

## CAVALO AMARRADO TAMBÉM PASTA: Honra e humor em um grupo popular brasileiro (\*)

Claudia Fonseca

Durante minha pesquisa de campo na Vila São João, um bairro popular de Porto Alegre, surpreendeu-me a freqüente referência a homens cornudos (lá, diz-se em geral guampudos), isto é, maridos de mulheres adúlteras. (1) Eu não provocava tais comentários. Tampouco apareciam eles nas histórias de vida que colecionei na fase inicial, bem como nas respostas a meu questionário sobre a vida familiar. Apareciam, isto sim, nas trocas informais entre familiares e vizinhos, na forma de piadas, fofocas e acusações.

As mulheres mais velhas pontificam nesses assuntos. Uma matrona diz de seu vizinho: “Ah, Leco não te cumprimentou hoje? - é que as guampas estão tapando suas vistas.” Com freqüência, mães e irmãs fornecem esse detalhe espontaneamente na descrição dos homens de sua família: “fu vê nessa foto aqui, a mulher que botou guampas no meu irmão...” Ou então: “Meu filho, coitado, começou a beber por causa da dor das guampas.” Sem fazer acusações específicas, os homens também participam da brincadeira: “Tem muito cavalheiro que pula a cerca das vizinhas enquanto os maridos estão no serviço.” Ou: “Hoje em dia, as guampas vêm com dobradiças de tanto abaixa-e-levanta”. Referindo-se a uma música que toca no rádio: “Essa é uma canção para a dor das guampas.”

A parte alta do bairro chama-se Morro da Cruz. Mas a primeira vez que perguntei o nome a um bando de moleques, ouvi outro termo. Com grandes risadas, falaram-me que era o ‘Morro das Guampas’, explicando que a cruz original, de madeira torta, parecia mais cornos do que cruz.

Fiz estas observações durante um trabalho etnográfico que desenvolvi entre 1986 e 1989 (2) com a intenção de aprofundar minhas reflexões sobre parentesco em grupos urbanos de baixa renda. Tendo trabalhado com papeleiros e mendigos (Fonseca, 1984 e 1985), relutei em incluir os moradores da Vila São João (bem diferentes dos informantes das pesquisas anteriores) na categoria de subproletários. No entanto, menos suscetíveis a influências ‘normalizadoras’ (escola, poupança, fundo de garantia, etc.), tampouco pareciam proletários industriais, ou seja, aqueles trabalhadores ‘disciplinados’, com emprego fixo, em trajetória ascendente e com valores que se aproximam dos das classes dirigentes. Parecia-me que as pessoas que estudava, imprensadas entre subproletários e proletários ascendentes, representavam a vasta categoria mediana da classe trabalhadora.

Formulei, então, a hipótese de que é no modo de ser dessas pessoas que se pode localizar elementos de algo chamado ‘cultura popular urbana’. Tal como o emprego, este conceito não implica nem a homogeneidade nem a autonomia cultural dos grupos urbanos de baixa renda. Meu enfoque, que enfatiza a *alteridade* do grupo estudado, desloca a ênfase da subordinação para a criação cultural, não no intuito de negar a força de uma moralidade vigente, nem de encobrir desigualdades políticas fundamentais, mas sim de explorar plenamente outras dimensões desse contexto. (3)

Neste ensaio (4) enfoco, em particular, o teor da relação entre homens e mulheres na Vila São João. Tento situar essa relação dentro de uma configuração de valores (envolvendo noções de tempo, parentesco, etc.) que é, por sua vez, inserida dentro de um contexto social e econômico. (5) Para ordenar a descrição etnográfica, apelo, num primeiro momento, à teoria da honra. Como outros antropólogos que estudaram famílias brasileiras de baixa renda (Duarte, 1987a; Machado, 1985;

Woortman , 1984; e Sorti, 1989), vejo a honra masculina e o pudor feminino como noções-chaves na análise da relação entre homens e mulheres. Num segundo momento, porém, abro a investigação para outros enfoques, em consideração aos limites que esse *corpos* teórico apresenta para a interpretação do meu caso (não somente os dados etnográficos divergem substancialmente dos de casos ‘clássicos’ de honra mediterrânea, mas a própria construção da análise, em que um valor ideal é construído independentemente das práticas, me parece inadequada).

Ao longo do texto, há um exame implícito do *status* relativo de cada sexo. Se não avanço denúncias fáceis sobre a subjugação feminina, meu objetivo não é tampouco a simples negação desta hipótese. Meu argumento, ao mostrar o ‘outro lado da moeda’ (a vulnerabilidade masculina, a força feminina), visa antes fazer com que o debate se libere das categorias manifestas do senso comum e se abra ara novas maneiras de pensar a relação homem/mulher.(6)

Em termos metodológicos, a atenção atribuída à observação de práticas e discursos da vida cotidiano representa o fio condutor da análise.(7) Tal ênfase, que revela a obstinada presença do humor nas trocas sociais, nos leva a refletir sobre a relação entre o estilo da expressão e o valor expresso.

O estilo humorístico revela algo. Mas como vamos proceder para definir este ‘algo’? Uma tática seria considerar as diversas funções que o humor desempenha em nossa e em outras culturas, procurando ver se cumpre funções semelhantes na Vila São João. O humor licencioso poderia ser analisado, por exemplo, a *Ia* Radcliffe Brown, enquanto instrumento usado para amenizar tensões latentes na estrutura social (ver Duarte, 1987b; Barros, 1987; e Eckert,1985). As gozações também poderiam ser vistas como maneira de designar um bode expiatório, permitindo o sacrifício simbólico de certos indivíduos para a expiação do grupo. Segundo outra hipótese, o humor desempenharia um papel na transmissão de valores de uma geração para outra. A gozação seria uma maneira de estigmatizar, desviantes, tendo como conseqüência o reforço da norma vigente. Finalmente, as brincadeiras ligadas a assuntos libidinais poderiam ser interpretadas, à moda psicanalítica, como uma maneira de aplacar angústias psíquicas - uma válvula de escape por onde saíam as tensões do jogo atração/repulsa, transgressão/respeito à norma (Dundes, 1987).

De fato, a literatura de ciências sociais fornece um amplo espectro de teorias para explicar manifestações humorísticas, que retomarei no decorrer deste texto. Mas cabe questionar o pressuposto de que o humor tem que ser explicado, como se a seriedade fosse a forma ‘natural’ da conversação cotidiano: Bakhtin (1987, p. 58), em seu livro clássico sobre Rabelais, critica “um pressuposto semelhante, presente nas análises de seus predecessores. (8) Acusa-os de incorrer no erro do anacronismo, pois tentam analisar a obra de Rabelais sem levar em consideração a cultura cômica popular da Idade Média, sem entender “o riso como forma universal de concepção do mundo”. Não estou sugerindo que grupos urbanos de baixa renda do Brasil contemporâneo tenham qualquer ligação com a Idade Média. Pretendo apenas resgatar a lição sobre o anacronismo, primo do etnocentrismo: a crítica àqueles que consideram que “apenas o aspecto sério tem direito de cidadania no pensamento e na cultura” (*Ibid*, p.113).

Na Vila São João, todos os assuntos se prestam a brincadeiras (9), mas a relação entre homem e mulher é o alvo predileto. Além das piadas impessoais em tomo de sujeitos gerais, existem fofocas, de estilo irreverente, sobre pessoas particulares. E, enfim, há ‘acusações’, quando uma pessoa se refere ao comportamento sexual para gozar seu interlocutor. Tomando como ponto de partida as freqüentes brincadeiras envolvendo, o comportamento sexual, pergunto o que esta forma de humor está dizendo sobre a relação homem-mulher neste grupo urbano.

## Uma reciprocidade antagônica

Nas conversas cotidianas da Vila São João, as referências à relação entre homem e mulher refletem claramente a noção de reciprocidade, sendo sexo e sustento material as moedas trocadas: Brinca-se sobre as proezas sexuais de homens casados ou solteiros - suas conquistas, seus fracassos e tropeços (doenças venéreas, impotência). É subentendido que, na sua relação com a mulher, é isso que o homem 'naturalmente' quer. Brinca-se menos com as mulheres; as 'meninas moças' são poupadas quase inteiramente de gozações sobre assuntos sexuais. Mas, especialmente no que diz respeito às descasadas, há referências (brincando ou não) à necessidade de "se arrumar na vida". A mulher, é subentendido, está procurando alguém para sustentá-la e a seus filhos. Essa noção de 'reciprocidade' já foi apontada em várias pesquisas sobre grupos populares no Brasil.(10) As gozações e fofocas observadas neste caso sugerem, no entanto, que essa noção de reciprocidade não garante de modo algum a tranqüilidade do casal. Muito pelo contrário. O pacto parece mais vezes rompido do que respeitado e, longe de promover um clima de acordo entre os cônjuges, estabelece um tom de desconfiança.

Há várias histórias sobre homens que, de uma forma ou de outra, conseguem as atenções sexuais de uma mulher sem dar nada em troca. Num caso ilustrativo, mulheres *fofoqueiam* sobre a vizinha recém-separada, cujo ex-marido voltou para passar o fim de semana: "Ele chegou com Cr\$ 3.000,00 no bolso, conseguiu tudo o que queria [subentendido, sexo], e antes da Vânia se dar conta, já tinha ido embora sem gastar um tostão!" Mas o melhor exemplo da malandragem masculina aparece nas freqüentes fofocas sobre a sedução de virgens.

A virgindade, descrita em termos de 'jóia' ou 'cristal', é assunto sério. É tida como o dote mais valioso de uma moça pobre que deseja conseguir um bom marido, isto é, um homem que se responsabilize por ela e por seus filhos. O sistema usual de casamento, no entanto, acentua a vulnerabilidade deste 'tesouro'. Só a metade dos casais (em geral os mais velhos) são casados formalmente. Para se casar (na linguagem cotidiana ninguém faz uma distinção entre concubinos e casados), basta um casal assumir sua relação publicamente, pela co-residência. Quando os pais de uma moça se opõem ao 'casamento', esta pode recorrer a um tipo de fuga, escapando com o namorado e confrontando os pais com o fato consumado.(11) A moça, coerente com a tradição da fuga, se deixa seduzir pela promessa de 'casamento', trocando a virgindade pelo compromisso do namorado 'se amarrar' a ela. Na Vila São João, é muito comum, no entanto, o sedutor tentar anular o compromisso, alegando que a menina tivera outros amantes antes dele. Segue então uma espécie de julgamento comunitário por fofocas: foi ele o primeiro ou não foi? A menina era virgem ou não?

O filho de Maria, por exemplo, estava sendo processado para casar-se com uma menina que veio morar com ele ao completar treze anos. Maria o defende: "A menina não engravidou. Em todo caso, ela já não era virgem quando juntou com ele." E depois relativiza a situação com fofocas sobre seus próprios irmãos: "A Jane [mulher de um irmão] tinha só 15 anos quando engravidou. A mãe dela fez um escândalo, mas tudo bem, meu irmão assumiu logo. Com o Caco [outro irmão], foi diferente. Os pais da menina tiveram que ameaçar ele com cadeia. Por isso que aceitou juntar com ela. Agora meu irmão mais velho, sabe que até hoje tem ficha suja na delegacia por causa de uma menina que incomodou?" Ela acha injusto o irmão mais moço ter passado dois anos na cadeia por estupro: "Tem uns tantos por aí que fizeram a mesma coisa e não pagaram

nada. O pai da menina disse que se meu irmão aceitasse casar com ela, ia largar o processo. Mas meu irmão não quis. Pensou que ia se safar sem isso.”

Essas fofocas não têm a pretensão de descrever as coisas como deveriam ser, mas como são: É ‘óbvio’ que o homem tenta ‘se safar’, isto é, tenta ter sexo sem ter que casar. Existe, porém, o outro lado da moeda, pois as mulheres, além de interesseiras, podem ser malandras. Em outras palavras, teme-se que a mulher, tendo conseguido o que quer, não dá em troca tudo o que foi prometido, isto é, não dá para o homem que a sustenta o monopólio de suas atenções sexuais.

### **A mulher: fonte de honra ou de humilhação?**

Quando o pacto de reciprocidade é rompido, quais são as conseqüências? A mulher seduzida e abandonada, especialmente se engravidou e teve filho, terá que enfrentar difíceis condições materiais para assegurar a própria sobrevivência e a de sua prole. Porém, existem táticas (novo casamento ou volta à casa dos pais, por exemplo) que podem atenuar a miséria potencial. O homem cuja mulher não respeitou o pacto sofre, por sua vez, uma sanção social que não pode ser atenuada: o estigma de ser guampudo.

A condição inferior que os homens desse grupo ocupam na sociedade como um todo contribui para aguçar o fantasma dos *chifres*. Um homem é considerado *cornudo* até pelos casos amorosos de sua ex-mulher. A idéia é a seguinte: se ela tem outros parceiros depois, como se pode saber que não tinha *durante o* casamento? Sempre paira a dúvida de que ela tenha arrumado um ‘melhor casamento’ para sair da miséria. Já que aqui, como em outros grupos de baixa renda, separações e novos casamentos são comuns, muitos homens, manifestamente, já foram ou estão em perigo iminente de ser *chifrudos*.

A contrapartida à idéia de que toda mulher quer ‘se arrumar’ na vida é que nenhum homem da Vila presta como candidato a bom marido. Entre eles, a maioria é de trabalhadores sem grande qualificação: Nei, jovem pai de cinco filhos é carregador de caminhões; Giba, 27 anos, solteiro, trabalha como faxineiro noturno em um supermercado local; Touro vende abajures de casa em casa nos bairros burgueses; Zeca está varrendo serragem na oficina de carpintaria de um amigo; Lírio ajuda um irmão que trabalha com legumes na Ceasa; Cuia fez bons negócios este ano, reformando e vendendo motocicletas.

Com esses empregos não se consegue nem prestígio social, nem poder aquisitivo. Coincidentemente, as profissões de maior qualificação e mais prestígio - como, por exemplo, a de policial ou a de motorista de ônibus - são associadas à conquista de mulheres. Pretende-se que a “mulherada fica dando em cima, não tem como evitar [aventuras amorosas]”. No entanto, até esses homens sentem sua masculinidade ameaçada pela situação inferior em relação a homens dos grupos dominantes. Lembro-me, por exemplo, de um recém-separado que, quando soube que sua ex-mulher estava procurando arrumar um ‘casamento melhor’, ficou possesso: “O quê? Ela quer um doutor ou um advogado?!” Pouco adiantava explicar que ela estava se referindo a alguém que a tratasse melhor...

Acredito que, subjacente ao medo masculino de ser *chifrudo*, existe o raciocínio de que, se o homem não sustenta bem o seu lado da barganha, a mulher não vai manter o dela. Em outras palavras, se o homem não oferece à mulher um nível adequado de conforto, ela não tem a obrigação de ser fiel. Isso não quer dizer que um homem aceite a libertinagem de sua mulher. Muito pelo contrário. A não-aceitação explica os inúmeros mecanismos de enclausuramento e as injunções contra o trabalho extradoméstico da

mulher. Também explica a insistência com a qual desempenha seu papel de ‘protetor do lar’, sempre rondando a casa. Os próprios controles impostos à mulher demonstram que o medo de transgressões é muito presente. Mas, esse medo implica o quê? Implica a crença de que as mulheres, deixadas sem vigilância, não respeitariam o princípio básico da honra masculina - isto é, não respeitariam o princípio do pudor feminino.

### **Pudor feminino?**

Nas etnografias sobre a honra, existe em geral a suposição de que as mulheres constroem sua identidade em torno dos ideais de honra familiar, castidade e pudor. Os homens estabelecem as regras e as mulheres se submetem ao jogo. Na Vila São João, cabe reexaminar quem estabelece as regras, quem sofre e quem lucra com o sistema.

Aqui, a moralidade sexual raramente é evocada para difamar uma mulher. Em toda a zona estudada, são regularmente criticadas só duas ou três mulheres, mães solteiras ou mulheres de múltiplos parceiros. A implicação é que, por serem mais estúpidas do que imorais, não foram capazes de arrumar um parceiro adequado e condenaram seus filhos a uma vida miserável. O comportamento sexual das outras mulheres não constitui normalmente uma categoria de acusação, nem de zombaria. Por exemplo, a mãe solteira que consegue arrumar um coroa casado para sustentá-la com seus filhos é admirada por sua esperteza. Diz sua madrinha: “Ele dá tudo para ela - uma televisão, jogos para as crianças - e ela tem outros [amantes]. Bem feito para ele. Quem mandou aquele velho *bobalhão* arrumar uma menina nova daquele jeito?” Outra mulher é admirada por ter casado com o empregador viúvo: “Ela está só esperando ele morrer para poder casar com Chico” [seu amante, do próprio bairro].

Nas fofocas da vizinhança, as aventuras da mulher adúltera são comentadas *principalmente* para dizer algo sobre seu marido (um ‘coitado’ ou um ‘palhaço’), quase nunca para desprestigiar a própria mulher ou seus consangüíneos. Vários homens me foram apontados como cornudos sem que eu conhecesse as mulheres implicadas; nunca uma mulher foi indicada como adúltera sem que eu conhecesse pessoalmente o marido. Existe um provérbio - “cavalo amarrado também pasta” - frequentemente usado por mulheres para evocar a liberdade sexual da mulher casada. Lembro, por exemplo, de uma quarentona (casada com um homem vinte anos mais velho) que atendia fregueses na sua venda; usou o ditado para descrever, em tom de brincadeira, a viagem que fizera sozinha à sua cidade natal. Jocosamente, a mulher chega a usar a idéia do adultério para dirigir ameaças veladas ao marido. (12)

De fato, na opinião pública a mulher raramente sai perdendo. Quando o homem não cumpre seu dever, a mulher usa os filhos para sublinhar sua infâmia. Diz que ele gastou todo dinheiro com outras) mulher(es), deixando as crianças com fome: Faz longos relatos sobre seu próprio sofrimento, sua imagem enobrecida como mulher batalhadora que, apesar de tudo, conseguiu manter a família unida e criar os filhos. Não há contrapartida masculina a esse tipo de queixa pública. (13) O homem cuja mulher rompe o pacto tem que sofrer em silêncio, pois qualquer reação de sua parte seria assumir publicamente o status humilhante de guampudo. (14) A assimetria do estigma social é evidente. Qualquer infração contra o pacto de reciprocidade (se o homem deixa a farru’lia viver na miséria, se a mulher é adúltera) lança reflexos negativos sobre a imagem do homem, mas não da mulher.

Em termos esquemáticos, concebo o pacto de reciprocidade da seguinte forma:

	<b>Homem</b>	<b>Mulher</b>
<b>Fornece</b>	<b>sustento</b>	<b>fidelidade sexual</b>
<b>transgressão da reciprocidade</b>	<b>abandono</b>	<b>adultério</b>
<b>conseqüências práticas da transgressão</b>	<b>miséria da mulher e filhos</b>	<b>possível separação conjugal</b>
<b>conseqüências simbólicas</b>	<b>humilhação do homem (vagabundo)</b>	<b>humilhação do homem (guampudo)</b>

A subjugação da mulher é maior em grupos nos quais impera o valor de honra masculina? Esta é uma pergunta em aberto. (15) Não há dúvida sobre a importância deste valor no Sul. Desde os estudos folclóricos dos anos 50, a honra do homem gaúcho tem sido repetidamente ressaltada. No entanto, em recentes pesquisas etnográficas gaúchas, achamos diversos exemplos de como as mulheres usam este sistema em seu benefício (Fonseca, 1984; Grossi, 1988; Leal, 1989). (16) Por meio de fofocas, piadas e acusações - domínios femininos por excelência - as mulheres manipulam a imagem pública dos homens. Diante da 'irresponsabilidade' dos homens, elas ficam vulneráveis, em perigo de sucumbir à decadência material; contudo, pela palavra feminina, os homens estão sujeitos a sanções simbólicas de importância proporcional. (17)

### **Da reciprocidade rompida à complementaridade ilusória**

Na literatura antropológica, é comum tomar como evidente a complementaridade dos papéis sexuais dentro da família. Na organização familiar que observei, a diferenciação dos papéis do homem e da mulher é inegável. Entretanto, seria útil colocar em debate dois conceitos que andam regularmente de mãos dadas com a idéia de complementaridade.

Primeiro vejamos a dicotomia conceitual mulher/casa versus homem/rua. Esta dicotomia, particularmente bem adaptada à progressiva separação dos espaços feminino e masculino na família burguesa do século XIX, deve ser aplicada com cautela em outros contextos. Em certos casos, em que os homens saem diariamente do bairro residencial, deixando este espaço às mulheres, o conceito *i* pode corresponder a uma verdadeira separação de espaços físicos. Contudo, no bairro que estudei os homens são onipresentes: no *boteco*, na esquina, nos jogos de futebol e *i* nas casas. São jovens, ou homens casados sem emprego fixo regular; são 'encostados' ou aposentados; são comerciantes ou artesãos que trabalham em casa: A rua é um cenário povoado pelos dois sexos - os homens parados em grupos na frente de algum *boteco*, as mulheres em movimento, indo e vindo nas suas rotinas. Nessa rua, o público e o privado se confundem. Por conversas, cheiros, sons e olhares, há um contato contínuo entre pessoas dentro de casa, no quintal e na rua. Essa permeabilidade do espaço doméstico não deixa de ter resultados no que diz respeito à segregação e à hierarquia dos sexos. (18)

As mulheres, com raras exceções, limitam suas atividades cotidianas ao bairro: pegam 'serviço em casa'. Várias fazem acabamento nos uniformes produzidos por uma fábrica têxtil local; umas têm creche, outras 'ajudam o marido' num pequeno comércio, outras ainda fazem quitutes ou picolés para vender aos vizinhos. A maioria tem alguma experiência de emprego assalariado seja como faxineira, seja como operária na fábrica têxtil, mas só uma mulher manteve seu emprego durante os três anos de minha pesquisa. Em suma, as mulheres conseguem contribuir para o orçamento familiar sem subtrair-se às rotinas domésticas. Curiosamente, as atividades econômicas dos homens parecem seguir, por sua vez, o mesmo padrão: são irregulares e, em geral, ligadas à vida do bairro. É de lembrar-se que esses homens não são nem operários industriais, nem subproletários. São, em geral, pessoas integradas ao setor terciário, que por meio de diversos biscates conseguem montar uma casa e alimentar uma família. A disponibilidade desses homens, 'liberados' do constrangimento do horário fixo, distingue-os dos operários propriamente ditos.

No caso destes últimos (os regularmente empregados) pode-se supor que os homens têm menos tempo para investir nos trabalhos de casa. Sua contribuição principal para a família é feita na forma monetária, e o dinheiro, via de regra, vai quase inteiramente para a família conjugal. (19) Na Vila São João observamos, por outro lado, homens subempregados, fisicamente presentes, que participam da vida cotidiana do bairro. Boa parte de sua contribuição à família assume a forma de serviços. Constroem, reparam e modificam suas casas com uma insistência notável. Sendo limitadas as possibilidades de 'arrumar' a própria casa, e sendo esporádicas as necessidades, o homem tende a aproveitar visitas sociais para repartir seus serviços entre diferentes vizinhos e consangüíneos. Boa parte dos homens parece passar mais tempo na casa de uma irmã ou da mãe do que na própria casa. A mulher, por sua vez, tende a recorrer tanto a parentes consangüíneos quanto ao marido para ver cumpridas as tarefas domésticas masculinas.

A solidariedade entre consangüíneos (Fonseca, 1988) nos leva à segunda ressalva sobre a complementaridade dos papéis sexuais. Para que serve uma esposa? O homem precisa da mulher para fornecer confortos domésticos, mas essa mulher não precisa ser esposa. Seja separado ou ainda casado, o homem sabe que achará comida e repouso na casa de suas consangüíneas. O homem precisa da mulher para dar-lhe filhos e criá-los. Ter filhos é inegavelmente um grande orgulho masculino, mas nem o casamento nem a co-residência são, em absoluto, necessários para adquirir o *status* de pai. Além do mais, ao observar a circulação de crianças (Fonseca, 1985 e 1990a), vê-se que é muito comum mulheres 'pegarem para si' crianças de seus irmãos e filhos. De fato, excetuando-se o de genitora, o único papel conjugal em que é impossível a consangüínea substituir a esposa é o de parceira sexual. Será por acaso que, com muita frequência, são justamente as consangüíneas - a mãe e as irmãs de um homem - que realçam a vulnerabilidade masculina dentro da relação sexual? Que são elas que contribuem com fofocas e piadas sobre *guampudos* para, de certa forma, 'baratear' essa qualidade exclusiva da esposa? (20)

## **Honra e tempo**

Para aplicar o conceito de 'honra' nesse contexto, devemos proceder com muita cautela. As teorias originais sobre honra foram inspiradas por etnografias de grupos interioranos da região mediterrânea. Segundo elas, uma componente importante da honra de um indivíduo é que ela é, como a propriedade, herdada. A 'vergonha' da mãe ou da irmã reflete-se na reputação de um homem tanto quanto a de sua mulher (Pitt-

Rivers, 1983 e 1989). Exemplo extremo seria o dos corsos, para quem o termo *cornudo* é aplicado não somente ao irmão, pai ou marido de uma mulher desonrada, mas também aos homens que não tiveram a coragem de se vingar de outras ofensas (assassinato, etc.) cometidas contra seu clã (Knudsen, 1988). Em todo caso, a idéia de *família enquanto linhagem com continuidade no tempo* é fundamental.

Em forte contraste com a situação mediterrânea, o comportamento de uma mãe ou uma irmã raramente é usado na Vila São João para insultar um homem. O parentesco é instrumental na organização da vida social e simbólica, mas ele se espalha horizontalmente (através dos colaterais) em vez de linearmente (por descendência). A idéia de herança, de bens ou de 'honra familiar', é de pouca importância. A memória genealógica é bem mais curta do que no caso mediterrâneo. A percepção temporal da família se restringe a um período mais reduzido.

A concepção de honra na Vila São João está, portanto, ligada a uma determinada percepção do tempo. Essa mesma percepção manifesta-se em outros aspectos da organização familiar. Para pôr em relevo estes aspectos, recorreremos de novo a uma comparação, desta vez com as camadas superiores da população brasileira.

Em famílias dos grupos abastados (e do proletariado ascendente, que se inspira nesse modelo), a criança se torna o veículo central de um projeto de longo prazo, digno de sacrifícios no imediato. (21) Este projeto, estreitamente ligado ao êxito escolar, tem como axioma a estabilidade do casal. Para as crianças terem êxito na vida, acredita-se, é necessário um investimento coordenado e contínuo da parte de seus pais (penso na linguagem da psicologia familiar que fala em 'investir' na relação para 'construir' um bom casamento). Nessas famílias, os laços consanguíneos são importantes, porém subordinados às lealdades conjugais. Os homens com empregos fixos passam muito tempo fora de casa; precisam achar maneiras que não dependam de sua própria presença (muros, cachorros) para proteger suas casas contra assaltos e confiam no autocontrole moral de suas mulheres.

Nas *famílias populares*, não há a mesma crença no projeto de ascensão, nem o mesmo apego à carreira escolar. Assegurar um bom futuro para as crianças não é a razão de ser do casal. A presença da mãe biológica e a estabilidade conjugal dos pais não são consideradas indispensáveis ao bem-estar da prole. Não existe a mesma lógica de causas e conseqüências psicológicas na formação da personalidade. As crianças, portanto, não demandam o mesmo tipo de investimento. Aliás, por que 'trabalhar' uma relação (pais/filhos) que é *dada e imutável*?

Cada membro do casal está imbricado numa rede consanguínea que exige dele uma demonstração constante de lealdades, freqüentemente às custas de seu cônjuge. Sem projeto de longo prazo que justifique a durabilidade do casamento, a sobrevivência e a reprodução se organizam em torno das *relações seguras*, os inexoráveis *laços de sangue*. Ao papel específico da mulher enquanto esposa - fornecer prestígio ao marido e dar à luz seus filhos - acompanha a ameaça constante de infidelidade; o 'homem em casa' serve tanto para assegurar a virtude de suas mulheres quanto para proteger os bens familiares.

No modelo da classe média, o pudor sexual dos jovens, o bom tom que abafa o lado pragmático das alianças matrimoniais, a vergonha silenciosa que cerca o adultério - o 'não-dito' - encobrem a santidade do laço conjugal, que é um valor familiar fundamental. Da mesma maneira, nas regiões mediterrâneas a discrição sobre a intimidade familiar é indispensável para a preservação da honra masculina. (22) Nos dois casos, o segredo depende de uma separação nítida (simbólica e física) entre os espaços público e privado.



Na Vila São João a situação é outra. Pela jocosidade, a relação homem/mulher é arrastada constantemente para a arena pública. Os comentários invadem até a vida dos casais, tornando a intimidade conjugal assunto de brincadeira. Nesse contexto, a idéia de guampudos, antes de reforçar a autoridade dos homens, poder servir para subvertê-la.

### **Humor no cotidiano**

Dizer que, na Vila São João, as piadas sobre guampudos subvertem a autoridade masculina é uma interpretação que exige esclarecimento. Aqui, certamente, o humor, “como o bom humor em todas as sociedades, utiliza coisas que são ambíguas ou que são tabu e brinca com isso de formas diferentes” (Seeger, 1980, p. 69). Mas, deduzir daí qualquer relação mecânica entre as piadas e o sistema sócio-cultural que as engendrou seria imprudente. O humor, para ser compreendido, deve ser situado num contexto de práticas e valores. Em outras palavras, abraçando a crítica de Bakhtin àqueles pesquisadores que julgam que “o riso é sempre o mesmo em todas as épocas e que a brincadeira nunca é mais do que uma brincadeira” (*Ibid*, p. 114), insistimos em investigar o lugar do humor no *ethos* em questão.

A configuração norma/prática/humor parece assumir formas particulares em contextos diferentes. Xanthakou (1989), por exemplo, na sua análise sobre o *Maniot* no Sul da Grécia, mostra como os aldeões, ao gozarem o idiota da aldeia, chegam a reforçar normas tradicionais sobre a família e o comportamento sexual. Apelando para os termos da etnopsiquiatria complementarista, ela considera o idiota um bode expiatório (depositário de ‘fantasmas étnicos’), eleito para encarnar transgressões sócio-sexuais, como solteirice, incesto, homossexualismo e adultério. Ao ridicularizar o desviante, ou ao atribuir-lhe certos desvios, os sujeitos ‘normais’ estariam evitando o reconhecimento de tais impulsões neles mesmos. Tratar-se-ia de um *retour du refoulé* que teria como causa e conseqüência a rigidez da moralidade local.

Seeger (1980, p. 67), ao falar dos índios suyá, descreve uma situação em que a gozação sexual é ligada não a um só indivíduo, mas a toda uma classe de idade. Nesse caso, os velhos (que, ao contrário do idiota da aldeia, gozam de um *status* relativamente alto) assumem o papel de palhaços. Pelas suas macaquices, encenam angústias que todos têm em comum (procura de comida, atividade sexual), mas que são exacerbadas na velhice. Fazem coisas que “ninguém mais na sociedade suyá pode fazer sem considerável censura” e que contrastam, em particular, com o comportamento sério e comedido dos homens recém-iniciados. Como Xanthakou, este autor sugere que as manifestações humorísticas, um tipo de desvio institucionalizado, servem para reforçar a noção local de normalidade.

Na Vila São João, contudo, a gozação não está, em absolutos circunscrita a um indivíduo, nem a uma classe de indivíduos. Isso não significa que não haja diferenciação no interior do grupo. Por exemplo, há um período, da pré-puberdade até o nascimento do primeiro ou segundo filho, em que as mulheres parecem sofrer certas restrições quanto às brincadeiras sexuais em público. Outrossim, é possível que, com a idade, a ênfase do humor se desloque para temas de carência: o velho brinca sobre impotência, a velha pede insistentemente para seus vizinhos acharem um marido para ela (“e não é só para coçar as costas não”). Contudo, apesar dessas diferenças internas, acredito que a teoria do bode expiatório não se aplica ao caso da Vila São João. As gozações se cruzam, atingindo tanto amigos quanto inimigos. As pessoas acusadas na brincadeira não sofrem ostracismo nem outras formas de censura. E, das crianças até os

velhos, a ‘espirituosidade’ que, nove vezes em dez, envolve assuntos sexuais, é um talento grandemente admirado.

Bucher (1980), na sua etnografia sobre o Vendée, descreve uma situação que se aproxima mais da da Vila São João. Ao pautar um estilo rabelaisiano no seu tratamento de assuntos corporais (sexualidade, comida, digestão), os camponeses franceses que ela estuda demonstram uma surpreendente liberdade verbal e ritual. Bucher compara suas observações com as de Bakhtin sobre a França renascentista, concluindo que nos dois casos o espírito carnavalesco e o humor grotesco são oriundos de uma vigorosa cultura popular. Insiste, contudo, que esta “dialética invertida do alto e do baixo” não é, em absoluto, incompatível com a observação de ‘sólidos’ valores religiosos e familiares. Os gestos, piadas e encenações obscenas, além do valor lúdico, teriam como objetivo uma denúncia da hipócrita cultura burguesa (pudica quanto a gestos e palavras, libertina quanto aos mores). Debochando dos outros, os camponeses poriam em relevo suas próprias virtudes. (23)

Seria tentador fazer uma interpretação semelhante do humor na Vila São João. Entretanto, ela ignoraria uma diferença fundamental entre os dois casos. Os camponeses franceses podem acreditar que os ‘sólidos valores morais’ são normalmente respeitados; os moradores da Vila São João não têm tamanha ilusão. Seja qual for o ‘ideal’, uma boa parte das meninas não chega a casar-se virgem; a sedução sexual é elemento rotineiro do noivado, e muitos casais só chegam a casar formalmente depois de anos de convivência e vários filhos. Por causa da definição ampla do *cornudo*, há inúmeros homens - todos aqueles cujas ex-mulheres casaram-se novamente - que, manifestamente, podem ser incluídos nesta categoria. Ouvi fofocas e presenciei cenas que me levaram a crer que não é inteiramente incomum a mulher casada também ter *casos*, mas esses pecadilhos da vida íntima (que talvez estejam presentes também no Vendée) não me interessam tanto quanto o comportamento público - um comportamento que, na Vila São João, desvia regularmente (para não dizer massivamente) das supostas normas.

Nathalie Davies, em seu ensaio “As mulheres por cima”, abre vias para novas interpretações sobre a relação entre o humor e o *status* da mulher. Tratando da França pré-moderna, comenta as diversas manifestações (de mascaradas carnavalescas e charivaris até peças e pinturas) em que a mulher desordeira (que invertia a ordem hierárquica estabelecida) era objeto de hilaridade. Admite que ridicularizar o desvio pode contribuir para fortalecer a norma vigente. Mas segue outro rumo de análise, em que a inversão cômica e festiva, “por meio de suas conexões com as circunstâncias da vida cotidiana, fora do tempo do carnaval e do palco,” *pode minar tanto quanto reforçar a autoridade convencional*: “(...) quero propor que a imagem da mulher desregrada nem sempre serviu para manter as mulheres em seu lugar. Ao contrário, ela era uma imagem polivalente, que poderia operar, primeiro, ampliando as opções de comportamento para as mulheres dentro, e mesmo fora, do casamento e, segundo, sancionando a desordem e a desobediência política, tanto para homens quanto para mulheres, numa sociedade que oferecia poucos meios formais de protesto às camadas baixas. Pôr em cena a mulher desordeira é, em parte, uma oportunidade de liberação temporária da hierarquia tradicional e estável, mas é, também, parte do conflito e dos esforços para mudar a distribuição básica de poder da sociedade. A mulher por cima poderia até facilitar a inovação na teoria histórica e no comportamento político” (Davies, 1990, p.112).

Algumas das minhas observações na Vila São João fazem pensar que as imagens da mulher desregrada podem ampliar as opções femininas. Reconhece-se que os jovens aprendem muito com as conversas informais dos adultos. Para preservar a inocência das

filhas, os adultos pretendem evitar assuntos sexuais na presença destas. Várias vezes, vi um homem que não me conhecia parar no meio de uma história picante para me perguntar: “Desculpe. Tu és mulher ou moça?” Contudo, as circunstâncias (entre outras coisas, a presença de meninas obviamente mais ‘moças’ do que eu) me levavam a crer que essas ‘desculpas’ eram antes de mais nada uma advertência para que todo mundo prestasse atenção ao que se seguia. Os mesmos pais que se indignam com a educação sexual na escola contam piadas na frente de sua prole e participam de fofocas sobre temas licenciosos sem aparente inibição. Tem-se a impressão de que a obscenidade não surge do conteúdo, mas do estilo desses assuntos. E, a julgar pelo comportamento dos jovens quando se lançam na aventura do namoro, as informações transmitidas nas conversas jocosas fazem bem mais efeito do que a linguagem professoral usada na escola ou os sermões ameaçadores proferidos pelos pais.

Consideremos, portanto, que, na Vila São João, as piadas sobre a relação entre homens e mulheres só podem ser compreendidas em termos de um *ethos* popular. Críticas dessa hipótese podem argüir que todos os valores e atitudes aqui descritos também aparecem em grupos de classe média, nos quais também existem mulheres interesseiras, homens malandros e casamentos de conveniência. Contudo, é importante lembrar que nosso objetivo não é examinar os sentimentos enquanto realidades psíquicas. O que nos interessa é a *encenação cultural* destes sentimentos, a ‘ação simbólica’ que permite sua expressão. Segundo essa lógica, em um grupo o adultério é assunto para brincadeiras barulhentas, enquanto em outro o tema só aparece em conversas terapêuticas ou fofocas cochichadas. É possível deduzir que o valor atribuído a tal comportamento difere de um contexto para o outro. O estilo - neste caso, a forma jocosa de expressão -, longe de ser um mero acessório a um conteúdo independente, é um elemento intrínseco ao próprio valor, um elemento indispensável para a compreensão da especificidade da cultura popular.

### **Fazendo as distinções**

Há leitores que insistirão que as conversas cotidianas são impregnadas da moralidade convencional. As piadas teriam o efeito de ridicularizar o comportamento desviante. As fofocas, de condenar transgressores. Mas pergunto: de onde tiram a convicção de que a ‘norma convencional’ é tão bem definida na cabeça das pessoas? O ‘ideal’ que, em certos contextos, é explicitamente descrito como aquilo que se deve fazer, pode ou não ser instrumental na hora de fazer julgamentos e de decidir políticas práticas. Parece-me que, na Vila São João, este ideal explícito tem pouca repercussão nas vivências do dia-a-dia. Acredito que as práticas e atitudes que observei refletem uma lógica alternativa, compartilhada pelos membros do grupo e que os distingue das camadas abastadas.

Definir essa lógica - ágil, fluida, cambiante - não é fácil. A observação de trocas humorísticas mostra, por excelência, os problemas de interpretação. Já na entrevista formal, o pesquisador é alertado para o ‘discurso submerso’, as mensagens que extrapolam a aparente sinceridade, que escapam à suposta correspondência entre perguntas e respostas (Machado, 1982). Os diálogos que surgem ‘espontaneamente’ na vida cotidiana mostram-se ainda mais desafiadores, pois, por causa do tom sempre irônico, sua relação com a realidade é assumidamente ambígua. Neste tipo de discurso, a encenação - o tom da voz, a sobrancelha erguida - é tudo. O sentido literal das palavras se perde atrás das múltiplas interpretações da intenção do sujeito. Uma mesma palavra (“Que vergonha!”, por exemplo) pode ser indicação de condenação ou de admiração. O pesquisador que queira decifrar esse material não tem outra alternativa

senão remeter-se às práticas repetidas das pessoas. Em outras palavras, para entender as piadas sobre *guampudos* na Vila São João é imprescindível levarem consideração como se vive com o adultério.

Certamente, existe a noção de que a mulher deve ser casta e recatada. Por exemplo, em um episódio, a morte precoce de uma matrona foi interpretada como castigo de Deus, pois a falecida supostamente tinha *corneado* o marido diversas vezes (“Soube”, disse minha informante, “da própria sobrinha, dela!”) Se podasse minhas anotações de campo aqui, pareceria uma prova irrefutável do peso dessa interdição. No entanto, há outros detalhes a acrescentar.

Conheci a falecida vários anos antes de sua morte. Nesse período, tive inúmeras conversas com suas vizinhas e filhas adultas que, quando falavam dela comigo, salientavam a ‘sem-vergonhice’ do marido e nada mais: ele “teve outra durante anos”, “abandonou a família, vendeu a casa e deu tudo o que tinha para a nova amante.” A mulher abandonada juntou-se poucos anos depois com um “senhor viúvo” que morava com a mãe algumas ruas acima - um “bom marido”, dono de vários de terrenos e que “nunca toca no álcool”.

Na hora de abstrair de suas observações a ‘atitude nativa’ sobre a relação conjugal, como deve o pesquisador hierarquizar estes diversos discursos sociais? Enfatizando a condenação enunciada por uma mulher (ex-evangélica, por sinal) depois da morte da transgressora? Ou sublinhando a vivência das pessoas - anos de fofocas e comentários - em que as transgressões parecem ter suscitado pouca ou nenhuma indignação?

Apesar de ter registrado dezenas de referências mais ou menos veladas ao adultério, só duas vezes ouvi falar de desfechos dramáticos. Em um caso, a mãe explicou que seu filho separou-se da mulher por este motivo: “E ela ficou com tudo: o aparelho de som, a televisão a cores, o jogo de cristal, tudo!” (Qual a mensagem mais importante aqui? O martírio do filho ou a premiação da nora?). No outro caso (contado, aliás, por um homem para outro homem) (24), houve violência, mas, sintomaticamente, foi o amante (não a mulher) quem levou o tiro. E ninguém morreu.

A rejeição da idéia de cultura enquanto código (mapa abstrato de comportamento) implica colocar em questão a própria construção analítica da norma. A cultura vista enquanto ação simbólica (logo, pública) exige a incorporação das diversas formas do discurso social dentro desta construção. No caso da Vila São João, não caberia medir o comportamento (práticas de sedução, acusações de abandono conjugal, piadas sobre adultério) contra algum sistema abstrato de valores; caberia incluí-lo na própria definição deste sistema.

M. Perrot (1988), ao comentar os grupos populares franceses do século XIX, liga as manifestações particulares de humor, nesse contexto, à afirmação de um *ethos* de classe. Pretende que as mulheres do povo, enquanto seus maridos foram progressivamente socializados na fábrica, na escola e no serviço militar, mantinham uma relação bem menos disciplinada com as normas vigentes. Para resistir à autoridade opressora, os homens mesclavam ideais de virilidade e respeitabilidade - a greve sendo o exemplo por excelência. As mulheres, por sua vez, optavam por métodos mais truculentos: a inversão, a derisão, a ironia, o desrespeito. Para ilustrar seu argumento, a autora descreve um episódio em que certas mulheres, protestando contra o alto preço do pão, levantaram suas saias e viraram seus traseiros para um subprefeito. Com este tipo de argumento, Perrot conclui que as mulheres representavam “o núcleo de uma cultura popular original que se opõe ao modernismo unificador” (Perrot, 1988, p. 205).

Sob a inspiração desta história social (25), sugeri, num primeiro momento, que o humor licencioso era especialidade das mulheres da Vila São João. Hoje considero que

esta hipótese deve ser revista. Continuo achando que cada sexo tem uma relação específica com as piadas. (26) Mas não há como negar a cumplicidade travada numa espécie de meio-de-campo, onde as linguagens humorísticas do homem e da mulher se encontram. Trata-se de elementos complementares de um sistema cultural.

Temos, nesse meio-de-campo, a possibilidade de fazer uma leitura em que o humor veicula uma identidade de grupo. Acredito que as brincadeiras não censuram os supostos transgressores da norma, nem denunciam a hipocrisia burguesa. Acredito que caricaturam o comportamento dos próprios grupos populares. Trata-se de uma paródia de si mesmos. E, nessa paródia, estabelecem-se as distinções.

Nem todos os moradores da Vila São João falam essa linguagem. Afinal, nunca faltam exemplos de pessoas subindo na vida, conseguindo casas, filhos e esposos 'bonitos' (conforme o padrão da classe média). Em seu comportamento, podemos ver noções de família, honra e dignidade que ajudam a alcançar esse estilo de vida e permitem fazer uma distinção entre si mesmos e a 'gentalha' (as pessoas imediatamente abaixo).

Neste artigo, entretanto, fizemos um recorte, que enfatiza atos e falas que divergem dos modelos da classe dominante. Enfocamos cenas em que, pelas gozações sobre *guampudos* e outras *bagaceirices*, a solidariedade se estabelece horizontalmente, isto é, a despeito da norma dos grupos abastados. Lemos, nas piscadelas, que nossos sujeitos estão fazendo uma distinção entre si mesmos e os 'de cima'.

Na Vila São João, os homens recomendam a suas mulheres: "Não te mete nas focas [da vizinhança]." As mulheres todas me garantem que "não saem de casa" e "não sabem nada dos vizinhos". Mas basta o pesquisador observar os movimentos e discursos cotidianos de ambos sexos

para se dar conta de que esse ideal só se realiza naquelas famílias que conseguem uma trajetória ascendente e se retraem da vida social da rua. Como participar da vida social do bairro sem ser envolvido - seja como 'especialista', seja como platéia - nas gozações mútuas? Sem ser infectado pelo espírito de irreverência? As famílias 'populares' definem-se justamente pelo estilo jocoso de tratar os assuntos mais prementes da vida social. E é essa jocosidade que, pela cumplicidade tácita da risada coletiva, age subrepticamente para transformar os diversos assuntos e as diversas regras (sejam elas oriundas dos grupos dominantes, dos 'bons proletários', ou dos homens) numa expressão própria aos grupos populares.

Recebido para publicação em dezembro de 1990.

#### **Notas:**

\* *Agradeço as valiosas sugestões dos colegas do Seminário Interno do PPG em Antropologia Social da UFRGS.*

1 - Ver Pitt-Rivers (1989, p.142) para detalhes comparativos sobre a associação entre cornos e virilidade.

2 - A Vila São João, situada a seis quilômetros do Centro de Porto Alegre, foi loteada pela Prefeitura na década de 1950 para receber pessoas removidas de favelas. Embora os moradores expressem certa identificação com o bairro, a Vila não tem contornos nítidos. Sua população, etnicamente mista, se espalha do alto do morro (onde se situa a maior vila de invasão da área metropolitana) até as ruas asfaltadas e as casas pacatas 'perto da faixa' (uma .das ruas principais da cidade). Meus contatos concentraram-se em duas ruas paralelas, onde cheguei a colher dados sistemáticos sobre sessenta famílias.

3 - Não cabe aqui pormenorizar a vasta controvérsia ligada a essa noção (ver Ortiz, 1985; Duarte, 1986; Bourdieu, 1983; e Cardoso e Durham, 1986). Basta dizer que, longe de querer ‘retratar’ a realidade, uso a idéia de ‘cultura popular’ para fazer um recorte analítico que ressalte as especificidades do universo simbólico de um determinado grupo urbano.

4 - O ensaio, visto aqui como um tipo de reflexão regressiva, é parte integrante do método de análise (ver Kauffmann, 1988; e Fonseca 19906).

5. Vejo esses diversos elementos como uma *mise-en-scène* do universo simbólico. Parafraçando Geertz (1973), a cultura seria trabalhada como contexto (para entender) antes que como causa (para explicar) do discurso social.

6 - Considero, contudo, que minha abordagem é ‘feminista’ no sentido evocado por Lyotard : “as mulheres estão descobrindo uma coisa que pode causar uma incrível revolução no Ocidente, alguma coisa que a dominação (masculina) nunca abriu mão de ocultar: a ausência do significante, ou seja, a classe que se estabelece sobre todas as classes é apenas uma entre muitas, ou ainda nós, ocidentais, devemos retrabalhar nosso espaço-tempo e nossa lógica na base uma não-centralidade, não finalidade, não-verdade” (apud Buarque de Hollanda, 1990, p. 4).

7 - Não quero insinuar que essa ênfase leva a verdades mais profundas do que qualquer outra. Pode-se argüir que, pelo contrário, na minha observação de cenas ‘espontâneas’ da vida cotidiano, capto um aspecto ‘superficial’ dos valores (o lado público dos sentimentos), ao passo que a entrevista semidirigida, com o ambiente quase terapêutico da relação pesquisador/pesquisado, é uma via de acesso mais fiel ao lado íntimo e autêntico da pessoa. Contudo, em vez de hierarquizaras diversas abordagens em mais ou menos relevantes, mais ou menos próximas à realidade, prefiro encará-las como maneiras complementares de cercar uma realidade multifacetada.

8 - O perigo de explicações reducionistas é apontado por Geertz na sua crítica ao mais brilhante dos funcionalistas britânicos: “(..) *the abiding concerns of Evans-Pritchard’s work (...) are aspects of a single concern how what we take to be the foundations of genuinely human life manages to exist without the assistance of our institutions. Evans-Pritchards classic studies all begin with the discovery that something we have in our culture is lacking in that of the other (...). and they all end with the discovery that something else (...) works well enough instead*’ (1988, p. 69). “*The main effect, and the main intent, of this magic lantern ethnography is to demonstrate that the established frames of social perception, those upon which we ourselves instinctively rely, are fully adequate to whatever oddities the transparencies (ethnographic descriptions) may turn out to picture*” (1988, p. 64).

9 - Motta (1990), ao analisar a interação de mulheres idosas de camadas médias baixas em Porto Alegre, descreve um estilo ‘bagaceiro’ e uma abrangência (‘universal’) do humor semelhantes àquilo que observei na Vila São João.

10 - Achei particularmente claro o comentário de Sarti : “O desempenho do papel masculino de provedor e pai/marido responsável aparece coam condição para uma sexualidade considerada satisfatória (...) [A mulher] dá seu corpo em retribuição ao que o homem (...) lhe dá: a garantia de sua sobrevivência material e a respeitabilidade de uma condição familiar que a situa socialmente e lhe confere identidade” (1989, p. 42).

11 - O ‘casamento por fuga’ confunde-se com o casamento por ‘raptó’ e por ‘sedução’; sua menção é tão antiga quanto o próprio estudo do parentesco, tendo sido constatado em diversas regiões e épocas históricas. De fato, em relação à maioria de formas familiares, a família moderna, em que a fuga não é comum, parece exceção. À luz deste fato, a freqüente menção a essa forma de casamento no Brasil (Scott, 1990 Rial, 1987; Maluf, 1989) deveria ser avaliada com uma certa cautela. E possível que as diversas

manifestações brasileiras nada mais tenham em comum do que o fato de não serem ligadas à família moderna.

12 - Colhi, de dados sobre grupos populares em outras partes do estado, a seguinte anedota: Uma mulher recém-casada passeava com seu jovem marido pelo campo quando viu dois pássaros se acariciando. “Não é lindo”, disse ela, “o jeito como namoram, com tanto carinho?” Alguns minutos mais tarde, encontraram um touro cobrindo uma vaca. “Assim que eu gosto”, disse ele: “Pegou, bateu, terminou”. A resposta dela: “Sim, mas passarinho não tem *guampas*”.

13. Oliven (1987), na sua análise de músicas que meus informantes chamariam “para a dor das guampas”, descreve uma das raras formas de expressão pública da vulnerabilidade masculina.

14 - Como no resto do Brasil, os jornais porto-alegrenses publicam freqüentes notícias sobre homens ciumentos que ferem ou matam suas companheiras (ver Corrêa, 1983). Entretanto, durante minha pesquisa de campo, não ouvi referência a nenhum caso de violência contra a mulher por motivo de adultério.

15 -Pitt-Rivers (1985), pioneiro da teoria sobre a honra, refuta a relação mecânica entre honra masculina e subjugação da mulher.

16 - Poderíamos imaginar que os gaúchos, com sua história de estâncias e guerras, são diferentes. Leal (1989), ao descrever a vida e as atitudes masculinas de homens vivendo no isolamento das estâncias na fronteira com a Argentina e o Uruguai, corrobora essa hipótese. Trata-se de uma cultura masculina em que, frente a mulheres tidas como *chinas*, sexualmente agressivas e promíscuas, os homens sentem uma grande vulnerabilidade. A imagem é certamente oposta à das donas-de-casa recatadas, descritas nos estudos sobre a periferia de São Paulo, Rio de Janeiro ou Brasília. Todavia, sem querer descartar a importância de diferenças regionais, eu hesitaria em apelar à ‘cultura gaúcha’ para explicar a relação homem/mulher na Vila São João. Mesmo existindo uma especificidade da campanha sulista, ainda teria que ser demonstrada a continuidade dessa influência nas cidades onde trabalhadores já experimentaram duas ou três gerações de condições de vida radicalmente diferentes das que engendraram a ‘cultura gaúcha’.

17 - O temor que sentem os homens frente ao poder feminino é um tema recorrente na literatura antropológica - particularmente no que diz respeito a sociedades primitivas (Balandier, 1976). Mary Douglas (1978) sugere que a idéia de poluição associada ao sexo é aguçada em situações onde as ambivalências soam mais forte: onde, por exemplo, a realização do ideal da submissão feminina é dificultada por um motivo ou outro. Seguindo este raciocínio, não deve ser nenhuma surpresa que na Vila São João, onde o baixo status sócio-econômico dos homens mina as bases de sua autoridade, o fantasma do adultério paira sobre as relações homem/mulher.

18 - Por exemplo, um homem, costureiro com oficina em casa, era o principal cozinheiro de sua família até que sua filha crescesse o bastante para substituí-lo. Outro, aposentado, encerava o chão de sua casa todo fim de semana. O dia em que almocei na casa do sapateiro, foi ele que preparou as almôndegas. Hamilton, empregado do DMAE, me mostrou com muito orgulho uma prateleira cheia de jarras -os legumes que ele tinha enlatado durante suas últimas férias. Vi homens varrendo, trocando fralda, e até, em um caso, lavando roupas. Em todos estes casos, o homem era casado e morava com a mulher. Não digo que a participação masculina nas tarefas domésticas chegue a ser normal. Mas, na prática, certamente não é incomum.

19 - É possível que este ideal remeta a uma herança cultural ibérica antes de que a uma situação de classe. Contrastando o caso espanhol com o de operários ingleses, Pitt-Rivers (1985, p. 5) pretende que, na Andaluzia, a tradição dos arras (trinta peças de ouro

que o noivo remetia a sua noiva durante a cerimônia matrimonial) representava, na visão popular, a promessa masculina de entregar à mulher todo o salário recebido.

20 - Pelo fato de assumir simultaneamente os papéis de esposa e consangüínea, a mulher aprende a mesclar valores aparentemente incompatíveis. Seria, portanto, um equívoco falar de o ponto de vista feminino como se fosse questão de um conjunto estanque e homogêneo de valores. A mulher quer o apoio e a presença de seus irmãos e filhos, mas quer também manter seu marido. Aquela que, enquanto esposa, tende a sublinhar virtudes do pudor feminino, exaltando a santidade do casal, é a mesma que, enquanto consangüínea, participa alegremente do folclore sobre *guampudos*...

21 - Essa comparação é calcada na vasta literatura sobre a evolução da família européia (ver, por exemplo, Ariès, 1981). Há vários anos o conceito de 'projeto familiar' vem sendo debatido na antropologia sobre grupos populares (Macedo, 1979). Mas é relativamente recente referir-se à importância relativa desta noção para distinguir subgrupos da classe trabalhadora (Agier, 1990).

22- Ver Knudsen (1988, p. 83-84) sobre o caso da Córsega: "*Honour has to do with what can not be seen; in fact the invisibility of his private life is central to a mans honour, an invisibility which includes the decent and unremarkable behaviour of the women in his household and family, the absence of any public quarrels between brothers or between fathers and sons, and heroic silence in the face of misfortune or poverty.*"

23- À noção de honra, Bucher contrapõe o código de vaillance (valentia) em que o status dos homens e mulheres não depende do controle da sexualidade feminina tanto quanto de qualidades individuais, tais como dedicação ao trabalho, coragem e solidariedade grupal. Na sua estimulante análise sobre possíveis explicações históricas para a diferença entre estes dois códigos, ela levanta hipóteses pertinentes ao estudo da Vila São José. Os camponeses que ela estuda eram tradicionalmente subordinados a um grupo de proprietários, com quais conviviam num sistema de pouca mobilidade sócio-econômica. Nas suas lidas 'cooperativas' com os mais poderosos, faziam mostra de 'reconhecer seu lugar'; entre eles, censuravam pessoas orgulhosas que se pretendessem superiores ("pessoas metidas" na linguagem dos moradores da Vila São João). A autora considera que é só numa época recente, quando mudanças econômicas roeram as bases da coesão comunitária, que surgiram atitudes sexistas semelhantes às associadas ao código de honra.

25 - Há paralelos interessantes entre o estudo da mulher e o estudo de grupos populares: ambos sofreram os 'silêncios' da ciência oficial; o método usado para resgatar a presença das duas categorias inclui inovações, tais como o destronamento da escrita como fonte principal, a ampliação de fontes para artefatos da vida cotidiana, o deslocamento de atenções analíticas do discurso para a prática, da instituição para a vivência. Houve, nos dois casos, um percurso semelhante. Num primeiro momento, a injustiça do *status quo* recebeu maior ênfase; as personagens eram vistas como vítimas exploradas pelas estruturas dominantes. Num segundo momento, houve, no resgate de heróis e heroínas, uma tendência a idealizar estas personagens. Contudo, deveríamos resistir à tentação de exagerar essa comparação, pois a diferença que fundamenta a desigualdade entre grupos populares e a elite é uma construção puramente histórica, ao passo que a diferença biológica entre homens e mulheres se presta a outras discussões (Stolcke, 1990).

26 - Ver Duarte (1987b) e Eckhart (1985) para análises do humor masculino em grupos trabalhadores.



## Bibliografia

- AGIER, Michel. (1990), "Espaço urbano, fatm7ia e status social". *Caderno CRH* 13 (jul/dez), pp. 39-62.
- ARIÈS, Philippe. (1981), *A história social da criança e da família*. Rio de Janeiro, Zahar.
- BAKHTIN, Mikhail. (1987), *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo, Hucitec.
- BALANDIER, G. (1976), *Antropo-lógicas*. São Paulo, Cultrix.
- BARROS, Myriam Lins de. (1987), *Autoridade e afeto*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- BUARQUE DE HOLLANDA, Heloísa. (1990), Os estudos sobre mulher e literatura no Brasil: uma primeira avaliação. Trabalho apresentado no seminário "Estudos sobre mulher no Brasil: avaliação e perspectivas". Fundação Carlos Chagas.
- BUCHER, Bernadette. (1980), "La vaillance et l'honneur: femmes et valeurs culturelles dans une société rurale et atlantique (Vendée)." *L'Homme XX* (3), pp. 5-31.
- BOURDIEU, Pierre. (1983), "Vous avez dit populaire?" *Acres de la Recherche* 46, pp. 98-105.
- CARDOSO, Ruth (org.). (1986), *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- CORREA, Mariza. (1983), *Morte em família: representações jurídicas de papéis sexuais*. Rio de Janeiro, Graal.
- DAVIS, Natalie Z. (1990), *Cultura do povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- DOUGLAS, Mary. (1978), *Pureza e perigo*. São Paulo, Perspectiva.
- DUARTE, L.F (1987a); "Pouca vergonha, muita vergonha: sexo e moralidade entre as classes trabalhadores urbanos", in José Sérgio Leite Lopes (org.), *Cultura e identidade operária: aspectos da cultura da classe trabalhadora*. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Proed.
- \_\_\_\_\_. (1987b), "Identidade social e padrões de agressividade verbal em um grupo de trabalhadores urbanos.", in Lopes, *op.cit.*
- \_\_\_\_\_. (1987c), "De bairro operários sobre cemitérios de escravos. Um estudo de construção social de identidade", in Lopes, *op. cit.*
- \_\_\_\_\_. (1986), *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- DUNDES, Alan. (1987), *Cracking jokes: studies of sick humor cycles and stereotypes*. Berkeley, Ten Speed Press.
- DURHAN, Eunice. (1980), "A família operária: consciência e ideologia". *Dados* 23 (2), p. 201-213.
- ECKERT, Cornélia. (1985), *Os homens da mina: um estudo das condições de vida e representações dos mineiros de carvão em Charqueadas, RS*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- FONSECA, Claudia. (1984), "La violence et la rumeur: le code d'honneur dans un bidonville brésilien." *Les Temps Modernes* 455, pp. 2193-2235 (ver "Feminina, masculino e formas de poder...", *Caderno* n° 10 do Programa de PósGraduação em Antropologia Social da UFRGS).
- \_\_\_\_\_. (1985), "Valeur marchande, amour maternel et survie: aspects de la circulation des enfants dans un bidonville brésilien". *Annales ESC* 55, pp. 991-1022.

- \_\_\_\_\_. (1987), "Aliados e rivais na fartura: o conflito entre consanguíneos e afins". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 4 (2), pp. 88-102.
- \_\_\_\_\_. (1990a), "Crianças em circulação". *Ciência Hoje* 11 (66), pp. 33-38.
- \_\_\_\_\_. (1990b), "Paradigmas e o estudo da família". Apresentação no Grupo de Trabalho "Família e Sociedade", XIV Encontro Anual da Anpocs, Caxambu.
- GEERTZ, Clifford. (1973), *The interpretation of cultures*. Nova Iorque, Basic Books.
- \_\_\_\_\_. (1988), *Works and lives: the anthropologist as author*. Stanford, Stanford University Press.
- GROSSI, Míriam. (1988), *Discours sur les femmes battues: représentations de la violence sur les femmes au Rio Grande do Sul*. Tese de doutorado apresentada na Universidade de Paris V
- KAUFFMANN, R. Lane. (1988), "La voie diagonale de l'essai: une méthode sans méthode". *Diogenes* 143, pp. 68-93.
- KNUDSEN, Anne. (1988), "Men killed for women's songs." *Culture and History* 3, pp. 79-97. Copenhagen, Museum Tusulanum Press.
- LEAL, Ondina Fachel. (1989), *Gaúchos: inale culture and identity in the Pampas*. Tese de doutorado em antropologia, apresentada na Universidade da Califórnia (Berkeley).
- MACEDO, Carmen C. (1979), *A Reprodução da desigualdade*. São Paulo, Hucitec.
- \_\_\_\_\_. (1982), "Identidade e individualismo". Série *Antropologia Social* n°- 33, Universidade de Brasília.
- MACHADO, Lia. (1985), "Família, honra e individualismo". Série *Antropologia Social* n° 47, Universidade de Brasília.
- MALUF, Sonia. (1989), *Encontros perigosos: análise antropológica de narrativas sobre bruxas e bruxarias na Logoa da Conceição*. Tese de mestrado em antropologia social, apresentada à Universidade Federal de Santa Catarina.
- MOTTA, Flávia Mattos de. (1990), *Velha é a vovozinha: a identidade feminina na velhice*. Tese de mestrado em antropologia social; apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- OLIVEN, Ruben. (1987), "A mulher faz (e desfaz) o homem". *Ciência Hoje* 7 (37), pp. 54-62.
- ORTIZ, Renato. (1985), "Cultura popular: românticos e folcloristas." Texto n° 3 do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- PERROT, Michelle. (1988), "A mulher popular rebelde", in *Os excluídos da história*. São Paulo, Paz e Terra.
- PITT RIVERS, Julian. (1977), *The fate of Shechem or the politics of sex: essays in the anthropology of the Mediterranean*. Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (1985), "La veuve andalouse". *Actes du Colloque Femmes et Patrimoine*. Marselha, França.
- \_\_\_\_\_. (1989), "Los sexos: los valores de la mujer", in *Un pueblo de la sierra: Graza lema*. Alianza.
- RIAL, Carmen Sílvia. (1987), *O mar de dentro: a transformação do espaço doméstico na Ilha da Conceição*. Tese de mestrado em antropologia social, apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- SALEM, Tania. (1989), "O casal igualitário: princípios e impasses". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 9 (3).

- SARTI, Cynthia. (1989), "Reciprocidade e hierarquia: relações de gênero na periferia de São Paulo." *Cadernos de Pesquisa da Fundação Carlos Chagas* 70, pp. 38-46.
- SCOTT, Russel Parry. (1990), "O homem na matrifocalidade: gênero, percepção e experiências do domínio doméstico". *Cadernos de Pesquisa* da Fundação Carlos Chagas 73, pp. 38-47.
- SEEGER, Anthony. (1980), *Os índios e nós*. Rio de Janeiro, Editora Campus.
- STOLCKE, Verena. (1990), Sex is to gender as race is to ethnicity. Trabalho apresentado na I Conferência da European Association of Social Anthropologists, Coimbra, 31 agosto - 3 de setembro.
- XANTHAKOU, Margarita. (1989), *Les idiots de village: conversations et hnopsychiatriques en Péloponnese*. Presses Universitaires du Mirail.
- ZALUAR, Alba. (1985), *A Máquina e a revolta*. Rio de Janeiro, Brasiliense.

*Texto disponível em:*

[http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_15/rbcs15\\_02.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_15/rbcs15_02.htm)