adi* a criação de gado era a atividade mais importante, seguida do cultivo de cevada em pequenas quantidades. Na estação de inverno deslocavam-se para o sul depois de cultivado a cevada. Após, os clãs dispersavam-se pelo deserto na busca de pastagens para o gado, dividindo-se num número grande de nômadas pastoris. Na primavera e verão os grupos migravam em direção aos poços d’água localizados ao norte, juntando-se em grupos maiores (ABOU-ZEID, 1971[1965], p. 201-2).

Nesta estrutura econômica e social, dois pontos são centrais e em torno deles gravitam os valores de honra e vergonha: o parentesco e o gado. O homem sente orgulho da dimensão de sua parentela e rebanho. Defende seus parentes e seus gados com zelo e coragem. Parentes e gados são importantes por representarem prestígio social e poder político. Um homem que não possuísse seu próprio gado era olhado como inferior e não era considerado um “verdadeiro membro da comunidade”. A riqueza de uma pessoa dependia do número de gados que possuísse e definia seu prestígio, posição social e honra. A terra pertencia ao Estado e os poços de água aos clãs e seus segmentos, nunca a um indivíduo somente. Um rebanho poderia ser propriedade privada de algum indivíduo distinto, mas estava para uso do clã ou bando. A riqueza é privada, mas não para uso exclusivamente privado. A riqueza de um homem conferia-lhe poder, prestígio social e honra porque era partilhada na condição de provedor e protetor de grupo, contando, assim, com aliados. Um homem rico, de prestígio, era sempre chamado para intermediar situações de conflito no e entre clãs. Os que gozavam de prestígio e

autoridade também eram os que estavam em condições econômica e social para oferecer hospitalidade, reunindo a sua volta aliados, parentes e clientes. Mediação em conflitos e hospitalidade eram operações sociológicas que articulavam poder e prestígio. A “hospitalidade” era uma das atitudes mais valorizadas entre os beduínos e muitas pessoas conquistavam fama e prestígio praticando “generosamente” este valor. As considerações de parentesco possuíam igual valor que conferia prestígio e posição social de poder em função das relações de lealdade entre parentes de um clã (Ibid., p. 203).

Entre os beduínos do Deserto Ocidental do Egito um “homem de honra” deveria ser honesto nos negócios e nas relações pessoais. Deveria cumprir suas promessas e fazer uso da palavra contra as injustiças. Deveria negar sua cumplicidade em qualquer forma de opressão, ao mesmo tempo em que deveria estar apto para a defesa de seus próprios interesses e interesses de seus parentes e vizinhos. A vergonha era dirigida aos traiçoeiros, não dignos de confiança, aos rancorosos e infiéis a suas esposas e amigos. A honra (*sharaf*) possui sentido físico e social. E o *sharaf* de um clã poderia aumentar ou diminuir conforme a conduta de um membro ou dos seus parentes. Mas, a qualidade que realmente estabeleceria o prestígio era a coragem habilidosa no contexto de tribos beduína que se hostilizavam e marcavam seus conflitos com o movimento de incursões de confronto. Demonstrar coragem e empreender feitos heróicos e de sucesso elevava a honra do grupo incursor; no seu extremo, demonstrar medo diante de invasões e evitar represálias diminuía o *sharaf* e trazia a vergonha (Ibid.).

Mesmo que o *beit* (a tenda) fosse a menor unidade social autônoma economicamente, o sentimento de pertencimento de um beduíno era para com seu grupo de parentesco maior, de linhagem. Isto expressa o orgulho de “sangue” que possuíam, sobretudo entre os *sa’adi*. Um feito de coragem realizado por um membro da tenda era motivo de orgulho para o grupo de parentesco, que se apressavam em expor sua relação de linhagem com o herói. O *beit* era visto com respeito e reverência e, dependendo de seu grau de prestígio, muitas vezes despertava o sentimento de ciúmes num mesmo grupamento de parentesco direto ou acampamento (Ibid., p. 204-5). O *beit* também era referido como *hârâm*, que significa santuário, ou como *haram*, que significa tabu.⁵⁶ Segundo Abou-Zeid:

[...] o *beit* é, em primeiro lugar, a morada das *h’aram* (mulheres do grupo), a palavra que mal entendida e deturpada adquiriu significado pejorativo fora da sociedade beduína. Ao contrário da idéia corrente, a mulher, que ocupa posição secundária em relação ao homem, é sempre considerada como uma coisa sagrada que é preciso proteger de profanações. Na realidade

⁵⁶ Noções semelhantes a de sagrado relacionado à casa cabila, ao mundo de dentro, do sagrado esquerdo relacionado à mulher, ao pudor (BOURDIEU, 1971[1965]).

muito da honra do *beit* e da linhagem depende da observação dessa santidade e, neste sentido, a mulher desempenha papel vital e único na conservação da honra dos seus. Este papel está em primeiro lugar ligado à natureza de fêmea sujeita a desejos e tentações sexuais. A reputação de uma mulher e dos seus familiares depende, portanto, principalmente da sua vontade de observar as regras rígidas e severas que governam as relações sexuais ou da sua capacidade de guardar castidade. (ABOU-ZEID, 1971[1965], p. 206)

O pudor e recato eram valorizados nas mulheres, e nos homens quando no trato com as mulheres, mas não eram valorizados nas relações entre homens, fossem nas relações amigáveis ou hostis.

Existiam ações que a vergonha poderia recair somente sobre um indivíduo. Mas outras recaíam em vergonha para todo o grupo de parentes, como o adultério praticado por ambos os sexos. Numa sociedade nômade o adultério ameaça a integridade e fidelidade do grupo, ameaça o equilíbrio social e leva às repreensões mais sérias. Uma mulher poderia sofrer maledicências e escárnio caso não preservasse seu pudor sexual e castidade. Mas se o escárnio fosse calúnia, a lei tribal responsabilizava os caluniadores pelo mal feito à honra do *beit*; como também previa a pena de morte para um homem que raptasse e abusasse sexualmente de uma mulher. Se o criminoso conseguisse fugir os parentes eram responsáveis pelo crime e deveria alguém pagar por ele; sanção que era freqüente antes das Leis do Governo egípcio alcançar os povos nômades (Ibid.).

O sentido de imunidade sagrada de um *beit* também se encontrava no “direito” de um chefe de *beit* em conceder “asilo” a algum refugiado que cometeu crime e estivesse sendo perseguido por um segmento de linhagem de outro grupo de tendas. “O chefe do *beit* e todos os seus parentes têm o dever de proteger o fugitivo e de o escoltar, após um certo tempo de estadia, até outro *beit* onde receberá o mesmo tratamento durante o mesmo período de tempo, ou de preparar uma fuga que o ponha definitivamente a salvo.” (Ibid., 207). Um *beit* salvaguardava o direito de asilo de um fugitivo até que fosse possível a fuga ou se fizesse uma intermediação no conflito. Invadir uma tenda para pegar um fugitivo seria um sacrilégio e uma ofensa à honra, colocando o invasor ao risco.

Também entre os beduínos, quanto maior o número da prole, maior a virilidade e masculinidade do progenitor. Numa sociedade que cultiva o pudor, o valor da capacidade de reprodução está na interferência que o número de filhos e filhas vai ter na formação de alianças em casamentos e na influência política e armada que decorre deste fato. A sociedade beduína é caracterizada por rivalidades e confrontos abertos entre grupos lineares com diferentes interesses dentro de uma mesma estrutura econômica, política, social e com

algumas variações religiosas. Porém, a variação religiosa é abarcada pelos valores gerais de honra e vergonha (Ibid.).

*

J. Pitt-Rivers (1971[1965]), no ensaio intitulado “Honra e Posição Social”, a partir de exemplos da literatura e de dados de seu trabalho de campo na sociedade andaluza, discute os aspectos gerais da honra também ligados às relações sociais de poder, prestígio e respeito. O autor centra-se na análise das práticas sociais que acontecem a partir de valores de honra que circulam: valores que se reivindica e se devolve. Pela literatura verifica que a honra em práticas cotidianas, como sentimento e modo de conduta, é diferente da honra outrora concedida em títulos pelo Rei, porque nem sempre um homem reconhecidamente honrado recebia honraria do Rei e nem sempre um homem de posse de honrarias reais era publicamente reconhecido como homem honrado (Ibid., p. 14). Mesmo na atualidade, tanto na condição de autoridade como na de cidadão comum, a honra possui um lugar no corpo, geralmente representada ritualmente na cabeça, seja na coroação de um monarca ou no título de formatura concedido a estudantes universitários; ou ainda na cabeça que se inclina para baixo, ao movimento de curvar o corpo em cumprimento ou reverência a alguém. Ou ainda na referência à cabeça que é decapitada, extirpando de fato e simbolicamente o atributo de honra do corpo, e com ela a vergonha que se supunha. E a mesma cabeça que é decapitada é aquela que bastaria uma bofetada na face para desonrá-la (PITT-RIVERS, 1971[1965], p. 17).

A presença pessoal também é relevante nas questões de honra, porque o que não é contado em segredo é “dito na cara”. A ofensa dita sem a presença terá de ser repetida na presença daquele que se quer ofender. O mesmo para a remissão de quem ofendeu, mesmo involuntariamente, no caso as desculpas, se houver. As práticas sociais com base nos valores de honra e vergonha ocorrem nas relações “face-a-face”, típicas num universo de relações recíprocas, diretas, de comprometimento moral.⁵⁷ E a opinião pública precisa se fazer presente e funciona como um “tribunal da reputação”. A vergonha se caracteriza primeiramente frente à opinião pública e se expressa em rubor, timidez, e constrangimento (Ibid., p. 19).

⁵⁷ Neste ponto, a noção que denotamos para “relações recíprocas” não é a mesma denotada por Simmel (1999 [1908]) na definição de sociedade. Porque, se o anonimato (relativo) serve às relações recíprocas em sociedade complexas pelo nível de dependência indireta entre os indivíduos (SENNET, 1998; WIRTH, 1979[1938], PARK, 1979[1916]; SIMMEL, 1979[1902]), o mesmo não é adequado às relações mediadas pelos valores tradicionais pessoalizados de honra e vergonha, como podemos perceber com os demais autores da coletânea em revista (PERISTIANY, 1971[1965]).

Um homem de respeito é um homem que “dá sua a palavra de honra” em afirmar uma verdade que se caracteriza como verdade não pelo fato propriamente, mas porque alguém de honra a afirmou. Mas, homens honrados também mentem. O que ocorre é que a mentira não pode comprometer a honra do mentiroso. Se as intenções do mentiroso forem mais verdadeiras, sensatas e com bons propósitos, sua mentira não vai prejudicar sua honra. Também se mente para quem não é honrado o suficiente para compartilhar uma verdade ou um segredo. Um homem de honra também mente para ofender quando julga justo ofender em defesa de sua honra; respeitando os limites da ofensa para um homem honrado, para que não beire a covardia de se insultar alguém que não esteja à altura de responder o insulto (PITT-RIVERS, 1971[1965], p. 24-5).

Como os demais autores, Pitt-Rivers afirma que a honra promove um tipo de sentimento de compartilhamento, coletivo, que pesa sobre a autoridade mais respeitosa de um grupo de família ou de uma congregação. E a honra coletiva pode ser poluída por um indivíduo do grupo. Se assim o for precisará ser purificada. A desonra de um pode contaminar a honra dos outros. Assim como a honra de um amplifica a honra dos outros. A honra delimita um tipo de solidariedade social: a honra sentida pelo indivíduo deve retornar como honra devida à sociedade que a compartilha. E a honra prestada pela sociedade confere os padrões pelos quais os indivíduos devem se comportar e sentir. Mesmo assim, diferentes classes sociais, grupos de idade e sexo lidam de maneira a variar a ênfase em torno dos conceitos ideais de honra e vergonha; entretanto, o “bom nome” deve sempre ser preservado (Ibid., p. 27). A honra e vergonha de um homem e de uma mulher despertam mesmos sentimentos de dignidade em ambos, mas acarreta em diferentes condutas aos sexos e variação do grau de sentimento. Em Andaluzia um homem deve defender sua honra e a de sua família, uma mulher deve preservar sua “pureza” moral que justifica a honra defendida pelo homem. A mulher comumente preserva sua honra com o recato, muitas vezes expressado com rubor, retraimento, timidez, considerado apropriado à mulher e visto como virtude. Esta forma de conduta feminina se faz como ponto comum com os demais autores (cf. PERISTIANY, 1971[1965])

Em Andaluzia um homem também precisa ser macho, precisa ter *cojones*. O oposto de manso e castrado. A hombridade (*hombría*) de um homem se concretiza quando o mesmo é “homem marido”. A honra masculina em Andaluzia encontra-se associada mais à família do que à sua atribuição sexual e física. A atribuição física é um indicativo da honra e da moral relacionada à família. Porém, a violência física não é considerada uma forma legítima; mas

recorrer a ela quando a moral ou a honra de alguém for infringida é necessário, sob pena de ser considerado um covarde caso um homem não a utilize. Neste contexto a rivalidade e o desafio também se fazem presentes em práticas cotidianas. Condição que se legitima quando ele exerce o direito e o dever de defesa de sua mulher, de quem sua própria honra depende. Entretanto, o adultério de uma mulher não significa somente infração aos direitos morais do marido, pode significar também que o marido não esteve à altura de seus direitos porque não cumpriu os seus deveres. Um marido que não defende sua honra desonra sua mulher e família e afronta sua comunidade que partilha os mesmos valores. Uma mulher adúltera, mesmo por sua própria atitude em lhe causar desonra, gera sobre seu marido o sentido pejorativo do “corno”, do *cabrón* em espanhol. Como afirma Pitt-Rivers, o homem “passa a ter cornos”, símbolo fálico e insígnia do diabo (PITT-RIVERS, 1971[1965], p. 34-42).

Miguel Vale de Almeida (1995, P. 200-7), em seu trabalho sobre os homens de Pardais (Portugal), dialoga com Pitt-Rivers, comparando a tourada espanhola com a garraida portuguesa. Aponta para a idéia de que o homem corno distancia-se dos ideais de virilidade relacionado à tauromaquia, porque só os homens “viris”, “machos”, “valentes”, pegam o touro pelos cornos (a “garraida” nas ruas)⁵⁸ ou lhe sangram com a espada (a tourada em arena). A tourada e a garraida seriam os ritos coletivo desta idealização cosmológica mediterrânea de virilidade porque “consume” no touro a força, agressividade e “frontalidade” (nobreza) da natureza.⁵⁹ Na sua variação inversa, o corno do *cabrón* é um código de honra pastoril arcaico relacionado com os caprinos que não apresentam esta nobreza, força e agressividade que o touro apresenta, além de suas fêmeas não possuírem machos exclusivos.

Pitt-Rivers encerra o artigo citando Durkheim, afirmando que a “força da tradição” dos sistemas conceituais relacionados com a honra suporta uma forma de distribuição de poder na sociedade e possibilita a partir dele as pessoas formarem uma imagem ideal de sua sociedade. “Em última análise a honra garante o equilíbrio de trocas nos conflitos da estrutura social, o nexo conciliatório entre o sagrado e o secular, o indivíduo e a sociedade, e entre sistemas de ideologia e sistemas de acção.” (Ibid., p. 56). “Força de tradição” e “nexo conciliatório” que observamos ser praticado em forte evidência entre algumas turmas de homens na região metropolitana periférica da Grande Florianópolis.

⁵⁸ Sobre práticas de tauromaquia na região da Grande Florianópolis ver Bastos (1993) e Lacerda (1994).

⁵⁹ Metáfora cosmológica de virilidade também utilizada por Geertz, mas relacionada à prática da “briga de galos” balinesa (ALMEIDA, 1995, p. 201). Segundo Geertz (1989[1978], p. 284), na concepção balinesa o galo é símbolo fálico na metáfora do “herói”, “guerreiro”, “campeão”, “homem de valor”, “cara durão” e “Don Juan”.

5.1.1) Honra e Dom

A “honra”, em seu nexos social e cultural, mesmo com suas adaptações burguesas, ocupa nas sociedades modernas lugar análogo ao que ocupa o *dom* em sociedades tribais. Parafraseando Godelier (2001), existem coisas que se devem dar, coisas que se devem vender e coisas que não se devem dar nem vender, mas guardar; e a honra, deduzimos, é a que se deve “guardar”, mas em circulação, como o *dom*.

Segundo Mauss (1974[1902], p. 96-7, nota 131), é F. Boas quem, em 1898, vai discutir questões sobre a honra em povos indígenas norte-americanos, quando escreve sobre o rito do *potlach* em tribos canadenses. Mauss retoma a discussão quando aborda a noção de dádiva em grupos aborígenes melanésios, polinésios e norteamericanos relacionando-a à noção de honra, observando em mais detalhes na literatura etnológica sua representação no *potlach*. A dádiva em seu complexo de derivações sintetiza a vida moral e material em relações de troca de coisas, de forma “desinteressada” mercantilmente, mas obrigatória. E a obrigação se exprime de maneira mítica, imaginária, simbólica e coletiva. E as coisas que se troca nunca são desligadas das pessoas que as trocam.

O autor considera que a noção de honra não é menos importante nestas trocas. No caso, o *potlach* é análogo a uma “guerra de propriedades”, pois se esbanja queimando-se posses consideradas importantes, e quanto maior o prestígio de uma autoridade de clã maior o número de coisas “esbanjadas”:

O princípio do antagonismo e de rivalidade estabelece tudo. O Estatuto político dos indivíduos, nas confrarias e nos clãs, as categorias de todas as espécies obtêm-se pela ‘guerra de propriedade’, bem como pela guerra, pelo acaso, pela herança ou por aliança e casamento. Mas tudo é concebido como se fosse uma ‘luta de riqueza’. O casamento dos filhos e as posições nas confrarias só se obtêm no decurso de potlach trocados e retribuídos. São perdidos no potlach como o são na guerra, no jogo, na corrida e na luta. Em um certo número de casos, não se trata sequer de dar retribuir, porém de destruir, a fim de não ter sequer a pretensão de desejar uma retribuição. Queimam-se caixas inteiras de azeite de baleia, queimam-se casas e milhares de mantas; quebram-se cobres mais caros e lançam-nos à água para aniquilar, para ‘arrasar’ o rival.” (MAUSS, 1974[1902], p. 100-1)

E o vencedor do desafio alcança mais prestígio na escala social e de prerrogativas políticas na tribo. Assumindo posição privilegiada nas trocas sociais de aliança e apoio. Esta troca ritual envolve inúmeras etiquetas e possui conteúdo de nobreza, não faltando certo grau de generosidade. Mas aquele que esbanja não deve transparecer interesse em devolução imediata,

pois será objeto de desprezo. As coisas trocadas que derivam da posição conquistada nas rivalidades expressadas com o *potlach* possuem “[...] virtude especial que faz com que sejam dadas e sobretudo com que sejam retribuídas.” (Ibid., p. 104). E a relação “dar-receber-retribuir” é feita através de uma ligação “espiritual” entre pessoas, palavras e coisas (VILLELA, 2001; TEIXEIRA, 1999).

Na tradição mediterrânea, o dom circula em grupos sociais que cultivam a honra com a “força” da natureza, do “sangue”, como um atributo coletivo, que para ser mantido também carece do exercício da auto-consideração na busca de legitimação do respeito publicamente reivindicado como atributo individual, como na comunidade grega *sarakatsani* (CAMPBELL, 1971[1965]). Os valores de honra se fazem em contraposição aos valores burgueses de negócio, de mercado. Porque o “respeito” de um homem e de uma mulher não tem preço, senão no mesmo respeito que se devolve honra em relações face-a-face, não anônimas, como entre os *pitisilloi*, a sociedade cipriota de origem grega (PERISTIANY, 1971[1965]). A honra é “jogada”, mesmo de forma agonística, porque o desafio e o conflito também instauram o princípio da dádiva, como na sociedade cabila (BOURDIEU, 1971[1965]). Distribuir riqueza, demonstrar força, coragem e habilidade no mesmo grau que concede compaixão e hospitalidade é fato que eleva a honra e o prestígio social de um indivíduo e do grupo familiar a que pertence, como na comunidade beduina no Egito (ABOU-ZEID, 1971[1965]).

A honra é competida num quadro de valores escalonados que estabelece dois pólos: o da honra (de fama) e o da desonra (de infâmia). Pólos que o sentimento de vergonha oscila como um valor positivo no sentido moral de respeito; ou como valor negativo, de alguém que pode se envergonhar por ver sua honra ameaçada, ou mesmo por perdê-la, porque não desenvolveu o sentimento de vergonha que regula suas atitudes morais, sua ética. O sentimento de vergonha é parte integrante da construção da “personalidade moral” (LA TAILLE, 2002), e o é desde os processos de socialização primária de uma criança, período no qual é ensinado a uma pessoa, no jargão comum, “a tomar a vergonha necessária”, suficiente, que será cobrada e que irá reivindicar no transcurso de sua vida. Honra e vergonha não são antônimos, são termos que expressam sentidos complementares (BAROJA, 1971[1965]; LA TAILLE, op. cit.). A honra rege princípios de relações de afetos, praticáveis em relações de aliança (amizade) e conflito; mesmos princípios que regem as relações de patronagem (PITT-RIVERS, 1971[1965]).

A dimensão do dom é como se fosse uma “graça” que só possui o caráter de graça porque é doado, compartilhado, como a honra em “estado de graça” porque incorpora

poderes, como uma forma de *mana*, que pode ser doado em troca de solidariedade e agradecimento (ROHDEN, 2006; PERISTIANY & PITT-RIVERS, 1992). A deferência dedicada aos que possuem este poder é de relativa voluntariedade conforme os interesses de aliança. Neste sentido, a lógica do *dom* está na precedência do laço social e na ênfase da dimensão dialógica de relações sociais que buscam certezas diante da dívida e da dúvida. Critério que estipula o grau de dramatização na circulação do *dom* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004). Dramatização de uma honra praticada na rivalidade, na troca e na solidariedade. Honra que é preciso dar-receber-retribuir, por isso se a “guarda” numa atitude que dá “alma” as coisas trocadas, nas coisas que são utilizadas para representar atitudes de respeito. E esta troca não serve a uma base de cálculo mercantil. Em linhas gerais, os autores convergem em todos estes aspectos. Aspectos que também definem o “nexo” moral entre nossos interlocutores de campo, com variação de ênfase na forma como diferentes indivíduos e grupos sociais cultivam estes valores e fazem “circular” sua honra como “dom”.

6) VIDAS CRUZADAS

6.1) CÍCERO E ANTÔNIO

Apresentar Cícero e Antônio é tarefa facilitada pela vantagem de ter compartilhado com dois interlocutores falantes. Encontrá-los na comunidade foi deparar-se com o “encontro” de dois personagens típicos na história de imigração de Encruzo e de sua constituição: trata-se do encontro cotidiano do Dono de Boteco com o Pedreiro. Dois “tipos sociais” no mesmo sentido sociológico elaborado por Simmel (1999[1908]) quando discorrendo sobre personagens produzidos pelo mundo urbano. Produzidos pelas condições sociais que imprimem traços psicológicos a um sujeito. “Tipos” que se singularizam porque incorporam papéis sociais genéricos que os colocam significativamente na relação com os outros. E a apreensão da realidade em torno do encontro entre estes dois tipos sociais é marcada por relações subjetivas de forte conteúdo moral e afetivo; e em torno de si aglutinam outros numa certa lógica de convivência.

Também aproximamos a noção de “tipo social” à idéia de personalidade em Sapir (1949), em seu sentido antropológico de relação com a cultura: de traços “personais” diretamente relacionados com questões de simbolismo que, na região, marcavam significativamente certas formas recorrentes de comportamento. Por exemplo, o *figura gente boa*, o *bebum*, o *mentiroso*, o *fofoqueiro*, o *cara de fé*, o *mala* (que só atrapalha), o *safado* ou *mala ruim* (mau caráter), o *malandro*, o *trabalhador*, o *guerreiro*, o *macho*, o *frouxo*

(covarde), o *traíra* (traidor), entre outros. “Tipos pessoais” que pertencem ao imaginário social local. Estes “tipos” necessariamente não são estanques, podem incorporar outros, mesclando, por exemplo, o *mentiroso* e o *gente boa*, desde que a mentira do *gente boa* fosse leve e não ofendesse a moral das pessoas. O *bebum* também poderia ser *gente boa*, desde que sua bebedeira estivesse nos limites morais dos valores de respeito da turma. O *safado* era um tipo deplorável, vergonhoso, imoral, por isso evitado e muito pouco tolerado. O *safado* jamais seria visto como *gente boa* e se aproximava do *traíra* (traidor). Se resolvesse ser *gente boa*, o estigma de *safado* lhe acompanharia; demoraria muito tempo para que alguém afirmasse que ele mudara. O *guerreiro* poderia ser um pouco *mentiroso*, ou até *fofoqueiro*, mas jamais *traíra*; porque guerreiro é o *cara de fé* para qualquer *parada*: é valente tanto para uma briga quanto para um trabalho braçal pesado, e se “focasse” não seria sobre seu grupo de fiéis.

No território pesquisado estes traços psicológicos e de comportamento, socialmente tipificados pelos nativos, se definiam a partir de princípios morais em torno dos valores “honra” e “vergonha” e se expressavam com muita evidência nas relações entre homens. Os círculos de amizade de Cícero e Antônio gravitavam em torno destes valores e, conforme eram percebidos e praticados, os atores sociais ocupavam lugar numa hierarquia de respeito e prestígio. Um *cara macho* incorporava todos os atributos positivos relacionados aos homens de respeito e prestígio, “honrado”. Um *cara covarde*, *frouxo*, assumia a última posição de valor neste quadro hierárquico, principalmente se, além de *frouxo*, assumisse os demais atributos negativos que o distanciavam do homem honrado, aproximando-se da condição que vários homens consideravam vergonhosa. Se fosse somente *frouxo* poderia assumir, sob suspeita, outros atributos positivos, mas jamais seria um *cara macho*. Estas tipificações operavam como taxonomia de valor moral e eram empregadas cotidianamente para orientar a percepção pelo outro. A lógica parece óbvia, mas a ênfase com que se evidenciavam os códigos que impunham esta lógica era incomum.

Semelhante à tradição mediterrânea (cf. PERISTIANY, 1971[1965]), honra e vergonha em Encruzo são dois pólos de um mesmo conjunto de valores escalonados, que organizam um universo moral compartilhado. Entretanto, a palavra “honra” raramente era pronunciada para reivindicar status de prestígio. Salvo, corriqueiramente, quando alguém pronunciava solenemente sua “palavra de honra” para afirmar a veracidade de um depoimento extraordinário sobre um fato duvidoso. Com mais frequência era utilizada a expressão “respeito”, referindo-se aos atributos que caracterizavam a honra enquanto status de prestígio gerador do sentimento de orgulho próprio, o que contagiava os que tinham relações próximas

com os que gozavam de prestígio e respeito. Como visto na revisão teórica (Cap. V), honra e vergonha são valores gerais, abrangentes, mas só podem ser vividos e cultivados em relações próximas, em relações que não predomine o anonimato. E num mesmo grupo social são valores percebidos em diferentes graus e nuances de sentido (PITT-RIVERS, 1971[1965]).

Antônio e Cícero praticavam os valores de honra e os reivindicavam, mas em nuances que os aproximavam e os contrastavam em alguns temas cotidianos: na relação com o corpo, em brincadeiras, às questões consideradas mais sérias, como confrontar alguém que julgavam não ser merecedor de sua amizade. Mesmo Cícero, sendo um homem de respeito e de prestígio, o mesmo fazia brincadeiras entre os da turma imitando trejeitos ou simulando movimentos de dança que Antônio jamais faria, mesmo que gargalhasse à vontade, como sempre fazia, com as *palhaçadas* do amigo. Cícero muitas vezes mantinha atitudes públicas de extravasamento que beiravam o ridículo. Mas, seu ridículo era proposital, performático, para produzir efeito que chamasse à atenção dos presentes e animasse o ambiente. Ouvi sua esposa comentar algumas vezes sobre as brincadeiras do marido, sem agravo: “Que vergonha...” Antônio também é um personagem que fazia várias brincadeiras, mas geralmente em torno do jogo de sinuca ou dominó, de maneira mais discursiva e com recato na utilização do corpo. Dois homens de respeito, trabalhadores, casados e de família. Basicamente, reuniam em torno de si outros homens trabalhadores e de família que variavam na escala de respeito e prestígio.

Estes dois personagens possuíam **agenda social** para seus encontros. Agenda com relação às rotinas que inevitavelmente se cruzavam em função de como viviam suas relações de família, trabalho e lazer. Relações que ocorriam no mesmo sentido proposto por DaMatta (1997): com respeito à forma como articulavam o “mundo da casa” (da família) e o “mundo da rua” (do lazer e trabalho) com o “outro mundo” (da crença religiosa e moral); a síntese do modo de vida brasileiro. Semelhante síntese, com poucos detalhes de variação, constatada na coletânea organizada por Peristiany (op. cit.) sobre povos mediterrâneos do Egito, Argélia, Grécia, Chipre, Espanha e Portugal. A “casa”, a “rua” e o “outro mundo” são como categorias sociológicas que compreendem códigos, valores e idéias, como um sistema classificatório que se vive em conceitos praticáveis (DaMATTA, 1997, p. 14). Os atores sociais vivem estes “mundos” obedecendo a uma hierarquia de prioridades e de sobreposições de compromissos que mantém certa constância em obrigações e horários, que eventualmente se alteram. A prioridade está na ordem dos tempos destinados às práticas.

No Encruzo, a relação entre espaços e temporalidades e entre as coisas e os julgamentos sobre elas se articula a partir do que Durkheim definiu (1999[1912]) de

“categorias [sociais e históricas] de entendimento”. Na raiz de nossos julgamentos existem algumas categorias que resumem noções que dominam a vida intelectual e prática: categorias de tempo, espaço, gênero, número, substância, etc. (Ibid., p. 154-5). Estas se prestam como “objeto” ao pensamento sobre o mundo e sobre as coisas; pois seria difícil pensar em coisas do mundo sem remetê-las às noções de tempo e lugar, sem quantificá-las, sem substanciá-las num corpo (mesmo que abstrato), ou sem qualificá-las definindo sua escala de valor. As categorias de entendimento permitem atribuições de intensidade, frequência, constância, variação, peso, etc., a partir de conteúdos formulados sobre a experiência. Apropriado perceber como os personagens acima mencionados lidavam com as categorias de espaço e tempo correlacionadas aos mundos do trabalho, da família, do lazer e ócio, na maneira como construíam e atualizavam suas relações em torno destes universos simbólicos como “províncias morais” (DaMATTA, 1997). Chamamos atenção para o fato de que no bairro a “rua” possui caráter positivo de valorização da pessoa em relações próximas quando pensada enquanto instância de trabalho e lazer que contribuem na valorização da moral. A rua é pátio de produção de auto-estima e respeito, de produção da imagem de um sujeito de família e de honra, já que tais valores dependem do “tribunal de opinião [pública]” (BOURDIEU, 1971[1965], p. 165). Em específico, nos espaços da “rua” onde existe uma estrutura física que permita os encontros e a elaboração simbólica compartilhada do espaço como prática moral e afetiva. Os bares de Encruzo cumprem bem este papel e permitem a síntese dos universos simbólicos da casa, do trabalho e do “outro mundo”. Universos morais praticados nos devidos tempos e espaços. A rotina da casa, do templo e da rua/lazer se submete ao tempo rotineiro da rua/trabalho. Tempo periodicamente quebrado pelo tempo da rua lazer e rituais familiares que “abrem a casa para a rua” (aniversários, casamentos, batizados, etc.), ou os que levam a rua para dentro de casa, como o rito do carnaval (DaMATTA, 1997).

A frequência do hábito se encarrega de gerar a expectativa do encontro entre os atores sociais. A ausência é que motiva a lembrança de que havia uma expectativa de encontro. Em campo, não raro ouvia alguém comentar a ausência de outro no ambiente do bar ou da rua: “O que será que houve com beltrano? Será que brigou com a mulher e ela não deixou sair?” “Pra não aparecer por aí, ou deve estar doente ou a polícia prendeu.” “Vai ver que parou de beber. Mas, não custava uma passadinha.” Comentários corriqueiros e em tom de brincadeira e ironia que revelavam uma agenda social para um grupo restrito que tinha como prática relações próximas de sociabilidade renovadas cotidianamente, sem precisarem de combinação prévia para a renovação de laços de comprometimento e solidariedade. A ausência é que

remetia à lembrança do desencontro, cujas respostas algumas vezes ocorriam ou como desculpas sóbrias, ou no mesmo tom de brincadeira: “Por quê? Tavas com saudades do teu macho?” Levando o outro à condição de explicitar publicamente que estava sentindo falta da presença do ausente, e o submetendo às chacotas relacionadas com a suspeição do sentimento de falta e saudades por outrem. Suspeitas porque é uma forma de sentimento que fragilizava emocionalmente homens que constantemente verbalizavam virilidade. Mesmo assim, os recursos utilizados para expressá-los verbalmente eram vários. Num dos períodos que freqüentei assiduamente o bairro, fosse indo ao bar de Cícero ou perambulando os arredores, o interrompi durante alguns dias em função de outras atividades. Quando retornei, encontrei Antônio que, de imediato, perguntou-me com certo sarcasmo: “Enricou, homem!? O que é que houve?! Tava duro [sem dinheiro] ou doente?!” – Para em seguida apertar minha mão, escancarando seus desalinhados e grandes dentes num sorriso. Expliquei o porquê de não ter aparecido naqueles dias. Noutra vez que o período de minha ausência fora maior o mesmo foi mais “sutil”: o chamei em sua casa e o cachorro me recebeu latindo: quando me avistou deu ordem para o animal me atacar: “Morde ele! Morde ele! Entra aí homem! Ainda ontem falei em ti pra mulher. Tu sumiu!”. Conosco havia uma agenda combinada pelo hábito, na prática de relações de amizade que se mantinham num certo grau e intensidade de significados articulados em noções de tempo (pelo contato pessoal renovado cotidianamente), de espaço (pela presença em lugares específicos) e de gênero (pelo afeto entre homens). Cumpríamos protocolos e etiquetas que só operam entre amigos que se respeitam. Entretanto, é preciso combinar os tempos dos outros mundos, da casa/família, do templo/crença e da rua/trabalho, com o tempo/ócio-lazer destinado aos encontros que atualizam a vida em amizades significativas. Esta “combinação” marca encontros num quadro previsto, que aqui definimos de **agenda social**.

Na visão de DaMatta (Ibid.), a possibilidade de articular as “províncias morais” da “casa”, da “rua” e do “outro mundo” leva a um sistema diferenciado, classificatório e complementar, que ordena, constrói e reconstrói a experiência social brasileira. Nesta linha, Encruzo é um lugar que expressa práticas sociais que remetem a uma sociedade maior, com o detalhe de caracterizar-se pelo processo migratório no qual prepondera a imigração, evidenciando a flexibilidade, maleabilidade e heterogeneidade cultural sincrética a partir de uma matriz comum, a de tradição moral mediterrânea. Encruzo se pertence além dele mesmo. Ou, inversamente, só se constitui porque não pertence a ele mesmo. Problematizado está a idéia de identidade social, ou mesmo de cultura, num contexto onde o “*corpus* de

conhecimento” e de tradição (BERGER & LUCKMANN, 2000 [1973]) é aberto em função das histórias de famílias. Histórias que servem de referência à reprodução social que convive com a mudança, com a variação: relativizado está a relação entre tradição e mudança cultural, desde que tradição também constitua paradigma de mudança, já que mudança se ampara numa matriz originária de cultura. No campo simbólico, o bairro, como recorte de uma região de cultura maior, pertence às histórias e tradições das famílias nativas e das famílias imigrantes. Como também pertence, por tradição amplamente histórica, à mesma cosmologia mediterrânea cabila, egípcia, cipriota, andaluza e grega (cf. PERISTIANY, 1971[1965]), por apresentar formas culturais e de relações sociais bastante semelhantes. E o mesmo por constatação de predomínio cultural ibérico, no qual vigora os valores mediterrâneos (cf. ALMEIDA, 1995; BAROJA; 1971[1965]; CUTILEIRO, 1971[1965]; PITT-RIVERS, 1971[1965]), predominante no processo de colonização em regiões do Estado de Santa Catarina (cf. LEAL, 2007; FARIAS, 2006; LACERDA, 2003; LAGO, 1996; CABRAL, 1970), incluso Encruzo.

6.1.2) Cícero: família, imigração e trabalho

Conheci Cícero numa manhã ensolarada de sábado. Outono de 2005. Fomos apresentados por um professor, colega de trabalho, também morador na região, que imaginava ter Cícero muito a me dizer sobre o bairro. O bar distanciava-se duas quadras da rua principal. No dia que o conheci trajava calça de brim, tênis e uma gandola do Exército com estampa camuflada em tom verde: “a roupa de guerra”, como gostava de afirmar. O bar era amplo, rústico e aconchegante. Na frente havia duas grandes portas de entrada. Do lado de fora avançava uma cobertura de telhas, sob a qual eram dispostos três conjuntos de mesas e cadeiras. Do lado de dentro, ao fundo, um balcão simples de alvenaria, sobre o qual restavam um enorme baleiro de vidro e as garrafadas de ervas em infusão de cachaça. O balcão era completado em “L” por um grande freezer horizontal, no qual repunham incansavelmente as cervejas e refrigerantes. À direita, um toailete em “boas condições” com vaso e lavabo. Junto à parede, do lado direito de quem entra, ficava uma máquina caça-níquel, destas encontradas em casas de apostas eletrônicas, num modelo mais simples. Posteriormente, a mesma foi alojada no interior do corredor de acesso à casa de Cícero, fora da visão de todos. Ao centro do bar havia uma mesa de bilhar. Junto às paredes restavam bancos de madeira, mesas e cadeiras plásticas. A

estrutura era de alvenaria, as paredes interiores estavam no salpico e as exteriores eram rebocadas. O estabelecimento era contíguo à propriedade onde morava, numa casa de esquina.

Cícero é um afro-descendente que, quando perguntado pelos amigos sobre sua descendência, afirmava: “Eu sou negão!”. À época com cinquenta e poucos anos, magro e de estatura média baixa. Simpático, sempre estava disposto a falar algo que animasse alguém, fosse num breve cumprimento ou numa brincadeira que pregasse uma peça em algum amigo. Seu temperamento brincalhão tinha a mesma intensidade de sua irritação quando contrariado. Porém, comumente estava mais para as brincadeiras do que para a irritação. Cícero é bombeiro aposentado da Polícia Militar. Sua aposentadoria ocorreu, após dez anos de serviço militar, em função de problemas cardíacos; o mesmo depende de um marca-passo. Foi até a patente de cabo, aposentando-se como sargento. Resolveu montar o bar logo após a aposentadoria. Mora no bairro desde início dos anos 80. Conta que participou da reunião do Conselho de moradores que deu nome ao lugar. Sua família é originária de Lages, de onde saiu quando pequeno em função do trabalho do pai. Cícero conheceu o bairro por intermédio do pai, que, próximo da aposentadoria, havia comprado dois lotes no Encruzo porque pretendia lá residir. O pai era adido militar do Exército brasileiro e durante muitos anos trabalhou destacado em Estados da região norte do país. Foi por essa época, ainda jovem, que conheceu sua futura esposa, a jovem Nara, no Estado do Pará. Alguns anos depois se casaram; por esta época Cícero morava com a família no bairro, e optaram por estabelecer residência neste local; pois Cícero já era soldado do efetivo da Polícia Militar de Santa Catarina.

Depois que abriram o bar, Nara saiu do emprego de costureira numa pequena fábrica de confecção de fraldas descartáveis para dedicar-se exclusivamente à família e auxiliar o marido no novo negócio. Mesmo assim, costumava envolver-se com serviços de costura, fazendo prendas e adereços para alas de Escolas de Samba da Capital; geralmente para a escola de sua simpatia: a Unidos da Coloninha.

O casal possui dois filhos. Helena e Elmiro, ambos na faixa dos vinte e poucos anos. Elmiro trabalhava de contínuo numa pequena empresa do setor de serviços. Helena é casada com Cleber, de mesma idade, e possuem dois filhos pequenos. A família de Cleber, também afro-descendente, é originária do município de Florianópolis. Helena e Cleber estavam casados exatamente o tempo que correspondia à idade do filho mais velho, à época com oito anos. Conheceram-se numa festa na casa de amigos. Após meses de namoro, Helena engravidou e casaram-se, com cerimônia somente no civil. Casados, moraram com Cícero durante vários anos, sempre contando com o apoio dos pais. Durante o período de pesquisa

tive a oportunidade de acompanhar três mudanças do jovem casal: uma de saída da casa dos pais, outra de retorno e uma última de saída. As saídas tinham como propósito a busca de mais privacidade e autonomia do casal, mas a renda que produziam não era suficiente para aluguel, alimentação e lazer. A última mudança, de saída, foi com o apoio de um amigo da família, morador na região e proprietário de um imóvel para aluguel. A trajetória profissional de ambos é ligada à rede pública municipal do ensino pré-escolar e fundamental: Helena é professora de pré-escola e Cleber é professor de música em bandas de fanfarra escolar. Trabalhavam em estabelecimentos localizados em bairros vizinhos.

Elmiro, o filho mais novo de Cícero, é jovem educado, falante de muitas gírias, afeito a festas e “rodas de pagode” com os amigos. Muita preocupação gerava para os pais em função de algumas amizades no bairro e, principalmente, do suposto envolvimento em um incidente que o levou a um processo judicial de acusação por “assalto a mão armada” num posto de gasolina. Conseqüentemente fora levado à prisão preventiva. Pelo bom antecedente, pela “ficha policial limpa”, e por estar trabalhando na época do incidente, após semanas de prisão o juiz permitiu que respondesse ao processo em liberdade restrita. Algumas vezes presenciei a angústia de seus pais com a preocupação do desfecho do caso. Segundo Elmiro, ele não estava no assalto e fora injustamente denunciado pelo funcionário do estabelecimento. Admite que os principais acusados eram seus amigos, mas afirmava que o funcionário que os denunciou estava mentindo. Seus pais haviam despendido uma soma substancial com advogado para provar a inocência do filho. Cícero comentou um valor em torno de onze salários mínimos com honorários de advogado e custos de trâmite judicial do Processo. Mas, até então, a vida corria normal para Elmiro: morava com os pais, já havia concluído o ensino médio, trabalhava quarenta horas semanais e participava de festas com os amigos. O desfecho foi dos melhores: após meses de trâmite do processo, o Juiz deu como veredicto a inocência de Elmiro e seus amigos. Numa oportunidade, Nara comentou o fato: “Essa semana ganhei dois presentes, professor: a decisão do Juiz e a aprovação de meu genro na Universidade [pública] de música. Dois presentão!” Pude observar seu alívio, terminando a frase e suspirando, olhando para o teto da casa, como se estivesse olhando o céu, fazendo referência à sua fé católica em Deus. Olhando-me nos olhos, continuou:

É verdade mesmo, professor! E eu conversei com Deus como tô conversando com o senhor agora. Eu falei pra ele: se o meu filho fez alguma coisa pra pagar, então que o Senhor decida o que ele tem que pagar. Mas, se ele não fez nada, então que seja justo com ele. E ele me atendeu.

Nara, pelas conversas que tivemos algumas vezes sobre o ocorrido, sempre demonstrava certeza na inocência do filho, mesmo preocupada com algumas amizades de Elmiro que julgava não serem boas. Sua conversa com Deus foi muito mais expressar sua certeza e pedir justiça, colocando-se na condição da crente que acataria qualquer desígnio. Quando falou-me sobre a inocência do filho provada em Lei, foi como se tivesse a “alma (honra) lavada”. Até o dia da sentença, constatei sentimento de constrangimento da família frente aos vizinhos, frente aos “olhares” do “tribunal da reputação” (PITT-RIVERS, 1971(1965). Conversar sobre o assunto era tabu. Quando alguém comentava alguma coisa comigo era como se estivesse contando um segredo. Era como se a suspeita do filho recaísse como mácula sobre a moral da família. O silêncio traduzia o sentimento de vergonha e de extrema preocupação com o filho. Quando a sentença foi dada a favor do jovem, publicamente, na vizinhança, nada foi comemorado e o “assunto morreu”.

A ligação de Cícero com sua família materna, com os parentes que ainda moravam na região do Planalto Serrano Catarinense, sempre fora evidente. Constantemente referia-se aos parentes com insistentes convites para que os acompanhasse em visita à família. Nara e os filhos com frequência mencionavam a parentela de Lages, fosse numa boa lembrança ou sobre um fato corriqueiro. O discurso de Cícero sempre fora bastante pontuado pelos valores de família atrelados aos laços consangüíneos e afetivos referidos aos parentes maternos, sobretudo à tia-avó e primas. Referência que, segundo ele, se estabeleceu desde infância e juventude em função da articulação da mãe que, mesmo em viagem, morando em outros Estados devido o trabalho do marido, periodicamente fazia contato com os parentes do Planalto.

Frequentemente perguntava a Cícero sobre sua família, a fim de obter informações que indicassem aspectos das relações de parentesco e período de imigração. Até que um dia aceitei o convite para conhecê-los, na cidade de Lages. Cidade onde nasceu e viveu até os quatorze anos. Após o retorno da família para o sul, para a região do município de São José, Cícero sempre procurava passar o Natal no Planalto, acompanhado de Nara e os filhos. Combinamos o passeio com uma semana de antecedência. Nara ficaria cuidando do bar. Partimos num sábado, para retornarmos no domingo à tarde. Foi em meados de dezembro de 2006. Levamos duas horas e quarenta minutos para chegar ao destino. Chegamos próximo do meio-dia e fomos direto à casa de sua tia-avó materna, de noventa e sete anos de idade. A tia-avó morava com a neta (prima de Cícero), o marido da neta e um casal de bisnetos. A anciã

estava lúcida, mas já não enxergava muito e encontrava-se debilitada para caminhar; sua filha e genro (tios de Cícero) já haviam falecido. A casa onde moravam ficava numa região periférica, próxima a poucos minutos do centro da cidade. O local compunha um conglomerado de oito casas reunidas numa área correspondente a aproximadamente cinco lotes de terra. Distribuídos por casa, nas cinco com frente para a estrada geral, moravam três primos, a prima com a tia-avó anciã e um tio (e padrinho) de Cícero. Todos casados e com filhos. A tia-avó morava na casa maior, um sobrado. Das três casas dos fundos, uma era de outro primo viúvo e duas de outros dois filhos casados dos primos que moravam nas casas da frente, cada um morando no mesmo terreno dos pais. Os primos aqui referidos são irmãos. Todos os homens do conglomerado, de parentesco consanguíneo, trabalhavam com mecânica de automóveis. Havia espaço ainda para abrigar uma pequena oficina de carros. As casas eram mistas, em madeira e alvenaria, de quintais com pequenas hortas. Numa das casas havia um canil com dois ferozes filas, além de alguns “guaiecas”, algumas galinhas e mais ao fundo um criadouro de galos de rinha. Do outro lado da estrada geral havia um conjunto de três casas reunidas em dois lotes, que reunia primos, filhos de outra tia materna. Na casa maior morava a tia com um filho solteiro, na edícula dos fundos um filho separado, e na casa ao lado um filho casado com esposa e filhos. Esta mesma tia tinha duas filhas que moravam noutro bairro, e todos os finais de semana visitavam a mãe. Todos os primos encontravam-se na mesma faixa de idade de Cícero. As relações de família que Cícero mantinha na cidade eram matrilineares, sobretudo com suas tias e primas. Quando se referia ou se dirigia as primas, as chamava de “mana”. Os dois núcleos de residência lembravam um sistema *siblings* de moradia, no qual predomina a autoridade territorial dos irmãos e primos. Os homens casam e praticam a virilocalidade, no caso, permanecem próximos da tia-avó. As mulheres mantêm a prática virilocal: saem do núcleo de moradia para morarem com seus maridos.

Na tarde de sábado fomos visitar duas primas de Cícero que moravam em outros bairros. Dois bairros populares, localizados poucos minutos da região central, constituídos a partir de conjuntos habitacional populares, financiados pelo governo federal. Havíamos passado a tarde de sábado na casa de uma delas, e pousamos a noite de sábado para domingo na casa da outra. A mais nova aparentava estar na faixa dos cinquenta anos, tinha dois filhos e era casada com homem da região. O mesmo não se encontrava em casa porque participava de uma cavalgada com amigos. A mais velha era viúva e funcionária pública aposentada. Por ser aposentada supus estar na faixa dos sessenta e poucos anos, e era o que aparentava. Com ela moravam a filha, o marido da filha e a neta. Tinha outro filho, casado, que morava numa casa

em frente à sua. A filha não trabalhava fora; o filho trabalhava numa indústria de beneficiamento de papel no setor de embalagens. Seu genro é músico, e compunha um grupo de samba e pagode que tocava em bares noturnos. Família muito hospitaleira. Pelo que pude perceber, eram estas duas irmãs, primas de Cícero, que mobilizavam a atualização dos laços de família pelo lado da mãe, organizando as reuniões de almoço aos finais de semana, as festas de aniversário das duas tias anciãs, Páscoa, Natal e virada de ano.

Começamos as visitas pela casa da prima mais nova e no final da tarde fomos à casa da mais velha. Nesta última, passamos o final da tarde de sábado conversando na sala e ouvindo música, um CD dos clássicos da década de 80. Bebíamos geladas cervejas. Cícero nada tomava de bebida alcoólica; estava num período de abstinência. Conversávamos sobre várias coisas: família, trabalho, lazer, comidas, etc. Até que resolvemos fazer um prato típico da região: uma “paçocada”. O filho casado disse-me: “Você não pode ir embora sem experimentar esse prato!” Nos mobilizamos com as compras dos ingredientes: pinhão cozido moído, carne de porco moída, toicinho defumado e temperos. Quando a noite caiu, continuávamos com as cervejas e os preparativos em torno do fogão de ferro à lenha. Aliás, raro a família nesta região de serra que não possui um fogão à lenha. No domingo ficamos de almoçar na casa de outra tia de Cícero, mãe destas primas que visitamos. Mas resolvemos almoçar num clube militar campestre, com seu primo materno, sargento da Polícia Militar de Lages. A família estava reunida neste dia para distribuírem os papéis com os nomes dos “amigos secretos” que seriam revelados no Natal. Mesmo assim, seu primo insistiu com o convite para irmos ao clube e fez questão de pagar nosso almoço.

A família da parte materna residente nesta região de serra é ligada à cultura da prática do chimarrão, do rodeio, da montaria, das festas em torno da fogueira e do uso dos trajes típicos nas ocasiões de festas de rodeio e montaria. Uma das coisas marcadas nas falas de Cícero era o prazer e o orgulho em comentar sobre sua família materna e seus hábitos de campanha; por mais que o identificasse com as práticas culturais litorâneas da praia, do banho de mar, do pagode e do carnaval. Cícero saiu da cidade de Lages quando criança. Nunca o vi preparar uma cuia de chimarrão, nem de comentar que tivesse ido a um rodeio, ou qualquer outra coisa que o identificasse em práticas ou costumes de campanha. Se, por um lado, sua família materna apresentava comportamento típico regional, por outro, havia um vínculo de afeto e de respeito expresso em zelo extremo que os uniam a partir de uma história comum de família. E os valores que os uniam fundamentalmente não eram os de vida no campo, muito menos os de samba e carnaval, o que os aproximavam era o princípio de respeito pelos laços

familiares numa referência genealógica pelo lado materno. Em todas as conversas que travaram sobre lembranças de infância e família, mais ouvi as palavras “mamãe” e “titia”, do que “papai” ou “titio”. Mesmo que a virilocalidade se fizesse presente, a matrifocalidade afetiva era evidente na família. Mas as questões de território e herança era assunto para os homens.

Em Lages Cícero possui irmãos e parentes paternos que não visitava havia anos. Na oportunidade, perguntei-lhe sobre os motivos de manter relações somente com a parentela materna. Disse-me que não sabia exatamente os motivos. Mas, lembrando algumas desavenças de família em função de um inventário de terras de herança do lado paterno, fez menção à mãe: após o falecimento do pai, a mãe negou-se a assinar o contrato de venda das terras, devido a conflitos com a família do marido, anteriores ao episódio da venda. Desde então, a partilha das terras estava em Juízo. Porém, um tio paterno foi se encarregando de negociar informalmente parte das terras sem dar justificativa alguma aos demais herdeiros, e, segundo Cícero, ninguém se manifestou sobre a duvidosa venda.

As relações familiares paternas que presenciei de Cícero, esposa e filhos eram no bairro onde residiam, com suas duas irmãs e cunhados; e com duas primas, seus maridos e filhos, moradores no município vizinho. Com suas irmãs os encontros eram mais freqüentes; com as primas paternas os encontros ocorriam em função das festas de aniversários em sua casa. Cícero era mais visitado do que visitava. Um dos motivos alegados pelo mesmo eram as atividades com o comércio do bar, aberto diariamente, da manhã até tarde da noite.

Mesmo com a matrifocalidade afetiva presente na família materna de Cícero, com a evidência da virilocalidade, a uxorilocalidade temporária é traço marcado com relação à sua filha. Uxorilocalidade articulada em função do poder de decisão de Nara, sua esposa. Com as filhas de Antônio essa regra preferencial de residência acontece na mesma lógica. No caso da filha de Cícero poderíamos alegar, por suposição, falta de recursos do casal nubente, o que Cícero e Nara nunca alegaram explicitamente. Mesmo assim, quando sua filha e genro resolveram mudar para outra casa, fora para o mesmo bairro. À época do casamento de Helena, a preocupação de Cícero e Nara foi de acolher a filha e o genro, que ainda não tinham profissões definidas, nem trabalho que garantisse remuneração suficiente. Construíram uma edícula na extensão do terreno, ao lado do bar, de quarto, sala, cozinha e banheiro, e lá residiram durante anos. Cícero e Nara sempre participando colaborativamente na criação dos netos. Minha impressão era de que habitavam a mesma casa. Durante os horários de trabalho

do genro e da filha, assumiam os cuidados com as crianças. Nara, num maior envolvimento, fazendo às vezes materna. A relação de carinho dos avós para com as crianças era evidente. Das vezes que estive em campo, pude presenciar inúmeras cenas de afeto, mesmo nas situações mais tensas entre a preocupação com o movimento de clientes no bar e as coisas do cotidiano doméstico. No caso de Cícero, não acompanhei as circunstâncias do casamento da filha. Quando comecei o campo a mesma já estava casada. Acompanhei o tom solene de uma das mudanças do jovem casal para a outra casa no mesmo bairro. A mudança de Helena de saída da casa ocorreu num final de semana. Numa manhã de sábado, chegando ao bairro, avistei Nara embalando o neto mais novo na frente da casa; seu genro estava próximo. Aguardavam o caminhão de frete. Helena e o marido haviam alugado uma casa com toda a estrutura de um jardim de infância, poucas quadras de distância. Estavam animados em começar nova vida, com mais independência doméstica, e apostando no negócio que se iniciaria. Como ambos não tinham formação de nível superior em Pedagogia, e ainda não poderiam prestar este serviço em termos de responsabilidade de empresa, começariam prestando serviços de lazer e cuidados temporários de crianças, em caráter informal. Em função de serem formados no magistério e possuírem experiência de trabalho em creche e escola pública, estavam bastante otimistas. Cícero chorava enquanto a mudança acontecia. Atendia os clientes enxugando as lágrimas que escorriam pelo rosto. Nara, também com os olhos lacrimejando, comentou com o marido: “Velho tolo! Eles não tão indo embora! Tão se mudando pra fazer a vida deles.” Cícero responde inconformado: “Eu sei. Mas meus netos não podem ficar longe de mim. O pequeno é que me acorda.” Depois que terminamos a mudança, voltamos ao bar para saciar a sede e ouvirmos Nara sobre a importância da nova residência para sua filha.

O dia da mudança foi marcado por silêncios e falas formais, sóbrias, ditadas de maneira a imprimirem importância e estabilidade ao evento, mesmo que fosse o de mudança. Nara, noutra oportunidade, confidenciou-me que um dos motivos que também motivou a mudança do jovem casal foram algumas relações que a família estava vivendo em função do excessivo consumo diário de bebidas alcoólicas de Cícero. O que estaria sendo motivo de várias contendas que, de certa forma, magoaram sua filha e genro. O evento marca uma passagem ritual que se caracteriza com a separação de co-habitação, mas se caracteriza também pela reafirmação de laços afetivos de parentesco, mesmo com seu aspecto de conflito. O sentido não é exatamente o de “desagregação”, “liminaridade” e “agregação”, mas, podemos inferir que existe conexão entre “conflito social” e “rito” (TURNER, 1974).

Deduzimos o quanto este episódio se constitui como “drama social” (Idem, 1978), representado por seqüências de eventos numa estrutura temporal e de poder arroladas no campo familiar de afeto. Meses depois o jovem casal retornou para a casa dos pais de Helena. Mas, outro conflito entre Cícero e o genro faz com que novamente procurem outra casa para morar. Desta vez encontram uma concedida ao preço de suas possibilidades, de propriedade de Waldinésio, um pedreiro e amigo da família. É possível observar um padrão de organização social uxorilocal temporário em função das dinâmicas de conflito. Tais conflitos eram bastante pontuais e não implicavam em rompimento de laços de afeto ou de ajuda por parte dos pais.

*

O fato de Encruzo ser um lugar ainda caracterizado pelo contexto familiar centrado na primeira geração de imigrantes, onde a família nuclear se faz presente, demonstra certa flexibilidade nas manobras de agência do “projeto de família” (PINA CABRAL, 2003), no sentido de adaptá-lo às novas condições de vida. No bairro, a centralidade dos valores de família se faz no núcleo familiar de pais e filhos. A possibilidade de melhor compreender estas formas de organização de família nuclear é no campo de sua representação simbólica (SCHNEIDER, 2004[1972, 1968]). Por exemplo, a representação de status de família pela “propriedade” da casa e melhorias que se fez na mesma (FONSECA, 2000) é indicativo da propriedade simbólica incutida no valor material do imóvel, no qual se representa e se expressa a prioridade familiar; como afirmara Nara, na ocasião de mudança da filha casada: “Quem casa quer casa, professor”. O valor do zelo pela casa representa o zelo pela família no sentido do conforto, de status, de proteção, provimento e de moralidade, como de vida privada do casal e filhos.

As casas enquanto estrutura física que se referiam eram, no bairro, originariamente de alvenaria no modelo padrão de loteamento do Programa de Habitação (BNH), melhoradas com o passar dos anos, graças ao dinheiro economizado com muito “trabalho extra”, fosse para a ampliação dos cômodos, na construção de uma edícula, garagem e churrasqueira, ou de um pavimento acima caracterizando o sobrado. Sempre buscando conforto que represente uma vida de posses materiais domésticas, próximo das novidades de mercado na área de acessórios e de acabamentos de construção, e de eletrodomésticos. Os discursos sobre este conforto geralmente ocorriam em frases como “dei duro para ter hoje o que tenho”, “a casa

pode ser simples, mas é minha”, “se tu fores na minha casa tu vais ver só: tem tudo!” O valor “amor” cultivado no sentido de representar formas de relações dedicadas entre esposos e na educação dos filhos também se faz presente: “dei educação e escola pros meus filhos. Isso aí eles não podem reclamar”, “na casa quem manda é a mulher, mas lá em casa quem manda sou eu”. As únicas mulheres que tive contato freqüente no bairro foram as esposas de Cícero e Antônio, e delas ouvi algumas vezes: “a gente cuida dos filhos com carinho”, “a gente faz tudo por esses filhos”, “a gente se desdobra pelo filho e pelo marido”. Entre as duas esposas, as expressões de representação de valor estavam em torno do “amor” que une a família nuclear na relação dedicação pelos filhos e marido e também cuidados com a educação dos filhos no sentido moral. A concepção de amor familiar é a do amor devotado em dedicação ao lar, aos filhos e marido. “Família”, “casa”, “propriedade”, “trabalho” e “dar educação e escola”⁶⁰ eram expressões constantemente utilizadas entre os homens que mantive conversa no bairro, no sentido de praticarem valores que consideravam dignos para um “homem de família” competente, provedor e protetor. Como na tradição mediterrânea, entre os homens de Encruzo a família é a idealização prioritária e fundamental, sendo que seu eixo é a mulher numa atitude de “feminilidade materna”. Sendo que as mulheres praticam uma moral investida para o “mundo de dentro”, para o mundo da “casa” (cf. GROSSI, 2004 e PERISTIANY, 1971[1965]). O fato destas mulheres “mandarem na casa” lhe confere poderes de decisão justamente a partir da condição materna, sobretudo na agência de educação e apoio aos filhos. Nas duas famílias as mães servem de intermediária para assuntos ordinários e extra-ordinários entre o pai e os filhos. Certa vez ouvi Cícero afirmar: “É sempre assim! Eu sou sempre o último a saber das coisas aqui em casa. E quando sei é porque vai sobrar pra mim!”

Para os homens, o ideal de família alia-se ao trabalho, praticado numa moral investida para o “mundo de fora”, geralmente verbalizado publicamente pela expressão “sou pai de família”. Ser “trabalhador” e “pai de família” são as prerrogativas mediterrâneas de “fama”

⁶⁰ A formação escolar, tanto para a família de Cícero como para a de Antônio, era vista como um “bem” que se possui e dá status. Durante minhas andanças no bairro e região não me deparei com nenhum professor universitário. Porém deparei com vários professores, ou melhor, professoras da pré-escola e ensino fundamental. A filha e o genro de Cícero eram professores da pré-escola e ensino fundamental. Pelos contatos que tive em campo e por oportunidade profissional de exercer a função docente numa Instituição de Ensino Superior no bairro, num curso de Pedagogia, pude constatar a valorização da profissão “professor” por vários jovens. Cícero trazia este interesse remetendo às memórias de família com relação ao trabalho do pai no envolvimento com engenheiros do exército, quando trabalhava como adido militar. Antônio demonstrava interesse na educação dos filhos por influência de seu contato com engenheiros e proprietários “estudados” que contratavam seus serviços de pedreiro. A valorização da educação escolar era presente em ambos, como possibilidade de ascensão de status de classe com mais poder aquisitivo e conhecimento.

para um homem de respeito (BAROJA, 1971[1965]). Basta preservar sua lisura, mantendo uma “representação pública de si” (GOFFMAN, 1985[1959]) frente ao “tribunal de reputação” (PITT-RIVERS, 1971[1965]), frente à opinião pública que espera pelos indícios de “performance moral” que a mantenha. Dentre os artifícios desta performance, “honestidade”, “vida honesta”, é atributo essencial. Ser conhecido por estas condições confere status de prestígio entre os homens do bairro, muito mais do que por suas posses. Entre os homens casados que pesquisei há pouca tolerância para o menor deslize de honestidade. Desonesto é tudo aquilo fora dos parâmetros morais estipulados por Lei e por costume. Neste contexto, a noção da “boa malandragem” (SILVA, 1993) associada a do “jeitinho brasileiro” (DaMATTA, 1979) não vigoram concomitante aos princípios de respeito para um “pai de família trabalhador”. Lembramos que Encruzo outrora fora conhecido como “bairro violento” pela constante publicização na imprensa sobre movimentação de gangues relacionadas ao tráfico, assaltos e roubos a residências, casas de comércio, postos de gasolina, entre outros estabelecimentos.

6.1.2.1) Rede de relações

Parte da vida social cotidiana da família de Cícero confundia-se com as relações estabelecidas no bar em suas devidas proporções territoriais e simbólicas no sentido público e privado, em detalhes que não percebi em alguns bares que percorri na região, mesmo entre aqueles que eram, como este, contíguos à casa. As práticas cotidianas de relações de amizade de Cícero se restringiam aos frequentadores de seu estabelecimento, envolvendo também amigos relacionados ao período anterior, da época que era bombeiro e da turma do futebol. A rede de sociabilidade de Nara incluía algumas famílias vizinhas e as duas cunhadas. Quando não estava no bar, estava em trânsito, entre os serviços domésticos, atendendo aos netos, visitando alguma vizinha para tirar dúvidas sobre algum ponto relacionado às suas prendas, marcando consultas médicas para a família no posto de saúde, indo pagar alguma conta, etc. Também organizava as festas da família, o “amigo secreto” dos finais de ano que reunia casais amigos e vizinhos, bem como o “mutirão de brinquedos” para o Natal e a Páscoa das crianças pobres do bairro; atividades que Cícero também se envolvia. Certa vez afirmou que começou a vida de trabalho fora de casa desde muito jovem, pouco se envolvendo com trabalho doméstico quando solteira. Depois de casada é que se envolveu com exclusividade com serviços da casa

e a criação dos filhos, mas sempre fazendo suas prendas para vender e alguns serviços de costura. “Sempre tive meu dinheiro” – afirmou numa conversa. Entretanto, quando os filhos alcançaram a adolescência foi procurar trabalho e conseguiu no bairro, numa fábrica de fraldas descartáveis com a produção toda manufaturada. Anos depois pediu demissão para atuar com o marido no bar. O envolvimento de Nara com a vida doméstica e sua movimentação cotidiana para além da casa demonstra um domínio de sociabilidade de maneira que as significações dadas aos espaços do bairro se definem em termos relacionais, na medida em que a vida doméstica jamais é solitária, em movimentos e espaços que prevalecem as intermediações femininas. De outro modo prevalecem as intermediações masculinas, nas relações de Cícero como proprietário de bar, aglutinando neste espaço comercial e público as “turmas” compostas basicamente por homens de mesma geração e casados. Domínios de sociabilidade de gênero que engendram redes de relações (AGIER, 1998).

6.1.2.2) Carnaval e a rede de amizade

Para Cícero e sua família o carnaval aciona outras redes de relações e abrange bem mais pessoas além do bairro. Nos últimos anos, sua família envolvera-se com o desfile de blocos na sua cidade, paralelo a feitura de confecção de peças alegóricas para o desfile da Escola de Samba Unidos da Coloninha. Cícero era responsável pela montagem da armação que sustenta o tecido e adereços das roupas da ala das baianas. O trabalho era remunerado por peça. Em sua casa funcionava uma oficina improvisada de montagem. Nara ocupava-se confeccionando os adereços, bem como trabalhava no corte de algumas fantasias. Revezavam-se entre o trabalho no bar e o do carnaval, envolvendo outros moradores na atividade com os adereços e armações, remunerando-os, trabalhando até a madrugada.

A casa de Cícero fora palco de muitos encontros de trabalho e de concentração para brincadeiras de carnaval, assim como os encontros comensais da turma do time de futebol. Cícero tinha muitas ligações com as pessoas que faziam o carnaval da Escola de Samba Unidos da Coloninha. O evento acionava a rede de relações cotidianas da família e restabelecia os laços de amizade, consideração e apreço com atores sociais de outros bairros, e que se encontravam somente no carnaval. Por exemplo, duas primas paternas de Cícero

participavam ativamente de outras Escolas de Samba e freqüentavam a casa da família durante o período de carnaval. Pude conversar com elas em duas oportunidades. Quando se encontravam, comumente acionavam a memória, contando alguma história que justificava a importância do evento para suas vidas, como um período que mobiliza importantes laços de afeto com pessoas de outros lugares fora da circunscrição; principalmente com gente da Coloninha, na parte continental de Florianópolis. Certa vez, sentado à mesa sob a cobertura avançada sobre parte do quintal da casa, conversando com o filho de Cícero, pude ouvi-lo contar algumas histórias: “No tempo que todo mundo se reunia aqui em casa era uma festa só! Vinha gente de todo o lado! Desde o pessoal do futebol até o pessoal do carnaval!” – Afirmara saudoso. Saudoso desde que outros fatos mudaram a abrangência e freqüência das reuniões. A abertura do negócio do bar foi um destes fatos. Os relatos sobre carnaval apontavam para outros indícios da extensão extraterritorial do bairro, demonstrando um “território cultural em fluxo” com outros bairros da região de Florianópolis, onde estão sediadas as Escolas de Samba.

6.1.3) Antônio: trabalho, imigração e família

Conheci Antônio no bar, uma semana após conhecer Cícero. Em nosso primeiro encontro foi notória sua atitude simpática e solícita. Antônio, na época, estava com quarenta e sete anos. De estatura média, pele morena, corpo forte, cabelos pretos crespos e curtos, face bonita, voz grave e fala suave com sotaque serrano, Antônio compõe um tipo educado, sempre preocupado em ser gentil com as pessoas. Começou sua vida profissional, desde seus quatorze anos, trabalhando como servente de obras, ajudante de pedreiro. Logo se tornou pedreiro. Exímio jogador de bilhar. Quando não estava jogando sinuca no bar, se dava às conversas no balcão, sempre atento à televisão, instalada ao alto num suporte, para acompanhar as novelas. Também jogava dominó com freqüência, mas em outro estabelecimento. Suas doses prediletas eram as de cachaça. Como o mesmo costumava se referir, tornamo-nos *parceiros* na combinação de comidas para a turma, na mesa de bilhar, e nos passeios. Conhecía toda a região como a “palma de sua mão”, como afirmava, bem como possuía muito *conhecimento*: sabia sobre boa parte dos bares, boates e casas de prostituição na região, dos mais seguros aos mais arriscados. Dentre os vários lugares, de bares e boates que percorremos, em função do risco iminente, alguns só entrei porque o acompanhava. Caso contrário, sozinho, me colocaria

no movimento de “invasão de território” na categoria “forasteiro intruso”; principalmente na região de Chão de Pedras, bairro onde Antônio possui a maior rede de amigos, no município de Palhoça, vizinho ao de São José. Sabia onde encontrar um leitão vivo para comprar, o ponto de venda das melhores carnes, dos melhores peixes, mariscos e ostras, bem como de quem precisava contratar um servente, pintor, marceneiro, encanador ou pedreiro. Trabalhava como autônomo e dificilmente ficava sem trabalho. Entre os amigos também é conhecido como “negão”. Porém, sempre fazia questão de pontuar que descendia de índios: “Minha família é bugre!” Fazendo referência à avó materna, mas sem precisar qual etnia.⁶¹

Aos 19 anos, vivendo em Lages desde infância, recebeu o convite de um mestre-de-obras para trabalhar como pedreiro em obras públicas no município de São José. O contratante era um contrerrâneo e antigo vizinho na cidade de Lages, que em meados dos anos 70 havia migrado para São José com esposa e filhos, e fora morar no Encruzo. Durante vários meses Antônio hospedou-se na casa do senhor que o contratou, na condição de pagar pelas despesas de estadia, até conseguir melhor condição econômica para hospedar-se em outro lugar. Permaneceu com a família durante o período que trabalhou para o anfitrião contratante. Aliás, seu anfitrião seria seu futuro sogro. Conhecia Marlene e irmãos da época que foram vizinhos em Lages. Foi com a estadia na casa do patrão que se aproximaram afetivamente. A ida de Antônio para a região atraiu, poucos anos mais tarde, sua família. A mãe resolveu mudar-se para próximo do filho – que os havia informado sobre possibilidades de trabalho e o desejo de vê-los por perto –, migrando com mais sete irmãos para morar no município de Palhoça. Sobre o pai Antônio pouco falava.

A família foi residir no bairro Chão de Pedras. O lugar está inserido no mesmo contexto de imigração do Encruzo, porém, as condições de infra-estrutura e de pavimentação são mais precárias e o padrão de renda das famílias é mais baixo. Chão de Pedras não surgiu a partir de um conjunto habitacional projetado. Iniciou com loteamentos clandestinos e como área de ocupação de famílias imigrantes. O bairro é de menores dimensões e possui intensa atividade de gangues de tráfico de drogas. Seus moradores convivem com o problema e compartilham, literalmente, o “código do silêncio”. Antônio afirmara-me: “Quem trafica é uma minoria, mas, perigosa. A maioria aqui é trabalhador.” Todos os seus amigos no bairro eram trabalhadores braçais na construção civil, a maioria pedreiros e serventes.

⁶¹ Supomos ser descendente de xokleng pela constatação desta etnia na região de Lages (cf. SANTOS, 1973).

Antônio, três irmãs e um irmão (falecido) são filhos do primeiro casamento da mãe. Outras três irmãs são afins, filhas do segundo marido de sua mãe. A mãe na época da mudança já estava separada. Dos irmãos consangüíneos, Antônio é o penúltimo, seu falecido irmão era o último. O caçula fora assassinado devido ao envolvimento com o tráfico de drogas, numa disputa de gangues. Suas irmãs consangüíneas casaram com imigrantes da região do Planalto, também residentes no município de Palhoça. Das irmãs afins, todas vieram casadas. Instalaram-se em pequenos terrenos que compraram numa mesma servidão na parte alta do bairro. Num terreno havia duas pequenas casas, nos outros dois, cada um uma casa. Diferentemente das condições de mudança da família de Cícero, a mãe de Antônio, após a separação do segundo casamento, vai residir no bairro sem trabalho garantido ou renda fixa. Somente com a esperança que a vida melhoraria. A família empenha-se em buscar trabalho, mas, segundo Antônio, a vida não fora nada fácil. O fato da família se instalar na mesma servidão cremos não ter configurado um núcleo territorial de parentesco, de “configuração de casas” (MARCELIN, 1998) ou “núcleo de moradia” (AGIER, 1998) no sentido de autoridade sobre o território e de relações de herança. Além dos terrenos não serem contíguos, territorialmente o lugar era controlado por um dos traficantes da região, que naquela servidão morava. Certa vez, a pedido de Antônio, prestei o favor de dar carona para sua irmã até a casa que morava. Enquanto subíamos a ladeira de barro, ela apontou para a casa onde o suposto traficante morava e afirmou:

Aqui é assim, Marcelo: a gente vê as coisas e não vê. Depende! Mas pra se dar bem e transitar sossegado por aí é melhor não ver. Eles no trabalho deles e nós no nosso. Nunca me incomodaram. Chegasses comigo: tá tudo bem. Mas se tu dá uma de bobo, pode contar que o bicho pega!

Afirmara expressando claramente de quem era o território. Nesta periferia não é raro a flutuação residencial de famílias dentro do próprio bairro porque não se adaptam a esse tipo de controle até a porta da casa. As famílias vão residir, sentem-se coagidas, porque até um simples olhar para qualquer direção deve ser “policiado”, o “ver” deve ser “policiado”. O risco de ter a integridade física e moral infligida é iminente, caso o “olhar” não obedeça aos códigos que o distancie da atitude suspeita do “curioso alcagüete”.

Durante os anos de solteiro em Chão de Pedras, morando com a mãe e irmãos, Antônio continuava com seu trabalho autônomo de pedreiro. O irmão caçula durante um tempo trabalhou como servente, mas logo abandonou, indo para o tráfico. Os cunhados de

Antônio também desempenhavam trabalho braçal na construção civil. As irmãs envolviam-se com serviços esporádicos de faxinas. Uma delas entrou no ramo de “camelôs”. Trazia mercadorias do Paraguai e de São Paulo para revender na região. As mercadorias eram várias: confecção, brinquedos, cigarros e material de informática. Também possuía equipamentos para pirataria de CDs e DVDs. Na ocasião que lhe dei carona, a mesma contou-me que trabalhava numa creche no bairro para cumprir pena de “prestação de serviços à comunidade”. Havia sido condenada por contrabando. Toda a reserva de dinheiro que possuía fora empregada com advogados, conseguindo contratar um trabalho de defesa que amenizou a pena. Segundo ela, quando mais jovem fora viciada em drogas. Foi internada e após um ano de tratamento conseguiu recuperar-se. Depois deste período casou-se e começou a negociar contrabando. Quando a conheci, faltavam poucos meses para terminar a pena. Contou-me que reiniciaria seu trabalho de comércio “informal” e promoveria viagens de frete de passageiros com um ônibus que possuía em sociedade. Noutra ocasião, levou-nos, eu e Antônio, para ver o ônibus na casa do sócio; este último era o motorista na sociedade.

Antônio nunca fora complacente com as atividades ilícitas da irmã, nem com a do falecido irmão. Mas, em Chão de Pedras a lisura moral mescla-se com a “convivência compulsória” necessária a preservação da integridade física e mesmo moral. Conviver com práticas ilegais, principalmente as relacionadas ao tráfico de drogas e venda de produtos roubados ou de contrabando, é fato corriqueiro. Trazer “muamba” do Paraguai e revendê-las no Brasil é, em muitos contextos, considerado trabalho “honesto” porque é considerado “trabalho” e não roubo: “Tô trabalhando! Dei duro e a polícia tirou tudo de mim!” Afirmara a irmã camelô. “Eu te falei! Tu vai presa! Eles prendem! Os caras são chato!” Respondeu Antônio, referindo-se aos riscos. Aqui a noção de trabalho honesto altera-se, e a alteridade é presente no cotidiano do bairro e produz seus efeitos em várias formas de convívio social. Afirmar um princípio predominante de honra e vergonha relacionado à “vida honesta” significa preservar a reputação de provedor ou provedora de família.

Além da evidente matrifocalidade na família de Antônio, todas as mulheres trabalhavam fora de casa, inclusive as casadas. A média de filhos entre as casadas é de dois ou três. Pelos relatos que ouvi, as mulheres fazem o perfil da “matrona”: de articular relações de poder na linhagem, mesmo onde a dominação masculina acontece (cf. HÉRITIER, 1989). As irmãs tinham entre quarenta e cinquenta anos e faziam, inclusive, o tipo mulher “forte”, corpulenta, e de coragem. A idéia de mulher “frágil” no sentido de recato de coragem, de retraimento e timidez, como na tradição mediterrânea (cf. PERISTIANY, 1971[1965]), não

associei às suas irmãs. Conheci as irmãs consangüíneas nos aniversários que fui convidado na casa de Antônio, acompanhadas de marido e filhos. A relação entre eles era afetuosa, mas expressada em consideração e respeito verbalizados, do tipo: “Tu conheces meu mano?! Antônio mora no meu coração! Mexeu com ele?! Mexeu comigo, hein!” Afirmara uma delas, num tom de “ameaça amigável”, quando fomos apresentados. Entre as mulheres havia um poder exercido num misto de matrifocalidade afetiva e de efetiva produção de renda com os trabalhos temporários: as relações de produção de renda associam-se à dedicação na produção material e simbólica da “maternagem” no cuidado com os filhos ainda pequenos.

Após alguns anos de namoro, Antônio e Marlene casaram-se. Moraram de aluguel durante um período, mas logo compraram uma casa de madeira em Chão de Pedras, na mesma servidão onde morava a família. Antônio contou-me que a casa era muito velha e estava servindo de “morada de invasão” para um alcoviteiro e três prostitutas. O proprietário do imóvel não conseguia retirá-los. Por várias vezes solicitou que se retirassem da casa, mas era ameaçado por um “negão grande e barbudo”, como afirmara. Antônio fez uma oferta de compra, barganhando menor preço em função da “encrenca” a ser resolvida, e o proprietário aceitou. No dia seguinte foi reivindicar a casa:

Falei pra ele: ‘Ó, veio! Comprei a casa. A casa é minha e preciso morar’. Ele me disse que não ia sair. Disse que em uma semana voltaria pra morar. Dito e feito. Uma semana depois voltei pra morar. Reuni uma cacaiada, aqueles meus amigos da obra que topa qualquer coisa, aluguei uma Kombi velha, botei uns móveis pra dentro e fui. Fomos em seis. Cheguei e nem bati. Como a casa tava muito velha, levei ferramenta já pra ir consertando umas coisas. Enquanto eu entrei pela cozinha, os outros entraram pela sala, pela mesma porta que ele e as mulher saíram. A única coisa que ele me disse é que eu ainda ia se ver com ele. Fiquei um tempão sem ver. Ele continua no bairro e hoje fala bem comigo. Mas no dia eu fui pronto e apoiado pra qualquer coisa. A casa era minha!

Para o contexto do bairro, Antônio chegou em “alto estilo” e apoiado pela comunidade. Porque cinco dos homens da “equipe de despejo e apropriação” que levou eram colegas pedreiros e serventes que moravam no bairro e freqüentavam os bares da região. Logo saberiam das notícias do despejado. Chão de Pedras é um bairro que para habitar exige constante prontidão e uma rede de apoio de segmentos da vizinhança.

Os anos foram passando e as crianças vieram. Tiveram três filhos: duas meninas e um caçula. Dividiam a vida entre o trabalho e a educação dos filhos. Marlene, durante um tempo, trabalhou como caixa de uma rede de supermercados. Para muitas coisas contava com o apoio das irmãs consangüíneas de Antônio, principalmente nos cuidados das crianças. Também

utilizavam o serviço de creche no bairro. Houve um período que precisou sair do trabalho para dedicar-se aos filhos. Aos finais de semana o casal ainda trabalhava na reforma da casa. Depois de alguns anos habitando no bairro, as relações familiares entre as “casas” eram de relativa cooperação entre o casal e as irmãs consangüíneas, mas de rivalidade com as irmãs afins. Rivalidade que se acentua após a morte da mãe, tendo suas conseqüências no cotidiano de educação dos filhos, como, por exemplo, na manifestação de sentimentos de ciúmes e inveja. Numa ocasião, afirmou sobre as irmãs em tom de mágoa, ponderando sobre certo “espírito ruim”, como uma moral negativa naturalizada no “sangue”, como “força da natureza” (cf. CAMPBELL, 1971[1965]):

São [suas irmãs afins] tudo sangue ruim! Não ajudam ninguém e ainda brigam com a gente e entre eles mesmos. Eu ajudei eles um bocado. A casa que hoje eles têm eu ajudei a comprar e a fazer. São tudo invejoso.

As relações de Marlene com a família de Antônio iam bem até a morte da sogra. Depois deste evento a “vida ficou um inferno”, disse-me. A rivalidade das irmãs afins de Antônio com Marlene e os filhos do casal chegou a ponto de agressões físicas. Resolveu revelar o conflito ao marido somente depois de alguns meses, quando a rivalidade atingiu fisicamente seus filhos: sua filha mais velha, na época com dezessete anos, havia sido espancada pelas tias. Perguntei os motivos e respondeu-me:

Até hoje eu não sei. Foi por nada. Elas nunca gostaram de mim. Eles tinham inveja de mim e de nossos filhos. A gente sempre trabalhou muito. Eu não podia mais sair de casa. Eu passava e elas diziam: ‘lá vai a madame’. Eu não sei por que disso. Elas mandavam os filhos delas bater nos meus pequenos. Eu sempre guardando aquilo. Eu não queria dizer pro Antônio. Ele sempre teve orgulho da família. Mas aí, quando bateram na menina, eu falei pra ele. Um dia foi o menino. Se eu não chego na hora o filho dela ia surrar o menino.

O susto maior foi no dia de uma afronta na qual fora chamada de todos os palavrões possíveis, no portão de sua casa, e desafiada a sair na rua para brigar. O motivo do enfrentamento tinha sido pelo desentendimento do filho mais novo com um dos filhos da cunhada. Disse à “cunhada” que Antônio estava para chegar e que ele resolveria com ela, e trancou-se dentro de casa. Depois de alguns minutos o caçula espiou por uma fresta da janela e viu o marido de uma delas tamborilando uma arma: “O menino me falou e eu confirmei. Nós dois trememos. O pequeno só chorava achando que o pai ia morrer por causa dele. Aí a gente decidiu mudar”. Antônio faz sua ponderação:

Elas me queriam pra elas. Era ciúme. Eu não entendo. Eu sempre fazia tudo pra eles. Se não fosse eu, eles não tinham aquela casa. Aí, registrei um BO [Boletim de Ocorrência policial]. Daí pra frente, todo dia que chegava em casa era uma briga. Tive que me mudar senão eu morria ou matava alguém.

Avaliaram que seria necessário mudarem-se com urgência. Antônio contou com o apoio de um patrão e amigo, mestre-de-obras, que sempre o contratava para serviços temporários. O mesmo patrão que apoiou a filha de Cícero quando da segunda saída da casa do pai. O amigo possuía três ou quatro casas para aluguel e ofereceu uma a Antônio. Justamente a localizada no bairro de Encruzo, na mesma rua onde reside a família de Marlene. Na mudança, para retirarem as coisas da casa que moravam em Chão de Pedras, precisaram de escolta policial. Marlene guarda a lembrança da última frase que escutou enquanto retiravam as coisas: “Ainda escutei: ‘visse! Eu não falei que ia tirar a rainha da rua!’”. Segundo Marlene, constantemente era chamada de “vadia”, “puta” e “sem-vergonha”. A afronta pública tinha o sentido de difamação. O orgulho ferido do casal, maculado pela família afim, fora um golpe duro.

Todos esses episódios mudaram significativamente a vida do casal em suas relações de parentesco com a família. O fato de Antônio não poder contar efetivamente com o apoio das irmãs consangüíneas, nem de seus maridos, também o deixou frustrado depois de anos de dedicação e ajuda à família. O casamento com Marlene foi percebido pelas irmãs, sobretudo as afins, como um desligamento gradativo do apoio material e afetivo, já que casado precisava dedicar-se à mulher e aos filhos. Sobre o casamento, mais demonstraram sentimentos de inveja e ciúme; comportamento típico em grupamento de parentesco mediterrâneo, como, por exemplo, o beduíno, com relação à competição por proteção e prestígio (cf. ABOU-ZEID, 1971[1965]). Os maridos das irmãs afins tinham Antônio mais como rival, pois sabiam do prestígio e respeito que gozava no bairro e com suas esposas. A rivalidade estava, entre os cunhados, em torno da percepção de uma “escala” de prestígio, respeito e influência (cf. PITT-RIVERS, 1971[1965]) no bairro; e, como mencionado, da influência de Antônio sobre as irmãs das duas linhas de casamentos da mãe; o que mudaria com o tempo. Rivalidade também oriunda do estranhamento das irmãs afins sobre a ascensão material de Antônio e Marlene, expresso no sentimento de “inveja”, afirmado pelo próprio Antônio. A chegada em “alto estilo” para apropriarem-se da casa e morar, tendo que mostrar sua “influência de conhecimento” no bairro, pode ter instigado a rivalidade de status e prestígio entre as mulheres e suas “casas”, bem como na competição por posses materiais e pelo prestígio dos

maridos. A família de Antônio, na linha de relacionamentos entre irmãos, assemelha-se a muitos grupos de família em camadas populares no Brasil: utilizam estratégias de sobrevivência marcadas por rivalidade entre consangüíneos e afins, com traços de matrifocalidade presente, e as mulheres atuando com status de poder e influência de “chefe de família” (FONSECA, 2000). A competição, marcada pela rivalidade de forte conteúdo afetivo e de vingança (a vendeta), ocorre numa escala que define o *ranking* (GEERTZ, 1980) de respeito e prestígio dentro das relações extensivas de famílias centradas em seus núcleos pais e filhos, como na família grega (cf. CAMPBELL, 1971[1965]), ou andaluza (cf. PITT-RIVERS, 1971[1965]). A própria concepção de “casa” – como reduto privado e interdito aos “estranhos”, como “pátio moral sagrado” no qual a mulher, neste espaço, é intocável porque é guardiã da honra da família (ABOU-ZEID, 1971[1965]; BOURDIEU, 1971[1965]; PERISTIANY, 1971[1965]) – foi o que evitou o mais dramático de acontecer no dia que Marlene e o filho foram desafiados: suas cunhadas não se deram à “ousadia” de agredi-los “dentro” da “casa”; pois, tal ousadia, se ocorresse, poderia ser interpretada no extremo de se “lavar a honra” com “sangue”.

Evidentemente Antônio não acionaria a mesma “rede de influência” no bairro para dar um jeito na situação com as irmãs afins e seus maridos, ou, pelo menos, com o “cunhado tamborilador” de armas de fogo. Pelo contato que tive com sua rede de amigos no bairro, contar com esta ajuda não seria difícil. Se, para o cunhado a honra deveria ser conquistada pelo uso da arma de fogo, para Antônio ela costumava ser mantida acionando seu “grupo de influência”. Mas, jamais usaria o “grupo de influência” para sobrepor sua honra a da família além núcleo doméstico. O mesmo cultivava um valor positivo de família extensiva de maneira que não se permitiria agir desta forma. Esperava, sim, que o cunhado tomasse a iniciativa para agir: “Estou esperando, mas, ele não chega na minha. Porque se chegar: acabou! Ele sabe! Até agora o que fizeram era quando eu não estava em casa.” Havia um código de desafio público, verbalizado e praticado em gestos “frente-à-frente”, que precisava ser acionado para que Antônio pudesse “agir legitimamente”, assumindo atitudes diferenciadas que “lavariam” da mulher e dos filhos e, conseqüentemente, a sua; performance de desafio típica na cultura mediterrânea (cf. PITT-RIVERS, 1971[1965]). “Professor, eu tenho amigos que é só dizer assim: é aquele! Gente de fé! É só dizer e deu pra bola! Mas o cunhado eu mesmo quero meter a mão. Só estou esperando!” Afirmou muito calmamente, como eu o conhecia, sem expressar explosões de raiva. O mesmo não é afeito à violência aleatória, irrestrita. Precisaria ser desafiado para legitimar o pior, o de conseqüências mais graves. Pois, sempre me pareceu

que se desafiado fosse, agiria em “legítima defesa”. Se, para seu cunhado, o que guarda a honra é a arma (uma honra individualizada), para Antônio, o que guarda a honra são seus amigos como grupo de influência (uma honra coletivizada). Nunca o ouvi mencionar que, se preciso fosse, utilizaria uma arma. Mesmo depois que mudaram continuou transitando no bairro e freqüentando os mesmos bares e círculo de amigos, contrariado pela esposa.

Todo este assunto era tabu para Antônio. Tanto, que tive acesso a esta história e seus detalhes somente ao final do trabalho de pesquisa, quase dois anos depois de conhecê-los, numa conversa descontraída, iniciada por Marlene quando falavam sobre suas histórias de casamento e filhos. Ela mesma pergunta: “Acho que Antônio te contou o motivo da gente ter que sair de Chão de Pedras. Ou não?” Respondi que não. Foi quando começou a contar. Antônio, na maior parte dos relatos, reservava-se ao silêncio, porque se envergonhava. Enquanto a esposa contava várias passagens, ele pouco falava e não me olhava. O casal acionou todo o caso na Justiça, principalmente pelo fato da filha mais velha ainda ser ameaça após a mudança.

Fazer análise deste breve histórico de família implica interpretar vários aspectos destes eventos pela ordem moral e sociológica mediterrânea, sobretudo o da *vendetta*, caracteristicamente marcada pelas relações de ofensa, intriga, desafio e vingança entre parentes (cf. BAROJA, 1971[1965]). O que para o casal parecia caótico, e era, obedecia a lógica tradicional e recorrente em função de como os atores sociais partilham um universo concreto de relações afetivas e morais, sendo que as dinâmicas de mudança, migratória e afetiva, foram experimentadas no campo dos valores de honra e vergonha. Valores vividos na exacerbação de sentimentos relacionados com a “fama” e “infâmia”, na concorrência do “valer mais” socialmente, para não se “valer menos” (Ibid.) numa comunidade de risco iminente. Em Chão de Pedras as relações de vizinhança na são predominadas pelas relações de ajuda entre vizinhos, entre casas, estabelecida pelas mulheres. A fala “cada um cuida da sua vida” é presente. O cuidado é sempre tomado quando se vai colaborar com o “outro”, porque o “outro” pode ser alvo de uma gangue que controla algum setor territorial do bairro. O clima de desconfiança é generalizado. Em alguns setores do bairro, a rua no período da noite é dominada pelas gangues do tráfico, transitando por pontos de vendas, como bares e esquinas, e também freqüentada pelas turmas de homens trabalhadores, que circulam pelos bares a conversar, beber e jogar após um dia de trabalho pesado, da maioria, na construção civil. E as parte significativa das relações de cooperação entre famílias se dão a partir das alianças praticadas nas “turmas de homens” casados.

Desde a mudança para Encruzo, no decorrer de cinco anos compraram a casa que alugaram e realizaram várias reformas. A casa, ampla e modesta em móveis e eletrodomésticos, é um sobrado de alvenaria que o segundo piso foi construído para morar uma das filhas com o marido. A compra da mesma foi facilitada pelo patrão e amigo de Antônio, principalmente com prestações de serviços deduzidas nas parcelas de pagamento. Disse-me que tem uma “dívida de vida” com o amigo. Boa parte da história que acabei de relatar a ouvi sentado na cozinha da casa do casal, bebericando doses de cachaça com Antônio, ouvindo dele o seguinte: “Velho(!), hoje eu e a mulher a gente é rico. Tudo aqui é meu, é dela. Não devo nada pra ninguém! Né, mãe?!”. Sua esposa responde enquanto nos serve uma porção de sardinhas fritas: “É verdade, pai!” Ambos dirigem-se mutuamente na reafirmação dos papéis paterno e materno, remetendo-se à condição holística de família na extensão dos filhos.

Depois dos episódios acima relatados e da mudança, as relações familiares do casal era somente com a família de Marlene. Seus pais, irmãs e irmãos eram conhecidos no bairro como “família de doceiros”. Seus irmãos, quatro homens e duas mulheres, todos casados, moravam na região de Encruzo e trabalhavam numa pequena fábrica de doces montada na casa dos pais. Os cunhados e cunhadas também trabalhavam no negócio. Marlene já havia trabalhado com a família. Os conheci numa tarde de sábado. A casa foi ampliada para amparar uma cozinha em padrão para produção fabril de broas e biscoitos embalados, com maquinário apropriado. Além dos doces de polvilho, faziam bolos para festas. Iniciaram com a mãe fazendo broas e atendendo algumas encomendas de bolos na vizinhança, sempre envolvendo os filhos e filhas no trabalho. Reconhecida como excelente doceira, os pedidos começaram a aumentar e o empreendimento cresceu.⁶² Atendiam encomendas – de bolos, tortas, broas e biscoitos embalados – de várias padarias e vendas na região, com carro próprio para as entregas, sem deixar de lado os pedidos das famílias vizinhas. Com o negócio indo de vento em popa, o pai saiu do ramo de construção de casas para dedicar-se ao de doce; anos mais tarde falece. Tive a oportunidade de conhecer a mãe de Marlene no local de trabalho: uma senhora clara, próximo dos setenta anos de idade, bastante disposta e com muita energia. Enquanto observava o trabalho de produção de biscoitos, acompanhado de Antônio, conversamos sobre a época que foram morar no bairro, no final da década de 70. Afirmou descender de alemães, e que “[...] da parte do marido os filhos também tinham sangue bugre”.

⁶² Neste dia fui presenteado com duas embalagens de broas. Os bolos pude degustá-los nos aniversários na casa de Antônio; eram, afirmo na condição de “suspeito”, deliciosos.

Enquanto falava das tarefas e das etapas de produção dos biscoitos, ia determinando tarefas aos filhos e noras. Certamente era ela que ainda controlava todo o negócio.

A matrifocalidade parecia evidente na família. Em conversas sobre família com Marlene e Antônio, os parentes colaterais que mais os ouvia falar eram os tios maternos. Numa ocasião fui com Antônio na casa de um deles no município vizinho, Biguaçu. Morava, com a esposa e um filho adolescente, numa região que se caracteriza como área rural. Criavam porcos, galinhas, codornas e cultivavam algumas hortaliças e tubérculos. O tio, na maneira como se vestia, com camisas de botão abertas no peito e de mangas curtas dobradas expondo fortes braços, e como mantinha os cabelos penteados para trás com gel fixador, mais lembrava um galã do que um lavrador. Passamos um dia em sua companhia. A visita era a passeio: levamos carne para assar e algumas cervejas. Dos parentes colaterais de Marlene este tio foi o único que constatei relações diretas e o que freqüentava algumas festas de aniversário. No mais, a vida familiar além da casa era visitando a mãe duas ou três vezes na semana. Antônio tinha muito apreço e respeito pelos sogros e cunhados, mas não freqüentava a casa da sogra com a mesma freqüência da esposa. Pelo que pude perceber, as relações de colaboração material entre as duas casas eram na oportunidade disponível de trabalho para Marlene, quando quisesse; e, da outra parte, quando Marlene era solicitada para trabalhar no caso de muitas encomendas, ou quando Antônio fosse solicitado para executar algum trabalho de pedreiro. Estas relações eram sempre remuneradas.

Os anos passaram e os filhos cresceram. As filhas casaram. A uxori-localidade no caso da filha mais nova de Antônio ocorreu em termos de “aliança” e se estabeleceu como permanente; e não conflituosa e temporária como no caso da filha de Cícero. A filha mais velha também havia casado e fora morar noutro bairro, por vontade do marido. Se dependesse da vontade de seus pais morariam no Encruzo. Pude acompanhar o percurso de noivado e casamento da filha mais nova e a decisão de morar na mesma residência do pai. Decisão também articulada pela mãe. Os noivos trabalhavam e haviam comprado um terreno, em outro município, e possuíam economias para construir uma casa, mas Antônio e a esposa os hospedam na sua residência. A expressão de alegria de Antônio foi nítida quando comentou o fato de sua filha e genro pedirem para morar com eles, na mesma casa. Contou-me detalhes da janta que a esposa havia preparado para receber seu futuro genro. Fora comunicado por Marlene que o jovem casal desejava fazer um pedido especial. Segundo ele, Marlene já sabia do que se tratava e lhe informou, mas lhe pediu para fazer de conta que não sabia do segredo. Sendo que a esposa havia comentado com a filha que já havia anunciado ao pai. Antônio

contava-me estas coisas rindo: “Eles pensam que eu não sei de nada. Eu vou deixar só eles falarem.” Dias depois, comenta o jantar: “Fiquei lá! Comemos, bebemos, conversamos e eles não diziam nada. Aí eu mesmo falei: ‘O que vocês querem? Morar comigo?! Desembucha meu filho!’ Expliquei pra eles que tava tudo certo e combinamos como seria. Fiquei feliz. A Marlene tá feliz da vida.”

Interessante nesse episódio a formalidade percorrida em caráter de “segredo”, proposta para algo que os envolvidos já sabiam do que se tratava. Mas foi preciso manter e anunciar a necessidade da incógnita sobre o motivo da visita, porque o pedido deveria ser feito em tom solene, pela importância. A elaboração da forma como o pedido seria feito daria o tom: o pedido anunciado em segredo (a confiança), para ser formalizado no jantar (a gastronomia solene), o jantar (a noite, o tempo), o espaço da casa para o jantar (o lugar). Houve uma forma performativa de reafirmar laços de família em práticas de parentesco com relação ao desejo de residência conjunta. A cena relatada compõe um rito cotidiano, no qual visualizamos relações básicas de poder: da autoridade mantida do chefe da casa, mesmo que manipulada com a condição do segredo combinado entre mãe, filha e genro. Envolvidos também os índices lingüísticos (em falas que constroem o segredo e os discursos solenes); e os índices metalingüísticos (do silêncio sobre o que ainda não poderia ser revelado até o jantar); bem como seus significantes materiais (a casa, a comida, a mesa do jantar). Tudo composto numa operação simbólica, numa montagem estética que organiza e atualiza o “projeto de família” num quadro cultural de organização social uxorilocal.

Os noivos, com o dinheiro que tinham para construir uma casa, investiram na ampliação da casa de Antônio. Acompanhei a obra, feita pelas mãos do próprio Antônio. Sempre que o visitava, ele mostrava o que já havia feito e o que ainda tinha por fazer. A ampliação foi de um segundo piso, na casa que já era de alvenaria, com acesso livre entre os pisos. Na parte superior moravam Antônio, a esposa e o caçula. Na parte inferior, também reformada, foi morar o jovem casal.

6.1.3.1) Rede de relações

Para Marlene a vida social além da família era de certa maneira restrita. Diferentemente da esposa de Cícero, não costumava transitar nas vizinhas. Todas as vezes que fui chamar Antônio em casa, e não foram poucas, lá estava para atender. Talvez tenha adquirido o hábito

de não circular na vizinhança com muita frequência depois de vários anos morando em Chão de Pedras. A única vez que a vi fora de casa reunida com outras senhoras foi num grupo de terapia comunitária, que semanalmente realizava reuniões no espaço de uma Igreja Batista no bairro. O grupo era aberto aos homens e Cícero era o único participante masculino entre as onze senhoras presentes. Com relação a sua participação, dias mais tarde disse-me que andava “nervoso”⁶³ em função do trabalho no bar e precisava de conselhos profissionais: “É sempre bom ouvir quem entende!” Fora a primeira vez que entrei no bairro para efetivamente pesquisar e não havia ainda interagido com nenhum morador. Um colega professor e psicólogo coordenava um Projeto Social como trabalho de Extensão Universitária e convidou-me para conhecer a atividade que desenvolvia no bairro. O trabalho se caracterizava como “grupo de reflexão” sobre o cotidiano doméstico, no compartilhamento de problemas de família e de experiências que poderiam servir de ajuda e orientação. No único dia que participei os temas presentes nos depoimentos eram alcoolismo do marido, drogadição do filho e doença na família. Marlene participava das reuniões em função dos problemas que vivera em Chão de Pedras, pois, como afirmara, havia sido um período “traumático” e adquiriu medos que antes não tinha. O medo de sair de dentro de casa era um deles, único lugar onde se achava protegida. Marlene frequentou o grupo por alguns meses, até o final do Projeto. Cícero saiu Antes que o Projeto terminasse.⁶⁴ Fora desse trânsito, a vida no bairro era na casa da mãe, na escola do filho quando fosse preciso, nas padarias, mercearias ou supermercados para as coisas cotidianas da casa, mesmo conhecendo muitas pessoas no bairro desde a época de solteira, quando morava com os pais no Encruzo.

A vida social de Nara depois da mudança centrou-se no bairro atual, a de Antônio entre Chão de Pedras e Encruzo. Neste último o casal costumava frequentar esporadicamente os bailes beneficentes promovidos pelo Centro Comunitário. O carnaval não fazia parte da agenda de divertimentos da família. A vida doméstica estava longe de ser um tédio. Eram muito animados. Comemoravam todos os aniversários com muita carne, cervejas, refrigerantes, salgadinhos, doces e música; e não faltavam as doses de cachaça para a *diretoria*. *Diretoria* era a expressão empregada por Antônio quando queria se referir ao grupo restrito de pessoas amigas que degustariam as doses destiladas que não estavam sendo anunciadas no cardápio da festa. A cachaça, geralmente associada ao consumo no bar, na

⁶³ Sobre o emprego da palavra “nervoso” como “categoria nativa” em classes trabalhadoras urbanas ver L. F. Dias Duarte (1986).

⁶⁴ Participei apenas de uma reunião do grupo. Como também andei circulando pelos bares do bairro, presumi que não seria adequado retornar as reuniões, principalmente porque a maioria dos esposos daquelas senhoras eram frequentadores dos mesmos bares que frequentei no bairro.

“rua”, no mundo “de fora”, quando consumida neste contexto de aniversários tinha forte sentido ritual de brinde e de diferenciação de status de proximidade afetiva com o anfitrião. Marlene gostava de participar destes brindes, mas dava preferência para as infusões da bebida com frutas e canela, que ela mesma preparava. As festas eram sempre aos sábados ou domingos: começavam com os assados na brasa ao meio dia, para os “convidados mais chegados”, a *diretoria*, que era geralmente três ou quatro amigos do casal, e terminavam depois que saíam os últimos convidados já na madrugada do outro dia. Os últimos convidados geralmente eram os amigos que haviam chegado para o churrasco do almoço. O som do aparelho de CDs era no último volume, sempre tocando músicas que oscilavam entre as duplas Tião Carreiro e Pardinho, Leandro e Leonardo, Tônico e Tinoco, e as baladas dos anos 70, entre elas *Tornero*, *Flying*, *Je t'aime*, *Dont Forget*, *The House of the Rising Sun*, etc. E Antônio não dispensava seu velho aparelho para tocar os discos de vinil. De vinil tinha duas grandes pilhas, bem empoeiradas, ao lado de enormes caixas de som instaladas na cozinha do sobrado. Antônio demonstrava um zelo especial por toda a parafernália. Comumente interrompia a tecnologia mais recente de som para tocar seus arranhados vinis; alguns completamente danificados que mal dava para ouvir, mesmo assim insistia. Postava-se ao lado do aparelho tentando acompanhar o ritmo da música que não deixava chegar ao fim e falava: “Coisa linda, né!”. A cada música relembra uma passagem de quando era solteiro: relembra os tempos que freqüentava bordéis, as aventuras com amigos e antigas namoradas, entre outras. Após as lembranças, voltava ao aparelho que tocava CDs.

Durante os dois anos de campo assíduo participei de algumas destas festas, do almoço aos últimos convidados madrugada adentro. Eram momentos divertidíssimos, extremamente sociáveis e afetivos. O casal sempre contava os dias para as datas dos aniversários da família. Num aniversário aproveitavam para combinar o próximo. Os convidados eram sempre os irmãos de Marlene, cunhados e cunhadas, duas irmãs consangüíneas de Antônio, dois amigos patrões, o tio materno de Marlene, dois ou três casais vizinhos, dentre eles Cícero, a esposa e filhos, e dois ou três amigos serventes que trabalhavam com ele e participavam do universo do bar em Chão de Pedras. As crianças, filhos dos convidados, era presença marcante com correrias em torno da churrasqueira improvisada e da mesa dos doces.

6.1.3.2) Trabalho e rede de amizade

O trânsito de Antônio entre Encruzo e Chão de Pedras era a partir de suas relações de trabalho vinculadas às relações de amizade. A rotina de Antônio era entre o trabalho, o bar e a casa, exatamente nesta ordem de tempos. Também jogou no “panela”, o time de futebol organizado por Cícero. Freqüentador assíduo de vários bares nos dois bairros, locais onde encontrava a rede de amigos. No Encruzo freqüentava os bares da rua central e da praça, onde jogava dominó e bilhar. Mas seu ponto predileto era o bar do amigo Cícero, onde também jogava bilhar. Quando Cícero abriu o bar tornou-se um dos seus principais clientes. Com Cícero organizava os assados e “paneladas” da turma. Bebia cervejas, mas sua bebida predileta era a cachaça, a “branquinha”. Bebia com muita calma e consumindo grande quantidade numa mesma noite ou dia. Nunca o vi trôpego por causa do excessivo consumo, mesmo que Cícero já tenha comentado comigo a preocupação com o número de doses bebida pelo amigo. Tornei-me amigo de ambos e acompanhei Antônio em várias noitadas e percursos diurnos. Seu círculo de amizade é amplo. A receptividade para fazer novos amigos é a mesma com que é recebido em ambientes que nunca entrou. Das vezes que o acompanhei, o assunto trabalho sempre estava em pauta: fosse sobre um muro que estava fazendo; um reboco de parede de difícil trabalho; um servente “cabra macho” para “virar uma massa de concreto” quando a betoneira quebrava; um conjunto de piso que colocara num tempo abaixo do previsto, porque era hábil; um amigo que precisava de um pintor ou de um marceneiro; enfim, sobre coisas do ofício. Comumente o encontrava no bar sendo contratado para um serviço por um dos patrões de empreitadas, e que freqüentavam o bar de Cícero. Dentre eles Waldinésio, seu amigo patrão que o auxiliou no período da saída de Chão de Pedras. Algumas vezes o encontrava bebendo com um dos serventes da obra que estava trabalhando. As relações de amizade ligadas ao trabalho respeitavam certa hierarquia relacionada ao seu ofício: muita conversa detida e fechada mantinha com seu patrão; conversas abertas mantinha com seus serventes, envolvendo outros, sempre procurando elogiá-los publicamente. Assim como era elogiado publicamente por seus patrões. Certa vez ouvi um elogio dirigido a ele pelo patrão chamado Valdeci, feito publicamente na ausência de Antônio. Disse ele:

O negão não é fraco. Trabalha feito um cavalo! E conhece do serviço. E vocês podem notar: olha como ele chega. Ele vem pra cá direto da obra. Olha a roupa dele: tá sempre limpa. A roupa que ele chega aqui [no bar] é a roupa de trabalho. O bicho é foda! É caprichoso! É tão cuidadoso e caprichoso que cuida até pra não sujar a roupa. Podes olhar a roupa dele! Tá sempre limpa! Tem uma sujeirinha, mas é coisa mínima. Porque se tu queres saber do serviço

de um pedreiro tu olha a roupa de trabalho dele. Ali é que tu vais ver se ele é lambão ou não! Porque tem pedreiro que só faz lambança!

Um elogio carregado de informações e detalhes sobre o grau de conhecimento e de valores cultivados nas relações de trabalho destes profissionais: atributos de trabalho braçal relacionado à força física sobre-humana, a do “cavalo”, associada à habilidade comprovada na roupa, de higiene do trabalho esteticamente limpo, sem “lambança”, do “negão limpo”. Trata-se de uma leitura corporal entre os profissionais braçais da construção civil, de modo que identificam criticamente os pares de profissão. Não basta ter um corpo forte, existem os pontos críticos associados aos discursos. Por exemplo, se alguém estranho chegar afirmando que é pedreiro ou servente, num aperto de mão quem é do ramo identificará se, em parte, o que está sendo dito é verdadeiro. Valdeci, noutra oportunidade, relata-me:

Uma vez, numa conversa de boteco, um cara me disse que conhecia de construção. A gente discutia sobre quantidade de tijolo e ferro que era preciso numa obra que tinha, por exemplo, tantos metros de construção. Engenheiro ele não era! Ele disse que era pedreiro. Apertei a mão dele quando cumprimentei e ele tinha mão macia. A mão dele era maciazinha, maciazinha. Ai eu pensei: aí tem [mentira]!

A afirmação fica sob suspeita porque mãos fortes e ásperas, comum entre pedreiros e serventes devido ao manuseio de ferramentas e materiais pesados, não foi o que meu interlocutor identificou no estranho que se dizia do ramo. A leitura sobre a performance e estética do outro é presente nestes grupos. Chacotas também ocorriam entre os colegas de profissão sobre a maneira como alguém carregava baldes de cimento, como levantava uma cabeça de Pedras ou como assentava um tijolo, ou mesmo como caminhava na obra. Nos bares que frequentei no Encruzo e Chão de Pedras o imaginário das coisas relacionadas ao universo de trabalho braçal da construção civil era notório.

Em Chão de Pedras acompanhei o trânsito de Antônio por vários bares, onde gozava de muito prestígio e respeito. Frequentava um bar que praticamente todos os clientes eram trabalhadores na construção civil. Neste local, sua fama era de “patrão”, de contratante. Quando precisava recrutar alguém para uma obra, para lá se dirigia. Muitas coisas eram combinadas em torno da mesa onde jogavam dominó. Muitas destas amizades foram feitas na época que morava no bairro, período que mantinha uma equipe fixa de trabalho de mais de dez homens. Assumia a responsabilidade de mais de uma obra, geralmente construção de casas, e precisava de pessoal certo e de confiança. Neste bar frequentavam mais dois

pedreiros que eram seus amigos. Quando Antônio precisava de outro pedreiro, nas ocasiões que estava envolvido com duas ou mais obras, os contratava. Afirmou que os mesmos também lhe oportunizaram vários trabalhos. Estes amigos do trabalho eram aqueles das partidas de futebol no bairro. Formavam uma grande turma de amigos que expressavam constante e abertamente os vínculos de aliança. Os encontros eram sempre marcados por fortes apertos de mãos, abraços afáveis e firmes tapas nas costas. Sempre que lá íamos, dizia: “Vais ver o que é amizade! Vais ver o que é um cara de respeito!” Como se estivesse fazendo comparação com as turmas que freqüentava no Encruzo. Quando chegávamos era sempre anunciado em alto e bom som e recebido com muito apreço. Cumprimentava a todos individualmente. Eram amigos que conheceu a partir das relações de trabalho com seu sogro, ainda quando solteiro, e por intermédio destes conheceu o bairro Chão de Pedras, no qual foi morar mais tarde com a família e permaneceu depois de casado. Para posteriormente retornar ao Encruzo, conforme os motivos acima expostos. As práticas de sociabilidade de Antônio nos dois bairros eram com muita ênfase nas relações de amizade que formava uma rede de apoio relacionada ao mundo do trabalho e da “patronagem”.⁶⁵

Entre esses amigos trabalhadores identifiquei laços de aliança e solidariedade em níveis de comprometimento que compunham o que comumente denominavam de *turma*: “Vais conhecer a minha turma! Vais ver só o que é um povo de fé!” Afirmava-me Antônio, referindo-se àqueles que sabia que poderia contar com o comprometimento. Entre os da turma havia também muita competição, praticada principalmente na mesa de bilhar, nas partidas de dominó ou nas disputas de futebol. Ganhar constantemente era a prerrogativa do cara “macho”, porque “Se tu é macho quero ver tu me ganhar!” Esta exclamação era freqüente. Ou ainda a “Quero ver se tens culhão pra me ganhar!” Ter *colhões* é ter coragem e, principalmente, habilidade conjugada com força e conhecimento do jogo. Expressão comumente utilizada pelos homens no modo singular e com ênfase na primeira sílaba, explicitamente utilizando a vogal “u”: *culhão*. Utilizada geralmente quando desafiando alguém num empreendimento de coragem e força, na combinação da habilidade; o que muito ouvi em desafios de bilhar e dominó. Ou em situações de trabalho árduo, como ouvi Antônio pronunciar algumas vezes, quando se referia ao trabalho do servente na obra: “O cara pra me acompanhar tem que ter *culhão*!” A exacerbação da masculinidade estava sempre em jogo, como nas práticas mediterrâneas das culturas cabila (cf. BOURDIEU, 1971[1965]), andaluza (cf. PITT-RIVERS, 1971[1965]) e grega (cf. CAMPBELL, 1971[1965]). Algumas vezes mais

⁶⁵ Sobre “relações de patronagem” ver Wolf (2003[1966]) e Pitt-Rivers (1971[1965]).

pareciam estar disputando masculinidade, virilidade, do que o próprio resultado do jogo. Traços de sociabilidade em amizade e patronagem que também eram uma constante na região pesquisada, mas, sem dúvida, em Chão de Pedras era “à flor da pele”.

7) AMIZADE ENTRE HOMENS

Se nos aproximamos da idéia de um padrão geral de comportamento foi no sentido de localizarmos o campo simbólico e de gênero de práticas homossociais de relacionamentos entre homens, de forma que se evidenciaram práticas culturais de tradição mediterrânea na cultura brasileira⁶⁶: tradição moral ancorada em torno dos valores de “honra” e “vergonha”, observável principalmente em relações de amizade.

Em nosso estudo a “amizade” entra como categoria sociológica e antropológica de análise. A amizade como traço de sociabilidade, em práticas recíprocas, nos permitiu constatar na forma trivial ou solene a afirmação dos valores de honra e vergonha. Simmel (1999[1908]) escreve sobre alguns traços que caracterizam as formas de socialização em sociedade secretas e faz considerações sobre tipos de manifestações sob forma de amizade. Para o autor, o ideal de amizade surge de tradições antigas e se difunde num sentido “romântico” de absoluta confiança e intimidade, pressupondo que a posse material seja um recurso possível de ser compartilhado entre amigos, constituindo a relação uma Instituição econômico-social flexível (Ibid., p. 362). Realizamos um estudo de “sociedade de gênero”: do gênero masculino em relações de “turmas”. No caso, mesmo que não tenhamos realizado um estudo sobre “sociedade secreta”, cabem muito bem os traços discutidos pelo autor em referência sobre o que caracteriza um grupo de relação de compartilhamento de códigos morais de confiança: os “conhecimentos” e “segredos”; a “discrição” e os “silêncios” necessários; e as relações de “confiança” e “proteção”. Tudo dentro de um quadro de “hierarquia” que assegura a manutenção dos valores, etiquetas e prescrições, não faltando a prática de rituais.

⁶⁶ Conforme mencionado em capítulos anteriores, sobre cultura mediterrânea, ver Bourdieu (2005[1998]); Pina Cabral (2003); Pitt-Rivers & Peristiany (1992); Herzfeld (1985); Gellner & Waterbury (1977); Peristiany (1971[1965]); Pitt-Rivers (1963). Sobre cultura mediterrânea na tradição brasileira, ver Grossi (2004); Cardoso de Oliveira (2004); Fonseca (2000); Caufield (2000); Marques (1999, 1998, 1995); Rial (1998); Teixeira (1999); Villela (1995); Dória (1994); Duarte (1987); Aragão (1987); Corrêa (1981).

7.1) MIGRAÇÃO, HISTÓRIA E AMIZADE

As relações de amizade nas turmas que observamos implicam em relações de vizinhança, lazer e trabalho. Amizades que se atualizam em encontros freqüentes, principalmente no espaço do bar. Um aspecto bastante presente no Encruzo, na amizade entre os mais velhos acima dos quarenta anos, é o fato de compartilharem uma história comum: a dos primeiros moradores imigrantes. Imigrantes que chegaram recém casados, outros com história de casamento na região do bairro.

No bairro, os primeiros loteamentos abrigavam famílias vindas de outras regiões do Estado e de municípios vizinhos (ver Cap. 3). Os imigrantes da década de 80 vão compor um cenário de dezenas de residências próximas, com famílias distantes do cotidiano de sua rede de parentesco da cidade de origem. O envolvimento diário no próprio bairro, de encontros e na possibilidade evidente de relações de cooperação material e simbólica, propiciou laços de amizade: seja no ceder uma xícara de açúcar entre as mulheres; ou nos mutirões de serviço braçal entre os homens para reforma de alguma casa; na recomendação para um trabalho; em relações de compadrio; ou em relações de informações e cooperação para manter a segurança física e moral dos moradores. Formas de socialização comum em classes populares no Brasil.⁶⁷ No bojo destas relações de aliança em troca de favores também ocorrem conflitos que brotam a partir da própria história comum que é acionada sobre algum evento que tem lugar marcado na história do bairro e de alguns grupos de moradores.

Presenciei Cícero inúmeras vezes lembrando com amigos histórias divertidas do tempo que compunham o “panela”, o time de futebol anteriormente mencionado. Participavam de disputas contra equipes de outros bairros e municípios. O “panela” fora criado no início da década de 90, durando alguns anos, mas não entra na década seguinte. A galeria de troféus do time ficava num corredor que se estendia da casa até a parte que dá acesso à porta dos fundos do bar. Certa vez me chamou para que conferisse os “feitos”, e conduziu-me ao corredor: deparei com uma estante improvisada de madeira velha, alojando

⁶⁷ Ver C. Fonseca (2002); Carvalho (2000); Kaloustian (2000); Agier (1998); Magnani (1998); Marcelin (1998); Sarti (1996); Arantes (1994); Woortmann (1987); Velho e Figueira (1981); Safiotti (1976).

uma série de dezenas de troféus de vários tamanhos e formatos, todos muito empoeirados e oxidados. Foi depois de constar os troféus, e a maneira faceira e vaidosa de Cícero em mostrá-los, que ficou evidente o valor afetivo de cada peça e do seu conjunto. “Preciso tirar um dia pra limpar tudo, dar um brilho. Brilhando fica a coisa mais linda!” – afirmara. Cada peça era fruto de uma campanha em mobilizações de recursos para as viagens, uniformes, bebidas, churrascos ou “paneladas” para depois das partidas. Cada peça incorporava histórias corajosas de vitória e enfreteamentos que muitas vezes terminavam em disputas de socos e pontapés com o time adversário; ou histórias desastrosas de uma goleada sofrida em casa. Ou ainda as peripécias de viagens quando fretavam um ônibus: entre uma cidade e outra, nas paradas para as bebedeiras, fossem em vendas, bares, ou em alguma “casa das tias”, como afirmavam algumas vezes. Noutras ocasiões ouvi ex-integrantes perguntarem sobre os troféus, se estavam bem guardados. Cícero foi goleiro do time. Mesmo depois dos problemas cardíacos e da colocação do marca-passo continuou jogando. Nara, esposa de Cícero, acenava com gestos de reprovação quando surgiam as histórias das viagens. Inclusive, boa parte das conversas sobre as viagens não eram feitas na sua frente. As esposas poucas vezes acompanharam o time. As atividades esportivas e de lazer da equipe eram restritas aos homens. Mesmo que nas torcidas houvesse mulheres, o maior público era o masculino. A existência de turmas de futebol de bairro é uma prática freqüente na cultura brasileira e exerce papel de organização no estabelecimento de redes de amizade e movem a vida social nestes contextos periféricos (MAGNANI, 1998). Também escutei histórias sobre as épocas de freqüentar a “putaria” (prostituição). Sobre quando começaram a “freqüentar as putas” que “comeram”. Sobre como as “comeram” e sobre as festas que organizaram com a “turma” nos “puteiros” e as rodadas de bebida que pagaram. Algumas vezes escutava Abílio dizer: “Hoje não tem cachorro com fome e nem puta pobre!” Usava esta expressão em alto tom quando observava algum amigo ganhar no bilhar, num jogo de sinuca, referindo-se ao dinheiro que era gasto na prostituição sempre que houvesse um ganho extra no jogo. Dos mais velhos ouvi histórias que remontam passagens dos idos anos de juventude, em casas de prostituição do médio ao baixo meretrício. Contadas em detalhes eróticos, na referência da potência sexual, “do pau que pegava e não largava”, na afirmação de uma virilidade que precisava ser compartilhada, angariando glórias e vantagens. Tudo contado em público restrito.

Algumas destas passagens são anedóticas, como as que relembram episódios de campanha política, sobre o patrocínio recebido de um candidato para as despesas do time de futebol, mas que ninguém da turma votara no candidato. Outras não tão anedótica para

Cícero, quando relembra sua candidatura a vereador pelo município e o reduzido número de votos que fez, o que o levou a questionar o próprio círculo de amizade. Algumas vezes comentando o episódio, afirmava: “Alguém me passou a perna! Alguém me traiu!” Histórias de carnaval também eram contadas, mesmo que alguns do grupo não fossem afeitos ao evento.

São histórias corriqueiras, que também lembravam conflitos de amizade. Cícero conta:

No começo a turma era mais unida. Todo ano uma festa de final de ano era na casa de um. No verão a gente ia de caminhão pras praias. Puxávamos uma lona da carroceria e armávamos uma barraca. Ali todo mundo comia e ria. A gente sempre fazia um bingo. Todo mundo pegava junto. O nosso time sempre se reunia e fretava ônibus pra jogar noutro lugar. Mas era sempre eu que organizava. Depois que abri o bar não deu mais tempo de nada. Depois o pessoal começou a brigar, discutir, um não falava com o outro.

Algumas delas lembravam momentos dramáticos de conciliação e ajuda. Como a das enchentes nos anos 80, do transbordamento do rio com as enxurradas, fazendo com que a comunidade se mobilizasse para auxiliar os moradores que ficaram desabrigados, com a residência sob a água.

As histórias envolviam fatos de décadas passadas, de um contexto que havia dezenas de casas, de vida nova começando, de tempos de ânimo e esperança num bairro agora redesenhado em concentração populacional. Os fatos contados repetidamente formam um núcleo semântico de referência compartilhado pela turma: como um grupo de amizade que se identifica em histórias cotidianas comuns, e os fatos que compõem o núcleo semântico destas histórias têm lugar identificado e definido num tempo passado. Um tempo passado recorrido para atualizar o tempo presente. Para atualizar laços de identificação e de afeto, ou mesmo para marcar um desafeto que servirá para repensar se algumas amizades merecem ser atualizadas. Estas passagens constituem “histórias de origem” do grupo, atreladas à história geral da comunidade, representando recortes episódicos de círculos específicos de socialização. Repetidamente contadas com algumas variações, mas sempre mantendo os fatos principais.⁶⁸

Outrora, no tempo que a região se caracterizava como comunidade rural, conforme informações de Aristides e Tereza, o casal nativo (ver Cap. 3), “todo mundo conhecia todo

⁶⁸ A idéia de “histórias de origem” pode ser relacionada com a discussão de Lévi-Strauss em “Mito e Significado” (1978), no sentido da estrutura narrativa praticada com os “mitos de origem” e o que é acionado a partir do campo de significados historicamente construído por um grupo social. O tema história emerge na narrativa do mito a partir dos eventos contados que explicam a origem de uma ordem social: uma ordem diacrônica para explicar e atualizar o sincrônico.

mundo” porque a comunidade era pequena e de vínculos próximos de parentesco. De outra forma, Cícero, imigrante, falava de vínculos próximos de amizade, não caracterizados por relações de parentesco, nem de contexto rural. Falava de vínculos próximos num lugar que rapidamente se urbanizava. Porém, para Aristides e Tereza, o que ocorria mais recentemente era a degradação dos laços de solidariedade originários, de parentesco, para outros que lhes eram estranhos, degradantes, negativos, pois estava chegando muita gente “de fora” para morar na região. Para Cícero, os laços sociais construídos com as primeiras famílias migrantes eram positivos e calcados em relações de amizade distante da estrutura extensa de parentesco e das famílias locais. Cícero falava de laços que funda um grupo de solidariedade, afetivo e cooperativo. Os laços sociais por rede de parentesco da população migrante irão configurar-se anos mais tarde, quando surge no bairro a primeira leva de parentes vindos de fora.

A forma como estes homens organizavam e articulavam os laços de consideração, de respeito e apreço, define práticas de masculinidade e amizade no sentido de acumularem “capital social”, num quadro hierárquico de prestígio e influência, articulando gêneros, corpos e afetividade em alianças e conflitos. Por exemplo, empatia, simpatia e antipatia são predisposições psicológicas que estabeleciam o grau de afinidade entre duas ou mais pessoas, mas variavam em diferentes graus, de maneira que um grupo de identificação por respeito (em função da empatia e simpatia) não se constituía necessariamente como um grupo de identificação por afeto. Uma turma era composta por “grupos de afeto”. Utilizamos o termo afeto para referir as formas de sentimentos combinados e manifestados pelo outro, em “respeito”, “consideração”, “comprometimento”, “compaixão” e “zelo”; coisas abstratas, que se dá e se espera em troca. Podiam não esperar em receber à mesma altura algo de valor material que doaram; mas, em afeto, esperavam igual ou mais dedicação, não menos. No caso, o princípio relacional de amizade é visto como algo que circula, como um “dom”.⁶⁹

O princípio de igualdade na relação de amizade é o ponto de partida. Igualdade referente à expectativa de, no mínimo, se receber no mesmo grau de valor simbólico, de afeto, o que se deu. A partir deste princípio relacional, fundamental, vai se configurando os laços de “consideração” em escala de valor e prestígio. Quanto maior a carga de envolvimento no dar e retribuir (no comprometimento), maior a emotividade da relação, mais perceptível o “dom” que circula. O prestígio de alguns estava para a medida de seu comprometimento nas relações da turma, conquistado e reconhecido a partir de seu **grupo de afeto**. Um “grupo de afeto”

⁶⁹ Sobre o “dom” e o princípio da dádiva ver M. Mauss (1974[1902]).

envolve duas ou mais pessoas. Uma turma comporta dois ou mais “grupos de afeto”. Quando um “grupo de afeto” confunde-se com a própria turma, temos um grupo de relacionamento fechado, típico das formas de organização de gangues, o que não era típico entre as turmas de homens casados que freqüentei nos dois bairros referidos.⁷⁰ Os “grupos de afeto” podem ser duradouros ou não, podem aumentar ou diminuir, podem cindir ou agregar outros. Este movimento sociológico depende de vários fatores, arrolados em torno de valores que definem as relações de amizade: como o respeito, consideração, comprometimento, compaixão e zelo. Valores praticados em relações competitivas de prestígio e poder com o intuito de “barganhar” cooperação. A competição levava aos conflitos num grupo de afeto e afetava o nível de coesão de uma “turma”, a “faccionando” em outra, dando continuidade a uma lógica de sociabilidade: aliança/conflito/cisão/aliança determina a dinâmica política e social do “faccionalismo”; lógica também presente em sociedades tribais (cf. LEACH, 1996[1964]; GEERTZ, 1991[1980]; FORTES & EVANS-PRITCHARD, 1970). Nas “turmas” de homens (casados) de Encruzo e Chão de Pedras foi possível observar a dinâmica do faccionalismo em torno dos valores de “honra” e “vergonha”.

A bibliografia antropológica sobre amizade aponta para a constituição de uma variedade particular de tipos de masculinidade que se subordinam entre si, a partir de relações de poder e de sua inter-relação com a divisão do trabalho e com padrões de ligação emocional. Esta variedade particular seria uma forma culturalmente exaltada em pequenos grupos de homens e expressam um núcleo de práticas que se constitui como índice de uma masculinidade hegemônica (ALMEIDA, 1995); hegemonia que ocorre como variedade complexa em função das articulações sociais quando se relaciona amizade, posição social, honra e vergonha (CUTILEIRO, 1971[1965]).

7.1.1) Fazendo Gênero: praticando corpos

Miguel Vale de Almeida (1995), discorrendo sobre as teorias de masculinidade e amizade a partir de sua experiência etnográfica na cultura portuguesa, aponta para a construção nativa do gênero masculino a partir de duas diferenças: o fato de não se ser mulher (a negação básica); e o de se concentrar na genitália a identificação da diferença naturalizada de classificação biológica do masculino. Sendo que, para o nativo, os requisitos para se ser homem se

⁷⁰ Sobre formação de gangues ver Whyte (2005 [1943]), Alvito & Zaluar (1999) e Vianna (1997).

estendem por vários níveis relacionais que implicam na afirmação corporal, em discursos e gestos: masculinidade que se constrói na homologia “masculino/público/político”. Porém, é necessário levar em consideração as variações deste modelo. Com relação às práticas de homosociabilidade o gênero cruza campos sociais e categorias inumeráveis. Nas sociedades modernas contemporâneas estas práticas constituem-se a partir da divisão social do trabalho, da estrutura de poder, de sentimentos e emoções (ALMEIDA, 1995).

Uma das possibilidades sugeridas é de se perceber e compreender o gênero enquanto condições de sociabilidade, em estilos de discursos e movimentos, de performance, não perdendo de vista o campo político (de poder), moral, afetivo e sexuado conforme a intensidade como é praticado em suas variações mediterrâneas modernas na lógica burguesa (cf. BAROJA, 1971[1965]; PERISTIANY, 1971[1965]; PITT-RIVERS, 1971[1965]). Seguindo esta perspectiva, partimos de um princípio sexuado fundamental: o da diferença entre os sexos, “naturalizada” a partir de um campo cosmológico sobre os lugares simbólicos que ocupam os indivíduos que nascem com pênis e os que nascem com vagina. E é na afirmação e prática desta diferença fundamental que vai se constituir a diferença de gênero e suas variações (GROSSI, 2004; BADINTER, 1993; SCOTT, 1990; GODELIER, 1982).

Percebemos, a partir dos dados etnográficos, as variações de gênero praticadas principalmente nas relações de amizade entre os homens: na maneira como pequenos grupos de relações de afeto, definidos aqui como “turmas”, praticam e constroem modelos de "corpo moral e viril" em corpos de trabalho, de família, de idade, de jogo (de lazer), de afeto, de valentia, de coragem, de desafio e de transgressão. Atitudes produzidas em performance, envolvendo valores comuns de honra e vergonha que estabelecem semelhanças e diferenças a partir do comprometimento e do grau de prioridade dado a estes valores, relacionado à fama e infâmia, numa escala de prestígio e de consideração pública que devem ser preservados (cf. ABOU-ZEID, 1971[1965]; BOURDIEU; 1971[1965]; PITT-RIVERS, 1971[1965]). As semelhanças ficam a cargo do princípio regulador que estabelece as relações de amizade e definem as “turmas”; as diferenças a cargo do grau de intensidade da amizade praticada. Uma mesma pessoa experimenta estes diferentes graus de intensidade na prática de um “corpo amigo”, inflacionando ou não suas atitudes, pontuando suas falas, liberando ou reprimindo seus gestos e movimentos. É como se o corpo fosse “objeto” e “acessório” (BRETON, 2003) de e nas relações sociais que o constroem a partir de um corpo de interações face-a-face, praticando estratégias em detalhes mínimos, observáveis microssociologicamente em pequenos círculos de amizade. Por exemplo, a mesma mão que afaga o ombro ou a cabeça de

um companheiro, para demonstrar a ternura que existe na relação, é a mesma mão que segura firme e expressivamente a genitália, indicando-a falicamente, geralmente em público restrito, para comunicar o “sou homem, porra!” Entre os homens das turmas pesquisadas, a mesma mão que afaga não pode segurar durante muito tempo a mão de um companheiro, caso contrário o seu “sou homem, porra!” não terá muito efeito. Até o tempo de duração de um gesto define os “masculinos” e “femininos”, como se o corpo feminino “assombrasse” a possibilidade do corpo que se quer marcar masculino. Pode-se proferir uma fala caricata de mulher para simular uma piada ou fazer uma brincadeira, mas simular com insistência o gestual feminino numa performance em detalhes corporais caricatos gera outra impressão, depreciativa, a de que se “rebola direitinho”, colocando em dúvida a identidade social de corpo masculino. Pois, “rebolar direitinho” exige prática, exercício, treinamento. Toda prática toma tempo. E o tempo da prática de um corpo masculino também se subentende integral. Práticas “nativas” assentadas numa cosmologia que na maioria das vezes escapa da formulação consciente do próprio ator social (cf. BRIGGS, 1999 [1986]). No Encruzo se “brinca o carnaval”, mas não conheci nenhum “bloco de sujo” de homens vestidos de mulheres, travestidos, a transitarem pelo bairro; o que é tradicional poucos quilômetros dali, nas brincadeiras do carnaval de rua praticado na Capital. São nas relações de amizade que se explicitam acentuadamente os usos do corpo em sua “marca” sexuada relacional. A “marca” constitui-se na relação de opostos, no limite projetado em falas e gestos, reproduzindo e atualizando “esquemas de pensamento” e “*corpus* de conhecimento” (BERGER & LUCKMANN, 2000[1973]).

A construção simbólica deste “corpo” na região estudada consiste justamente no movimento de “naturalização” do mesmo, utilizando o arbitrário cultural que mantém a estrutura e a norma de uma ordem social que a literatura consultada afirma ser o modelo mediterrâneo de hegemonia masculina. Muito das formas atuais de comportamento nas sociedades sob a influência cultural dos povos mediterrâneos se expressa a partir de um “inconsciente histórico” de moral androcêntrica (BOURDIEU, 2005[1998]). Moral que orienta a “construção social” da “realidade objetiva” e “subjéctiva” (BERGER & LUCKMANN, op. cit.), e opera como um “programa cultural” (GEERTZ, 1989[1978]) que define um “*habitus* sexuado” que concentra sua expressão no corpo (BOURDIEU, op. cit.). O corpo é um importante apêndice: objeto para a materialização de conteúdos simbólicos, constituído como “acessório” inevitável, pois, ele ostenta a imagem que se deseja num “simulacro” do gênero. O corpo é vivido como lugar de discurso social e moral, a partir de

signos de identidade grupal, para existir plenamente num domínio meticuloso que dá o tom de sua presença na ostentação da imagem que se deseja, na produção de “marcas” supostamente indelévels, porque morais (BRETON, 2003, p. 30-1).

Conveniente a idéia de “técnicas corporais”, proposta por Mauss (1974[1936]), no que diz respeito à noção de *habitus* em Bourdieu (2005[1998]). No caso, a técnica implica num ato tradicional e eficaz, porque utilizada num ato simbólico. A divisão de técnicas corporais dá-se em várias ordens, principalmente as que definem as diferenças morais entre os sexos. Para Mauss (op. cit.), a transmissão e o compartilhamento das técnicas em processos de socialização é de prioridade moral, de etiqueta, e não de rendimento mecânico, como no exemplo que fornece sobre o simples ato de cuspir. Remetemos ao fato de que homens e mulheres cospem de maneiras diferentes por adequação de etiqueta e não por ato conseqüente de diferenças fisiológicas e anatômicas. São detalhes que se inscrevem num corpo culturalmente sexuado. Entretanto, não significa dizer que todas as mulheres cospem igualmente, ou mesmo os homens. Há formas de cuspidas em função das diferenças de gênero e num mesmo gênero. A cuspidela embute detalhes de movimentos que se diferem em adequação aos homens e às mulheres. Não é novidade os sentidos de asco, voluntário ou não, e/ou de ofensa que o ato e a forma de cuspir pode provocar.⁷¹ As formas de expressão do corpo, como *habitus*, refletem estados sociais de gênero que se inscrevem consciente e inconscientemente: “É graças à sociedade que há uma intervenção da consciência. Não é graças à inconsciência que há uma intervenção da sociedade. É graças à sociedade que há segurança de movimentos prontos, domínio do consciente sobre a emoção e a inconsciência.” (MAUSS, 1974[1936], p. 232-3). Nesta perspectiva, do corpo como meio sensível de aprendizado e exercício cultural, as técnicas “[...] de quem executa diante dos outros um gesto logo assimilado e imitado, arraigados hábitos corporais, como formas de andar e requebrar, de falar e escutar, combinam-se numa liga indissolúvel o psicológico e o biológico, o moral, o físico e o intelectual”. (CAVALCANTI, 2002, p. 40). O corpo entra como possibilidade da expressão cosmológica pelas categorias de pensamento que se prestam ao sensível, ao mesmo sensível que se presta ao solo etnográfico, das coisas fornecidas pela experiência corporal, como base existencial da cultura a partir de um corpo socialmente informado (Ibid., p. 42-4).

⁷¹ Obviamente não estamos fazendo Etnografia nem Antropologia da cuspidela, mas, interessante este detalhe mínimo, no mesmo sentido da “piscadela” discutida por Geertz (1989), e, quem sabe, muito além do sentido proposto pelo autor. Sem dúvida, trata-se da descrição densa necessária para interpretar algumas formas de comportamento.

No estudo de grupos berberes da Cabília, na Argélia, Bourdieu (2005[1998]) procura compreender algumas formas originárias de comportamentos nativos numa cultura mediterrânea de tradição androcêntrica, cujos traços culturais “arcaicos”, segundo o autor, sobrevivem ainda hoje em muitas sociedades ocidentais. Em Cabília, a construção social sexuada se realiza a partir de uma cosmologia que define a “[...] topologia sexual do corpo socializado, de seus movimentos e seus deslocamentos, imediatamente revestidos de significação social – o movimento para o alto sendo, por exemplo, associado ao masculino, como ereção, ou a posição superior no ato sexual [...]” (Ibid., p. 16). Mesma topologia que define a divisão das coisas e das atividades sexuais opondo masculino e feminino em categorias como “público(fora)/privado(dentro)”, “duro/mole”, “quente/frio”, “encima/embaixo”, etc. O sistema mítico-ritual consagra a ordem estabelecida, reconhecida como ordem formal e oficial, “[...] incorporado nos *corpus* e nos *habitus* dos agentes, funcionando como sistemas de percepção, de pensamento e de ação.” (Ibid., p.17). Em Cabília, a virilidade relacionada à potência sexual enquanto qualidade essencial é acionada para a manutenção da honra em coragem física e moral. O pênis serve como objeto para a metáfora presente do falo que potencializa a honra, na idéia da topologia moral inscrita no corpo, como um corpo de *habitus* (Ibid.).

No campo, observamos muitas destas práticas de corpo concentrada no falo, principalmente em relações jocosas de amizade, traço característico nestas turmas, deixando evidente a afirmação da virilidade remetida à genitália, no sentido das categorias discutidas por Bourdieu (Ibid.). Por exemplo, certa vez observei uma brincadeira entre dois amigos no bar: um da turma, num movimento de braço, apontava o dedo indicador para cima, pedindo que alguém prestasse a atenção no dedo. Em seguida, descendo o dedo de maneira a apontá-lo para sua própria genitália. A intenção era que alguém olhasse em direção a sua genitália, colocando-se na condição inferior de ter sido submetido em fixar o olhar no pênis do outro; pois, não cabe ao homem viril fixar seu olhar desta maneira. É muito comum entre os homens, quando “aporrinhados” por uma destas brincadeiras, segurar a própria genitália, sobre as calças (ou calção), sinalizando rapidamente com a cabeça para baixo, indicando-a, oferecendo-a ao outro, retomando a posição de homem másculo, viril. O que fez a brincadeira se dava ao direito de chacotas e declarados elogios aos “seus”, como afirmava repetidas vezes: “Esse neguinho [Dinho] é meu! Eu ajudei ele um monte!”. Após a afirmação, sentado, batia as mãos espalmadas sobre suas magras coxas e falava para Dinho: “Vem cá, neguinho!

Vem cá! Senta no colo do papai!” Dinho respondia: “Vai te foder, rapaz! Tás pensando que sou o quê?! Tu achas que vou sentar no teu pau?!” E continuavam a beber e conversar.

Estas relações jocosas, triviais, se expressam a partir de conteúdos cosmológicos e ocorrem com certa espontaneidade, mas são criteriosamente estipuladas conforme regras de etiquetas, envolvendo tempos específicos, lugares e pessoas restritos, e são compartilhadas somente entre amigos. A frequência com que se fazia este tipo de “jogo” obedecia os seguintes critérios: o status de quem brincava com quem e na frente de quem; o tom no emprego das falas e gestos; o lugar da brincadeira, sempre “fora” (na rua ou no bar, com restrições), nunca “dentro” (da casa de alguém). Somente a condição de se estar numa relação de “grupo de afeto” permitia decodificar estas formas de comunicação que afirmavam e atualizavam relações de amizade. Caso contrário, o mesmo tipo de brincadeira, sobretudo as erotizadas, seria interpretado de outra forma: como transgressão moral de respeito pelo outro e culminaria em franco confronto. Muitas vezes, quando um da turma se sentia ofendido com a relação, o que fazia a brincadeira apressava-se em afirmar: “Eu tava brincando!” Justificando a “pegação”. “Brincando”, “brincadeira”, “pegação”, “gozação” eram expressões comuns utilizadas no cotidiano destes grupos. Utilizadas para referir exatamente o sentido do jocoso: o que provocava o riso a partir de gracejos, e que se calcava numa liberdade possível a partir de uma relação afetiva entre homens, no exercício corporal, topológico, da virilidade. Entretanto, o tom da jocosidade afetiva também era intermediado pelo tom sóbrio da linguagem da honra. Honra comumente aliada aos valores “trabalho” e “família”, implicando na exigência do *respeito*. Trata-se, no caso etnográfico pesquisado, de personagens reconhecidos publicamente como “pai de família” e “trabalhador”.

Mesmo levando em conta a crítica de que podemos no trabalho antropológico estar produzindo uma “caricatura” de traços culturais não tão acentuados quanto uma “caricatura” pretende mostrar (MARQUES, 1999, p. 136), a particularidade mediterrânea da região pesquisada foi justamente a forma como algumas relações entre homens era praticada em “caricatura”, desenhada pelos próprios nativos. Referimo-nos às características exageradas da moral mediterrânea praticada na informalidade cotidiana ou na formalidade episódica. O “nativo cosmológico mediterrâneo” de Encruzo e região gesticula muito, faz muitas brincadeiras e imita as pessoas em vários trejeitos só para compartilhar ironias, sarcasmos e gargalhadas. É o mesmo brincalhão que vai ao extremo do sério, para o confronto, caso tenha a honra desafiada ou ofendida. Neste contexto, a traição é uma ofensa grave, porque lá se anuncia publicamente o sentimento de amizade pela pessoa que se avalia merecedora. Como

também se anuncia publicamente os que não a merecem, porque tal fulano “não vale nada!”, no jargão comum, “não vale um ovo!”

7.1.2) Honra, Amizade e Patronagem

Salientamos o quanto é possível observar este universo cosmológico originário nas relações de amizade na região pesquisada, delimitada como “região de cultura”, e o quanto as relações de afeto entre homens giram em torno da divisão social do trabalho, lembrando que o foco etnográfico foram turmas de homens ligados principalmente às atividades laborais da construção civil. Setor este de trabalho que exige a combinação de força física, perícia e coragem. No que diz respeito aos valores de virilidade, afirmava Antônio sobre o homem trabalhador: “Tem que ser bom pra agüentar pau na obra! Não pode amarelar, não!” Referindo-se ao serviço fisicamente extenuante e à dose necessária de força e coragem para começar e terminar o que fosse preciso. Não foram poucas as conversas que ouvi no bar sobre carga de trabalho que havia de ser resolvida no canteiro de obras, que graças ao desempenho da equipe, do envolvimento e compromisso de terminar o trabalho em tempo hábil, foi possível “vencer” a tarefa do dia. Entre estes trabalhadores ficam evidentes valores de “coragem”, “potência” e “trabalho”, determinando práticas de sociabilidade masculina, de posições relacionais e de influência que definem um “homem de respeito” conforme a competência para o trabalho. A patronagem é uma forma de praticar a “honra viril”, e de se ter reconhecida a capacidade moral em habilidade física e técnica para o trabalho extenuante. Um patrão amigo se encarregará de declarar frente à opinião pública a admiração por seu “empregado” por “trabalhar feito um cavalo”, ser “forte como um touro”, mesmos que seja bondoso como “uma mãe”. Porém, cuidado, porque, como afirmara o “patrão” de empreitadas Valdinésio, sobre um de seus serventes: “O cara é uma mãe, mas não pisa no calo dele! Vira o capeta!” Expressões pontuais que faziam parte das falas cotidianas das turmas que freqüentei e que expressavam a potência da honra na síntese trabalho/natureza/moral. Ou seja, respectivamente: a síntese que envolve técnica e habilidade para o trabalho, força física de natureza “animal” e conteúdo simbólico em torno de valores viris.

A lógica da relação honra e trabalho operava para além destes grupos de trabalhadores que se socializavam em turmas, inclusive entre aqueles que não eram ligados às atividades da construção civil, mas que partilhavam este mesmo imaginário social e pertenciam a estas turmas. Os que melhor conseguiam articular esta combinação moral de “honra viril”

desfrutavam de alto grau de status e eram motivo de admiração entre os grupos que interagiam. No contexto de relações das turmas era possível observar o quanto estes mesmos valores de trabalho organizavam hierarquicamente as redes de amizades e relações que estão no trânsito entre a “casa” e a “rua” (DaMATTA, 1997; BOURDIEU, 1971[1965]).

Segundo Pitt-Rivers (1971[1965]), um *patrono*, patrão, atua como protetor de seus “clientes”. A relação de cliente é caracterizada pela relação de amizade e de obrigações e benfeitorias mútuas, e respeita um quadro hierárquico de honra e prestígio, sendo que a principal obrigação é a fidelidade. A honra e prestígio de um patrão repercutem na honra e prestígio públicos de seu cliente. Segundo E. Wolf (2003[1966]), a amizade serve de estratégia para as relações de patronagem. A carga afetiva nessa relação acontece para estabelecer confiança e sustentar promessa de futuro e apoio mútuo. O patrão oferece ajuda econômica e proteção, e o cliente demonstra e oferece estima, respeito e apoio político. A relação se caracteriza pelo senso de lealdade e estimula a lealdade de outros, aumentando a fama e o prestígio do patrão. O vínculo recíproco é carregado de etiquetas de amizade e se faz na troca de lealdade e serviços (Ibid., p. 108). Com os “patrões” e “clientes” que conheci em Encruzo e Chão de Pedras, o cunho desta relação não poderia soar como predominantemente mercantilista, como em Andaluzia, pois comprometeria a lealdade, esboçando-se “interesseira”, mercenária. O que não seria adequado aos valores de honra: “Porque a honra provém do domínio de pessoas e não de posse das coisas e é esta a finalidade que distingue os valores aquisitivos [...] Tal objectivo, escusado será dizer, é inimigo da acumulação capitalista.” (PITT-RIVERS, 1971[1965], p. 46). “Camaradagem”, “orgulho” e “ciúme” denotam formas de sentimentos que caracterizam relações de patronagem (WOLF, 2003[1966]), p. 108-10); sentimentos típicos no contexto que cultivava os valores mediterrâneos de honra relacionados às práticas de amizade (cf. PERISTIANY, 1971[1965]). As relações de patronagem envolvem dinâmicas de cooperação em torno de duas formas combinadas de amizade: a “expressiva” (emocional); e a “instrumental”. A amizade “expressiva”, ou “emocional”, se define como uma força de compensação psicológica e fornece a liberação emocional de tensões e pressões. A amizade “instrumental” tem como objetivo claro o acesso a recursos (naturais e sociais). O elemento de afeto, em menor ou maior grau, é sempre um ingrediente importante. A carga de afeto mantém o caráter de reciprocidade equilibrada: se um favor não for atendido, a relação é rompida e é aberto o caminho para um realinhamento dos laços de amizade, alargando a esfera de manobra social (WOLF, 2005[1966], p. 106-7).

No campo, observamos que as relações de patronagem ocorriam em duas formas: (1º) a **patronagem de autoridade por prevalência de hierarquia de classe** (de “amizade instrumental”); e (2º) a **patronagem de autoridade por prevalência carismática** (de “amizade expressiva”).⁷² No primeiro caso, ocorre a patronagem na qual grupos de parentesco influentes em poder político e riqueza definem uma troca unilateral de prestação de favor (do patrão) numa via, e de obrigação compulsória de trabalho e agradecimento (do cliente) noutra; tipo de relação que não prioriza a performance retórica, pois, não se espera que um “cliente” de “famílias ricas” fale demais e que demonstre intimidade que invada a privacidade doméstica do “patrão rico” afeito ao privatismo cosmopolita, cuja autoridade deste último é principalmente por imposição tradicional de hierarquia de classe social. Tipo este que difere substancialmente das relações de patronagem no segundo caso e que presenciei em mais evidência entre os trabalhadores braçais de Encruzo e Chão de Pedras, amigos de Antônio e ligados à construção civil: na qual a autoridade do patrão é principalmente carismática, e o cliente freqüenta o universo doméstico do patrão em ocasiões festivas e em situações de cotidiano; como, por exemplo, ceder pousada por uma noite em sinal de hospitalidade. Bem como patrão e cliente bebem juntos no bar. Neste caso de relações de patronagem por **autoridade de prevalência carismática** o sentimento de apoio e proteção vale muito mais enquanto sentimento do que propriamente como proteção real. Mesmo assim, constatamos, a proteção potencial e latente precisa ser demonstrada reciprocamente. Conversando com um da turma de Chão de Pedras, o mesmo informou que Antônio arregimentava nos bares do bairro outros pedreiros, serventes, pintores, carpinteiros e encanadores. Costumava reunir seus contratados pela manhã cedo, no bar, para tomarem café e dali irem para a obra. Era de praxe marcar os lanches em sua conta. Obras sempre apareciam, principalmente a de construção de casas. Todos que contratava eram do círculo de amizade no próprio bairro. A relação carismática de forte afeto que as pessoas mantinham com Antônio era evidente. Além de ser um personagem que proporcionava trabalho aos amigos, possuía muita habilidade no trato com as pessoas, reunindo-os em torno de si, sendo que um dos ingredientes era a simpatia, a franqueza, bem como a austeridade quando necessário. Seu “grupo de afeto” direto era de muitas pessoas e formavam nitidamente um “grupo de lealdade”. A expressão “irmão de fé” era comumente acionada, com a afirmação na pronúncia inglesa da palavra *brother*: “Tu és meu irmão de fé, *brode!*”. Quando se tratava de trabalho, Antônio colocava-se como amigo,

⁷² Adequado aqui às noções de “autoridade por tradição” ou “carisma” conforme as definições de Weber (1989).

mas austero ao mesmo tempo: “Na obra, se tiver que dar esporro, eu dou mesmo! Não tem arrego, não!” Mas, estava sempre disposto a demonstrar afeto pelos amigos. Conheci vários de seus amigos clientes. Um deles, uma figura muito delgada, destes que parecem estar definhando em função de alguma doença. Apresentou-me como o melhor cozinheiro que já contratara. O homem era tão magro que, na brincadeira, Antônio o levantou pelo colarinho da jaqueta de brim, tirando seus pés do chão com facilidade, afirmando: “Olha, magro! Vou fazer tu subir!” E o levantava como se fosse arremessá-lo ao céu. Antônio contava de sua habilidade como cozinheiro e dava gargalhada quando falava de quando cozinava bêbado e a comida ficava excelente, melhor do que quando estava são. Mas, no trabalho, sempre o repreendia severamente.

O pintor Bento era outro amigo cliente de Antônio. Também era cliente de uma família de posses, detentora de vários negócios na região. Bento articulava as duas formas de clientelismo. Assim como Antônio articulava a relação de patronagem carismática com Bento, também articulava a relação de “patrão cliente” com outro “patrão contratante”, nos moldes da relação de patronagem por autoridade de classe. Sendo que Antônio era o cliente do “patrão rico” que contratava trabalhadores que seriam seus clientes diretos, sem reproduzir o vínculo pouco afetivo que mantinha com seu “patrão contratante”.⁷³ Porque a relação de confiabilidade de trabalho de Antônio com sua equipe de serventes, carpinteiro, encanador e pintor era autoritária na base de valores carismáticos. O mesmo conseguia manter um nível de confiabilidade a partir de relações próximas que permitiam estabilidade de trabalho, numa relação de contratação informal.

Muitas das relações “patrão/cliente”, observadas durante a pesquisa, sustentavam-se na possibilidade de manter um ciclo de amizade em trocas que supriam muito mais uma necessidade afetiva do que propriamente uma necessidade material.⁷⁴ Porque a honra de um “cliente” não lhe permitiria receber benefícios de um desafeto. Mesmo que o desafeto fosse um homem de grande prestígio. Assim como um patrão de muito respeito não “dividiria” seus benefícios materiais e de influência com um “cliente mal agradecido”. Mesmo que este “cliente” fosse o cabo eleitoral mais influente ou o peão de obra mais competente já

⁷³ O “cliente” na concepção da “patronagem” (WOLF, 2003[1966]; PITT-RIVERS, 1971[1965]) é sempre aquele que numa escala de hierarquia de poder e influência ocupa a posição de “dependência” nas relações de contratação, de posses e de favores. O fato de um pedreiro oferecer seus serviços coloca o contratante numa relação também de cliente. Mas a palavra que sempre ouvia de Antônio para designar as pessoas que contratavam seus serviços era “patrão”.

⁷⁴ Para além do utilitarismo da patronagem percebido por Wolf (Ibid.), bem como percebido em boa parte da literatura sobre o tema (MARQUES, 1999).

encontrado. Semelhante ao o que sugere Pitt-Rivers (op. cit.), sobre a patronagem em Andaluzia, a lógica da patronagem na região pesquisada é a possibilidade de praticar uma variação de classe de amizade que permite que se continue “circulando um dom”. Esta lógica está fora da concepção quantificada da relação burguesa patrão/cliente. Quando um “patrão” ou “cliente” deixa escapar que a relação lhe interessa enquanto benefício de lucro apenas, a mesma assume outra forma fora dos valores de honra e vergonha associados à amizade, porque tal intenção confere uma atitude de ofensa. O “lucro” reside em relações “frias” e anônimas, o “dom” circula em relações de amizade que ancora a “patronagem carismática”, e reside na possibilidade de troca moral e afetiva; o que constatamos na região pesquisada.

Nas relações de amizade, a circulação deste dom determina as relações de prestígio e poder, numa “economia de trocas simbólicas”, parodiando Bourdieu (1982), embutida em várias trocas de valor afetivo que garantem uma vida material. Neste sentido as turmas de Encruzo e Chão de Pedras funcionam como grupos de apoio nas informações sobre possibilidade de trabalho, e formam uma rede de informações e contatos. Ser amigo de alguém pertencente a esta rede de sociabilidade significava ser recomendado ou contratado pelo amigo ou pelo amigo do amigo ou conhecido de alguém. A recomendação, a referência, o “conhecimento”, como afirmavam, formava uma espécie de “currículo informal” e atuava como um bem simbólico articulado entre os “grupos de afeto”. “Eu tenho bastante conhecimento”, afirmava-me o pintor Bento, quando lhe perguntei se havia trabalho suficiente na região. O *conhecimento* significa ter relações com várias pessoas, em grau de confiança e afeto, que indicavam ou contratavam informalmente seus serviços. Tipo de articulação que definimos como *agência*⁷⁵: espécie de manobra social em articulação com outras pessoas, no sentido de cooptação, através da qual se viabiliza recursos materiais e simbólicos em troca de informações e favores. Nos dois bairros esta forma de relacionamento “contabilizava” muito mais laços de consideração do que propriamente recurso material ou dinheiro com o trabalho conseguido. Quando Bento foi pintar minha casa, indicado e a pedido de Antônio, afirmou: “Eu não ia pegar esse serviço, não! Peguei mesmo porque Antônio é meu amigo e sempre arruma serviço pra mim. E falou que o senhor é gente boa.” O mesmo pintou minha casa por um preço abaixo da média cobrada por outros profissionais.

Uma prática comum observada nestas relações de apoio e favor entre patrão (carismático) e clientes é no “mutirão” para serviços pesados, que necessitam de mão de obra suficiente para realizar algo que precisa ser terminado num mesmo dia. Ocorre, por exemplo,

⁷⁵ Sobre “agência” ver Overing & Rapport (2000).

para concretar uma estrutura de vigamento ou de laje na obra da casa de um amigo: quem precisar do apoio convida os “amigos de fé” para o ajudarem. Combinam um dia, geralmente num final de semana, e o que solicitou a ajuda compra as carnes e bebidas que irá oferecer após o serviço. Esta é uma prática que aciona a rede de amigos e de ajuda mútua e passa pelo crivo da patronagem. Sobre estas “empreitadas de amizade” pude acompanhar a articulação de uma delas com Antônio, para ampliação da área construída de sua casa para residir a filha que estava casando. Estes mutirões acionam laços de consideração e apreço em torno da doação e retribuição de força e de conhecimento de trabalho empregado na atividade: doa-se força física e “capital simbólico”.⁷⁶ A relação é completamente distinta da de “trabalho contratado”. Todos os “mais chegados” no grupo já participaram desta doação e retribuição para um da turma. O momento une trabalho e festividade. A comemoração é sempre na casa do anfitrião, dificilmente num bar. O espaço da casa é aberto e a família se envolve: durante o trabalho as esposas providenciam as jarras geladas de água e copos para saciar a sede, e se imbuem de preparar as saladas, arroz e maionese. Se houver filhos e filhas em idade para colaborar, também assumem funções. O assado da carne é feito por um da turma que ajudará com serviços mais leves e se encarregará da brasa e da carne. Depois que o serviço é terminado, após umas seis ou sete horas de trabalho, dependendo do tamanho da estrutura para ser pavimentada, todos se reúnem para comer e beber: família e amigos. A comida termina e a bebida continua. A ajuda com a participação de todos propicia economia e reafirma laços de amizade. O que era constantemente lembrado nas conversas e brincadeiras durante o trabalho não era a economia que se estava fazendo, mas sim a “dívida” de amizade: “Fiz questão de vir. Antônio sempre me ajudou. É meu amigo!”, contou-me Bicudo, um de seus amigos.

Um dos amigos clientes mais novos chamava Antônio de “pai”: um jovem de vinte e três anos e casado. Antônio sempre o contratava para trabalhar de servente nas obras. Perguntei ao rapaz por que o chamava de “pai”. Disse-me que não conheceu seu pai, e Antônio o “adotou”: “Sempre que precisei ele me ajudou. Sempre me deu trabalho e dava uma força quando eu precisava. Ele me adotou.” Conversando com Antônio sobre o jovem, confirmou a versão da “adoção” no sentido da preocupação e do zelo pelo mesmo, e por se identificar com ele quando começou a vida de trabalho em meio as dificuldades financeiras da família:

⁷⁶ Sobre “capital simbólico” ver Bourdieu (2004[1989], 1982).

Ele lembra quando eu comecei. Morava com minha mãe, irmã e irmão, tudo! A vida era dura. Também tive apoio de um coroa que gostava de mim e me ensinou o trabalho de pedreiro. Trabalhava duro como servente, mas sempre prestando atenção no trabalho do pedreiro. Ele começou me dando coisas pra fazer aos poucos. Fui levantando paredes, assentando tijolos e logo aprendi a construir uma casa. Tem servente que morre servente. Não quer aprender. Mas tem cara que não ensina. Eu ensino! Se o servente for bom e rápido eu ensino. Porque aí dá tempo de ensinar. Já ajudei um monte esse neguinho. Muito conselho já dei pra ele. Mas ele não quer aprender. Eu adotei ele. Chamava ele de meu filho. Depois ele sumiu.

Este tipo de relação de amizade, do mestre pelo aprendiz, demonstrada em zelo e comprometimento, caracterizada pela patronagem, observamos em mais dois personagens que atuavam com o mesmo tipo de articulação de Antônio no que diz respeito à condição de “conhecimento” e de responsável por empreitadas de construção e na arregimentação de trabalhadores: são eles, Valdinésio e Valdeci, anteriormente mencionados. De ambos escutei histórias de apoio parecidas com as de Antônio. Os três são pedreiros na mesma faixa de idade, são casados e com filhos, possuem somente o quarto ano primário e se destacam na profissão e na habilidade social de agência. Os três são muito respeitados pelo fato de oportunizarem trabalho para várias pessoas e prestarem várias formas de apoio aos seus amigos e empregados amigos.⁷⁷

A patronagem e clientelismo propiciam um tipo de negociação de laços e alianças que permitem manter ou redesenhar relações de poder pautadas pelos códigos de honra, possibilitando barganhar alianças na busca de poder e prestígio (WOLF, 2005[1966]; GEERTZ, 1991[1980]; PITT-RIVERS, 1971[1965]). Entretanto, nos bairros aqui mencionados, certos tipos de barganha, dependendo a relação entre cliente e patrão, podem soar imoral, caso não seja levado em consideração o valor amizade no sentido do apreço, causando rupturas de alianças entre grupos de trabalho e amizade.

O detalhe de Encruzo e Chão de Pedras, como detalhe mediterrâneo, é que a lealdade entre patrão e cliente se faz pelo predomínio do “valor amizade” (cf. PITT-RIVERS, 1971[1965]) e, conseqüentemente, por “obrigação voluntária”. E a “obrigação voluntária” a que nos referimos, repetimos, diz respeito ao interesse em manter uma troca moral e afetiva. Sendo que o aspecto retórico também se faz necessário porque a “performance” em torno das relações de confiança e lealdade carrega um tipo revelador de convicção frente uma

⁷⁷ A patronagem como no caso relatado, assemelha-se a produção de “grandes homens” (*big man*) em sociedade tribais (cf. GODELIER, 1982; SAHLINS, 1979).

audiência, no mesmo sentido da “poética social” notada por Herzfeld (1985, p. 10-11) na comunidade de Glendi, na ilha de Creta.

7.1.3) Praticando Conflitos: sobriedade moral, risco e fidelidade

Em alguns setores da região pesquisada havia pontos de venda de drogas conhecidos como “boca”. A “boca” é um território que tanto pode estar localizado em alguma casa, bar, ou em algum ponto delimitado da rua. Convivi com esta prática ilegal durante a pesquisa, nos lugares vizinhos aos meus locais de investigação, e percebi que a venda de drogas acontecia com evidência nos dois bairros, mesmo na presença de policiamento ostensivo. Contexto que motivava valores positivos de vizinhança que garantiam a integridade física e a segurança dos moradores que, na maioria, distanciavam-se moralmente das práticas vinculadas às drogas. Por estas bandas, ser delator é uma atividade que implica em sério risco para o sujeito. O depoimento de uma jovem estudante e moradora de Encruzo, que confiou em mim por ser minha aluna na Universidade⁷⁸, é ilustrativo: “Professor, a minha vizinha, a casa da frente, é uma boca. Ela vende droga. Eu to falando porque todo mundo na rua sabe. E ela é bem gente fina. É boa vizinha: ela no mundo dela, eu no meu.”

Ao adentrar nestes setores do bairro onde o risco é latente, ou iminente, é necessário assumir um estado de atenção e alerta, pois o território é um pouco ameaçador, a começar pela forma como algumas turmas de rapazes ocupavam as ruas, calçadas e alguns bares nesse caminho, inclusive perguntando para alguns transeuntes que julgavam consumidores de drogas: “Quantas vai?!” Expressão código que se traduz em “Quanto quer em drogas?” Espaços freqüentados por turmas diferentes daquelas que descrevo, caracterizados pela permanência do público jovem. Estes setores do bairro são monitorados pela policia e guarda municipal, principalmente nos horários noturnos. Noutra oportunidade, conversando com estudantes sobre a violência no bairro, um deles afirmou que em alguns lugares existe o “toque de recolher”: em torno das vinte e duas horas a vizinhança “de bem” evita o espaço da rua. Mesmo num local caracterizado por relações próximas de vizinhança, a noite nesta região periférica é suspeita, como as noites em Chão de Pedras (ver Cap. 6). Certa vez, conversando sobre outras coisas com um morador, as quais não tinham a ver com o assunto da violência, o mesmo afirmou sofrer de insônia. Sugeri, ingenuamente, que quando as insônias ocorressem,

⁷⁸ O último ano de trabalho de tese, concentrado na escrita, coincidiu com minha aprovação num concurso público para professor de Sociologia numa recém fundada universidade pública municipal que temporariamente localizava-se no Encruzo.

ele aproveitasse para caminhar no quarteirão, respirasse um pouco do ar fresco e retornasse para a cama. Respondeu-me: “Tás maluco! Vão pensar o que de mim?! Vão pensar que tô fazendo o quê nessas bandas, aqui, de madrugada?! É capaz de eles me darem um tiro!” Referindo-se a alguns vizinhos que temia.

O uso de drogas parece ser um diacrítico entre os modelos de masculinidade e de pertencimento aos “grupos de afeto” que se constituem entre pedreiros e serventes. Conheci dois jovens serventes que consumiam maconha e *Crak* (drogas de preço menor com relação à cocaína e os sintéticos como *Ecstasy* e LSD). Entretanto, soube através de Antônio que esta não era uma prática aceita abertamente: “Já falei pra eles: ‘não mistura as coisas!’ Comigo não tem essa, não! Não quero saber dessa porra!” Afirmara severamente quando comentou o fato comigo, referindo-se ao que considerava moralmente antagônico na relação de uso de drogas com as de trabalho e família. Os bares que freqüentei, nos quais a maior parte da clientela eram turmas ligadas ao trabalho na construção civil, não se caracterizavam como pontos de comércio de drogas. Os afeitos ao consumo da maconha, cocaína e *crak* circulavam também nestes territórios, mas o comércio da droga era de certa forma reprimido, seja pela explícita desaprovação em conversas ou pelo pontuado silêncio quando houvesse alguma apologia à substância. Geralmente a aversão ocorria em atitudes expressadas pelo proprietário do bar e apoiada pelos membros de mais “respeito” das turmas. Mesmo os bares considerados como “boca pesada” – pelo fato de ocorrerem brigas em função do alto consumo de álcool e de apostas mal resolvidas na mesa de bilhar, ou de outra confusão qualquer na qual alguém se sentia ofendido –, bares geralmente confundidos por estranhos a este universo como “boca de drogas”, não era a clientela de adictos que caracterizava a freguesia.

Nesses bares considerados “boca pesada” briga-se por um pequeno mal entendido, porque, supostamente, se ofende por pouca coisa. Porém, como escutava, “pouca coisa pode ser muita”, e o valor atribuído às ofensas depende do código de honra praticada. Como sugere nossa literatura de referência (cf. PERISTIANY, 1971[1965]), a honra deve ser mantida permanentemente. Assim, não se pode aceitar uma ofensa feita publicamente, pois é necessário “impor respeito” utilizando-se de atributos da virilidade, traduzidos em coragem, força física e moral. Não responder a uma acusação pública pode colocar alguém na condição de “fraco”, de “covarde”, de vergonha. Chamar alguém de covarde significa romper qualquer relação e anunciar a predisposição em assumir as conseqüências desse ato, porque, como afirmou Antônio, “jamais se chama um homem de covarde” publicamente. O “covarde” é uma categoria que incorpora valores que boa parte desses trabalhadores braçais, que se

reúnem em turmas, categoricamente repudia: a covardia está relacionada com fraqueza, medo, deslealdade, traição; valores que também estruturam identidades masculinas nestas comunidades.

Para os homens freqüentadores destes setores da periferia – que compreendem áreas onde se localizam estas “bocas”, onde reina a insegurança e risco de integridade física, em função do clima tenso ligado à atividades ilícitas relacionadas ao tráfico de drogas e armas, furtos, roubos, assaltos, etc., – compartilhar amizade com um “covarde” pode colocar em risco a própria sobrevivência na emergência de algum conflito. Para participar da vida pública nestas regiões dos bairros é preciso contar com os “amigos de coragem”, amigos fiéis que “honram uma amizade”. É preciso estar inserido num grupo de franca solidariedade, de afeto e amizade, que garanta aspectos importantes de vida, dos existenciais (e de segurança) aos materiais (de apoio nas possibilidades de trabalho e de materiais para o trabalho). Entre alguns, a masculinidade nestes setores se situa na lógica da proeza que encerra a afirmação viril como princípio “agonístico”, da disputa que remete à simbologia da força, do desafio e duelo (Id., *ibid.*), comportando algo muito além da própria força mecânica exercida pelo corpo.

Nos dois bairros referidos, a força traz conteúdos de valor moral e o seu exercício ocorre no sentido de se demonstrar a posse deste valor. Era comum entre os homens apertarem as mãos de tal maneira num cumprimento que um desavisado se machucaria. Algumas brincadeiras davam-se como bravatas: simulavam socos e gravatas de braço, mostrando punhos cerrados, flexionando os braços de maneira que ficasse evidente a musculatura. A prática de demonstrar a compleição corporal era freqüente, como se estivessem prontos e dispostos para qualquer situação que exigisse habilidade de luta. Ser amigo de um da turma implicava ser positivamente considerado e protegido por ela. Uma frase ouvia com freqüência em Chão de Pedras: “Se és amigo de Antônio, então és nosso amigo!”. Quando me encontrava em algum lugar não muito seguro para um estranho no bairro, ouvia algumas vezes: “Fica frio! Se tás com Antônio, tás com a gente!” Como se houvesse o risco de ser desafiado a qualquer momento. O grupo era de pessoas fortes que comumente davam sinal de sua força com alguma brincadeira, sempre verbalizando coragem e valentia de maneira a expressar capacidade de zelo e proteção pelos amigos. Estas relações ocorriam de tal maneira que acionavam o *homo ludens* (HUIZINGA, 2004) competitivo, que vive o grau de tensão pelo valor dado à relação de competição embutidas em conflitos que se estabelecem como “jogo da honra” (BOURDIEU, 1971[1965]). No sentido do *homo ludens* e

do “jogo da honra”, algumas vezes presenciei no bar homens discutindo publicamente aos brados, literalmente face-a-face, faltando menos de um metro para que encostassem as pontas do nariz, como se realmente estivessem ostentando um *nif*, beirando o momento de brigarem a socos. Na semana seguinte lá estavam, para minha estranheza, os mesmos, bebendo juntos na mesa ou balcão. Depois de um tempo de convívio comecei a perceber que estas contendas eram mais performáticas, próximas do “blefe cabila” (cf. BOURDIEU, *ibid.*), do que propriamente exprimindo puro desejo de entrar numa luta corporal. Às vezes eram somente brincadeiras que terminavam em gargalhadas, sem se explicar que era brincadeira, porque o nativo freqüentador destas turmas de homens sabia avaliar muito bem o contexto. Havia códigos que estipulavam as regras deste jogo. Havia uma lógica agonística que a pauta era a de imposição de “respeito” pelo “grito”. Antônio afirmara-me várias vezes sobre seus “blefes” e “desafios”, seja no jogo de bilhar, de dominó, ou mesmo numa provocação jocosa: “Cansei de ganhar no grito!”. E o grito é do tipo “quero ver se tem macho aqui pra ganhar de mim!”, “eu dou o rabo se tu levar essa partida!”, “não tens culhão pra me ameaçar”, entre outras. E ainda aquela para iniciar de fato uma luta corporal: “Se és homem, vem!”. No começo, para mim, tudo parecia discussões caóticas num ambiente de risco. Demorou algum tempo para que compreendesse que se tratava de um “jogo” que estimulava um código de respeito (de honra) que se mantinha em práticas recíprocas. E as alianças em amizade serviam para apoio na “opinião pública” que garantisse o “tribunal da reputação” em favor do prestígio de quem o reivindicasse (BOURDIEU, *ibid.*; PITT-RIVERS, 1971[1965]). Algumas vezes estes “jogos” realmente terminavam com alguém se sentindo ofendido e aproveitando a deixa para ofender também. No caso, a generalidade mediterrânea é a do conflito em “jogo” e da tradição de valores que amparam as “regras” que mantém o “jogo” em sua repetição etnográfica e histórica.

No Encruzo, o “grupo de afeto” de Bento (pintor) contava com Hélio (mecânico aposentado) e Dinho (funcionário público municipal). Os três se conhecem há mais de uma década, desde quando foram morar no bairro. Do grupo, o que mais desempenhava poder de decisão e prestígio era Hélio. Este último era quem “comprava” as brigas de Bento e Dinho, algumas vezes no blefe errado. Mesmo com artrose e peso abaixo da média para sua estatura, tomava para si as mágoas de Bento, partindo para o confronto a socos, mesmo arriscando-se em função de sua visível fragilidade física. Cícero afirmara: “Bento é protegido de Hélio. Hélio um dia vai se dar mal. Não agüenta uma porrada!”. Os três do grupo circulavam individualmente pelos bares do bairro, mas sempre *batiam ponto* no bar de Cícero, ocupando

sempre a mesma mesa, a que Hélio ocupava. Houve uma época que Hélio ausentou-se. Cícero informou que o mesmo havia brigado a socos com alguém que discutira com Bento. Apanhou e fora “jurado” de outra surra. O sumiço colocou em dúvida sua valentia e capacidade de proteção: “Quer cantar mais do que pode.” Afimara Cícero. Dias depois o encontrei numa das ruas do bairro e lhe perguntei por que não aparecera mais. Respondeu-me: “Resolvi mudar de ar. Todo mundo já sabia onde me encontrar. Isso não é bom! Tô agora bebendo no bar do Dego. Aparece por lá!

*

Na tradição mediterrânea existem dois pólos que definem a hierarquia de valor moral: existem os “homens de honra” e os “homens sem honra” (PERISTIANY, 1971[1965]). Pela experiência da pesquisa desenvolvida, acrescentamos que aos homens de honra é necessário a sincronia e equilíbrio entre moral de família e moral de amigos, em seus correspondentes de coragem, fidelidade, confiança e proteção. Os homens sem honra não se ajustam adequadamente a esta sincronia. Não basta ter família, nem é suficiente ter coragem somente, nem bastam coragem e família, pois é necessário ser de confiança. Se, com família, com coragem e de confiança, então na condição ideal de protetor. Em minhas andanças pelos logradouros da região, conheci, num bar localizado numa movimentada esquina, numa turma de homens, três personagens que representavam posições entre estes dois pólos. Os chamarei de Rosano, Wander e Alcides.

Rosano, de 60 anos, morava com a mãe de 78 e a irmã de 56 anos. Possui duas filhas, mas não acompanhou a criação das meninas e nunca fora casado, muito menos sabia o paradeiro delas. Segundo ele, outrora fora garçom em bares de Santos, no Estado de São Paulo, mas, faz anos que estava desempregado. Sua ocupação atual era conseguir doações de alimentos e roupas para a família, fazer alguns serviços pesados de coleta de entulhos quando solicitado por um conhecido, ou qualquer outro serviço pesado não especializado. Também costumava aplicar alguns golpes de “rifa fria” em casas de comércio para conseguir dinheiro. Alguns da turma suspeitavam que também consumisse maconha. Se as consumia, parecia-me bastante discreto. Vivia com a mãe e a irmã numa casa velha, de madeira, alugada, sobrevivendo com a aposentadoria da mãe, de um salário mínimo, além da renda que produzia com alguns biscates. De estatura média e corpo forte, se vangloriava de sua compleição física, força e coragem para serviço pesado. Trajava-se de maneira simples, sem caracterizar um traço específico. Algumas vezes afirmava: “Um homem tem hora que tem que brigar!”

Acompanhei-o em alguns de seus percursos no bairro e região. Certa vez o presenciei brigando no meio da rua com um homem bem mais jovem. O jovem estava acompanhado de um grande cachorro. Após a troca de alguns socos, o cachorro numa mordida rasgou a calça de Rosano bem na altura da virilha. Foi o suficiente para a briga acabar. Mostrou-me o hematoma causado pela pressão da mordida do animal em sua coxa. Dito por ele, o motivo de investir contra o jovem foi em função de boatos que este último fizera circular, que prejudicavam sua reputação nas redondezas: “Esse é um pilantra! Falou coisas que eu não fiz!” Afirmou com indignação. Noutra feita, o vi enfrentar um estranho que se dizia incomodado com nossa presença num bar próximo a uma região de favela. Sugeri que fôssemos embora antes que nossa tarde de domingo terminasse mal. Atendeu-me e saímos calmamente, sem responder e sem olhar para o homem que nos afrontava. Enquanto caminhávamos, dizia-me com chateação: “Mas ele não pode fazer isso! A gente tava ali conversando, bebendo, na paz!” Rosano realmente demonstrava coragem, mas seu problema era a reputação. Entre os da turma que freqüentava noutro bar, corria boato de que, quando bêbado, agredia a mãe. E isto era um sério agravo que colocava sua valentia no nível da desonra. Além de ser do conhecimento de boa parte de seu círculo de amizade que usava drogas e aplicava golpes de “rifa fria”. O fato de ter 60 anos, viver com a mãe e não ter responsabilidades como chefe de família o colocava na condição de “rapaz”, como “homem adulto solteiro”. Outro fato que o deixava na condição subalterna de moral era sua condição não estável de trabalho, impedindo-o de obter crédito em compras no “fiado” em vendas e bares que freqüentava. Quando insistia no fiado, era concedido como um favor e sempre um valor mínimo em cigarros e doses. Na turma, comumente afirmava para quem lhe dedicasse atenção: “Meu nome é Rosano! Só tenho o segundo ano primário e tô muito contente de sua amizade, de você dar atenção pra mim. Se precisar de mim, pode contar comigo!” Repetia a frase quatro ou cinco vezes, de maneira solene para a mesma pessoa, num tom de voz extremamente rouco, apertando a mão de seu interlocutor no mesmo número de vezes que a frase era afirmada. Conforme o grau da bebedeira, esta atitude repetia-se, performaticamente, além de cinco vezes; e a fazia para os que lhe dessem atenção. Tomava doses de um composto adocicado de limão e cachaça. Quando exagerava o pessoal o evitava. Freqüentava o bar todos os dias, em horários que variavam, e lá passava todas as manhãs e tardes.

Wander, de 58 anos, viúvo, morava sozinho em um quarto alugado num sobrado do mesmo bairro. Magro, baixo, de cabelos curtos e bigode, grisalhos e espessos. É ex-caminhoneiro e aposentado como motorista de uma empresa pública de saneamento. Seus

dois filhos e duas filhas moravam em imóveis que lhe pertencem. O filho mais velho trabalhava com um pequeno caminhão de transporte de cargas também de seu domínio. Recentemente namorava uma viúva cinco anos mais velha. Os dois tinham uma vida social bastante movimentada: costumavam freqüentar os salões de dança para idosos. Certa vez os acompanhei numa dessas tardes de dança. Nestes bailes eram conhecidos como exímios dançarinos. Formavam um par elegante. Wander, a passeio, costumava trajar calça branca de tergal, com cinta e sapatos brancos, com camisa vermelha de gola alta e mangas compridas. Cotidianamente usava no dedo mínimo da mão esquerda um anel de ouro cravado com um grande rubi, uma corrente de ouro dependurando o pingente de uma santa, também em ouro, exposta sobre o peito, visível em função da camisa desabotoada. Com freqüência falava-me: “Só aperto a mão de homem que é homem!” Quando conversávamos sobre seus filhos, e sobre o apoio material dado aos mesmos, todos casados, afirmava: “São meus filhos e eu sou homem.” Referindo-se à condição de provedor de família. Bebia com freqüência doses de uma infusão de boldo com cachaça. Algumas vezes costumava ir além da conta. Já o presenciei retornar para o sobrado onde morava praticamente segurando-se em todas as paredes e muros que encontrava pela frente. Fumava três carteiras de cigarro por dia, mesmo tendo bronquite asmática. O mesmo não se caracterizava como um homem forte fisicamente, mas o estilo em vestir-se, sua voz levemente rouca e seus discursos e modos viris enfáticos eram as marcas de sua presença. Dificilmente comprava fiado e, na expressão do dono do bar, era considerado “um bom pagador”.

Alcides, de 61 anos, é casado e funcionário público aposentado. Morava com a esposa. Também possui uma vida econômica estável. As filhas eram casadas e moravam noutra bairro. Alcides as auxiliava financeiramente. Sua vida social era para a família e no trânsito diário entre dois bares no bairro. Sua postura era bem mais discreta em modos e atitudes. O maior detalhe em seu trajar era um chapéu escuro de aba curta, com uma pena presa na cinta do chapéu. No bar, consumia cerveja e uma mistura de vermute com cachaça, popularmente conhecida como “pão com *mousse*”. Frequentava o bar todos os dias, passando duas ou quatro vezes entre o período da manhã e da tarde. Seu consumo de bebidas era menor do que o de Rosano e Wander. Mas, não raro, também saía do bar aos finais de tarde visivelmente ébrio. Costumava afirmar: “Um homem tem que saber o que é uma amizade.” Chegava ao bar pela manhã, oito horas, pedia o jornal da casa e a dose preferida. Sentava-se à uma mesa cativa, colocava a dose num canto do balcão de maneira que não ficasse à vista dos transeuntes, abria o jornal e seguia a leitura, sempre mostrando para alguém alguma matéria que considerava

interessante. O foco da leitura eram as notícias relacionadas ao campeonato estadual e nacional de futebol. Não falava alto e sempre tinha um comentário sobre fatos de pessoas que dizia não poder revelar os nomes. Quando começava a comentar esses fatos, iniciava a frase da seguinte forma: “Tem um cidadão aí, que eu não vou citar o nome, mas...”. E continuava a história de alguém que fez um mau negócio na compra de algum imóvel, ou de alguém que se separou no casamento, ou de alguém que era “corno”. E terminava a história assim: “Se eu tô falando é porque eu sei”. Quando fazia uma brincadeira com alguém, uma chacota, por exemplo, iniciava a fala com a mesma frase, olhava em direção ao “cidadão” e começava a rir. Alcides era bem relacionado, mas entre alguns era conhecido como “fofoqueiro”, e, por isto, arrumava encrencas. Também era considerado pelo dono do bar “um bom pagador”. Raramente comprava fiado.

Os três personagens participavam de um mesmo círculo de relações no bar. Porém, amigos declarados era Wander e Alcides. Wander tinha Alcides como amigo e seu protegido. Wander certa vez afirmou: “Já comprei um bocado de briga dele! E briga que ele não tinha razão! Arruma encrenca porque fala pelos cotovelos. É folgado e não garante!” Ambos possuíam uma relação de apoio financeiro e afetivo, sendo que materialmente Alcides proporcionava mais a Wander do que o contrário. A ajuda geralmente se dava em empréstimos de pequenas quantias em dinheiro. Mas a fama de fofoqueiro de Alcides e de protegido de Wander não lhe garantia prestígio à altura do amigo. Durante uma época os dois freqüentaram o mesmo espaço do bar sem se falarem. Todos logo perceberam o rompimento no primeiro dia. Os amigos mais próximos diziam: “Uma amizade dessas, bonita, não pode acabar assim. O que está acontecendo?” Wander respondia: “Deixa quieto! Deixa quieto!”

Pude ouvir dos dois, em separado, o que aconteceu. Suas interpretações do ocorrido eram diferentes para um mesmo fato. Acontecera que Wander, sua nova companheira e Alcides saíram juntos para comer e beberem num dos bares da região. Em dado momento o primeiro foi conversar com alguns conhecidos numa mesa próxima, deixando Alcides e sua namorada conversando sozinhos. Da outra mesa, voltava o olhar para seus acompanhantes. Alcides, da mesa que estava, resolveu fazer uma provocação que, posteriormente, afirmara-me ter sido “na brincadeira”. Segundo Wander, Alcides lhe falou o seguinte: “O que é que tás olhando aí Wander! Tás com medo de perder tua namorada pra mim!”. Wander se referiu a brincadeira como “uma grande falta de respeito”. Relatou que retornou à mesa e de dedo em riste, na frente de todos, em voz alta, afirmou: “Olha aqui, o cabeçudo! Eu quero comer é tua mulher e tua filha! Porque eu garanto o que tu não garante! Me dá elas que eu como as duas!”

Logo depois de repetir o que falou, comenta: “Sei que falei uma grande besteira. Mas se não tivesse falado tinha arreventado a cara dele. Falei, peguei minha companheira e fui embora! O pessoal no bar não entendeu nada!” Alcides afirmou optar por ficar em silêncio diante de tamanha afronta. Durante os dias de amizade rompida, este último demonstrava-se extremamente magoado. A última coisa que me falou sobre o ocorrido foi a seguinte: “A cachaça faz coisa. Só o tempo vai fazer ele ver o que ele me disse. A gente é amigo de muito tempo e uma amizade não termina assim.” O conflito alcançara seu extremo justamente num mal entendido sobre o ponto máximo da honra de um homem: suas mulheres companheira, esposa e filha, suas famílias. Seja a da relação de Wander, que estava com projeto de casamento, como comentara comigo outras vezes. Seja a família de Alcides, que a tem como espaço intocável. Semanas depois se desculparam e voltaram a conversar. A reconciliação foi sob influência dos mais próximos nas relações da turma.

Alcides não teve a dimensão da proporção das conseqüências que sua brincadeira geraria em função das implicações morais na interpretação da mesma por Wander. No entanto, este último tinha a medida exata da proporção do dano moral que causaria ao amigo com sua fala, desonrando-o publicamente e de literalmente estar rompendo com a amizade. Ambos lidam com a amizade numa mesma estrutura de valores, de honra e vergonha, mas a articulam em diferentes escalas de intensidade afetiva, de autoridade e reputação. Aproximar-se da condição de vergonha difere para ambos, e define-se pelo grau de tolerância/intolerância para com as situações de aproximação. O silêncio público de Alcides diante da afronta e desafio foi a reação inversa de Wander no tom de raiva e ofensa. A honra ofendida de Alcides não se demonstrou maior do que a honra ofendida de Wander. O primeiro perdoa o amigo dizendo que o tempo tratará de reparar o erro do companheiro. O segundo perdoa, mas afirma que “não vai ser a mesma coisa, ficou uma cicatriz.” Certamente, seu nível de tolerância para a situação de ser ofendido nos mesmos termos que ofendeu o amigo desembocaria numa situação muito mais grave.

Wander, noutra situação, numa conversa sobre relações de respeito, confessara-me já ter matado um homem na época que era caminhoneiro. Fora desafiado publicamente numa casa de prostituição por um homem que lhe devia uma quantia em dinheiro. Afirmou ter sacado a arma antes, em legítima defesa. Ficou um bom tempo preso, esperando julgamento, mas foi absolvido por legítima defesa. O número de testemunhas em seu favor foi fundamental para o veredicto. Nesta época vivia com a esposa e filhos. Pediu à esposa que não levasse os filhos para vê-lo na prisão, pois, afirmou, “não agüentaria a vergonha”. Este

episódio é de conhecimento de poucos na turma. Nunca o ouvi fazer disto um trunfo: narra a passagem como um momento muito difícil na vida.

Entre os três personagens mencionados, publicamente, Wander gozava de maior prestígio, reputação e poder de influência. Sua condição de viúvo e de bom bebedor não desabonava sua honra. Era de conhecimento público que assumia a posição de bom provedor e protetor. Por ser “bom pagador” e provedor tinha crédito. Alcides gozava de prestígio, como provedor e de homem que tinha crédito (“bom pagador”). Como protegido de Wander ficava questionada sua posição de protetor. Outrossim, a fama de “fofoqueiro” agravava a relação de confiabilidade, deixando-o na suspeita da turma como alguém que colocava a honra e reputação das pessoas em risco. Sabe-se que respeitava a família, mas ficava questionada sua tolerância para com um amigo no que diz respeito a uma ofensa máxima, já que a honra de sua mulher e filha fora ofendida. Numa posição inferior em prestígio e reputação, da condição de homem com menor honra, estava Rosano. Mesmo com sua força física e demonstrações de coragem, gozava de pouca reputação moral. Tinha filhos, mas não era provedor de família. Nem mesmo sabia o paradeiro dos filhos. Não tinha trabalho regular e ainda praticava atos considerados suspeitos em honestidade. Incluso, a pior informação que o desmoralizava: a suposição de que agredia sua velha mãe. Ato imoral e considerado extremamente covarde, que se localiza no sentido oposto da honra, colocando-o no pólo da vergonha. Vergonha que contamina socialmente. Contaminação que experimentei. Numa ocasião um homem que freqüentava o bar e não era da turma inquiriu-me, sem ao menos conhecer-me. Fato que me colocou numa situação bastante constrangedora. Fui pedir uma bebida no balcão e me aproximei do referido. O mesmo olhou-me seriamente e perguntou: “Como é que tu podes ser amigo de um cara que bate na mãe? Pra mim ele não vale nada! Não quero nem que ele cruze minha frente! Moro perto da casa dele e eu sei. Pra mim ele é um covarde! Teve vizinho que já denunciou.” O homem era casado e tinha filhos. Depois deste ocorrido resolvi conhecer a mãe de Rosano. Rosano falava de mim para a mãe, dizendo que tinha um amigo professor universitário. Disse-me que a mesma queria conhecer-me. Não foi difícil me aproximar da senhora e, depois de algumas conversas, ouvir o seguinte: “Olha! O Rosano quando bebe me incomoda muito. Ele até já me agrediu e me xingou. E não foi uma vez, não! Mas de uns tempos pra cá ele melhorou bastante.”

Honra e posição social correspondente se faz na consideração pública e só se legitima perante os outros numa escala de valores (BOURDIEU, 1971[1965]; PITT-RIVERS, 1971[1965]). A honra serve de “nexo” entre os ideais da sociedade e a reprodução selecionada

de indivíduos. O mérito por se ter honra dá direito a uma pessoa de ter orgulho e uma posição social de status reconhecida, correspondente à escala de valor: “O pretendente à honra tem que fazer com que os outros aceitem a avaliação que faz de si próprio, tem que conseguir reputação; caso contrário a pretensão passa a ser simples vaidade, objecto de ridículo ou desprezo [...]” (PITT-RIVERS, 1971[1965], p. 14). O “nexo” que define o formato de boa parte das relações de aliança e conflito entre os homens das turmas que pesquisamos, de relações pautadas por forte carga afetiva e competitiva que imprimem o tom da vida da social.

7.1.5) A Generalidade Sociológica

Na região em foco, as características sociológicas no compartilhamento das práticas e valores acima descritos, e a maneira como são acionados em forma de sociabilidade e conteúdos significativos, são evidentes entre grupos laborais, de trabalho braçal, ligados à construção civil. Não foi difícil constatar as mesmas formas de relações sociais em outros lugares da Grande Florianópolis, nos espaços monossexuados dos botecos; como conta um informante ocasional:

Costumo ficar no bairro. Me divirto nuns botequinhos que o pessoal freqüenta. O lugar é cheio deles. O que eu freqüento só dá pedreiro e carpinteiro. Tomamos umas pingas, o pessoal joga umas sinucas [bilhar]. O boteco é cheio de cupim, mas é muito divertido. Mas não dá pra chegar de bobeira, não! Tem que ser apresentado. O pessoal costuma organizar as comidas no bar: um dia é dobradinha, um dia é churrasco, um dia é rabada e assim vai. Um rapaz que eu converso bastante é um pedreiro de mão cheia, é muito respeitado, trabalha feito um leão! Uma picareta pra ele é pouca coisa. Mas, pessoal da serra tem muito. Mas no bairro também tem o pessoal nativo, que nasceu lá mesmo, que é da ilha [Capital] e também se misturam. A maioria é casado. Tem uns dois ou três lá que freqüentam, fumam sua maconhazinha e o pessoal tolera. Mas tem que ficar ligado [esperto].

Continuava a falar enquanto, em pensamento, perguntava-me sobre quais as diferenças deste logradouro com o de Encruzo e Chão de Pedras no que diz respeito aos espaços públicos de sociabilidade masculina, no caso os bares, ou melhor, os botecos. O relato de meu informante remete a vários dos assuntos que tratamos na tese sobre cultura e sociabilidade masculina como contexto complexo e multifacetado de semelhanças e diferenças, em detalhes de interações sociais específicas que constituem parte da vida cotidiana nestes municípios vizinhos (sobretudo Florianópolis, Biguaçu, São José e Palhoça). Região na qual ocorre a valorização do espaço público do bar, em condições genéricas de sociabilidade, mas restritas quando na formação de vizinhanças e redes de amizade em “turmas”, sendo que cada bar

possui suas peculiaridades relacionais conforme o perfil profissional e de classe social de quem o frequenta. Estamos tratando do contexto de bairros periféricos, populares, nos quais as pessoas priorizam as relações de amizade e não de anonimato, concentrados principalmente nas relações entre homens ligados ao trabalho braçal no universo da construção civil, o que torna possível observar com mais nitidez traços mediterrâneos originários, conforme até agora abordados.

Até que ponto o cosmopolitismo generalizado do anonimato relativo⁷⁹ impediria de percebermos estas características relacionais em grandes centros urbanos é outra discussão. Faço relato de algumas experiências em Paris, durante o estágio doutoral, no trânsito cotidiano que me empenhei com a intenção de conhecer lugares e pessoas, no sentido de salientar o contraste entre anonimato cosmopolita e proximidade de convivência de tradição mediterrânea.

Considerada uma das expressões máximas em vida urbana e cosmopolitismo, Paris certamente também apresenta seus contrastes. Durante os quatro meses que lá permaneci, pus-me em meus horários de folga a perambular pela cidade a procura dos lugares fora dos circuitos dos turistas. Tarefa difícil, pois, tudo é turístico, desde uma fonte de água numa estreita rua “qualquer” até aos grandes monumentos. Entrei em vários bares, *bistrot* e cafés. Entrei inclusive em bar frequentado predominantemente pelo público homossexual, na região do *Marais*. Foi numa dessas andanças que encontrei um bar no setor sul da cidade, de propriedade de um português e um libanês. O lugar se chamava *Le Gascon*⁸⁰. O bar diferenciava significativamente dos demais que frequentei no que diz respeito às formas de sociabilidade. A maioria dos clientes era de portugueses que trabalhavam no ramo de obras e restaurações de imóveis, eram *maçons* (pedreiros). Os proprietários também tinham uma pequena empresa de empreitadas e faziam contratação de pessoal para a prestação de serviços na construção civil. Estamos em Paris, uma cidade histórica, completamente tombada como patrimônio mundial: restam ainda obras de pavimentação e melhoramentos de estradas, e muitos reparos e restaurações de imóveis. Quando os proprietários souberam minha nacionalidade brasileira logo se aproximaram. Por falarmos a “mesma” língua, a empatia foi imediata. O libanês entendia mais a língua francesa, mas foi dele a iniciativa de se aproximar primeiramente, com fortes apertos de mão, falando alto para todos ouvirem, elogiando o

⁷⁹ Sobre as transformações da vida urbana, individualismo, anonimato e distância social ver Mongin (2005), Simmel (1999 [1908]), G. Velho (1999), Sennett (1998), Corbin (1991), Giddens (1991), O. Velho (1979).

⁸⁰ Gascão seria uma pessoa oriunda da Gasconha, antiga província francesa. O termo também é atribuído à pessoa fanfarrona e mentirosa (Dicionário de Língua Francesa *Le Robert*, 1995).

Brasil, o futebol e alguns jogadores da seleção brasileira, nomeando-os. Fui apresentado para outras pessoas e pude travar várias conversas. Quando conversávamos sobre ocupação, não falavam que eram “pedreiros”, mas, sim, que “trabalhavam” em “construção e obras”. Homens fortes, na casa dos quarenta e cinquenta anos, com a mesma aspereza de pele da mão dos que cumprimentava no Encruzo e Chão de Pedras. Entre eles, apertavam as mãos com firmeza e comumente davam firmes tapas nas costas de algum conhecido, expressando apreço. Conversavam em alto tom de voz e gargalhavam abertamente. Quando falavam em tom de brincadeira era em brados animados. Costumeiramente referiam-se ao outro em tom jocoso e com muito movimento de corpo e gestos. Acompanhei algumas conversas sérias sobre trabalho, mas, das vezes que lá estive não eram as mais frequentes. Bebiam várias cervejas e destilados, geralmente doses de vodka, conhaque ou whisky. Algumas vezes taças ou garrafas de vinho, mas não era o freqüente. O lugar era espaçoso: havia um balcão num espaço que se caracterizava como *pub*, e mesas que davam a comodidade de um pequeno restaurante.

Numa noite presenciei uma briga a socos entre Roberto, o proprietário português, e outro jovem. O jovem entrou repentinamente no estabelecimento aos gritos e apontando o dedo rispidamente para Roberto e dando fortes tapas no balcão, falando num francês rápido demais. Roberto procurava manter a calma e os demais presentes tentavam apaziguar o ânimo do rapaz. Nada feito. Afastaram-se e abriram o espaço em frente ao balcão para o confronto. Como se o desafio devesse ser respeitado e ripostado. A luta não se estende: há a intervenção dos amigos. O restante da noite fora mobilizada com conversas em torno do evento. Pelo que pude ouvir, tratava-se de uma dívida de pagamento atrasado que Roberto precisava cumprir, de mão-de-obra contratada. O libanês, também proprietário, foi até minha mesa e se desculpou, afirmando que “estava tudo tranqüilo”.

Desafio, força, coragem e destreza estavam em evidência neste contexto e evento específicos. Contexto microscópico em comparação com o número de bares na cidade de Paris, mas amplificado em práticas mediterrâneas. Em jogo estava o valor honra relacionado aos valores *viris* de vingança, desafio, coragem e potência, para dar conta de uma relação mal resolvida de compromissos firmados na contratação de trabalho braçal, de uma população que se emprega na informalidade, sobretudo na sub-contratação de imigrantes para serviços temporários. Coincidentemente ou não, no *Le Gascon*, no seio de Paris, encontrei um grupo de *ethos* (GEERTZ, 1989 [1978]) que praticava um corpo de *habitus* (BOURDIEU, 2005[1998]) bastante semelhante às práticas sociais das turmas de homens que pesquisamos que habitam bairros ao sul do Brasil, do outro lado do Atlântico. Ponderamos tratar-se de uma

generalidade sociológica no compartilhamento de valores originários, androcêntricos, calcados na “virtude” da “honra viril” ligada à coragem, à força física, traduzida em “potência moral”. Trata-se de grupos profissionais que partilham um *ethos* nas relações de amizade que cerceia um tipo de moralidade dominante, e é substrato das relações assimétricas de poder nas culturas de tradição mediterrânea (cf. BOURDIEU, 2005).

8) CONSIDERAÇÕES FINAIS

No tocante a temática “indivíduo e sociedade”, tendo como perspectiva o interacionismo simbólico no estudo da ação social em relações recíprocas entre atores sociais, procuramos demonstrar, com os dados coletados e com a literatura pesquisada, sujeitos atuando em redes de relações, no fluxo das ações sociais, a partir de valores relacionados à tradição mediterrânea sobre os valores de “honra” e “vergonha”. Em torno dos quais se exprimem formas amplas e restritas de sentimentos praticados em apreço, zelo, consideração, respeito; como também se exprimem em traço agonístico, no conflito pelo insulto e desafio, em raiva, constrangimento e lascívia. As regras e os códigos que definem a vida moral em torno da honra e vergonha funcionam como um programa cultural que permite a variação histórica e etnográfica produzida pelos atores sociais articulando passado, presente e futuro. Em tempos atuais, valores assimilados pela ideologia burguesa e adaptados à sociedade de mercado; sendo que em alguns nichos culturais os mesmos persistem próximos de seus conteúdos originais. Persistência que verificamos em campo, sobre práticas sociais que muito se assemelham as verificadas na literatura antropológica sobre povos mediterrâneos. Foi sobre a permanência dos valores originários que buscamos compreender um recorte de universo social urbano e moral que se pertence na condição de praticável desde que os atores sociais atualizem sua existência presente e futura ancorados numa cosmologia de “tempo mítico” e histórico. Encruzo e Chão de Pedras senão apresentam resquícios físicos de provas da autenticidade mediterrânea por se tratar de população imigrante de poucas décadas, o mesmo apresenta provas morais, cosmológicas, materializadas em formas de comportamentos praticados cotidianamente. Presumimos ocorrer na região a mesma complexidade dialética e de síntese cosmológica, vivida entre os argelinos (berberes), egípcios (beduínos), cipriotas, gregos, portugueses e espanhóis tratados na literatura especializada sobre o mundo mediterrâneo. Nosso argumento é de que muito das coisas consideradas traços de cultura típicos que dão a medida do “ser brasileiro”, do “jeitinho brasileiro”, são, na realidade, arriscamos afirmar, um “jeitinho originalmente mediterrâneo”; que, no Encruzo e região, caracteriza ontologicamente a vida de muitos homens da maneira mais trivial a mais solene, como um sentimento profundo, existencial, arraigado na mais distante tradição moral. Traços de cultura que no Brasil se sobrepuseram a outros da tradição germânica, anglo-saxão e afro; trazidos com as “empresas” de expansão marítima e colonização portuguesa e espanhola na Meso-América e América do Sul a partir do século XVI. Evidência histórica que nos permite

generalizar aspectos morais na cultura brasileira, mas não nos permite afirmar a generalidade sem nos ater nos detalhes que marcam uma vida cotidiana praticada de forma variada por segmentos da população. Importou-nos metodologicamente uma microsociologia das relações sociais de algumas comunidades, no sentido de delimitar o recorte territorial desta generalidade e variação moral. Generalidade que não elimina a heterogeneidade cultural brasileira. Pelo contrário, ocorre como “pano de fundo” na negociação cotidiana das semelhanças e diferenças entre indivíduos pertencentes a um mesmo segmento social, ou de segmentos sociais diferentes numa mesma comunidade. Observamos na região pesquisada uma ordem moral praticada, de tal forma, que decodificar seus detalhes permite melhor compreender em recorte a vida social brasileira; de detalhes que revelam aspectos da hegemonia masculina. Nossos interlocutores estão próximos de um universo violento praticado entre homens, mas também praticado numa vivência solidária. Solidariedade que também é utilizada como recurso contra a lógica calculista da sociedade de mercado: porque uma amizade não tem preço e garante a circulação de um “dom” que dá coerência e consistência a uma existência autêntica e verdadeira na visão de nossos interlocutores.

Tradição mediterrânea que percebemos principalmente numa classe específica de trabalhadores braçais ligados à construção civil: o pedreiro e o servente. Homens que vivem suas vidas entre as relações de trabalho, família e lazer. Fazendo um esforço moral para preservarem a dignidade e o respeito próximo do que consideram honesto. Honestidade praticada em seu sentido nobre, buscando e reivindicando a condição de respeito para suas famílias. Interagimos com trabalhadores que fazem um esforço enorme para não caírem na condição de “sub-proletariado” e “marginais, porque trabalho e família combinam somente com honra. Nos grupos pesquisados, família, trabalho e lazer aglutinam outros valores considerados prioritários, como por exemplo, a educação dos filhos no sentido de um bem, como um “capital simbólico” a se oferecer aos filhos porque confere status de respeito que contribui na honra familiar. Pesquisamos duas famílias que se originam do contexto de práticas de parentesco extensivo, mas cultivam a nuclearidade familiar com a mudança em função da imigração, e procuram reproduzir as práticas de família extensa com o interesse pela uxorilocalidade das filhas; o que estaria abrindo para processos futuros de projeto holísticos de família.

Dentre as lições que levamos do trabalho empreendido, uma é de que há nestas comunidades predisposição para uma vida digna e elevada em qualidade moral, de bom convívio social; mesmo que convivam com as agruras das típicas políticas públicas de

distribuição de riqueza no Brasil. Nosso trabalho nos desafia a mais “mergulhos”, a outras investigações e estudos no mesmo contexto; porque lições há neste universo social periférico que também é recorte da complexidade e problemática na sociedade brasileira no tocante a vida pública. Temos consciência das restrições que se apresentaram como problemas na tese, as quais também são as lições que tomamos.

9) BIBLIOGRAFIA

ABÉLÈS, M.; JEUDY, H-P. **Anthropologie du Politique**. Paris: Armand Colin, 1997.

ABOU-ZEID, A. Honra e Vergonha entre os Beduínos do Egípto. In: PERISTIANY, J. G. (org.) **Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrânicas**. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1971[1965]. In PERISTIANY, 1971[1965]).

AGIER, M. Lugares e Redes: as mediações da cultura urbana. In: NIEMEYER, A. M.; GODOY, E. P. **Além dos Territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos**. Campinas, S.P.: Mercado de Letras, 1998.

ALMEIDA, H. B. et. al. Entrevista George Marcus. In **Caderno de Campo**. Revista dos alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social. Departamento de Antropologia – USP, ano III, No. 3, 1993.

ALMEIDA, M. V. de. **Senhores de de Si: uma interpretação Antropológica da Masculinidade**. Lisboa: Fim de Século, 1995.

ALVITO, M.; ZALUAR, Alba (orgs.). **Um Século de Favela**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999.

ALVITO, M. Um Bicho-de-sete-cabeças. In: ALVITO, M.; ZALUAR, Alba. **Um Século de Favela**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999.

ANDERSON, P. Modernidade e Revolução. **Novos Estudos CEBRAP**. Ano 14, 1986.

ARAGÃO, L. T. de. Em Nome da Mãe. In B. Franchetto et al. **Perspectivas Antropológicas da Mulher**, vol.3. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

ARANTES, A. A. (org.). **O Espaço da Diferença**. São Paulo: Papyrus, 2000.

_____. 3ª ed. **Colcha de Retalhos: estudos sobre família no Brasil**. São Paulo: Editora UNICAMP, 1994.

BACHOFEN, J. J. **El Matriarcado: uma investigacion sobre la ginecocracia em el mundo antiguo segun su naturaleza religiosa y jurídica**. Madrid: AKAL, 1987[1861].

BADINTER, E. **XY: sobre a identidade masculina**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

BALANDIER, G. **O Contorno: poder e modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1997.

_____. **Antropo-lógicas**. São Paulo: USP/Cultrix, 1976.

BAROJA, J. C. Honra e Vergonha: exame histórico de vários conflitos. In: PERISTIANY, J. G. (org.). **Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrânicas**. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1971[1965]. In PERISTIANY, 1971[1965]).

BASSO, K. H. To Give Up on Words: silence in western apache Culture. In: GIGLIO, P. P. (eds.). **Language and Social Context**. London: Penguin Books, 1972.

BASTOS, R. J. M.. **Dioniso em Santa Catarina: ensaios sobre a farra do boi**. Florianópolis: Ed. da UFSC: FCC Ed., 1993.

BAUMAN, R. **Verbal Art as Performance**. Rowley, Mass, Newbury House Publisher, Inc., 1992.

BECKER, H. S. **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: HUCITEC, 1997.

BENEDICT, R. **O Crisântemo e a Espada: padrões da cultura japonesa**. São Paulo: Perspectiva, 1972[1946].

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A Construção Social da Realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 2000 [1973].

BOSI, E. Dante Moreira Leite: mestre da psicologia social. **Psicologia USP**, 2000, vol.11, n.2, ISSN0103-6564.

BOURDIEU, P. **A Dominação Masculina**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005[1998].

_____. **O Poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2004[1989].

_____. **Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1982.

_____. O Sentimento da Honra na Sociedade Cabília. In: PERISTIANY, J. G. (org.). **Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrânicas**. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1971[1965]. In PERISTIANY, 1971[1965]).

BRIGGS, C. L. **Learning how to ask: a sociolinguistic appraisal of role of interview in social science research**. Cambridge university Press, 1999 [1986].

BRETON, D. **Adeus ao Corpo: antropologia e sociedade**. Campinas, S. P.: Papyrus, 2003.

BRUNER, E.; GORFAIN, P. Dialogic Narration and the Paradoxes of Masada. In: BRUNER, E. **Text, Play and story**. Waveland Press, 1984.

BUARQUE DE HOLANDA, S. de. **Raízes do Brasil**. 13. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1979[1936].

CABRAL, O. R. **História de Santa Catarina**. Rio de Janeiro: Laudes, 1970.

CAMPBELL, J. K. A Honra e o Diabo. In: PERISTIANY, J. G. (org.). **Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrânicas**. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1971[1965]. In PERISTIANY, 1971[1965]).

CANCLINI, N. G. Antropólogos sob a Lupa ou como falar das tribos quando as tribos são eles mesmos. **Ciência Hoje**, vol. 15, número 90, maio de 1993.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. Honor, Dignidad y Reciprocidad. *Cuadernos de Antropología Social.*, July/Dec. 2004, no.20.

CARDOSO, F. L. **Orientação sexual masculina numa comunidade pesqueira.** Florianópolis, 1994. Dissertação (Mestrado em antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina.

CARVALHO, M. do C. B. de (org.). **A Família Contemporânea em Debate.** São Paulo: EDUC/Cortez, 2000.

CASTELLS, A. **Os Hábitos Não Esquecidos: a recriação da casa COHAB nas mãos do povo.** Florianópolis, 1987. Dissertação de Mestrado - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina.

CAUFIELD, S. **Em Defesa da Honra: moralidade e nação no Rio de Janeiro (1918-1940).** Campinas: Ed. Unicamp, 2000.

CLASTRES, P. **A Sociedade Contra o Estado: pesquisas de antropologia política.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

CLIFFORD, J. **The Predicamento of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literatura, and Art.** Mass.: Harvard University Press, 1988.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. E. (Eds.) **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.** Berkeley: University of Califórnia Press, 1986.

COHN, C. **CULTURAS EM TRANSFORMAÇÃO: OS ÍNDIOS E A CIVILIZAÇÃO.** São Paulo *Perspec.* , São Paulo, v. 15, n. 2, 2001.

CORBIN, A. **A História da Vida Privada.** Vol.4, São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

CORDEIRO, G. I.; COSTA, A. F. Bairros, Contexto e Intersecção. In: VELHO, Gilberto (org.). **Antropologia Urbana: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

CORRÊA, M. **Os Crimes da Paixão**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

CUTILEIRO, J. Prefácio: honra, vergonha e amigos. In: PERISTIANY, J. G. (org.) **Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrânicas**. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1971[1965]. In PERISTIANY, 1971[1965]).

DaMATTA, R. **A casa e a Rua**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. **Universo do Carnaval. Imagens e Reflexões**. Rio de Janeiro: Pinakothek, 1981.

_____. **Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. O Ofício do Etnólogo, ou como Ter “Anthropological Blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira. **Aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método da pesquisa social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DEVEREUX, G. **Mulher e Mito**. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1990.

DIAS DUARTE, L. F. **Da Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras Urbanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

_____. Muita Vergonha, Pouca Vergonha: sexo e moralidade entre classes trabalhadoras urbanas. In José Sérgio Leite Lopes (org.). **Cultura e Identidade Operária: aspectos da cultura da classe trabalhadora**. Rio de Janeiro: UFRJ/PROED, 1987.

DÓRIA, C. A. A Tradição Honrada. *Pagu*, nº 2: 47-111. Campinas: Unicamp/ Núcleo de Estudos de Gênero, 1994.

DUMONT, L. **O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia Moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

_____. **Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações.** São Paulo: EDUSP, 1992 [1966].

ELIAS, N; SCOTSON, J. L. **Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores; 2000[1994]).

ELIAS, N. **A Sociedade dos Indivíduos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994.

ENGELS, F. **A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado.** 14 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997[1888].

EVANS-PRITCHARD, E. E. **História do Pensamento Antropológico.** Lisboa: Edições 70, 1989.

FAR, A. E. et. al. Entrevista com Ruth Cardoso. In **Caderno de Campo.** Revista dos alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social. Departamento de Antropologia – USP, ano 8, 1997/8.

FARIAS, V. **São José: 256 anos - Em busca das Raízes.** São José: Editora do autor, 2006.

FOUCAULT, M. **Historia da Sexualidade III: o cuidado de si.** Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FELDMAN-BIANCO, B. (org.). **Antropologia das sociedades Contemporâneas: métodos.** São Paulo: global, 1987.

FELDMAN-BIANCO, B.; LINS RIBEIRO, G. (orgs.). **Antropologia e Poder: contribuições de Eric R. Wolf.** São Paulo: Unicamp, 2003.

FERNANDES, J. A.; FERNANDES, F. (org.). **DURKHEIM (Coleção Sociologia).** São Paulo: Ática, 1999.

FONSECA, A. M. M da. **Família e Política de Renda Mínima.** São Paulo: Cortez, 2001.

FONSECA, C. De afinidades a coalizões: uma reflexão sobre a “transpolinização” entre gênero e parentesco em décadas recentes da antropologia. **Ilha: revista de Antropologia**. Universidade federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. v. 5, n. 2 (2003). Florianópolis: UFSC/PPGAS, 2003.

_____. **Caminhos da Adoção**. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2002.

_____. **Família, Fofoca e Honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2000.

_____. Quando cada caso NÃO é um caso: pesquisa etnográfica e educação. **Revista Brasileira de Educação**, jan/fev/mar/abr. 1999, n.10, p. 58-10.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E.E (ed.). **African Political Systems**. London: Oxford University Press, 1970.

FRANCO, E. de M. **A Ergonomia Na Construção Civil: uma análise do posto do mestre-obras**. Florianópolis, 1995. Dissertação (Mestrado em Engenharia de Produção) – Programa de Pós-Graduação em Engenharia de Produção – Centro de Tecnológico, Universidade Federal de Santa Catarina.

FREYRE, G. **Casa-grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 29. ed. Rio de Janeiro: Record, 1994[1933].

GEERTZ, C. **Nova Luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. **Works and Lives: The Anthropologist as Author**. California: Stanford University Press, 1988.

_____. **El Antropólogo como Autor**. Barcelona: Paidós Studio, 1980.

_____. **Negara: O Estado Teatro no Século XIX**. Lisboa:Difel, 1991 [1980].

_____. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro:LTC, 1989 [1978].

GELLNER, E.; WATERBURY, J. (orgs.). **Patrons and Clients in Mediterranean Societies**. London: Duckworth/Center for Mediterranean Studies of the American Universities Field Staff, 1977.

GIDDENS, A.; TURNER, J. **Teoria Social Hoje**. São Paulo: UNESP, 2002.

GIDDENS, A. **As Conseqüências da Modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

_____. **A Transformação da Intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo: UNESP, 1993.

GIOVANETTI, T. M. dos S. **Representações de Família por Adolescentes Atendidos por um Programa de Assistência Social do Município de São José**. Biguaçu, 2004. 72 f. Monografia (Graduação em Psicologia) – Centro de Ciências da Saúde, Universidade do Vale do Itajaí.

GIRARDI, R. V. **Identificação de Áreas de Conflito entre a Ocupação do solo e a Legislação Através do Uso da Cartografia Temática: Estudo de Caso em área Urbana do Município de São José/SC**. Programa de Pós-Graduação em Engenharia Civil da Universidade Federal de Santa Catarina. Dissertação de Mestrado. Florianópolis, 2003.

GLUCKMAN, M. **Order and Rebellion in Tribal Africa**. London: Cohen & West, 1963.

_____. A organização social da Zululância moderna. (1958). In: FELDMAN-BIANCO, B. (org.). **Antropologia das sociedades Contemporâneas: métodos**. São Paulo: global, 1987.

GODELIER, M. **O Enigma do Dom**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. **La Production des Grands Hommes**. Paris: Fayard, 1982.

_____. **Economía, Fetichismo y Religion nas Sociedades Primitivas**. México: D.F., Siglo XXI, 1980.

GODOY, E. P. **Além dos Territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos**. Campinas, S.P.: Mercado de Letras, 1998.

GOFFMAN, E. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. 7ªed. Petrópolis: Vozes, 1985[1959].

_____. **Les Rites D'Interaction**. Paris: Les éditions de Minuit, 1974.

GOODENOUGH, W. “Rethinking ‘status and ‘Role’: Toward a General Model of the Cultural Organization of Social Relationships. In: **The relevance of models for social anthropology**, M. Banton, ed., 1969.

GOODY, J. **La Famille en Europe**. Paris: Édition du Seuil, 2001.

GROSSI, M. P. Masculinidades: uma revisão teórica. **Antropologia em primeira mão** / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. —, n.1 (1995) Florianópolis : UFSC, 2004.

GROSSI, M. P.; PEDRO, J. M. (orgs.). **Masculino, feminino, plural: gênero na interdisciplinaridade**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

GRUPIONI, L. D. B.; PEREIRA, D. F. P. Entrevista Darcy Ribeiro. In **Caderno de Campo**. Revista dos alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social. Departamento de Antropologia – USP, ano IV, No. 4, 1994.

HABERMAS, J. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1989.

HARVEY, D. **A Condição Pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 1992.

HÉRITIER, F.. Família (Parentesco). In: **Enciclopédia Einaudi**, vol. 20, 1982.

_____. Mulheres de Sabedoria, Mulheres de Ânimo, Mulheres de Influência. **A Mulher e o Poder. Caderno da Condição Feminina**. No. 20, ed. Da Comissão Feminina, Lisboa, 1989.

HERZFELD, M. **The Poetics of Manhood**. Princeton, Princeton University Press, 1985.

HUIZINGA, J. **Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura**. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

IRIART, J. A. B. *et al.* Representações do trabalho informal e dos riscos à saúde entre trabalhadoras domésticas e trabalhadores da construção civil. *Ciênc. saúde coletiva*. 2008, vol. 13, no. 1.

KALOUSTIAN, S. M. (org.) **A Família Brasileira, a Base de Tudo**. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNICEF, 2000.

KAPLAN, D; MANNERS, R. **Teoria da Cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

KELLNER, D. **Modernity and Identity**. Ed. By Lash an Jonathan Friedman, 1992.

KUHN, T. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1975.

KUPER, A. **Cultura: a visão dos antropólogos**. São Paulo: EDUSC, 2002 [1999].

KURTZ, D. V. Political Anthropology: Issues and Trends on the Frontier. In: SEATON, S. L.; CLAESSEN, J. M. (eds.) **Political Anthropology: The State of the Art**. The Haugue, Mouton Pblishers, 1979, pp. 31-62.

LACERDA, E. P. **O Atlântico Açoriano: uma antropologia dos contextos globais e locais da açorianidade**. Florianópolis, 2003. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina.

_____. **As Farras do Boi no Litoral de Santa Catarina**. Florianópolis, 1994. Dissertação (Mestrado em antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina.

LAGO, Mara Coelho de Souza. **Modos de vida e identidade: sujeitos no processo de urbanização da Ilha de Santa Catarina**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.

LAPLANTINE, F. **La Description Ethnographique**. Paris: Éditions Nathan, 1996.

LARAIA, R. de B. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

LASCH, C. **A Cultura do Narcisismo**. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

LASH, S.; FRIEDMAN, J. (eds.). **Modernity and Identity**. ..., 1992

LA TAILLE, Y. de. O sentimento de vergonha e suas relações com a moralidade. **Psicol. Reflexão Crítica**. Porto Alegre, v. 15, n. 1, 2002.

LATOUR, B. **Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica**. São Paulo: Edit. 34, 1995.

LEACH, E. R. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: EDUSP, 1996[1964].

_____. **Cultura e comunicação: a lógica pela qual os símbolos estão ligados**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

LEAL, J. **Cultura e Identidade Açoriana: movimento açorianista em Santa Catarina**. Florianópolis: Insular, 2007.

L'ESTOILE, B. et. al. (orgs.). **Antropologia, Impérios e Estados Nacionais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ, 2002.

LEVINE, D. Introdução. In: SIMMEL, G. **Sobre la individualidad y las formas sociales**. Escritos Escogidos: Introducción y edición por Donald Levine. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 2002.

LÉVI-STRAUSS, C. **O Cru e o Cozido**. (Mitológicas I). São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. A Família. In: SHAPIRO, H. L. **Homem, Cultura e sociedade**. São Paulo: Martins fontes, 1982[1956].

_____. **Mito e Significado**. Lisboa: Edições 70, 1978.

_____. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

LEWIS, O. **Les Enfants de Schez: autobiographie d'une famille mexicaine.** Paris: Editions Gallimard, 1963.

LISBÔA, M. R. A. Masculinidade: as críticas ao modelo dominante e seus im passes. In: GROSSI, M. P.; PEDRO, J. M. (orgs.). **Masculino, feminino, plural: gênero na interdisciplinaridade.** Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

LYOTARD, J-F. **O Pós-moderno.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

MACHADO, M. D'A. **O êxtase no futebol: a comunicação ritual e suas experiências sensoriais.** Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes. Campinas, SP: [s.n.], 2005.

MACHADO, I. J. de R. Identidade e Subordinação ativa: uma etnografia dos imigrantes brasileiros em Porto. In: LIMA, Roberto Kant (org.). **Antropologia e Direitos Humanos 3 – Premio ABA/FORD.** Niterói: EdUFF, 2001.

MAFESOLI, M.. **A transfiguração do Político: a tribalização do mundo.** Porto Alegre: Sulina, 1997.

MAGNANI, J. G. C. De Perto e de Dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais.** V. 17 n. 49. São Paulo. Jun. 2002.

_____. **Festa no Pedaco: cultura popular e lazer na cidade.** São Paulo: Hucitec/UNESP, 1998.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental.** (Coleção Os Pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. O Problema do Significado em Linguagens Primitivas. (Suplemento). [1923]. In: OGDEN, C. K.; RICHARDS, I. A. **O Significado de Significado: um estudo da influência da linguagem sobre o pensamento e a ciência do simbolismo.** Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

SAPIR, E. In: MANDELBAUM, D. (ed.). *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*. Berkley: University of Califórnia Press, 1949.

MANN, P. H. **Métodos de Investigação Sociológica**. Rio de Janeiro:Zahar, 1979.

MARCELIN, L. H. A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano. **Mana** , Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, 1999 .

MARCUS, G. E. Identidades Passadas, Presentes e emergentes: requisitos para uma etnografia sobre a modernidade no final do Século XX ao nível mundial. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, vol 34, 1991.

MARCUS, G. E.; FISCHER, M. M. J. **Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences**. Chicago: University of Cricago Press, 1986.

MARQUES, A. C. D. R.. Algumas faces de outros eus. Honra e patronagem na antropologia do Mediterrâneo. **Mana** , Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, 1999.

_____. Considerações Sobre a Honra Cangaceira. In: GROSSI, M. P.; PEDRO, J. M. (orgs.). **Masculino, feminino, plural: gênero na interdisciplinaridade**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

_____. **Dominios de lampião : nomadismo e reciprocidade**. Florianópolis, 1995. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina.

MAUSS, M. Esboço de Uma Teoria geral da Magia. [1902]. In: **Sociologia e Antropologia**. vol. I. São Paulo: EDUSP, 1974.

MEAD, M. **Sexo e Temperamento**. São Paulo: Perspectiva, 1988.

MELHUS, M. Una verguenza para el honor, una verguenza para el sufrimiento. In:

PALMA, M. (org). **Simbólica de la Feminilidade: la mujer en el imaginário míticoreligioso de las sociedades indias y mestizas**. Quito: AbyaYala, 1990.

MONGIN, O. **La condition urbaine: la ville à l'heure de la mondialisation**. Paris: Seuil, 2005.

MOREIRA LEITE, D. **O Caráter Nacional Brasileiro: historia de uma ideologia**. 3. ed. São Paulo: Pioneira, 1976[1969].

NUNES, E. de O. **Aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método da pesquisa social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

OLIVEIRA FILHO, J. P. **O Nosso Governo: os Ticuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero, cap 5, 1998.

OLIVEIRA, R. C. de (org.). **A Antropologia de Rivers**. São Paulo: UNICAMP, 1991.

_____. **Sobre o pensamento Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, 1988.

_____. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

OVERING, J.; RAPPORT, N. **Social and Cultural Anthropology: the key concepts**. London: Routledge, 2000.

PARK, R. E. A Cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. [1916]. In: VELHO, Octávio. **O Fenômeno Urbano**. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

PARKIN, R.; STONE, L. (org). **Kinship and Family: an anthropological reader**. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2004.

PEIRANO, M. G. S. **A Teoria Viva: e outros ensaios de antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____ (org.). **O Dito e o Feito; ensaios de antropologia dos rituais.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. **A favor da etnografia.** Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 1995.

_____. As Árvores Ndembu: uma reanálise. In: **Anuário Antropológico/90.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

PERISTIANY, J. G.; PITT-RIVERS, J. (eds.). **Honor and Grace in Anthropology.** Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

PERISTIANY, J. G. (org.). **Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrânicas.** 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1971[1965].

_____. Honra e Vergonha numa Aldeia Cipriota de Montanha. In: PERISTIANY, J. G. (org.). **Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrânicas.** 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1971[1965]. In PERISTIANY, 1971[1965]).

PINA CABRAL, J. de. **O Homem na Família: cinco ensaios de antropologia.** Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2003.

PITT-RIVERS, J. Honra e Posição Social. In: PERISTIANY, J. G. (org.). **Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrânicas.** 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1971[1965]. In PERISTIANY, 1971[1965]).

_____ (ed.). **Mediterranean Countrymen.** The Hague, Paris, 1963.

QUEIROZ, J. M; ZIOTSKOVSKI, M. **L'Interacionisme Symbolique.** Presses Universitaires de Rennes, 1994.

RABAIOLLI, D. **Configurações Familiares:** estudo sobre as relações existentes entre problemas psicossociais e arranjos de parentesco de famílias atendidas por um programa de assistência social. Biguaçu, 2004. 102 f. Monografia (Graduação em Psicologia) – Centro de Ciências da Saúde, Universidade do Vale do Itajaí.

RATTS, A. J. P. et. Al. Entrevista Lux Vidal. In **Caderno de Campo**. Revista dos alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social. Departamento de Antropologia – USP, ano 10, 2000.

RIAL, C. S. Rúgbi e Judô: esporte e masculinidade. In: GROSSI, M. P.; PEDRO, J. M. (orgs.). **Masculino, feminino, plural: gênero na interdisciplinaridade**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

RIBEIRO, D. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Teoria do Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

_____. **O Processo Civilizatório: etapas da evolução sociocultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

_____. **Os Índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

ROHDEN, F. Para que serve o conceito de honra, ainda hoje? **Campos. Revista de Antropologia Social**. IMS/URJ, 7(2), 2006.

RODRIGUES, J. A.; FERNANDES, F. (orgs.). **DURKHEIM (Coleção Sociologia)**. São Paulo: Ática, 1999.

RODRIGUES, J. C. **Tabu do Corpo. Rio de Janeiro**. Achiamé, 1983.

RUBIN, G. The traffic in Women. In: REITER, R. **Toward an Anthropology of Women**. New York: M. Rewiew Press, 1975.

SANTOS, S. C. dos. **Índios e Brancos no Sul do Brasil: a dramática experiência Xokleng**. Florianópolis: edeme, 1973.

SAFIOTTI, H. **A mulher na sociedade de classes: mito e realidade**. Petrópolis: Vozes, 1976.

SAHLINS, M. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. *Hombre Pobre, Hombre Rico, Gran Hombre, Jefe: tipos políticos en Melaneisa y Polinesia*. In: LIOBERA, J. R. **Antropologia Política**. Barcelona, 1979.

SANTOS, S. C. dos. **Índios e Brancos no Sul do Brasil: a dramática experiência Xokleng**. Florianópolis: Edeme, 1973.

SARTI, C. A. **A Família Como Espelho: um estudo sobre a moral dos pobres**. São Paulo: Autores Associados, 1996.

SCHNEIDER, D. M. What Is Kinship All About? (1972) In: PARKIN, R.; STONE, L. (org). **Kinship and Family: an anthropological reader**. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2004.

_____. **American Kinship**. Chicago: The University of Chicago Press, 1980[1968].

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, v. 2, n. 16. Porto Alegre, 1990. p. 0522.

SEGALEN, M. **Ritos e Rituais Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002.

SEGATO, R. L. Religião e Sociedade: a vocação missionária da antropologia? In: **Anuário Antropológico/90**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

SENNETT, R. **O Declínio do Homem Público: as tiranias da intimidade**. São Paulo: Cia das Letras, 1998[1974].

SHERZER, J. **Formas de Habla Kuna: una perspectiva etnográfica**. Quito-Ecuador: Ed. ABYA-YALA, 1992.

SILVA, H. R. S. **Travesti: a invenção do Feminino**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

SILVA, W. G. **O Antropólogo e sua Magia**. São Paulo: EDUSP, 2000.

SIMMEL, G. **Sobre la individualidad y las formas sociales**. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 2002 (Escritos Escogidos: Introducción y edición por Donald N. Levine).

_____. **Sociologie: étude sur les formes de la socialisation**. Paris: Presses de France, 1999 [1908].

_____. **Philosophie de l'argent**. Paris: Presses Universitaire de France, 1987[1900].

_____. A Metrópole e a vida Mental. [1902]. In: VELHO, Octávio. **O Fenômeno Urbano**. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. **Cultura Feminina: y otros ensayos**. Madrid: Revista de Occidente, 1934.

SOUZA ; J.; ÖELZE, B (orgs.). **Simmel e a Modernidade**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1998.

STOLKE, V. O Enigma das Intersecções: classe, “raça”, sexo, sexualidade. A formação dos Impérios transatlânticos do século XVI ao XIX. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 14(1), jan-abr, 2006.

SWARTZ, M. J. **Political Anthropology**. Chicago, Aldine, 1972.

TAMBIAH, S. **Culture, Thought and Social Action**. Cambridge, Harvard University Press, 1985.

TANNEN, D.; WALLAT, C. Enquadres Interativos e Esquemas de Conhecimento em Interação: exemplos de um exame/consulta médica. In: RIBEIRO, B. T.; GARCEZ, P. M. (ORGS.) **Sociolingüística Interacional: Antropologia, Lingüística e sociologia em Análise do discurso**. Porto alegre: Age, 1998.

TEDLOCK, D. A tradição Analógica e o Surgimento de uma Antropologia Dialógica. In: **Anuário antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

_____. Ethnography as Interaction: the storyteller, the audience, the fieldworker and the machine. In: **Spoken Word and the Work of Interpretation**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

TEIXEIRA, C. C. O Preço da Honra. **Série Antropologia**, n. 253, Brasília: Departamento de Antropologia, UNB, 1999.

TOURAINÉ, A. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994

TURNER, V. **Dramas, Fields and Metaphors: symbolic action in human society**. London: Cornell University Press, 1978.

_____. TURNER, V. W. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAN GENNEP, A. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 1977[1909].

VELHO, G. **Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. **Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**. 4.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

_____. Observando o Familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira. **Aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método da pesquisa social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

VELHO, G.; FIGUEIRA, S (org). **Família, Psicologia e Sociedade**. Rio de Janeiro: Campus Ltda, 1981.

VELHO, O. (org.). **O Fenômeno Urbano**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. **Recriação do Mundo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

VIANNA, H. (org.). **Galeras Cariocas: territórios de conflitos e encontros culturais**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

VILLELA, J. M. A dívida e a diferença. Reflexões a respeito da reciprocidade. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 2001, V. 44. nº 1.

_____. **A Organização espacial do cangaço sob a chefia de Virgulino Ferreira da Silva, Lampião (1922-1928/ 1928-1938), ou, Como produzir território em movimento**.

Florianópolis, 1995. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A Inconstância da Alma Selvagem: e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, 2002.

_____. Ambos os Três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco. In: **Anuário Antropológico/95**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

_____. **Antropologia do Parentesco: estudos ameríndios**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.

WAGNER, H. **Fenomenologia e Relações Sociais: textos escolhidos de Alfred Schutz**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WEBER, M. A Objetividade do Conhecimento nas Ciências Sociais. In: COHN, G. (org.). **Sociologia: Max Weber**. São Paulo: Ática, 1989.

_____. Os Três Tipos Puros de Dominação. In: COHN, G. (org.). **Sociologia: Max Weber**. São Paulo: Ática, 1989.

WELZER-LANG, D. A Construção do Masculino: dominação das mulheres e homofobia. Revista **Estudos Feministas**. Ano 9, 2/2001.

WHITE, W. F. **Sociedade de Esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005 [1943].

WINKIN, Y. **A Nova Comunicação: da teoria ao trabalho de campo**. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1998.

WIRTH, L. O Urbanismo como Modo de Vida. [1938]. In: VELHO, Octávio. **O Fenômeno Urbano**. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

WOLF, E. Parentesco, Amizade e Relações Patrono-cliente em Sociedades Complexas.

[1966]. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; LINS RIBEIRO. Gustavo. **Antropologia e Poder: contribuições de Eric R. Wolf**. São Paulo: IOESP/UNICAMPI, 2003.

WOORTMANN, K. **A Família das Mulheres**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/CNPQ, 1987.