

GERLIANI DE OLIVEIRA MENDES

Dádiva na Grota dos Puris: trocas de objetos e outros vínculos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, na área de concentração: Diversidade e Fronteiras Conceituais, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora Prof^a. Dr^a. Cristina Dias da Silva

Juiz de Fora
2016

GERLIANI DE OLIVEIRA MENDES

Dádiva na Grota dos Puris: trocas de objetos e outros vínculos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, na área de concentração: Diversidade e Fronteiras Conceituais, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais.

Aprovada em 04 de abril de 2016.

Banca examinadora

PROF^a. DR^a. CRISTINA DIAS DA SILVA (ORIENTADORA)
Universidade Federal de Juiz de Fora

PROF^a. DR^a. ROGÉRIA CAMPOS DE ALMEIDA DUTRA
Universidade Federal de Juiz de Fora

PROF. DR. THIAGO DE NIEMEYER MATHEUS LOUREIRO
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

PROF. DR. LUZIMAR PAULO PEREIRA (SUPLENTE)
Universidade Federal De Juiz de Fora

Dedico esta pesquisa à comunidade Grota dos Puris, à minha família materna e
ao meu pai (in memoriam)

AGRADECIMENTOS

Ao PPGCSO, seu corpo docente e técnicos administrativos. Especialmente às professoras Marcella Beraldo e Rogéria Dutra, que me apresentaram a antropologia e se fizeram presentes na qualificação. Também ao professor Carlos Reyna, pela disponibilidade e materiais ofertados para o uso do audiovisual. Ao professor Thiago Niemayer que além de contribuir no começo desta pesquisa, está presente na defesa.

Gostaria de agradecer com muito carinho minha orientadora, Cristina Dias, que sempre esteve disponível e leu meu material com cuidado e carinho. Além disso, conseguiu me introduzir na prática da etnografia de forma sábia e interessante, fazendo crescer um mundo novo para mim, como deve ser toda orientação. Tenho poucas palavras pra expressar minha gratidão por esta relação de aprendizado que conquistamos.

À Grota dos Puris, todos que participaram da minha história e desta pesquisa, especialmente à Maria, Neila, Roni, Jota, Kelvin e Jô, que fizeram valer nossa amizade.

À minha família, mãe, pai e irmãos, que sempre acreditaram no meu trabalho, mesmo sem saber exatamente que trabalho é esse. Ao meu marido, Ubiratan, por suas críticas construtivas e amor, que dá suporte a todo trabalho.

À turma amiga de mestrado, especialmente à Paula Atreides, Boarin, Jaque, Vanessa, Janine, Polessa, Marcicano e Marina.

E por fim, à agência de financiamento Capes, que custeou meus estudos durante todo o período do curso.

RESUMO:

Esta etnografia trata sobre a prática de trocas de objetos e serviços na comunidade Grota dos Puris, em Juiz de Fora. Tem por interesse a análise do dom ritual de Marcel Mauss, ou compromisso social baseado no ato de dar-receber-retribuir. Para tanto, observamos temáticas do parentesco, dos costumes, da religiosidade e da moral no grupo pesquisado. Apontamos uma organização social de manutenção da interdependência a partir da significação contínua dos bens materiais em função das relações afetivas. Também consideramos a relação do poder público com a comunidade, e os usos que este poder faz da lógica da dádiva.

ABSTRACT

This ethnography deals with the exchange practices of objects and services within the Grota dos Puris community, located in Juiz de Fora, Minas Gerais, Brazil. Has as its interest the Marcel Mauss analysis of the ritual gift, the social commitment based on the act of giving-receiving-reciprocate. Therefore, we observe kinship, customs, religion and morality thematics in the group studied. We found a social organization of interdependence out from the continuing significance of material goods in terms of personal relationships. We also consider the the public administration relationship with the community, and the uses that it makes of the gift logic.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	7
2	GROTA DOS PURIS: O QUE TEMOS EM COMUM? Inserção no campo e metodologia	10
2.1	O meu lugar na Grotta	10
2.2	Como as trocas são praticadas	16
2.3	Como investigar algo tão familiar?	19
2.4	Debate teórico – metodológico: alguns pontos sobre a etnografia	21
2.4.1	Delimitação do grupo e metodologia de campo.....	24
2.4.2	O uso do audiovisual na pesquisa etnográfica	26
3	A DÁDIVA COMO PARADIGMA: elaboração de Mauss sobre a ideia de dom e seu desdobramento	30
3.1	A Dádiva na Grotta dos Puris: não se sabe o dia de amanhã	33
3.2	Característica da dádiva na Grotta: a dádiva pelas palavras	40
4	CASAMENTOS INSTÁVEIS PARA MULHERES ESTÁVEIS: Estudos de parentesco e seu caráter processual	44
4.1	Organização parental entre Homens e mulheres	46
4.2	A mulher mãe como referência organizacional e afetiva	50
4.3	História das mulheres <i>pobres</i> no Brasil: modo de vida paralelo e resistente	51
4.4	A Maria, que fez tudo ao contrário... ..	58
4.5	Cuidado com as crianças e solidariedade feminina	61
4.6	Paternidade e consanguinidade em conflito	62
4.6.1	“Pra gostar de mim, primeiro tem que gostar dos meus filhos”	67
5	BENS COLETIVIZADOS E OCUPAÇÃO DOS ESPAÇOS	70
5.1	A Mina	70
5.2	Saneamento básico e espírito da dádiva	75
5.3	Bens coletivos, públicos ou privados	82
5.3.1	Catar não é roubar	83
5.3.2	As amigadas são também recursos materiais	84
5.4	Transformações na prática de trocas	86
6	AS RELAÇÕES INTERPESSOAIS E SUA MAGIA: esfera material e religiosa ...	89
6.1	Um personagem familiar que virou lenda urbana: a autoridade religiosa de Tarzan	89
6.2	Reflexões de Roni, questões de classe, gênero e olho grande	96
6.3	Olho grande e estratégias de conflito	98
	CONCLUSÃO	100
	REFERÊNCIAS	106
	APÊNDICE	109
	ANEXOS	110

1 – INTRODUÇÃO

Esta pesquisa é fruto de um desejo que tive de voltar aquele lugar que todos nós temos: o lugar da infância, do acolhimento, da primeira socialização. Onde a gente se cria, se constrói como pessoa. E o desejo de pesquisar este lugar, minha comunidade Grota dos Puris, ficou ainda mais forte porque trilhei caminhos improváveis pra qualquer grotense, tendo acessado a universidade. A Grota é localizada numa zona periférica do bairro Linhares, Zona Leste de Juiz de Fora, e é cortada pelo córrego Yung. O Linhares é conhecido na cidade por ser o bairro que abriga o Centro de Remanejamento do Sistema Prisional (CERESP), onde estava também a antiga Febem. A Grota é uma periferia com cerca de 60 famílias, fruto de uma distribuição de lotes inapropriados para venda há aproximadamente 60 anos. O local, cercado por barranco, era antigamente feito de terra batida. Passou por algumas modificações em sua infra-estrutura, com a participação de mutirão entre os moradores. Seus moradores e moradoras esperam a construção de uma rua que corte o local e valorize o espaço, tornando-o mais acessível. Por enquanto a grota é acessada por uma viela ou dois escadões ao longo dessa viela. Lá as pessoas se conhecem a anos, fazem suas festas, vão e vêm do trabalho, se dividem no cuidado com as crianças, compartilham água de mina. O problema do uso e tráfico de drogas atingiu boa parte da geração mais jovem, embora isso não interfira de modo muito efetivo no cotidiano dos moradores mais antigos.

Na minha trajetória longe da Grota, apareceu a saudade e o reconhecimento de que na minha comunidade havia algo que deixei pra trás e que devia voltar pra buscar. Ainda não sabendo o que era, me deixei levar pelo meu tema de pesquisa no TCC de jornalismo, sobre notícias de violência doméstica no jornalismo popular. Mais do que associar cultura popular à violência, meu desejo era mostrar como as notícias com recorte de classe perdem na qualidade por inúmeros preconceitos dos comunicólogos com a “classe C”. Propus continuar esse tema no mestrado ao que minha orientadora sugeriu que eu passasse um tempo em campo, daí o que era importante ia surgir. E surgiu quando voltei na intenção de realizar uma pesquisa etnográfica, para a qual morei seis meses na Grota, entre maio e novembro de 2014.

Na verdade penso que encontrei o que tinha esquecido: esse compromisso constante com o meu vizinho. Na Grota, foi acontecendo naturalmente de me enfiarem num sistema de trocas, um tal de não aceitar dinheiro mas cobrar promessas, de fazer tudo que outro precisa

porque “com a gente não tem disso” e me cobrarem uma adaptação ao dom ritual: dar, receber e retribuir, semelhante ao que encontramos em Malinovski (1978[1922]) e Mauss (2013 [1924-25]). Neste movimento, enquanto eu tentava me estabelecer no campo, foram aparecendo as lembranças de como trocar era comum no lugar, o que antes pra mim era naturalizado. Como estava retornando, no começo estranhei, me senti incomodada. Quando me beneficiavam, assim, de graça, me preocupava com o dia em que eu precisaria retribuir. Eu sabia que esse dia chegaria. Seguiu o ditado português que diz “Ao rico não devas e ao pobre não prometas”, conselho para que fuja desse ciclo de dependência mútua. Daí, neste contato com pessoas tão caras a minha história de vida, entrei em crise: quando me tornei mesquinha assim? Quando comecei a querer não dever nada a ninguém? A resposta para isso tem sido, quem diria, o trabalho teórico que segue. Não pensei que um trabalho teórico e etnográfico pudesse possibilitar uma análise crítica da minha própria identidade. Numa via de mão dupla, o que possibilitou este resultado de pesquisa é minha trajetória de vida junto ao grupo pesquisado, construída pelas relações de parentesco e de trocas ao longo dos anos. Tendo saído deste local aos 19 anos de idade, este retorno foi marcado por contrastes, que percebi ao notar o lugar ambíguo que eu ocupava, entre ser de dentro e de fora, tanto no olhar do outro como na minha própria percepção.

Segue então no primeiro capítulo a delimitação desse meu lugar em campo bem como as escolhas e discussão metodológicas em antropologia para lidar com esta situação de ambiguidade. Este capítulo se divide em 4 partes. Primeiro contextualizo a relação possível com meus sujeitos de pesquisa, me apoiando em Gilberto Velho e fazendo uma breve comparação com a experiência relatada por Alba Zaluar. Depois, apresento as discussões metodológicas em que me apoio para lidar com o desafio da escrita etnográfica, usando autores como Gilberto Velho, Roberto Damatta, Paul Rabinow e, principalmente Mariza Peirano. Terceiro, falo um pouco sobre a delimitação do grupo que estudo e de escolhas metodológicas para lidar com o campo.

Pelas características gerais da temática que escolhi desenvolver para conhecer a Grota e seus moradores, O Ensaio sobre a Dádiva de Marcel Mauss (2013 [1924-25]) foi primordial para dar esta delimitação teórica e estabelecer uma forma de compreender o que vem acontecendo na comunidade há tantos anos. Assim, o segundo capítulo, A dádiva como paradigma, é inteiramente dedicado à esta linha de investigação, que obviamente permeia todo o trabalho, pois é o pano de fundo da análise sobre a comunidade, as trocas e a vida na

Grota.

O terceiro capítulo, “Casamentos instáveis para mulheres estáveis”, eu explorei e sugeri algumas possibilidades de analisar o parentesco pela ação e agência femininas, valorizando sua margem de autonomia dentro das relações de gênero e poder. Janet Carsten (2004) foi a principal autora utilizada por tratar o parentesco numa dimensão processual, o que parecia se adequar mais às experiências que percebo ser da comunidade.

Nos quarto e quinto capítulos, “Bens coletivizados e ocupação do espaço” e “As relações interpessoais e sua magia”, já tendo apresentado toda dimensão teórica do trabalho, exponho mais dados para tratar dos costumes locais. Para organizá-los uso tópicos como o poder público, a administração das minas d’água, olho grande e religião, geração e uso de drogas, compreensão público e privado, uso do dinheiro etc. Procuro cuidar de expor algumas transformações ocorridas desde que morava lá e eventualmente arrisco uma explicação para tais mudanças. Todos estes aspectos são aqui compreendidos através do entendimento de que as trocas constituem um fato social total maussiano.

2 – GROTA DOS PURIS: O QUE TEMOS EM COMUM?

Inserção no campo e metodologia

2.1 – O meu lugar na Grotta

Para entender o meu lugar no campo, consulte as noções de *projeto* e *metamorfose* que Gilberto Velho desenvolve a partir de outros autores, Alfred Schutz e Georg Simmel. Velho tem por objetivo com essas noções “ajudar na análise de trajetórias e biografias enquanto expressão de um quadro sócio-histórico, sem esvaziá-las, arbitrariamente de suas peculiaridades e singularidades (VELHO, 2003, p.40). O autor fala sobre o fato de que, nas sociedades complexas, as interações se dão em grupos diferentes e fragmentados, o que constitui identidades heterogêneas e sujeitas a mudanças todo o tempo. Nesta etnografia, a jovem que Velho acompanha, Catarina, participava da ideologia hippie que encontrou nos EUA, onde gozava de uma juventude com propostas libertárias, mas também compartilhava os valores de seus familiares portugueses, num bairro de migrantes que pouco ou nada comungavam com esse mundo das drogas e do amor livre. E em cada contexto Catarina encontrava uma parte de si, aprendendo a evitar os constrangimentos que cabiam a cada espaço. Velho argumenta que essa mudança de Catarina para se adaptar a cada situação está além de um esforço calculado, senão que trata-se mesmo uma transformação, uma *metamorfose* (VELHO, 2003, p.46). Para analisar tal situação, Velho faz uso da ideia de *projeto* e *campo de possibilidades* aplicada na trajetória de Catarina:

A base desse processo foi a emergência de um *projeto* seu que, aos poucos, pode ser distinguido do familiar, em função de interações e experiências inéditas. A escola era o ponto de encontro de pais e filhos, como entrada estratégica para a sociedade americana. Os possíveis efeitos nocivos, sob o ponto de vista dos mais velhos, eram suplantados pela importância do acesso à educação formal, ao diploma e às possibilidades abertas. Assim, desenvolve-se um processo de definição e *negociação da realidade*, implícito ou explícito, possibilitando a manutenção da convivência familiar. As trajetórias dos indivíduos ganham consistência a partir do delineamento mais ou menos elaborado de *projetos* com objetivos específicos. A viabilidade de suas realizações vai depender do jogo e interação com outros *projetos* individuais ou coletivos, da natureza e da dinâmica do *campo de possibilidades*. (VELHO, 2003, p.46)

No meu caso, a identidade de classe, que pode ser pensada nos mesmos termos de permuta e não de forma homogênea, é colocada em xeque todo o tempo, considerando o tipo

de sociedade em que vivemos, chamada complexa¹. Na minha experiência, está em questão fragmentos das coisas que eu partilho com a Grota, lugar em que já vivi e que, como memória, constitui minha identidade, que tem a ver com grupos de baixa renda, pouco escolarizados, e por bem, com fortes valores comunitários. Esta identidade, contudo, não se limita por um recorte econômico senão também por uma história comum de ocupação do espaço, de cruzamentos de trajetórias e laços parentais e de um contexto urbano da Zona da Mata, em Juiz de Fora. Essa trajetória me faz compreender e compartilhar de muitos dos valores, hábitos e situações comuns aos moradores da Grota, que, para ser chamada de identidade, ultrapassa a questão de classe. Meu lugar de pesquisa então é um fragmento importante que me compõe enquanto pessoa:

O projeto e a memória associam-se e articulam-se ao dar significado à vida e às ações dos indivíduos, em outros termos, à própria identidade. Ou seja, na constituição da identidade social dos indivíduos, com particular ênfase nas sociedade e segmentos individualistas, a memória e o projeto individuais são amarras fundamentais. (VELHO, 2013, p.73)

Ficou claro para mim que isto era um aspecto relevante num fim de semana em que fui convidada para uma feijoada na casa do Adriano². Ele e sua esposa tem dois filhos e duas filhas, os quais já cuidei, algumas vezes, quando eu tinha doze anos, para que eles pudessem trabalhar ou se divertir. Fazem parte do grupo que, todo fim de semana, bebem juntos revezando suas lajes ou num bar fora da Grota mas ainda no bairro. Adriano trabalha numa companhia de energia elétrica, sua esposa é empregada doméstica e também uma interlocutora muito presente na pesquisa. Neste fim de semana meu companheiro estava me visitando, bem no começo do campo. Adriano se aproximou e disse: *Vai lá comer com a gente. É coisa simples, feijão com pele*. Meu marido, Bira, lembra até hoje de como foi interessante ele se referir à sua feijoada completa e caprichada assim, neste tom de humildade. Na tal festa, numa conversa entre Bira e o cônjuge da minha principal interlocutora, percebo que este tenta descobrir algo sobre a trajetória do meu marido. Vai contando sobre suas lutas, que naquele momento se resumia em trabalhar de madrugada como padeiro e de dia como pedreiro para pagar a defesa de seu filho que estava preso por porte de drogas. Depois, fala de suas impressões sobre meu marido: *“Você é um cara humilde. Tá na cara que teve que ralar*

¹Este conceito ainda tem por referência a “civilização ocidental”, configurando um etnocentrismo às avessas Peirano (1987). Se o termo se refere à dicotomia simples|complexa, estando o complexo na modernidade, guarda uma perspectiva evolucionista. Gilberto Velho entende a noção de complexa como a coexistência de heterogeneidade cultural.

² Nome fictício como todos os outros que aparecem na dissertação.

muito pra chegar onde chegou.” E faz silêncio, esperando um retorno pras suas hipóteses. Meu marido, num misto de silêncio e sinceridade diz que *não foi bem assim*, ao que o homem fingiu não escutar e mudou de assunto. De qualquer forma o fato de que Bira estudou a vida toda para ser professor universitário não retira seu mérito, mas ele mesmo, em sua confortável trajetória intelectual, reconhece que *não “ralou”* mais que seu interlocutor. Estudar é uma atividade que requer concentração e dedicação e, por ser raro na grotta, é bem visto, além de ser entendida como uma forma de ascensão social que valoriza a identidade estudantil. O fato do interlocutor não ter dado continuidade ao tópico proposto por Bira para a conversa ao dizer *não foi bem assim*, para que sua expectativa de enquadramento de Bira não fosse negada, preenche a lacuna das diferenças que os separam. Além da diferença econômica existia também o fato de Bira ser estrangeiro e naquele período estava acontecendo os jogos da Copa entre Brasil e Costa Rica, seu país natal. Isto serviu como forma de aproximação, tendo os moradores da grotta prestado apoio, torcendo para o país de Bira.

Depois de uns quatro meses em campo descobri, com Maria, minha principal interlocutora, que as vizinhas pensavam que Bira era meu amante e, junto disso, havia um boato, desde minha saída da Grotta no fim de 2008, de que fui para Ouro Preto me prostituir e não para fazer faculdade, como de fato fiz. As expectativas sobre mim, penso, estão relacionadas com o que Velho chama de *campo de possibilidades*. Considerando minha trajetória, como eu voltaria à grotta morando sozinha mesmo me dizendo casada, com um papo de que voltei para pesquisar e receberia um homem quinzenalmente em casa? Quem sabe essas mulheres não estavam também pensando em termos de *projeto e campo de possibilidades* ao deduzir minha trajetória na prostituição. As mulheres tinham outras questões para a minha relação conjugal. Maria disse que eu me vestia como sempre, não mudei nada e perguntou se ele aceitava o jeito que eu me vestia, se não exigia de eu me arrumar mais. Ela é uma mulher muito vaidosa e, apesar de compartilharmos gostos musicais e alimentares parecidos, o estilo de vestir definitivamente não é um deles. Também sou conhecida na grotta por me vestir esquisito. Maria chegou a me levar nas lojas onde ela compra calças em Juiz de Fora, na rua São Sebastião, onde ficamos surpresas, uma com o gosto da outra.

A presença do meu cônjuge foi crucial pra marcar nossas diferenças. Ele me visitava quinzenalmente, nos finais de semana e participava dos eventos festivos. Durante a semana eu podia comer na casa de Maria pois ela sabia que eu *não tinha frescura*. Se meu marido estava,

ela oferecia almoço quando fazia algo especial e sempre reservava um prato para ele caso não estivéssemos em casa. Festas e churrascos eram feitos na laje que ela tinha me alugado sem cerimônia alguma se meu marido não estivesse. Com ele, Maria propunha outros locais para o churrasco ou pedia mil desculpas e se demonstrava constrangida caso a flagrássemos recebendo os amigos neste espaço. Quando se acostumaram ao fato dele ser migrante, de família *bem de vida*, o aceitaram como um homem humilde e ficaram atentos ao jogo da Costa Rica, seu país de origem, na copa do mundo. O fato dele estar presente nas festas resolvia a distância identitária, até porque ter alguém diferente no grupo é o que reforça nossa identidade.

Até aqui pode parecer que estou falando muito do meu cônjuge pois a sua presença me permitiu refletir sobre as trajetórias sociais por meio dos mecanismos de sociabilidade, já que ele veio de um meio bem diferente. Mas gostaria de frisar o quanto esses casos falam de mim no meio da história, estando entre os dois mundos, no sentido da *metamorfose*, usado por Velho. São estes dois mundos a grota, como identidade social já dada e o marido professor universitário, que representa os círculos que adquiri com o acesso à universidade.

Como pude fazer um trajeto de vida tão diferente dos outros? E ainda assim, onde reside essa vontade de voltar mesmo que só para realizar uma pesquisa? Essas são perguntas que, de acordo com Becker, nos são úteis para entender causalidades para além de categoriais sociais determinando modos de vida. Becker se interessou por desenvolver uma reflexão acerca disso, desde um diálogo com Mariza Peirano e Gilberto Velho, por isso creio que as reflexões de Velho acerca do que ele chama de *campo de possibilidades* também resultam deste diálogo entre os autores. Becker trata de contingências para falar deste campo de possibilidades na trajetória de vida:

Se eu me formo no curso secundário, posso ir para a universidade, para o Exército, para a escola técnica, para a cadeia... Estes estão entre os passos seguintes possíveis, mas não um número infinito, e em geral apenas um número relativamente pequeno é mais ou menos provável (embora os improváveis possam acontecer também). Que caminho é tomado em semelhante conjuntura, isso depende de muitas coisas. Podemos chamar as coisas das quais o passo seguinte depende de “contingências”[...] (BECKER, 2007, p.55)

Gilberto Velho coloca as coisas de modo semelhante e desenvolve a noção de projeto e campo de possibilidades:

Ora, a experiência de mobilidade social, a ascensão ou descenso introduz variáveis significativas na experiência existencial, seja de pessoas oriundas da classe trabalhadora ou da classe média que são forçosamente diferentes de

uma situação de estabilidade e permanência. Por outro lado, o contato com outros grupos e círculos pode afetar vigorosamente a visão de mundo e estilo de vida de indivíduos situados em uma classe socio-econômica particular, estabelecendo diferenças internas. (VELHO, p.20, 1999)

Para usar esta proposta na investigação, o que Becker sugere como truque de pesquisa é transformar as pessoas em atividades, no sentido de que elas são o que elas fizeram e não apenas suas categorias sociais. Creio que o que motivou minha trajetória de vida tenha sido a entrada num grupo de teatro no bairro, oferecido para jovens da comunidade. Antes disso eu era uma jovem que cabulava aulas, que parou de estudar por nada, que pulava os muros da escola. Neste grupo tive acesso aos teatros em Juiz de Fora e desejo de seguir carreira, o que me fez parar na universidade. Ao longo disso um pouco de capital simbólico, nos termos de Bourdieu, foi se acumulando mas os valores que compartilho com os grotenses são suficientes para que eu encontrasse dificuldades de adaptação em círculos sociais diferentes. E vice versa: ao retornar a Grotta, depois de tanto tempo vivendo de outro modo, tive dificuldades de adaptação também.

Gilberto Velho chama a atenção para as diferenças entre uma identidade social já dada, como a étnica e familiar, e aquela adquirida ao longo da trajetória do sujeito. De todo modo, entre os vários caminhos para lidar com essa multiplicidade de situações, está a circulação entre vários estilos de vida. O autor se pergunta “até que ponto a participação em um estilo de vida e em uma visão de mundo, com algum grau de especificidade, implica uma *adesão* que seja significativa para a demarcação de fronteiras e elaboração de identidades sociais”(VELHO, 2003, p.97). Esta é uma questão interessante para pensar o meu lugar na Grotta enquanto “cria” da comunidade e pesquisadora.

Esta comunidade foi o lugar onde passei parte da minha infância e toda a adolescência, onde minha família materna viveu e meu pai, José, conhecido por Tarzan se estabeleceu, já adulto, para firmar seu terreiro³. Por ser um lugar que fez parte da minha história e do qual faço parte, preciso fazer algumas considerações sobre um trabalho etnográfico em tal condição. Faço o exercício de especificar o meu lugar na grotta, que não é o mesmo dos outros moradores que continuam vivendo lá e também não é o mesmo de um antropólogo que se aventura na comunidade pela primeira vez. Como na antropologia o sistema de parentesco é fundamental para entender a organização social, devo especificar

³ Tarzan, que tinha esse apelido por ser ex lutador de telequecht, era conhecido como o macumbeiro da região, e foi na Grotta que ele abriu seu local de realização de trabalhos de magia, como ele se referia e que consistia numa religião sincrética com entidades da umbanda e do candomblé. Estes dados serão apresentados no capítulo IV.

minhas relações na Grota, que se dá nessa proximidade. De forma descritiva, sou filha de alguém, já que é assim que somos reconhecidos em lugares pequenos, de pouco anonimato. Sou filha do macumbeiro. Esse homem era conhecido por “matar a fome” de muitas famílias em tempos de necessidade. Ele não tinha mais dinheiro que outros, mas trabalhava de motorista de caminhão para um mercado e desse modo levava alguns carregamentos de frango, legumes, verduras e frutas para a Grota semanalmente. Uma das famílias que se beneficiou com isso foi a da minha mãe. Minha avó e meu avô tinham sete filhas e quatro filhos e, como a maioria das famílias que vivem ali, tinham migrado de uma região mais rural, no próprio bairro, para aquele loteamento. Assim, todos os moradores mais antigos conhecem a história da minha família no lugar, e com isso, parte da minha história. Eles me contam a minha própria história, aquela que eu não sei porque ainda não era nascida ou porque era muito pequena. Isto por certo reconfigura as relações de poder tão discutidas no fazer antropológico uma vez que eu não sou uma pesquisadora forasteira sobre a qual eles não têm nenhum domínio a priori, e vice versa.

Essa etnografia pretende registrar como se configura a dádiva pela troca de objetos e as especificidades destas relações entre as pessoas. Sendo uma comunidade pobre, no sentido de posses e dinheiro, gostaria de investigar sua teia de solidariedade por meio do intercâmbio de coisas e pensar nesta organização social por meio do dom ritual. A princípio me motiva o desafio de pensar como estas pessoas fazem a manutenção de laços afetivos através da circulação de bens materiais.

Como ex-moradora, já havia participado muitas vezes de eventos de trocas entre mulheres, sem contudo ter percebido sua fecundidade para pesquisa. O tema e a hipótese surgiram depois de um tempo em campo e se mostrou frutífero na medida em que percebi que meu sucesso no campo dependia de corresponder às expectativas de troca e convivência local. Por exemplo, ao procurar uma casa de aluguel, uma antiga amiga da minha mãe e de meu pai me ofereceu um sobrado como forma de retribuir tudo que meus pais tinham feito por ela nos tempos de necessidade. Recusou-se durante todo o campo a receber o dinheiro do aluguel, trocando por compras no mercado ou outros favores.

Conheço essa prática por ter vivido lá até os 19 anos, final de 2008, presenciado e participado de diversos tipos dessas trocas. Neste retorno percebi que a prática permanece, mas que sofreu algumas modificações. Por exemplo, as mulheres não se reúnem mais em grupo para trocar roupas, mas fazem as trocas separadamente. Neste trabalho abordo as

especificidades da prática de trocas da Grotta à luz do dom ritual: dar – receber – retribuir e tento, na medida do possível, resgatar as modificações ocorridas nestas práticas.

2.2 Como as trocas são praticadas

O que é exatamente essa prática? Bem, quando eu era criança, duas mulheres da rua de cima da Grotta, tendo descoberto o interesse do povo da Grotta por trocas, passavam semanalmente lá com sacolas cheias, em algumas casas, para trocar roupas, utensílios e acessórios com as mulheres. As grotenses que trabalhavam como domésticas ganhavam muita coisa de suas patroas: cosméticos, roupas, enfeites, sapatos. Também marcavam ao menos uma vez na semana, umas nas casas das outras, para trocar suas roupas e por o papo em dia. Como todas as famílias passavam necessidade financeira, a circulação de alimentos também era comum. Minhas recordações são do começo da política pública do Bolsa Família e de lá pra cá, esta configuração mudou. Apesar de não se reunirem mais em grandes grupos, os membros das comunidades continuam a tradição de trocar roupas, serviços, plantas, carros etc. Também continuam organizando a distribuição da água de mina em redes de amizade e fazendo uma vigília do seu uso, mesmo que a falta d'água não seja mais um assunto obsessivo. E seu modo de vida está intrinsecamente ligado à estas circulações de bens materiais e as crenças que as acompanham, mesmo com as transformações ocorridas. Como as condições materiais se tornaram melhores e isto transformou mas não findou a prática de trocas, podemos entender como evidência não utilitarista do Dom Ritual, como trabalhado por autores contemporâneos do Movimento Anti-utilitarista das Ciências Sociais (CAILLÉ, 2002; MARTINS, 2002) que se propõem continuar discutindo a Dádiva a partir do legado de Mauss.

Quando uma pessoa quer trocar tudo o que vê, ou toda novidade que aparece, caracteriza-se como olho grande, tanto entre os homens como entre as mulheres. Se um objeto que foi cobiçado por alguém e não foi trocado, apresentar algum defeito depois da cobiça, justifica-se também pelo olho grande .

Entre os homens, as trocas mais comuns são ferramentas de trabalho, carros e antigamente, cavalos e passarinhos (de espécies hoje proibidas). As trocas ocorrem entre seus próprios círculos de amizade, como com as mulheres. Não se troca qualquer coisa com qualquer pessoa, amigos íntimos tem preferência nos objetos que se vai trocar. Serviços em troca de bens também é comum. Os homens costumam dar prejuízo uns nos outros, mentindo sobre o funcionamento do objeto, superfaturando-o e coisas do tipo. Mas isso não põe fim a

amizade senão que vira motivo de chacota entre o grupo quando um “calote”, “gambiarra” ou mentira é descoberta. Muitas vezes o que deu prejuízo é o primeiro a espalhar o feito. Uma troca desse tipo não é desfeita só restando ao prejudicado tentar vingança numa próxima oportunidade. Estes são os dados dissertados ao longo desta pesquisa. Para dar início à discussão, discorro sobre minha proximidade com o local pesquisado tendo em mente as contribuições de Gilberto Velho sobre metamorfose.

Neste meu retorno, as pessoas vacilavam entre eu ainda “ser” da grota ou de fora, e como trata-se de uma relação, eu também vacilei. Caberá descrever o quanto isso me beneficiou e prejudicou. Constatei duas coisas desta relação: os antigos moradores sempre faziam alusão ao fato de eu ser filha de fulana e sicrano, e isso justificava as ajudas com minha pesquisa. Eles me percebiam como uma jovem esforçada, por isso fui uma das poucas a fazer faculdade. Como me formei em jornalismo, no início esperavam que eu fizesse uma matéria denunciando o atraso da construção da rua.

Alba Zaluar (1994) também passou por essa quebra de expectativa quando começou sua pesquisa na Cidade de Deus onde, ao contrário da grota, caso ela fosse jornalista, sofreria enxovalho por causa da cobertura sensacionalista que a mídia fazia daquela região na época. Zaluar conta que, negando ser jornalista, os moradores projetaram nela uma funcionária do governo que lhes traria comida e/ou benefícios. Essa necessidade material interferiu em algumas relações onde as pessoas queriam algum tipo de benefício e a pesquisadora conta ter se incomodado com o sentido da troca na pesquisa acadêmica. Deduziu que os pesquisadores precisam da paciência e generosidade dos pesquisados (1994, p.15) já que não há um retorno significativo. No meu caso, (tendo sido uma menina muito educada sempre, de acordo com moradoras), tinha a simpatia das pessoas e eles tinham para comigo um senso de responsabilidade e auxílio, já que fui *cria* da comunidade. Diferente da Alba Zaluar, minha trajetória de vida no lugar permitiu minha inserção sem desconfiança e meu diploma de jornalista não foi nenhum problema. Devo admitir que escrever uma matéria denunciando o descaso antigo com a rua não teria sido um mau negócio, seria mesmo justo para com a comunidade. Não escrevi a tal matéria por ter sentido a necessidade de segregar estes papéis e afirmar o novo lugar de pesquisadora, diferente da jornalista, que denuncia fatos. O trabalho de Alba Zaluar, pioneiro no assunto de favelas, pode ser um suporte comparativo para o meu, já que esta autora despertava curiosidade por ser “estranha, mulher e de classe superior (1994, p.10)”, enquanto eu desperto curiosidade por ter saído da Grota e retornado com o interesse

pelo modo de vida da comunidade. Apesar da mudança de círculos, o que implicaria numa mudança de classe, não me referiria a mim mesma como de “classe superior” por inúmeros motivos que me fazem desacreditar dessa superioridade e de ocupar mesmo tal posição social.

Por vezes ocupei um lugar desconfortável, já que passei por uma mudança de círculos sociais que interferiram na minha identidade, como expliquei a partir das leituras de Gilberto Velho sobre a questão, entendendo essa identidade não só pelo recorte econômico mas como uma partilha de inúmeros valores e hábitos. Mas estes desconfortos e estranhamentos aparecem nos círculos que frequento atualmente: estranhei a necessidade de privacidade das pessoas, a falta de sensibilidade para as necessidades materiais dos outros, o fato de tratarem as domésticas como se elas não fossem pessoas, o espaço privilegiado que dão às crianças e coisas assim.

Como exemplo deste último, a atenção dispendida às crianças entre a classe média, evoco um relato feito por uma mulher na Grotá. Era aquele período da manhã em que elas costumam sair mais cedo de casa para dar tempo de tomar um cafezinho na casa da vizinha: um código ou ritual para pôr a fofoca em dia. Nice, 45 anos, que é empregada doméstica, conta sobre a relação familiar da casa onde ela trabalha. Diz que seus patrões, o casal de cirurgião e arquiteta tem só um filho, de uns 6 anos, mas que o tal menino *pinta e borda* com os pais. Contou umas ocasiões fortuitas onde o menino respondeu desaforadamente os dois, de como foi tratada com discriminação pelo menino quando chegou na casa e de uma ocasião muito marcante em que a mãe do menino, não aguentando a criança, se tranca no banheiro por cerca de duas horas. A mãe só saiu do banheiro quando o pai chegou do trabalho, sentou e conversou com o menino. Nice riu do que pra ela era um absurdo e comentou: “*Vê se pode: ao invés dela colocar o menino de castigo ela que se coloca de castigo. (gargalhava) Não tem autoridade! Por isso que esse povo tem pouco filho. Eu tenho 4, a gente passou muita necessidade mas eles nunca me responderam.*”

Através dessa observação feita por Nice concluí que por isso não tem serventia procurar os valores burgueses nas classes trabalhadoras como se isso os tornasse mais respeitáveis. As soluções para lidar com adversidades são diferentes muitas vezes e aí reside a riqueza da pesquisa antropológica. Reconheço um modo de vida interessante e desejável na Grotá, que valorizo e que gostaria de investigar. Não é possível omitir a situação de desigualdade e destituição reservado às classes trabalhadoras e ainda tão importante quanto reconhecer a desigualdade de acesso a bens e direitos é valorizar a capacidade das pessoas de

reinventarem seus jogos de convivência, teias de afetividade e hábitos culturais. Essas soluções são criativas e benéficas na medida em que percebe o quanto a destituição material conforma a solidariedade grupal. Alba Zaluar, de seu lugar de estranha, precisa lidar com a questão da desigualdade e os desafios que ela acarreta para a alteridade:

O que me atraía e repelia ao mesmo tempo era a possibilidade de romper uma barreira, cuja visibilidade não é posta ao alcance do olho nu, mas cuja força se faz sempre presente nos menores gestos, nos olhares, nos rituais da dominação, nos hábitos diários de comer, falar, andar e vestir, a barreira que separa a classe trabalhadora pobre das outras classes sociais que gozam de inúmeros privilégios, entre eles o de receber “educação”.[...] Aprendi, a duras penas, a cultivar o envolvimento compreensivo, isto é, a participação afetuosa e emocionada nos seus dramas diários, sem me deixar levar pela piedade que desemboca no paternalismo e na recusa à dignidade deles. (ZALUAR, 1994, p.11)

Guardadas algumas diferenças entre nossos campos, essa autora foi um bom ponto comparativo para essa relação entre classes, já que a minha situação é ter esta *memória*, nos termos de Velho (2003), junto do grupo que pesquiso enquanto Alba Zaluar se aventura num mundo novo, de forma pioneira na época. Tentei usar as contribuições de Velho me ancorando, e ao mesmo tempo me distanciando, na/da experiência de Zaluar para transmitir essa condição.

2.3 – Como investigar algo tão familiar?

Para conhecer as especificidades da prática de troca na Grota produzi esta etnografia, me inserindo no local, fazendo diários de campo e quando necessário, entrevistas individuais e grupais. A escrita final visa contextualizar minha inserção e a coleta de informações e, ao longo disso, uma construção da ordem social da prática que investigo, a dádiva, sob a luz da minha estadia com o grupo e as teorias afins.

Para meu trabalho, necessito levar em consideração as discussões em torno do desafio de pesquisar o familiar, como foi basicamente discutido por Gilberto Velho (1999) e Roberto Damatta (1978). Entre os prós e contras de pesquisar o familiar, gostaria de destacar as vantagens desse lugar que ocupo para a pesquisa. Entre elas está meu conhecimento da linguagem dos moradores e de parte de suas histórias na grota. Por outro lado, o tempo de campo me fez perceber que este familiar já não me é tão naturalizado assim, considerando o período em que estive fora da Grota, circulando por outros grupos. Por bem, o exercício é de relativizar tal relação de proximidade, como bem aponta o autor:

[...]não estou proclamando a falência do rigor científico no estudo da sociedade, mas a necessidade de percebê-lo enquanto objetividade relativa, mais ou menos ideológica e sempre interpretativa. Este movimento de relativizar as noções de distância e objetividade, se de um lado nos torna mais modestos quanto à construção do nosso conhecimento em geral, por outro lado permite- nos observar o familiar e estudá-lo sem paranóias sobre a impossibilidade de resultados imparciais, neutros. (VELHO, 1999, p.129)

O principal momento de estranhamento foi com relação à prática da troca, que se tornou objeto de investigação. Disso, sendo a antropologia uma ciência interpretativa constitutivamente parcial, pretendo definir esse lugar de fala no processo da escrita. Faz parte desse trabalho o desafio de “aprender a realizar uma dupla tarefa que pode ser grosseiramente contida nas seguintes formas: transformar o exótico em familiar e/ou transformar o familiar em exótico (DAMATTA, 1978, p.28).” Eu estava em campo quando li o desafio da proximidade de Velho e percebi um esforço de reclamar para mim um lugar de autoridade, de crédito, mais enfático que antropólogos que se encontram em terras mais exóticas. Pudera, já que é perceptível o sentimento de descrença quando se trata de um antropólogo pesquisando o próprio grupo, um juiz julgando a própria família, um santo de casa fazendo milagre. E nas aulas de antropologia do curso de mestrado fui confrontada com esta questão de pertencimento pela professora Rogéria Dutra, o que me fez refletir sobre isto, provocando um exercício de auto crítica que espero ter dado conta de questionar. Assim, as discussões antropológicas que consultei para rodear essa problemática deveriam dar conta das seguintes questões:

- Que autoridade eu exerço para falar sobre a grota? Já tendo vivido neste lugar, posso dizer que sou de lá? Como ser ou não da Grota interfere nessa autoridade etnográfica? Tentei explorar essa questão no trecho anterior com as contribuições de Gilberto Velho sobre memória, identidade, projeto e metamorfose.

- O fato de cada relação ser diferente nos leva a pensar como essa relação, seja de estranhamento ou familiaridade, vai contribuir pra produzir diferentes formas de conhecer o outro. Por isso, mais do que buscar uma autoridade na ambivalente proximidade – distanciamento, devo informar o tipo de encontro que conquistei. Dito isto, resta pensar em como faço parte do grupo pesquisado. Qual posição ocupo para estranhar ou me familiarizar?

No meu caso, a relação com as pessoas da Grota foi estabelecida há muitos anos e sofreu as mudanças trazidas pelo tempo e pela trajetória de cada um. A relação que tínhamos antes do meu retorno não era de pesquisadora – pesquisados mas, de criança – adultos,

vizinha – vizinhos, filha de fulano e etc. O meu retorno leva em conta estes anos de relação onde tenta se impor esta nova persona, a de pesquisadora. Foi um exercício de objetividade: como fazê-los entender que estou aqui fazendo uma pesquisa de mestrado? E tenho boas razões para crer que quando isto ficou claro, tornou-se uma via de mão dupla: “como ajudar esta menina com sua pesquisa? Esta menina, filha do fulano e da sicrana, sempre tão educada, esforçada, que vi crescer e que está precisando de ajuda para seus estudos”⁴. Percebi que ser ou não da Grota não era uma questão de escolha pessoal apenas, mas de como aquelas pessoas me viam e se referiam a mim.

Esse tipo de fala que ouvi entre os vizinhos, que administra uma prestação de ajuda para a pesquisadora, mostra que as relações de poder discutidas em antropologia foram tensionadas neste contexto. Minha interlocutora mais próxima passava de boca em boca o “*Adivinha o que ela veio fazer aqui? Não se esqueceu de nós. É pesquisa pra faculdade*” Apesar de que ninguém sabia ou queria saber, ao certo, que pesquisa era esta. O importante era o fato de eu estar lá, pois isso mostrava que eu não os tinha esquecido. Quando os informei que consegui uma bolsa pra pesquisa, duas mulheres demonstraram-se perplexas com o fato de o modo de vida da grota interessar (e valer) tanto para as pessoas da faculdade.

2.4 – Debate teórico – metodológico: alguns pontos sobre a etnografia

Em *O encontro etnográfico e o debate teórico*, Peirano (1987) faz considerações para a ideia de confronto no lugar de observação participante. O confronto seria recursivo, contingente e engajado segundo Dwyer (PEIRANO, 1987, p.253). Assim devemos resolver como tornar a dimensão dialógica presente no texto etnográfico. Penso que isso se materializa de modo a deixar claro no texto final, por exemplo, quais questões produziram determinadas respostas em situação de entrevista, qual o contexto dos depoimentos e de coleta de dados etnográficos e outras informações que ajude o leitor alvo com a totalidade da conversa e da situação de campo. Um encontro tem, pelo menos, dois lados. Um autor que penso que faz isso de forma exemplar é Foote Whyte em *Sociedade de Esquina* (2005). No exemplo do trecho a seguir, em que ele consegue expor o conflito entre o grupo, sua participação na produção de resultados e as questões que se colocou durante o campo bem como o reconhecimento de seus erros:

Enquanto aprimorava essas técnicas de pesquisa, cometi um sério equívoco.

⁴Construí essa frase compilando diversas situações em que foi dito coisa semelhante como forma de captar essa relação.

Aconteceu durante a crise política. Tony vinha tentando persuadir o clube a convidar seu candidato a falar para sócios, embora quase todos estivessem dispostos a apoiar Fiumara. Desse momento crucial eu participei ativamente, dizendo que, embora fôssemos todos a favor de Fiumara, achava uma boa idéia dizer o que os outros políticos tinham a dizer. A questão foi votada logo depois que falei, e o resultado foi a favor de Tony contra Carlo. Isso resultou no comício de Mike Kelly no salão do nosso clube e na mais séria discordância entre os sócios. Neste caso, violei uma regra fundamental da observação participante: busquei ativamente influenciar os eventos. Numa disputa tão acirrada e confusa, é bem provável que meu endosso à posição de Tony tenha sido um fator decisivo. Porque intervir assim? Na época ainda tinha esperanças de estabelecer relações próximas com Tony Cataldo e queria fazer alguma coisa que facilitasse um avizinhamento. (FOOTE-WHYTE, 2005, p.331)

Próximo do que é feito por ele, Howard Becker (1994) sugere a forma para apresentarmos a pesquisa qualitativa ao leitor: “uma descrição da história natural de nossas conclusões, apresentando as evidências tais como chegaram na atenção do observador durante os sucessivos estágios de sua conceitualização do problema.” (1994, p.64)

Voltando a Peirano, ao falar da experiência de Vincent Crapanzano com a pesquisa de um grupo dominante no contexto do *Apartheid*, o exemplo nos mostra como o encontro é a possibilidade do confronto e é este confronto o gerador do material que nos faz conhecer o outro e nós mesmos. Para Peirano, “A problemática da auto reflexão é o contexto do encontro etnográfico em si” (1987, P. 260). Perceber a etnografia como encontro nos possibilita rever a tensão entre o antropólogo relativizador e o intelectual ético e além disso, adiciona a este encontro o leitor. O que se produz para ambos no encontro, o que cada um leva consigo e o que o leitor constrói a partir deste texto é o contexto de auto reflexão da antropologia. Este encontro fala de nossas possibilidades.

Em *A favor da etnografia*, Mariza Peirano (1994) faz uma análise das críticas de Nicholas Thomas ao uso da etnografia, e busca uma faceta nova dessa crítica para pensarmos a prática etnográfica atual. Peirano localiza bem o que Thomas têm por cânone na antropologia, evidenciando que as orientações teóricas têm especificidade geográfica. A autora conclui que as diferenças teóricas significam que as pessoas fazem etnografia e isto também evidencia sua importância pois “talvez estes fenômenos resultem do fato de que a teoria antropológica sempre se fez melhor quando atrelou a observação etnográfica ao universal/teórico. Exatamente como Nicholas Thomas propõe hoje e como Malinowski já realizava.” (1994, p.38)

Ademais, sem cânones possíveis, Peirano fala da impossibilidade de se ensinar

etnografia pois o trabalho de campo vai depender da biografia do pesquisador. Mais uma vez retoma que o encontro entre pesquisador- pesquisado é único. Cada etnografia, sendo um experimento e sempre revendo a relação entre teoria e pesquisa, renova a antropologia. Para a autora, a qualidade dos trabalhos reside justamente na tensão entre os dois polos da universalidade teórica e do singularismo etnográfico.

Sendo mais pontual quanto ao que deve ser feito, ela trata as etnografias como produtos para serem refutados e os dados para serem reanalisados (1994, p. 51). Etnografias não são definitivas e nem devem perseguir este fim. As reanálises evidenciam a densidade da coleta de dados das etnografias originais e o ideal é que as etnografias sustentem uma reanálise e não apenas o seu autor (1994, p.52). É evidente que assim seja, já que as explicações guardam em si um aspecto temporal, como foi melhor trabalhado por Paul Rabinow (1999) ao falar das representações.

Rabinow faz um esquema das comunidades interpretativas da área de antropologia, o que nos permite posicionar as discussões do campo. Basicamente ele busca mostrar que formas de representações e fatos sociais estão relacionados, ou seja, são uma coisa só. Das questões levantadas por ele gostaria de aproveitar as seguintes:

Ter em vista que a comunidade de antropólogos também está estruturada nas mesmas relações de poder, movimentos políticos e formas de representação que a dos grupos que esta se propõe estudar, bem como todas as outras esferas sociais. Com isso, as conversas de corredor tem de virar objetos científicos (RABINOW, 1999, p.96) para entendermos nossa prática e nossa comunidade.

Considerar também o que Rabinow chama de princípio condutor ético, pensando a macro interdependência, sua postura oposicionista e a concepção de poder como unilateral, também transforma em virtude o fato de etnografias não serem definitivas e estarem submetidas a explicações localizadas (1999, p. 99 – 102). Desse modo, os textos são frutos também de um momento histórico.

Tais textos são sempre um ato de representação do autor e pesquisador, este que tem objetivos bem traçados para uma vida acadêmica em comparação ao nativo. O texto como discurso é, por fim, um produto que pode vir a ser usado pelo nativo mas que, de qualquer modo, nem sempre tem ele por leitor alvo e nem seus anseios como objetivo final. Como bem coloca o autor, como dar conta de representar este encontro com o outro sem subjugá-lo a alguma perversidade que o mundo acadêmico é capaz de gerar? Eis o desafio da prática da

escrita antropológica.

2.4.1 – Delimitação do grupo e metodologia de campo

Pensando na etnografia, não apenas como método mas como teoria (PEIRANO, 2014) desenvolvida na disciplina antropológica, aqui localizo o método etnográfico nas escolhas que o seguiram. Entendo este método pelas suas fases de olhar, ouvir e escrever, como aprofundadas por Cardoso de Oliveira (1996). Desenvolvi sobre a fase da escrita anteriormente, já que ela guarda o momento da autorreflexão. Aqui falo de como me dediquei a olhar e ouvir, pois tenho comigo que a metodologia consiste em descrever o que foi feito, como foi feito e o porquê das escolhas, sendo esta apresentação um ato de honestidade para com o leitor.

No caso desta pesquisa que apresento, estou olhando para os moradores a partir de grupos de amizades, que se desfaz e refaz no local, o que construí como comunidades de trocas. Durante o campo residi em cima da casa de uma informante, que foi estabelecida como informante principal já que com ela eu acessei fofocas e convivi por mais tempo. No caso desta pesquisa, a partir da ideia de dádiva de Mauss (que será aprofundada no próximo capítulo), investigo a princípio, regras morais próprias desta comunidade, com suas especificidades de classe, geográfica e histórica, por meio de seu costume de trocar coisas.

Durante o campo, visitava alguns vizinhos regularmente, conversava com todos na rua explicando que retornei para uma pesquisa e participei de alguns de seus eventos, sempre que possível. Churrascos, festas de aniversário, reunião pra assistir a copa, finais de semana no bar. O terraço onde eu morava era o espaço em que um dos grupos pesquisados fazia churrasco quase todo fim de semana. Fora da Grota, acompanhei minha informante principal em algumas saídas, acompanhei um casal na feira livre de Juiz de Fora, onde trabalhavam fim de semana com a venda e troca de coisas usadas e participei de uma excursão para um jogo de futebol do time grotense “Amigos leais”. Essa excursão ocorreu numa cidade vizinha e foi organizada por um interlocutor e no passeio estive presente boa parcela das mulheres da grota e seus conjugues que formavam o time.

Com as primeiras conversas, eu adicionava na lista de pessoas para entrevistar aquelas que praticavam mais regularmente as trocas e aquelas que iam sendo indicadas pelos próprios informantes como aptas a falar sobre o tema. Entrevistei outros que eram antigos e por isso fundamentais para me contar a história da Grota e nas entrevistas descobri que alguns também

trocavam regularmente.

Trabalho em torno da hipótese de que a disposição para trocar e a negociação bem sucedida define o sucesso da pessoa no grupo, como ocorria nas sociedades estudadas por Mauss. Entendo como sucesso no grupo ter boas relações, ser visto como uma pessoa solidária e amigável. Por isso, tenho acompanhado a dinâmica de relações entre grupos diferentes de amigos, que apresentam algumas rivalidades entre si. Minha circulação entre a classe média, como desenvolvi antes sobre minha trajetória a partir de Velho, me apresentou que a privacidade é um valor importante que define o sucesso da pessoa em grupos que compactuam dos valores individualistas da sociedade moderna. Velho chama atenção para o fato de que a individualidade pode sofrer maior ou menor valorização em diferentes grupos mesmo nas sociedades ocidentais modernas, havendo contextos em que “fica evidente a subordinação do indivíduo a unidades englobantes ou hierarquizantes.(2003, p.100)” No caso da Grota, tendo o universo de parentesco e de vizinhança, pela proximidade geográfica e organização arquitetônica, percebemos uma ideologia menos individualista e a participação ativa da vida cotidiana entre as pessoas é um valor comum. Tomando como um exemplo, no apartamento de uma amiga no bairro universitário São Pedro, perguntei-lhe se os vizinhos eram pessoas legais. Ela disse que eram pessoas ótimas e emendou: “*a gente quase não se cruza, ninguém vem aqui encher o saco*”. Na Grota isso se dá as avessas, para ser bem-visto pelo grupo a pessoa tem que se fazer presente, provocar o outro todo o tempo. Já falei sobre o costume das mulheres de sair mais cedo *tomar um cafezinho* na casa da outra antes do trabalho. Entre os homens, a diferença de gênero mais marcante nas trocas é o hábito de *furar o olho* um do outro, como uma prática de rivalidade e exercício de desapego, que pode ser evocado como o *Potlach* que Mauss analisa. Essa troca de intimidade é uma prática valorizada pelo grupo e por isso, ao olhar para as trocas, levo em consideração a manutenção desse hábito. Por exemplo, quando uma pessoa é chamada a trocar e se recusa, troca pouco, ou troca apenas quando é de seu interesse, ela é considerada *ruim de jogo*. Como conhecer este jogo e seus termos e contratos?

Neste momento inicial definimos problemas, conceitos e índice, onde se “constrói um modelo teórico para dar conta deste caso específico, com a intenção de refiná-lo à luz de descobertas subsequentes (BECKER, 1994, p.50)”. No caso da presente pesquisa, a teoria da dádiva como o modelo ao qual recorro, é o fato social que localiza as trocas de objetos materiais como sendo troca de dádivas. Em campo, uso o termo troca sempre e os informantes

entendem a referência, variando o termo para barganha, rolo, negócio... Isso se configura como um tipo de confronto onde, nos referindo a mesma prática, cada um demonstra seu domínio para tratá-la, acessando os termos disponíveis.

Optei por manter isso quando vi que tinha a ganhar pois localizava bem nossa relação mostrando-lhes sua autoridade para me explicar aquilo que eu não domino e os deixando mais à vontade em relação ao que eu estava fazendo ali. Isso incentiva a produção de uma “teoria nativa”, os levando a pensar suas práticas de forma a comunicá-las.

Este estágio foi somente para especular possibilidades já que os estágios seguintes da pesquisa, mais analíticos, poderiam me obrigar a abandonar essas escolhas de problemas, categorias e índices (BECKER, 1994, p.52).

2.4.2 – O uso do audiovisual na pesquisa etnográfica

Neste trabalho estou realizando, paralelamente, um documentário sobre e para a comunidade pesquisada, o qual está em fase de edição. Sim, como minha retribuição, uma tentativa de resolver em parte este incômodo de deixar algo que a comunidade gostaria e precisa como documento histórico. As entrevistas são gravadas em audiovisual – quando autorizadas e bem recebidas pelos informantes, para posterior registro da comunidade. Sendo assim, me proponho observar os efeitos metodológicos suscitados por este tipo de intervenção e também me comprometo com a retribuição deste material documental para a comunidade. Aqui relaciono teorias muito iniciais, já que a análise desse material audiovisual ainda será feita. Mantive essa ideia, sabendo de seus riscos para uma situação de entrevista, pois percebi a adesão e desejo das pessoas de serem filmadas e como as imagens contribuem para construir um tipo de autoridade etnográfica – no sentido de documento - e para poder retribuir à comunidade de uma forma proveitosa para seus moradores.

Registrar alguns encontros e criar uma dinâmica de trabalho que dê conta de levantar os dados que preciso para a pesquisa otimizou tanto o documentário quanto a investigação sobre dádiva. Com vistas ao documentário, a lista de entrevistados era baseada em figuras fundamentais para registrar a história da Grota. Nestes casos, a entrevista era semi - estruturada e organizada em dois blocos de perguntas: um sobre a história do informante na grota, principal para o documentário e outro sobre a experiência com as trocas, principal para a pesquisa.

Isabel Travancas (2012) fala de algumas vantagens da entrevista como a “percepção

da validade das respostas, possibilidade de se chegar mais perto da intimidade do entrevistado, dar a ele mais tempo para responder, adaptá-la a cada entrevistado em particular,[...] e tratar de forma mais cuidadosa questões delicadas (2012, p.16).

A entrevista, mesmo que dispensável em muitos casos, é também um momento de interação e encontro importantes para a pesquisa etnográfica e me ajudou a diferenciar as perspectivas de diversos envolvidos com relação a comunidade e sobre as trocas.

O uso de mídias constitui uma possibilidade de mediação entre pesquisadora e informantes: gravador, câmera fotográfica, filmadora, caderno de anotações. Os pesquisados se interessaram pelo trabalho com as câmeras e inclusive me convidavam para filmar alguns de seus eventos. Isso, porém, não quer dizer que os entrevistados ficam a vontade para falar tudo em frente as câmeras. Entre os efeitos, não pude deixar de considerar importante que as pessoas façam questão de falar em *off* o que não falaram durante a gravação, e este *off* tem sido anotado em diário. A princípio, considero que este comportamento tem a ver com o fato de eu ser uma pessoa conhecida do grupo há anos, e isto cria uma relação de confiança maior. Este e outros dados me ajudam a pensar a interferência da proximidade na pesquisa etnográfica. Neste caso, como o fato de eu ser para elas e eles uma pessoa conhecida e de certo modo, criada entre eles, me torna digna de confiança para, além de poder filmá-los, dever ouvir as histórias que não pude gravar. Mas talvez isto seja apenas uma característica da fofoca e independe de nossa relação de familiaridade, além de ser resultado do efeito inibidor dos equipamentos.

Com esses trabalhos paralelos e complementares, incluo brevemente a relação das ciências sociais com a imagem. De acordo com Novaes (2009, p.41) , as ciências sociais é que mais negligencia o uso da imagem como auxiliar do conhecimento. Na antropologia, a visão é uma importante fonte de trabalho do observador, que depois deve ser transposta para o verbal, principal forma de comunicação da área. Se para conhecer necessitamos de um processo de observação, devemos reconhecer a legitimidade da imagem para compor o quadro de referências do texto etnográfico. Como neste trabalho uso a imagem de modo complementar e não integral, como seria na antropologia visual, defendo brevemente o uso desse material audiovisual para as análises que farei sobre a Grota. Ou seja, o vídeo documental não pretende substituir a etnografia escrita mas poderá dar suporte ao texto. As imagens me apontaram aspectos tais que o diário de campo não teve força suficiente de captar. Aqueles aspectos que passam despercebidos a nós, observadores submersos no momento de encontro, com uma

seletividade menos abrangente dos dados.

Por exemplo, numa conversa entre mulheres que gravei, percebi ao rever as imagens, que enquanto duas conversavam sobre suas relações e negociavam a troca de um móvel, uma terceira se comportava com muito incômodo. Já tinha levantado, anteriormente, a hipótese dos ciúmes pois uma mulher deste grupo tinha a amizade dividida entre as outras duas. Neste momento de negociação da troca do móvel, estas duas falavam sobre como elas tinham se afastado depois do casamento e parado de trocar coisas, de sair juntas... A terceira mulher, no seu incômodo, pegou um pandeiro e começou a batucar, atrapalhando a captação de áudio. Eu não poderia ter percebido tais detalhes pois estava imersa na conversa das duas, conversa que é sempre um encontro único. Então posteriormente, quando assisti as imagens, pude observar aquela cena que me dizia tanto das relações sociais entre aquelas amigas. Cláudia Rezende tem um trabalho em que parte da abordagem pragmática das emoções para analisar a amizade argumentando “o fato de ela não ser estanque e de sentido único, mas dependente do contexto em que é produzida e, assim, perpassada por negociações de significado e poder” (2002, p. 74). Essa negociação só foi percebida graças ao registro audiovisual.

Esse exemplo mostra a força que as gravações tiveram como outra forma de diário de campo. A pesquisadora Clarice Peixoto (2004) mostra essas possibilidades no texto *Caleidoscópio de Imagens*, mostrando como as imagens são mais do que meras ilustrações e tem um significado antropológico. Conhecer sociedades através de filmes não é prática nova na antropologia. Pesquisadores renomados como Margareth Mead, Alfred Métraux, Ruth Benedict e Bateson descreveram padrões culturais de países envolvidos com a Segunda Guerra através de seus filmes, já que não podiam estar nestes países no contexto de guerra (NOVAES, 2009, p.47). Isso porque a imagem, como produto cultural, é compreendida como forma de representação da sociedade e deste modo ela é vista também como texto, evidentemente cheia de especificidades. Como um texto, a imagem é linguagem e não apenas um fenômeno fisiológico da visão. Considerado o valor da imagem para o trabalho etnográfico, usei registros audiovisuais para consultar e descrever a presente pesquisa.

Aqui esbocei as escolhas metodológicas tanto para o entendimento da escrita etnográfica como as escolhas de campo e do uso do audiovisual como instrumento de reflexão. Apresentei a comunidade e minha relação com ela e refleti um pouco sobre minha pertença ao grupo e como isso poderá ser aproveitado na pesquisa. Na próxima parte discorro sobre a noção de dádiva desenvolvida por Mauss e apresento algumas das características

desse dom ritual na Grota dos Puris.

3 – A DÁDIVA COMO PARADIGMA: elaboração de Mauss sobre a ideia de dom e seu desdobramento

“Eu não me apego à danos materiais” (Informante Maria, num erro icônico ao trocar bens por danos.)

Neste capítulo introduzo a teoria da dádiva, principal perspectiva adotada para descrever e abordar as práticas de trocas e modo de vida na Grota dos Puris. O que chamamos de dádiva é uma regra social por meio da qual as pessoas dão, recebem e retribuem ritualmente benefícios e malefícios (dom ritual). A proposta de refletir sociologicamente sobre essa tríplice obrigação foi elaborada por Marcel Mauss na sua obra *Ensaio sobre a Dádiva*, originalmente publicada em 1924-25. Nessa obra Mauss, a partir da etnografia realizada por Malinovski (1978, [1922]), reflete sobre a prática do Kula, um ritual em que as pessoas se reuniam para trocar braceletes e colares artesanais nas sociedades das Ilhas Trombriand, e que se diferencia claramente do escambo:

O princípio básico em que se sustentam as regras da transação propriamente dita é o fato de que o *Kula* consiste na doação de um presente cerimonial em troca do qual, após certo lapso de tempo, deve ser recebido um presente equivalente. Este lapso de tempo pode ser de algumas horas ou apenas alguns minutos, embora por vezes chegue a passar um ano ou mais entre a doação de um artigo e o recebimento do artigo oposto. A troca, entretanto, jamais pode ser efetuada diretamente e a equivalência entre os presentes não deve nunca ser discutida, avaliada publicamente ou pechinchada [...] Os nativos fazem total distinção entre esse tipo de transação e o escambo, o qual praticam extensivamente e conhecem bastante, e para o qual possuem um termo especial, *gimwali*, na língua de kiriwina. (MALINOWSKI, 1978, [1922] p.80)

Marcel Mauss analisou como a prática do Kula está perpassada por regras de convivência que a diferenciava daquelas do mercado em sociedades modernas. A obra leva em consideração várias outras etnografias no contexto da Polinésia, Melanésia e do Noroeste americano, além de fontes que falam sobre grandes direitos em diferentes sociedades, encontrando em todos o pano de fundo da dádiva, ou seja, uma economia diferente da chamada economia utilitarista. Este é o principal ponto da dádiva, sua diferenciação de trocas utilitaristas, do mercado, e mais do que isso, sua função englobante nestas trocas. O laço social de afeição e compromisso com o outro se impõe sobre os bens que colocamos em

circulação, como nos mostra Mauss no trecho:

Nas economias e nos direitos que precederam os nossos, nunca se constata, por assim dizer, simples trocas de bens, de riquezas e de produtos num mercado estabelecido entre os indivíduos. Em primeiro lugar, não são indivíduos, são coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais – clãs, tribos, famílias – que se enfrentam e se opõem[...] Ademais, o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis ou imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente.[...]Propusemos chamar tudo isso de sistema de prestações totais.(MAUSS, 2013,[1924-25] p.14)

Mauss é um dos principais teóricos da Escola Francesa, que ocupa um lugar reconhecidamente mais teórico ou abstrato na antropologia, tanto que este autor não teve a experiência de trabalho de campo comuns a alguns antropólogos de sua geração, mas, por outro lado, foi perspicaz para analisar outros trabalhos e deixar contribuições analíticas. A dádiva vista como fato social total se apresenta em todas as instituições humanas, inclusive na esfera econômica. Neste sentido, o fato social total pode ser pensado em um sentido estrutural, assim como o legado de Durkheim já apontava de alguma forma. A principal contribuição da noção de estrutura é o fato de entendê-la como manifestando-se pelo conjunto de relações entre as pessoas, ou seja, está subjacente às relações, como uma malha da vida social. Desse modo, os “fenômenos são ao mesmo tempo jurídicos, econômicos, religiosos, e mesmo estéticos e morfológicos etc.”(MAUSS, 2013, p.133)

Pensar em termos de estrutura é um desafio para a dicotomia *sujeito – objeto* nas reflexões sociológicas e filosóficas, pois a partir dela pensam-se conjuntos interdependentes de instituições, sujeitos, culturas. Deste modo, o fato social seria a própria estrutura podendo ser lido em seu conjunto para entender a sociedade que se estuda. A obra ‘O Ensaio sobre o Dádiva’ é um exemplo do uso desta metodologia. Quando Mauss propõe que o Kula é uma troca de dádivas e não um mercado primitivo e inferior, ele expõe que estas práticas, do laço social como prioridade, subordinam o utilitarismo à condição da vida em sociedade:

Segundo Mauss, nas economias que se baseiam no dom, as trocas não se revestem da dimensão impessoal que assumem no mercado capitalista. De fato, até mesmo quando objetos de grande valor passam de mão em mão, o que importa verdadeiramente é a relação que se estabelece entre as pessoas; o objeto da troca é a criação de vínculos de amizade ou o surgimento de rivalidades e obrigações. A circulação de riquezas irá efetuar-se somente à margem. (CAILLÉ, GRAEBER, 2002, p.24)

O Ensaio sobre a Dádiva é uma obra pioneira por priorizar uma leitura além da ideologia economicista e/ou individualista – esta lógica comum das sociedades ocidentais. Entretanto, Mauss não está declarando que nestas sociedades não existe o utilitário, já que reconhece que os grupos de troca se dão muitas vezes pela divisão do trabalho, por exemplo, entre pescadores e agricultores. Além disso, a prática de destruir bens de consumo, por exemplo, conduz à problemática da hierarquia social, ou seja, não é ato puramente desinteressado. Nisso o autor reconhece que os termos que ele escolheu não são exatos para nomear os fenômenos: presentes, regalos, dádiva... porém ele não encontrou termos mais adequados. A noção que Mauss apresenta “não é da prestação puramente livre e puramente gratuita, nem da produção e da troca puramente interessada pelo útil. É uma espécie de híbrido que floresceu nessas sociedades” (2013, p.123). A grande diferença é que esta organização social subordina o utilitário à valores sociais de generosidade e doação entre os homens, só os elevando e promovendo na hierarquia social aquele que mais sacrifica seus bens. Ao que Mauss se pergunta “mas é certo que isso seja diferente entre nós, e que para nós a riqueza não seja antes de tudo o meio de comandar os homens?”

O Ensaio sobre a Dádiva é um trabalho antropológico que contribui com exemplos de organizações econômicas, fundamentalmente diferentes da nossa. Embora Mauss perceba que na sociedade ocidental mesmo existam elaborações desse ritual, que pode ser percebido por aquele sentimento de que temos que retribuir um convite, um presente ou um agrado.

O termo *não utilitário*, empregado para se referir às trocas de dádiva, não significa que esta prática não tenha razão de ser, mas é uma forma de separar os valores vinculados à noção explícita de utilidade material dos valores que se opõe a estes. É justamente aí que reside o paradoxo da dádiva que se localiza entre o “interesse egoísta”, fundamento do individualismo metodológico, e a “generosidade”. Mauss fala sobre a noção de interesse egoísta ser uma construção recente das sociedades modernas:

A própria palavra interesse é recente, de origem técnica contábil: "*interest*", em latim, que se escrevia nos livros de contabilidade referindo-se aos rendimentos a receber. Nas morais antigas mais epicurianas, é o bem e o prazer que se busca, e não a utilidade material. Foi preciso a vitória do racionalismo e do mercantilismo para que entrassem em vigor, e fossem elevadas à altura de princípios, as noções de lucro e de indivíduos.[...] Foram nossas sociedades ocidentais que fizeram do homem um “animal econômico”. Mas nem todos somos ainda seres desse gênero. Em nossas massas e em nossas elites, o dispêndio puro e irracional é de prática corrente; ele é ainda característico dos *poucos fósseis de nossa nobreza*. O homo oeconomicus não está atrás, está adiante de nós; (MAUSS, 2013[1924-25], pp. 128-129, grifo nosso)

Como já coloquei, temos interesse em uma perspectiva menos dicotômica das práticas: se são ou não egoístas não importam tanto. O que nos importa neste trabalho é considerar os demais significados que acompanham a prática de trocas, significados tais que emergem dos laços afetivos e dão sentido a eles. Isto considerando que as trocas são sempre simbólicas, mesmo as utilitárias.

3.1 – A Dádiva na Grota dos Puris: não se sabe o dia de amanhã

O dom ritual se completa no ciclo dar – receber – retribuir. Na Grota usam a frase *Não se sabe o dia de amanhã*, sempre colocada na situação do *dar*. Chamo a frase de mágica pois é constantemente repetida e evoca crenças. Foi exatamente quando ouvi essa frase, em campo, que fui remetida ao texto de Mauss e comecei a me interessar por este tema para pesquisa. *Não se sabe o dia de amanhã* é sempre evocado como forma de admitir nossa fragilidade perante o mundo e o futuro. A vida é levada como uma incerteza, na previsão de carência de cuidado e ajuda adiante, o que justifica estender a mão e ajudar, ou não, alguém no presente. Assim as pessoas ficam vinculadas no tempo e no espaço através do circuito da dádiva. É recorrente que as pessoas especulem sobre o que você faz para alguém hoje pode ser feito para você, por alguém diferente, no porvir. Então *dar* significa esperar a retribuição no futuro, caso necessitemos mas, exatamente por isso, cuidar de si mesmo, cumprindo uma tarefa da vida. Conforme Mauss (2013[1924-25, se as coisas são colocadas em circulação “é porque se dão e se retribuem *respeitos* - podemos dizer igualmente *cortesias*. Mas é também porque as pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque se *devem* – elas e seus bens – aos outros (2013, p.80).” Assim, o interesse egoísta não se separa do interesse pelo bem do outro uma vez que este encontro expõe justamente uma situação de igualdade: a interdependência. Podemos relacionar com isso as elaborações que este mesmo autor fez também sobre as técnicas do corpo (MAUSS, 2003, [1950]), onde ele observa uma engrenagem de ordem social operando nos comportamentos corporais. Neste trabalho ele se preocupa com a confluência entre a natureza biológica, social e psicológica nas pessoas. Mauss conclui que “é graças à sociedade que há uma intervenção da consciência. Não é graças à inconsciência que há uma intervenção da sociedade.(2003,p.421)” As demandas por determinados comportamentos seriam sociais e as “condutas individuais normais jamais são simbólicas por elas mesmas: elas são os elementos a partir dos quais um sistema simbólico, que só pode ser coletivo, se constrói” (LEVI- STRAUSS, 2008, [1950] p.17).

Este “amanhã posso precisar”, usado para justificar o momento de doação, já é, em si uma situação muito incerta de retorno. Pelo pensamento individualista, uma pessoa jamais faria um bem ao próximo baseado nesta hipótese e, menos ainda, dentro da filosofia de que talvez uma pessoa diferente da ajudada possa vir a ser sua benfeitora. Uma aposta (CAILLÉ, 2002, p.55) arriscada que por certo tem outras motivações que não interesses estritamente egoístas. Mas ela é fruto de uma escolha bem objetiva. Maiores chances terei de receber a generosidade de alguém no futuro se faço manutenção, se ritualizo, compartilho e ensino essa generosidade no presente.

A frase é dita também quando se recusa a prestar ajuda. A mesma crença é válida portanto, apesar de a pessoa fazer uma negação à outra. Mesmo acreditando que poderá haver consequências, já que não se sabe o dia de amanhã, a recusa pode ser mantida, geralmente acompanhadas de argumentos afetivos: mágoas e ressentimentos.

A convicção da interdependência têm peso nestas decisões, como percebemos em algumas ocasiões de solicitação de ajuda. Uma mulher tinha beijado o marido da irmã numa ocasião. Esta irmã ficou muito magoada com o ocorrido e elas pararam de conversar. Porém esta mulher, que outrora foi uma chefe de família muito responsável, se encontrava em situação bastante vulnerável pois viciou-se em crack, com o que gastava todo seu dinheiro. Assim ela aparecia constantemente na casa da irmã, batia no portão e pedia ora cigarro, noutras café. Quando solicitava cigarro, a irmã negava, dizia que apesar de *não saber o dia de amanhã* ela tinha sido pilantra e não a conseguia perdoar. Quando pedia café, ela não conseguia negar, mandava o filho entregar, repetia que *não sabia o dia de amanhã* e pedia pra ela não aparecer lá mais. A mágoa é a mesma mas parece haver coisas que não se nega, como a comida. Por isso entendo que, seja para atender ou negar um pedido, a convicção da interdependência é afirmada com esta frase.

Creio que as classes onde circula menos dinheiro, com a realidade de destituição de muitas ordens, as pessoas precisam ainda mais fazer a manutenção das redes de solidariedade através da troca de dádivas. De acordo com a minha experiência, isso se deve ao fato de que, já que todos experimentam situação de vulnerabilidade socioeconômica, isto os torna mais sensíveis para as necessidades alheias. Como disse Mauss “não é no cálculo das necessidades individuais que se encontrará a melhor economia” (2013, p.30). Mas é arriscado dizer que isto seria uma característica mais marcante nas classes populares, senão que este grupo guarda algumas especificidades que podem estar ligadas à destituição e que poderia enfatizar as

trocas de algumas coisas em detrimento de outras.

Godbout chama nossa atenção para as sociedades modernas, cheia de instâncias e autoridades que tentam impor seus valores no sentido de nos permitir obter o que desejamos do outro evitando qualquer envolvimento de ordem pessoal (2002, p.66). Tal liberdade está baseada na “liquidação imediata e permanente da dívida”, desejo do modelo mercantil:

Neste modelo, cada troca é completa (*clear*). Graças à lei da equivalência, cada relação é pontual; sem futuro, ela não nos insere, portanto, em um sistema de obrigações. Este tipo de relação que nos parece ser evidente é, de fato, algo de inaudito; nem mais, nem menos do que a invenção de um vínculo social inédito, como é demonstrado por Karl Polanyi[1957]. Eis a melhor definição sociológica de um mercado: um vínculo social que visa escapar às obrigações normais inerentes aos vínculos sociais. (GODBOUT, 2002, p.67)

Apesar de toda sistematização das relações pela impessoalidade, a dádiva continua perpassando as relações e até mesmo sendo parte deste sistema que se pretende utilitário. Por exemplo, Godbout continua o raciocínio dizendo que as pessoas, vendo-se livre das relações pessoais através deste modelo, têm como obrigação contribuir com o crescimento da produção, criando um vínculo com a produção e consumo de bens. Podemos considerar isto como sua inserção no sistema de prestações totais. No mercado as trocas também se dão de forma indireta; há imposto, lucro, obrigações legais, excedentes, valores, hierarquias etc. O dinheiro, mesmo que quantificando bens e consumo, tem seu significado simbólico, vide os casos de indenização por danos morais ou os dados trazidos neste trabalho e que tratam do uso do dinheiro. Mauss considerou, por exemplo, algumas trocas como prerrogativas de chefias, no caso da cobrança de tributos, sendo a chefia uma posição privilegiada, constituída a partir de trocas. Assim como o comércio do Kula era reservado aos chefes (2013, [1924-25], p.41) Enfim, a dádiva é presente e é organizada de modo particular ao contexto. Talvez devamos explorar como essa moral dadivosa se dá no molde capitalista, considerando a transformação apontada pelos autores, porém não podemos negar que a dádiva está, sim, presente neste modelo. As relações entre países são profundamente modeladas pela moral da dádiva, criando uma série de obrigações entre países devedores e credores.

Para pensar a ordem simbólica por trás das práticas culturais, Sahlins (1979) faz uma análise interessado nos códigos culturais que governam a “utilidade”, tentando explicar culturalmente a produção como um modo de vida. Pensando antropologicamente, existem várias possibilidades para o que é racional e objetivo e várias sociedades desenvolveram seu senso sobre o que é necessário ou não, de diferentes formas. Sendo assim, o capitalismo como

modelo econômico não explica sua existência pelas necessidades, ele deve ser lido como uma atividade social. Recorrendo, em alguns momentos às questões marxistas, o autor fala sobre o valor de uso dos objetos manufaturados ser um valor simbólico, pois a utilidade não diz respeito à qualidade dos objetos e sim a significados, localizado culturalmente e que servem para classificação social (p.169).

Para sustentar suas análises, Marshall Sahlins recorre a práticas comuns na cultura norte-americana, como o consumo de carnes. Lembra que há mais oferta de filé do que de língua na carne bovina, ainda assim o filé é consideravelmente mais caro. O autor explica que a comestibilidade de partes da carne dos animais é inversamente proporcional à sua equivalência com as partes humanas: a língua do boi, por exemplo, causa mais repulsa que o filé. Do mesmo modo há um recorte de classe e grupos étnicos a partir do consumo dessas partes. O autor analisa também os traços simbólicos no uso de vestuário, enfim, esses aspectos que são indispensáveis à existência, comer, morar e vestir, mas que não se desenvolvem igualmente em todos os lugares. Estes são alguns dos exemplos que mostram que nós usamos objetos para classificação social, num tipo de totemismo moderno:

O totemismo moderno não é negado por uma racionalidade de mercado. Ao contrário, é promovido precisamente na medida em que valor de troca e consumo dependem de decisões de “utilidade”. Pois essas decisões giram em torno de significação social de contrastes concretos entre produtos. É por suas diferenças significativas em relação a outros bens que os objetos se tornam trocáveis: portanto tornam-se valores de uso para algumas pessoas, que são correspondentemente diferenciadas de outros sujeitos. Ao mesmo tempo, como uma construção modular de elementos concretos combinados pela invenção humana, bens manufaturados singularmente prestam-se a esse tipo de discurso. Ao dar feitiço ao produto, o homem não aliena seu trabalho simplesmente, congelado em forma objetiva, mas, pelas modificações físicas que efetua, ele sedimenta um pensamento. O objeto fica como um conceito humano fora de si mesmo, como se fosse homem falando com homem usando as coisas como meio de comunicação. (SAHLINS, 1976, P.177-178)

No que Sahlins chama de totem moderno, a racionalidade é o que costumamos considerar constitutivo, nos fazendo por vezes esquecer que esta racionalidade tem sua própria base cultural. Desse modo, nos é difícil separar aspectos materiais de sociais e não há fundamento para uma cultura submetida a um tipo de “inevitável lógica prática”, o tal racionalismo. Sahlins desenvolve, em resumo, a ideia de que “não há lógica material separada do interesse prático e o interesse prático do homem na produção é simbolicamente instaurado” (p.206). Se completa as críticas ao individualismo metodológico - termo referente à teoria da ação racional, essa que pressupõe que o mundo é governado por uma lógica prática:

Tudo no capitalismo conspira para esconder a ordem simbólica do sistema, especialmente aquelas teorias acadêmicas de práxis pelas quais nos concebemos e ao resto do mundo. Uma teoria de práxis baseada em interesses pragmáticos e condições “objetivas” é a forma secundária de uma ilusão cultural, e seu fruto elaborado, empírico e estatístico, a investigação “ética” de nossas ciências sociais, a titilação intelectual de uma mistificação “êmica”. (SAHLINS, 1979, p.218)

Ainda sobre as questões trabalhadas pelo Sahlins, há uma a ser relacionada com outros aspectos levantados por Mauss. Versa sobre como as pessoas se relacionam quando trocam coisas, especificamente no contexto de produção que experimentamos. Sahlins nos diz:

A segunda característica indicativa da dominância econômica: as relações de produção compõem o principal quadro classificatório da sociedade ocidental. Mauss escreveu sobre o hau como se a troca de coisas fosse, de acordo com as concepções Maori, a troca de pessoas. Marx, a respeito de nosso próprio pensamento, observou o oposto: o vínculo das pessoas é uma relação entre coisas (cf. White, 1959, p.242-5). Se, como é frequentemente observado a respeito da troca “primitiva”, toda transação tem um coeficiente social, o relacionamento entre os participantes de um ou outro tipo que regula os termos materiais de sua interação, no nosso caso parece verdade que toda transação tem um termo material que alimenta importantes dimensões do relacionamento social. (SAHLINS, 1979, 123-124)

No trecho acima, o autor, assim como Mauss, concordam que o vínculo entre as pessoas se dá através das coisas. Como ele disse, o homem não aliena seu trabalho mas se comunica com os outros através das coisas que produz. Mauss, por sua vez, além de considerar que as trocas têm o caráter da divisão de trabalho, ou seja, não se pode dispensá-las sem algum prejuízo, explora a questão da seguinte maneira:

Percebe-se que só é possível fazer trabalhar bem homens seguros de serem lealmente pago por toda a vida em troca do trabalho que lealmente executaram, ao mesmo tempo para outrem e para si mesmos. O produtor sente de novo – como sempre sentiu, mas dessa vez de forma aguda – que troca mais do que um produto ou um tempo de trabalho, ele sente que dá algo de si: seu tempo, sua vida. Quer portanto ser recompensado, mesmo com moderação, por essa dádiva. (MAUSS, 2013[1924-25] p.131)

Neste aspecto penso que as coisas não se separam das pessoas, senão que as simbolizam e são. Mauss toca na noção de comprometimento duradouro a partir da dádiva, seja a participação nos lucros ou a previdência de vida para além da fase produtiva das pessoas. É uma troca em que o laço se torna pessoal e onde não é possível separar o que é um vínculo entre objetos e entre pessoas nem mesmo determinar um fim para a relação.

Por falar em vínculo, esse diferencial das relações dádivas, acesso a discussão da dívida como exemplo. A dívida é um caso que passou por essa mudança configuracional, como apresenta Graeber. Quantificando uma dívida e estabelecendo que ela deve ser paga, sua

ausência torna-se então o modelo de liberdade moderna. Graeber traça a história da dívida no livro intitulado *Debt: the first 5.000 years* (2011). Nesta pesquisa histórica, Graeber diz que o crédito foi criado antes da moeda, e não o contrário. As pessoas, em suas relações, trocavam animais e objetos com a possibilidade de créditos a partir de suas relações cotidianas, e a mensuração do valor das coisas era quantificada de outra forma. Isto nos permite uma mudança de perspectiva, como ele explica em entrevista⁵:

Isto permite colocar as perguntas de maneira diferente: como passamos de um sistema onde as pessoas diziam “devo -te uma vaca ” até um sistema onde o valor exacto de uma dívida pode ser medido? Ou que se possa garantir, apoiados numa fórmula matemática, que “340 frangos são equivalentes a cinco vacas” ? Como é que uma promessa, uma obrigação de reembolso, se tornou numa “dívida”? Como é que a ideia de que devemos um favor foi quantificada?[...] Quantificável, a dívida torna-se fria, impessoal e sobretudo transferível: a identidade do credor não tem qualquer importância . (GRAEBER, 2014)

No mais, Graeber relaciona a identidade do credor à sua liberdade e o exercício dessa liberdade é, precisamente, se comprometer com o outro, fazer promessas. Fazendo uma reconfiguração na ideia de liberdade, Graeber a localiza na dívida, nas promessas, já que um escravo “não as podem fazer, não podem criar compromissos em relação a outras pessoas, porque não têm certeza de as poderem cumprir.” (GRAEBER, 2014) Encontramos aqui a tal liberdade obrigatória descrita na obra de Mauss e fundamental nas ideias de um vínculo social por meio do dom.

No meu campo percebi que as práticas de comprometimento com o outro na manutenção permanente da dívida chega ao ponto do uso do dinheiro ter suas ressalvas. O dinheiro pode gerar um conflito onde interesses individuais e coletivos são postos à prova na relação dadivosa. O que torna as coisas mais interessantes é o fato disto ocorrer num meio onde o dinheiro é escasso. O senhor Joaquim, já com quase 70 anos, um dos primeiros moradores da Grota, foi acusado por alguns entrevistados de vender água da mina⁶ para pessoas de fora. Também foi acusado por Roni, 43, outro informante e ex-morador da Grota, de não participar das ajudas mútuas. Roni acusa este membro, Sr. Joaquim, de preferir pagar as pessoas para fazer serviços do que aceitar ajuda: “*O Seu Joaquim é zóiudo. Ele prefere pagar ajudante do que aceitar ajuda, só pra não ter que ajudar os outros depois.*” A acusação que relaciona olho grande com uso do dinheiro deixa claro que pagar põe fim à dívida e com

⁵ Entrevista disponível em: <https://colectivolibertarioevora.wordpress.com/2014/01/17/david-graeber-a-maneira-mais-simples-de-desobedecer-ao-meio-financeiro-e-recusar-pagar-as-dividas/> consultado em jan. 2014

⁶ A grota tem 4 ou 5 minas de agua, localizadas nas propriedades de moradores e 1 num espaço público. Discorro sobre isto no penúltimo capítulo.

isto, às relações. Eu avalio que Sr. Joaquim prefere pagar por que já está bem de idade para ter de retribuir este serviço braçal. Mas percebi que, para as pessoas, se ele vai trabalhar pesado não deve importar de fato. O que importa é que ele esteja presente, honrando seus compromissos de convivialismo, de uma forma ritual, quase teatral. As pessoas encaram de forma crítica o uso do dinheiro em relações onde é melhor que ele seja dispensado. O olho grande é um termo recorrente para evocar esta moral sobre o uso do dinheiro. A moeda então carrega um significado simbólico quando envolve relações dentro do grupo, e seu peso pode variar de situação para situação.

A Maria, que toma sua cerveja ritualmente no sábado e domingo, estava no bar enquanto outro vizinho, Celso, exibia sua carteira cheia de dinheiro e ofereceu de pagar a cerveja a ela. Havendo na Grotta uma prática comum, de troca de sexo por dinheiro, Maria ficou prevendo mal entendido e disse a ele que não aceitaria. Me contou depois que quando ela foi pagar o bar a conta já tinha sido acertada por ele. Ela foi buscar satisfação ao que ele respondeu: “*Não Maria, eu lembro até hoje de uma vez que eu tava duro e você me ofereceu cerveja, eu fiquei sem jeito mas você encheu meu copo, não fez questão. Eu achei bonito*”. Nisso, Maria saiu da defensiva e respondeu: *Ah, então tá... Uma mão lava a outra.*”

Quando as mulheres falam desses casos de troca de sexo por dinheiro, nunca as vi se referir como prostituição. Me lembro que se trata de uma prática comum, escondida (geralmente envolve adultério) e realmente diversa da prostituição pois as mulheres que o fazem não transam com quem elas não desejam. Por certo há reservas sobre isso, e sendo tão delicado, não desenvolverei tão a fundo, guardando um anonimato maior. O interessante é apontar como a prática se diferencia de prostituição e se enquadra nas demais trocas dadas. Trata-se, às vezes, de casos amorosos onde, depois da relação sexual, o homem oferta à mulher alguma quantia em dinheiro “*pra comprar uma fruta pros seus filhos ou um presente*” ou coisa do tipo, e noutros casos, um desejo de um homem casado por alguma mulher, que é negociado em termos financeiros. O fato de uma mulher aceitar a oferta leva em conta seu desejo pelo homem que propõe, por isso é delicado comparar com prostituição, havendo esse lado da sexualidade da mulher, onde seu desejo é externado ou explicitado. É um tema tabu, que acessei graças às fofocas, mas envolve pessoas respeitáveis do grupo. Penso que justamente pelo envolvimento do dinheiro na história, há ressalvas e tudo torna-se uma corda bamba: a prática é ou não prostituição? O incômodo social maior é gerado mais nos casos que envolve adultério do que quando envolve dinheiro. Para o primeiro caso a

mulher que se envolve com um homem casado pode receber xingamentos de quinta categoria, para o segundo, se a oferta de dinheiro é generosidade masculina (ou seja, não negociado), é um evento normal e bem-vindo. Ainda assim a vigilância não depende do gênero de modo dominante e sim das relações de amizade e inimizade. A má reputação nestes casos são das mulheres que trocam sexo por dinheiro para comprar drogas, como é o caso de umas poucas viciadas em crack⁷.

Com estes casos e com a discussão teórica que apresentei, creio que há uma boa discussão sobre esse caminho entre o utilitário e o não utilitário, que ainda precisa amadurecer ou que talvez seja a substância de todo o trabalho. Tendo apresentado estas contribuições, proponho pensar a organização particular das trocas de objetos na Grota dos Puris como sendo uma troca de dádivas, expondo como as trocas configuram a convivência entre a comunidade, buscando uma leitura de tais práticas nos moldes do convivialismo.

3.2 Característica da dádiva na Grota: a dádiva pelas palavras

Se as relações que pesquiso têm sua manutenção nas trocas, isso não significa apenas aspectos de generosidade e solidariedade. Às vezes as trocas mediam relações que podem ser consideradas incômodas, o que Graeber chama de rivalidades, e que Mauss (2013, [1924-25]) define como declarar guerra por meio do dom. Na Grota, é comum que uma troca gere arrependimento, rancor ou é feita de forma escondida de outras pessoas ou para irritá-las.

Outra das categorias nativas com as quais entrei em contato é o chamado *furar o olho*. Trata-se de uma gíria muito comum em vários lugares. Na grota está muito presente na troca de objetos ou qualquer outro tipo de relação que envolva falsidade, mentira, manipulação. Esta é outra característica desta prática pela construção de rivalidades a partir da troca: *furar o olho*, termo que se refere a causar prejuízo em alguém. Os grotenses fazem muito uso deste *furar o olho*, que é mais comum na troca entre os homens.

As mulheres, no que me recordo de suas reuniões para trocar objetos, tinham o cuidado de que nenhuma saísse no prejuízo ou se convenciam, a partir de longas discussões, de que seus objetos tinham o mesmo valor. Bem, com os homens⁸, as negociações costumam ser mais arriscadas. Mentiras, supervalorização, calotes, gambiarras. O informante Roni, meu

⁷ Propor trocas que envolvam dinheiro para drogas, cigarro e bebida é mal visto em várias ocasiões. Aprofundo neste tema no penúltimo capítulo.

⁸Poderei fazer referência à questões de gênero em alguns momentos ao longo do trabalho, mas não é uma prioridade por isto não me dedico à teorizar sobre isto, exceto no capítulo III. Com as diferenças de gênero como construções sociais, separar a prática entre homens e mulheres pode me levar à generalizações que não se aplicam em muitos casos.

tio materno, me explica os procedimentos numa entrevista que gravamos. Ele é destas figuras viciadas em trocar. Tanto que me cedeu a entrevista como retribuição por tê-lo gravado cantando para um *dvd* independente. O que aqui chamo de troca ele dá o nome de *brega*, derivativo de barganha. Ao final da entrevista, ele usava o termo troca, como eu, numa adaptação à minha linguagem, ainda assim me explicando todas as variações de linguagem e características da troca. Roni é o interlocutor que mais teoriza sobre suas práticas.

Das memórias de quando vivi na Grota, vi muitas vezes Roni na laje de sua casa oferecendo para os vizinhos tudo o que tinha disponível para *brega*. Me lembro de um objeto que ele vendeu a alguns anos, eu era criança e estava na laje com ele. Uma chave de fenda usada, comprada numa loja de R\$ 1, 99. Roni ofereceu para seu vizinho por 15 reais. O homem só tinha R\$ 14 e comprou a chave de fenda, ficando de pagar o 1 real restante depois. Ele gargalhava depois que o homem foi embora, contando o feito. Me disse com orgulho: *Comprei aquela ferramenta no 1, 99.*

Lembrei-lhe desse ocorrido e ele falou sobre o prazer de *furar o olho*, ou seja, dar prejuízo em alguém, pois depois um saía contando pro outro. Parece um tipo de estripulia masculina que vai se passando: *Alguém fura seu olho hoje e você fura o de alguém amanhã* – me disse Roni. Aí está óbvio o vínculo estabelecido. Isto rende muitas histórias que serão motivos de risos e *encarnação* (constranger o que levou prejuízo contando o feito para os outros). Quando o enganado descobria que tinha levado prejuízo, podia ficar bravo mas não tinha retorno ou destroca. O negócio não era desfeito. Só o resta tentar vingança e provar sua capacidade de *furar o olho* em outra oportunidade de troca.

Como estes desentendimentos fazem parte das trocas, percebo que as tais relações que a troca fortalece nem sempre significam relações de amor, confiança ou solidariedade. Para além de julgamento moral, esta característica mostra o leque de relações possíveis e mais que isso, demandadas. São demandadas porque se não fossem necessárias para estas pessoas, dificilmente seriam criadas. Podemos pensar nessa prática como tendo a mesma função do *Potlatch* que Mauss descreve. Seria uma forma de colocar a amizade em teste, provocar a generosidade do outro através do seu prejuízo. E minha hipótese por ora, depois de presenciar tantos casos parecidos, é a de que a desavença é um ciclo para criar reconciliação amanhã, um fio dramático que dá sabor à vida e testa todo o tempo o comprometimento das pessoas com seus vínculos sociais. Nos vale pensar de que natureza são estes sentimentos sofridos cultivados a partir das trocas? Como eles contribuem para manter o laço social? Na Grota,

como as pessoas declaram guerra por meio do dom?

Fiz uma entrevista com dona Sandra, entre as mulheres, a que mais negocia com homens. Fui até ela porque um pedreiro tinha lhe feito um serviço e no final ela lhe deu uma geladeira no lugar do dinheiro. A geladeira veio faltando duas peças e ele considerou que ela *furou seu olho*. Ele reclamou que ela sempre queria trocar serviço ao invés de pagar. Ele até era um homem que participa dos círculos de trocas, mas naquele momento ele precisava de dinheiro para pagar o advogado do seu filho, que estava preso, então o dinheiro era indispensável. Mesmo assim aceitou a troca. Na entrevista com dona Sandra, perguntei com quem ela mais costumava trocar e ela respondeu em tom jocoso “*a minha irmã que vem aqui de vem em quando furar meu olho*”. Levei a sério sua reclamação e ela consertou: “*entre nós duas não tem disso não*” Perguntei-lhe também porque as pessoas não trocavam mais com a frequência de antes ao que ela responde: “*Ah, como eu vou te explicar? Antigamente tinha umas amizade mais sincera. Agora já não tem mais, agora é interesse. As pessoas fazem aquilo por interesse, para furar o olho. É que hoje em dia falta amor, sabe? Antes tinha mais amor.*”.

O fato dela associar mais trocas a mais amor deixa claro o sentido afetivo da prática. Já o prejuízo pode ser atribuído à relações que se propõe puramente utilitaristas, sem envolvimento, o que leva à vigília constante das pessoas.

Voltando ao uso do dinheiro como o símbolo participante destes casos de prejuízo, podemos fazer uma breve leitura marxista de tais situações. Pensemos que, tratando-se da classe trabalhadora, explorada nos ambientes de trabalho, haveria de ser justamente no seu domínio, na sua comunidade, que o dinheiro teria outro lugar. As experiências vividas pelos grotenses em seus ambientes de trabalho – lugar necessário para conseguir dinheiro, associa essa moeda corrente à exploração, trabalho, hierarquia, individualidade. O que os grotenses fazem é justamente uma inversão de valores, dando ao dinheiro um símbolo indesejável, ou secundário. Como o caso de Seu Joaquim, que segundo Roni preferia pagar ajudantes e por isso ficou mal visto ou de Maria tomando sua cerveja, que só aceitou o dinheiro do vizinho quando ele expôs que tratava-se de uma retribuição à sua benevolência. Enfim, o dinheiro tem um outro lugar porque ali é um outro lugar, e as pessoas querem um lugar financeiramente seguro para viver seus dias. Não podia ser um lugar onde o dinheiro ditava as regras sob o risco da Grota se transformar no mundo “lá fora”.

Apresento mais um caso para pensarmos tanto na lida com o dinheiro como na

criação de desavenças. Estávamos em 4 mulheres na laje da Maria tomando cerveja e conversando. Maria tira de uma sacola umas vestes que disse ter ganhado da patroa dela e separado para mim. Separou dois pares de meias de algodão compridas, azul e branca, e me deu de presente. A Joana, amiga íntima e antiga dela, estava presente e olhando a oferta. Depois Maria tirou duas camisetas novas, de marca cara, e disse que podia dar pro meu marido de presente, que estavam novas e perguntou se ele usava camiseta. Eu estava vasculhando se havia alguma estampa, pois meu marido não usa nada com estampa. Neste meio tempo, Joana disse à Maria que seu marido gostava de camiseta e estava precisando. Ofereceu à Maria 15 reais em cada uma. Como tinha estampa, falei com a Maria que não adiantaria eu levar, pois ele não usaria. Enquanto isso a Joana insistiu em comprar as camisetas e eu sabia que a Maria precisava de dinheiro, o que me aliviou de não aceitá-las. Mas a Maria deu um jeito de desconversar, guardar as camisetas e, em meio à nossa embriaguez, enrolou até Joana se “esquecer”. Fez-me um sinal facial que entendi que não venderia as camisetas para ela e depois, em *off*, disse que tudo o que a Joana via ela queria – isso era *olho grande*, que significa que esta pessoa deseja adquirir tudo o que aparece de novidade, e que aquelas camisetas eram mais caras que 15 reais. Enfim, a Maria estava disposta à me dar as camisetas mas não estava disposta a vender para a Joana. Como elas são muito amigas e comadres, deveria haver uma razão para Maria fazer esta desfeita, algum rancor, algo entre ambas que eu não estava sabendo ou não percebi. O ponto é que Maria precisava de dinheiro, mas não estava disposta a abrir mão de seus princípios para conseguí-lo. Seu princípio naquele momento era corrigir Joana pelo seu olho grande, ou alguma outra coisa da qual eu não estava a par. Das diversas características da dádiva na grotta, há esse ponto do dinheiro, que talvez seja uma vigília sobre o utilitarismo.

Neste capítulo, busquei apresentar um pouco da minha inserção, problematizar a pertença identitária, mostrei algumas práticas de troca, termos acessados em tais situações e características das relações de gênero. Tracei uma perspectiva da ideia de dádiva, desde as contribuições de Mauss, passando pelo movimento antiutilitarista nas Ciências Sociais, e recolhendo disto chaves de compreensão para as relações dadivosas.

Estas duas primeiras partes foram uma introdução à temática e linhas teóricas que uso para nos próximos capítulos discutir parentesco e as características da Grotta e refletir sobre modo de vida de grupos sociais em situação de desigualdade de acesso a direitos e bens.

4 – CASAMENTOS INSTÁVEIS PARA MULHERES ESTÁVEIS: Estudos de parentesco e seu caráter processual

“Ao ler as belíssimas obras escritas em nossos dias sobre a história das ciências, uma coisa me espanta: parecem acreditar que tudo foi descoberto pelos doutores, aqueles semi-escolásticos, que a cada instante ficavam enredados em suas togas e dogmas, nos deploráveis hábitos de espírito que a Escola lhes inculca. E aquelas que andavam livres dessas cadeias, as feiticeiras, não teriam descoberto nada? Seria inverossímil.” (Jules Michelet - A Feiticeira, 1862)

Sobre o parentesco, imaginamos o quão diverso é sua construção nas sociedades modernas, pois convivemos com uma desenvolvida tecnologia de reprodução, mecanismos de adoção transnacional, possibilidades infinitas de significar o biológico entre diversas configurações diferentes da família nuclear. Além disso, o recorte de classe impõe outras variáveis importantes para este trabalho.

Consultei Cláudia Fonseca, a etnografia sobre a Vila do Cachorro Sentado, na cidade de Porto Alegre entre os anos de 80 e 90. Tive a sorte de encontrar muita afinidade com minha etnografia, já que trato também de classes populares. Resguardadas algumas diferenças, as discussões teóricas sobre parentesco são da mesma afinidade e aprendi muito com essa autora. Portanto, neste capítulo, faço uma análise comparativa para refletir sobre o tema, consultando sobretudo Janet Carsten (2004) para tratar do assunto.

O sistema de parentesco como campo de estudo antropológico se iniciou com Lewis Morgan (*Sistemas de consanguinidade e de afinidade na família humana*, 1871) tendo como ponto de partida a consanguinidade, mas isto foi questionado ao se perceber que o motivo dos laços variam de uma cultura para outra. Atravessando essa perspectiva do parentesco como algo dado ou natural, os estudos posteriores buscam responder como ele é construído em outros aspectos.

Dentre as tentativas de responder tal questão, Janet Carsten apresenta algumas possibilidades para pensar o tema a partir dos elementos casa, gênero, pessoa e substância. A autora diz: “Parentesco pode ser visto como determinado pelo nascimento e inalterável, ou pode ser formado pelo comum, cotidiano da vida familiar, bem como os esforços de geneticista e clínicos envolvidos com o tratamento de fertilidade e pré natais” (2004, p.6). Ela

propõe o parentesco como algo processual, construído através da relacionalidade [*relatedness*]. Sendo isto um processo em que as pessoas criam diferenças e semelhanças entre si, o parentesco não é “dado” de antemão. Há sempre uma forma de sociabilidade que atualiza o laço parental. Essa concepção processual se diferencia de uma visão do parentesco como estrutura e permite-nos valorizar o vivido das pessoas e sua adesão ou não à estrutura.

Ainda que não possamos eliminar o que a autora chama de pré-dado biológico, características que atendem determinado discurso para o parentesco e para o gênero, podemos aferir os significados atribuídos à estes aspectos naturais. Carsten observa que sempre terá uma contrapartida biológica pra uma obrigação social, não sendo possível tratá-los como coisas separadas. O que consideramos biológico é fluido e varia, não sabemos de antemão o que será considerado inato ou adquirido em cada cultura (2004, p.80). Baseado nestes fatores, a autora se pergunta então sobre a participação das substâncias corporais (sangue, esperma, leite) na compreensão do parentesco e também nas outras práticas que criam o laço familiar.

No processo em que se criam semelhanças e diferenças, o gênero aparece como um aspecto importante para se tratar de parentesco, e para a referida autora, ambos estão inextricavelmente ligados. A autora diz que os estudos de gênero, parentesco e os movimentos feministas se desenvolveram concomitantemente, um se alimentando do outro. Na antropologia, estudar parentesco significou tratar também de hegemonia, poder e gênero, nos movimentos feministas, falar de gênero era tratar da mesma dicotomia presente na antropologia, natureza - cultura, para desnaturalizar as desigualdades entre homens e mulheres. Acessar, através de etnografias, outras sociedades com relações de gênero diferentes, possibilita às feministas argumentos em prol da equidade entre homens e mulheres. Para os estudos de parentesco, onde o gênero estava implícito, a mesma questão se coloca ao se perceber que a natureza é significada e não dada, por exemplo, ao se falar em consanguinidade. Além disso, recorrer ao âmbito doméstico, privado e emocional para falar de parentesco abriu outras perspectivas, como a processual e as relações de poder, entendendo que a esfera política não se aplica só ao mundo público e que a atuação da mulher também não se limita à esfera doméstica. Carsten propõe que pensar parentesco e gênero juntos nos auxilia a pesquisar a dinâmica da relacionalidade, termo atribuído ao laço parental resultado do processo cotidiano.

Ainda sobre gênero, principal aspecto trabalhado aqui, a autora chama a atenção para como essa discussão ainda guarda um viés muito ocidental, onde a concepção de gênero se dá,

sobretudo por diferenciação. Em alguns contextos culturais apresentados pela autora, os gêneros, que são ancorados em corpos físicos, guardam uma interpretação pelas similaridades (p.69), em outros, só são importantes em conjunto com alguma faixa etária (p.72), e em outros ainda, dialogam com questões étnicas mais do que diferenças biológicas (p.68). Isto tudo pra pensar que podemos buscar as similaridades e outros aspectos que também o acompanham, ampliando nossa concepção das relações de gênero.

Considerado estas contribuições, vamos discutir então a agência feminina nas relações de parentesco e apresentar dados da Grota para pensar esta configuração. Passarei pelos temas de consanguinidade, cuidado com crianças, provisão doméstica e compromissos parentais e como o parentesco então se constrói neste dia a dia comum e dialoga com as contrapartidas biológicas em muitos momentos.

4.1 – Organização parental entre Homens e mulheres

Adiro a esta ideia de processo, ou seja, de como o parentesco se constrói e se renova a partir da organização doméstica, das relações afetivas e do significado que há na consanguinidade no local pesquisado.

Quando se trata de analisar parentesco (especialmente nas classes populares, mas não só) a família nuclear como referência se torna problemática se tratamos as demais como derivadas desta ou, quando melhor, uma resistência à ela. Já existem críticas quanto a isto, uma vez que as etnografias apontam que nas classes populares esses laços conjugais se dão de outra forma e com outra frequência. Cláudia Fonseca (2000) fez uma breve revisão da discussão. Ela considera que pensar a aliança familiar nas classes populares como estratégia de sobrevivência produziu questões interessantes, como a noção de pluripaternidade (serial monogamy). Esses termos concebem que a mulher aumenta sua rede social para agilizar ajuda. Apesar disso, ela continua sua reflexão:

No entanto, a noção de “estratégias de sobrevivência” corre constantemente o risco de um funcionalismo simplista que reduza o comportamento dos “pobres” à dimensão utilitarista. Parece ter como pressuposto implícito a naturalidade da unidade conjugal (como se não fosse ela também uma “estratégia de sobrevivência”) em oposição à funcionalidade da unidade mãe\filhos (como se não fosse ela também o produto de um conjunto historicamente determinado de opções culturais). Nesse sentido, é interessante lembrar que certas práticas, sumariamente explicadas como “estratégias de sobrevivência” quando observadas em populações “carentes”, são *também* características das camadas médias do Primeiro Mundo. Tal fato, se não crava uma estaca no coração do reducionismo econômico, deve, no mínimo, levantar algumas dúvidas.(FONSECA, 2000, p.60)

A partir do campo e da minha experiência nas classes populares, concordo com os problemas apontados e tentarei trabalhar isso adiante. Acredito que os dados que coletei podem ajudar a fortalecer estas críticas e abrir outras discussões.

Para começar, o conceito de dádiva novamente cai muito bem para tratar de casamentos, usado por Lévi-Strauss em *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1982). O autor explica como a regra do incesto possibilita a troca entre tribos. Na perspectiva de Lévi-Strauss, a mulher era esse objeto de troca enquanto o homem era o sujeito que trocava, sendo essa prática o que permitia a cultura. As críticas, feitas por Gayle Rubin (1975), nos diz que se a tentativa era fundamentar a cultura na troca de mulheres, isso na verdade expressa que os homens têm certos direitos sobre suas parentes e estas não tem os mesmos direitos sobre eles ou sobre si mesmas:

Kinship is organization, and organization gives power. But who is organized? If it is women who are being transacted, then it is the men who give and take them who are linked, the woman being a conduit of a relationship rather than a partner to it. The exchange of women does not necessarily imply that women are objectified, in the modern sense, since objects in the primitive world are imbued with highly personal qualities. But it does imply a distinction between gift and giver. If women are the gifts, then it is men who are the exchange partners. And it is the partners, not the presents, upon whom reciprocal exchange confers its quasi-mystical power of social linkage. The relations of such a system are such that women are in no position to realize the benefits of their own circulation. As long as the relations specify that men exchange women, it is men who are the beneficiaries of the product of such exchanges social organization. (RUBIN, 1975, p.174)

Crítica também desenvolvida por Janet Carsten, acrescenta que a teoria de Levi Strauss, e o estruturalismo de um modo geral, foca na estrutura e pouco explora a experiência vivida das pessoas:

For Levi-Strauss, it was men who exchanged women in marriage. Women were the “supreme gift” –no other gift could be of equal value because women were necessary to ensure the continuity of the group through procreation. Later feminist scholars not only took exception to the terms in which this theory was put, to the objectification of women involved, but also demonstrated that in many societies marriage cannot be considered as an exchange between men. In many cultures women take an active part in arranging marriages, and may indeed take the leading role in organizing them (see, for example, Peletz 1987; Carsten 1997). Further, Lévi-Strauss’s methods were not always taken up by his followers in the most subtle manner. The opposition between nature and culture, and the more general structuralist tendency to understand culture in terms of paired oppositions with mediating terms between them, sometimes took the form of rather

schematic lists in which women were opposed to men, nature to culture, the raw to the cooked, and so on. The result was that women were unproblematically lumped with a set of devalued terms, which did little to explicate the intricacies of how people actually experienced their social world. (CARSTEN,2004, p.13)

Existe, contudo, outras formas de desnaturalizar nossas leituras, se pensamos no teor cultural, portanto construído, das relações de parentesco. Podemos sempre retornar a etnografias clássicas e identificar como as narrativas tomam a mulher como um objeto dos homens ao invés de membro e agente da cultura. É enfático ler: a mulher do trombriandês, a mulher do nanuque.

No caso clássico de Franz Boas em que o Esquimó oferecia sua mulher para se deitar com os visitantes, sempre devemos nos perguntar se as coisas ainda seriam descritas dessa forma caso assumíssemos a perspectiva da mulher ou ao menos uma perspectiva não monogâmica. Talvez nosso entendimento ficasse algo parecido com isso: A nanuque gosta de se deitar com os homens que visitam sua comunidade. Ou então, se resumiria à isso: o casal nanuque não é monogâmico.

Roy Wagner em *Cultura como criatividade* (2010) já nos chamou a atenção para isto. Ele percebeu que entre os Daribis a família é a produção autossustentável, e argumenta que lá o casamento é uma questão de vida ou morte. As pessoas são indispensáveis e a produtividade encarna valores humanos e não abstratos. Técnicas e instrumentos aparecem como coisas periféricas, apenas uma parte das relações interpessoais. A partir disso ele compreende a preocupação e compaixão dos Daribis com relação à sua solteirice. O que Roy tenta nos alertar é que, quando fazemos uma leitura das Ilhas Salomão na perspectiva de que eles compram esposas deixamos de pensar que a mulher é que é valiosa, e a prática é uma simbolização desse reconhecimento do valor da mulher:

A ideia de que há lugares no mundo onde as esposas podem ser compradas frequentemente sugere uma espécie de tolo paraíso quimérico para aqueles que querem acreditar que um dia o controle sobre as mulheres poderia ser tão simples assim. Mas à luz da nossa discussão sobre o amor e o dinheiro em nossa própria cultura esses anseios devem ser descartados como uma forma de fantasia em torno da prostituição. Ademais, a suposição de que esposas sejam "compradas" e "vendidas" em sociedades tribais envolve a mais profunda incompreensão desses povos. Nas palavras de Francis Bugotu, um nativo das Ilhas Salomão: "A compra de esposas em sociedades primitivas não tem nenhuma equivalência com as trocas pecuniárias do Ocidente. O dinheiro não é importante e com certeza não é o atrativo. É a mulher que é valiosa" (WAGNER, [1975] 2010, p.58)

Esses casos exemplificam como podemos, ao descrever o outro, expor as feridas da

nossa própria cultura. Então, escolher a ação das mulheres para falar de parentesco é continuar o exercício de pensar outras possibilidades de interpretação.

Escolher entre enfatizar a autonomia feminina ou denunciar a situação de opressão das mulheres me mostra a mesma linha tênue para tratar sobre classe. No processo de análise sempre nos questionamos quando a ação é motivada pelas condições materiais de existência ou quando devemos priorizar outra leitura. Vivia esse conflito em campo quando analisava a situação da mulher na relação conjugal. Buscava justificativas para suas ações na desigualdade de poder. Mas minha adesão à uma perspectiva feminista, isto é, um engajamento político e epistemológico, entende que depois de reconhecer a situação de desigualdade de gênero, o segundo passo é perceber como e qual autonomia a mulher pobre tem nas relações de afinidade e consanguinidade e nas tomadas de decisões dentro da família e fora dela.

Primeiramente, estou de acordo que ter por referência a família nuclear patriarcal influencia a noção de família que nós temos, já que discutimos a novela das oito e seus casamentos e traições. Estruturalmente, nós somos um grupo que, quanto mais assina papéis declarando conjugalidade, mais goza de direitos civis. Nós, brasileiras, que tínhamos até há pouco, 1962, uma constituição que considerava a mulher civilmente incapaz, cabendo ao marido as decisões por ela, inclusive de trabalhar fora. Isto estruturou uma relação de poder no casamento que ainda nos constitui. Nós, que só em 2003 retiramos do código civil o poder do homem de cancelar casamento com mulher já “deflorada”. Nós, que usamos o termo marido para se referir ao homem, e mulher, para a mulher, evidenciando os papéis sociais que esperamos de cada um no casamento. Enfim, este nós é uma referência que não se pode ignorar ao se falar de família, porém essas noções não limitam as práticas cotidianas e sim o contrário, as práticas cotidianas que tornam esta noção de família limitada. Devo acrescentar ainda que estas questões estruturantes, nosso direito e nossa economia ditando as regras do casamento, se dirigem aos pobres e aos ricos. Por isso, se a família nuclear burguesa é sempre uma referência, isto ocorre pelas questões culturais enumeradas acima e principalmente, pelo modo como hierarquizamos nossas culturas. Esta tem suas dissidências: muitos valores praticados por alguns grupos não aparecem em análises sobre o “Brasil”, mas estão presentes nas etnografias de classes populares e outros grupos sociais.

4.2 – A mulher mãe como referência organizacional e afetiva

Indicaram-me um dos moradores mais antigos para me contar a história da Grotta dos Puris, José, neto negro do casal identificado como puri, primeiro a ocupar a Grotta, segundo ele, há 63 anos. Marcamos um horário pela tarde, quando ele toma sol na varanda e filmamos esta entrevista. Agora ele está doente e “encostado”, não trabalha mais fora, e anda com sua haste de soro na veia, todo o tempo. Perguntei a José quais foram as primeiras famílias que ocuparam aquele espaço. Ele começou a enumerar as famílias que chegaram depois de seu pai, identificando cada uma, exceto um homem, pelas mulheres mães: “Dona Julia, dona Sebastiana, dona Iná. Dona Tereza do Seu Jair...” Com isso percebi que as mães de família são possíveis referências para a comunidade.

Este informante, ao falar de sua companheira, diz: “Sou casado pois, amigado com fé casado é”. Este ditado é importante porque faz referência a legalização do casamento e, ao mesmo tempo que evoca a imposição da legitimidade, reforça que ela não é importante para informar o status da pessoa. Se o casal amigou de boa fé, também é considerado casado. Além disso, sua condição material é associada às mudanças políticas e à parceria com a companheira:

“Estamos mil vezes melhor, graças a deus, do que era antes... antes a gente não podia comprar nem um rádio. Agradeço à minha mulher também, que é muito trabalhadeira, tá com 6 anos de firma, não perdeu um dia de serviço. O que ela tem de trabalhadeira, ela tem de malcriada! (risos)”

Ao informar sua gratidão para com a esposa que trabalha fora, ele evidencia uma situação em que as condições materiais de existência, se são basilares ou não, podem mudar conforme escolhas culturais, no caso, a de uma mulher que também é provedora. Eles conquistam bens materiais “graças à deus” e “também à mulher”. Ali José anunciou seu lugar difícil: se esta mulher não fosse trabalhadeira, ele seria o único provedor (é isto que lhe é esperado) e eles não teriam boas condições materiais. Além disso, “o que ela tem de trabalhadeira, ela tem de malcriada”, já que a disposição para exercer atividade remunerada e desobediência feminina andam juntas. O fato de ele estar “encostado” não deve ser desconsiderado, pois trata-se de uma situação de vulnerabilidade masculina que põe à prova o compromisso familiar da mulher. Tereza é uma mulher negra, mãe de três, que sempre trabalhou, como testemunhei desde que a conheço. Além do trabalho remunerado, nos fins de semana eu a via cuidando da beleza e arrumando casa, lavando roupa e ouvindo suas músicas, ritual de anos a fio. Então não se aplica deduzir que haveria o risco de ela se separar porque

ele não poderia mais sustentar a casa como antes.

Eunice Durham (2004) nos oferece pistas de que esta organização da família operária, o homem provedor, pode ser encarada mais como um modo de resistência a exploração da força de trabalho, dado o apego do assalariado a sua família, do que, como costuma-se significar, a família ser um núcleo de reprodução da força de trabalho. O motivo, diz Durham, é que o trabalhador deseja que seu salário permita que ele sustente toda sua família e, caso isso não seja possível, é uma evidência de que ele não está recebendo um salário justo (2004, p. 249).

Essa gratidão masculina com relação à mulher que trabalha é comum entre outros casais que vivem lá. Isto poderia evidenciar que não é esperado que a mulher trabalhe, por isso os homens se sentem gratos pela iniciativa. De todo modo, dado os efeitos positivos, os homens demonstram satisfação com esta “transformação” cultural que indubitavelmente lhes alivia a carga de únicos provedores. Antes de apresentar dados do campo, vou explorar melhor essas formações familiares nas classes populares como uma prática menos determinada por dependência financeira feminina, desde tempos atrás. Talvez não caiba falar do trabalho feminino remunerado como se fosse coisa recém inventada pelo feminismo. Mesmo mulheres de classes favorecidas tem seu histórico de trabalhos manuais desenvolvidos no âmbito doméstico, sendo o espaço doméstico, em todo caso, uma unidade de rendimentos e de consumo (DURHAM, 2004, p.243).

4.3 – História das mulheres pobres no Brasil: modo de vida paralelo e resistente

Ao consultar bibliografia sobre alguma história das mulheres pobres no Brasil, descobri diferenças na formação dos valores morais que vão reger diferentes classes sociais. Rachel Soihet consultou um dos poucos documentos que nos dá acesso à esse modo de vida na virada do século(1890 – 1920): documentação judiciária e penal, e a partir deles, a autora nos apresenta algumas ocorrências no Rio de Janeiro. Como o poder policial era o recurso utilizado para controlar a população pobre e analfabeta na época, fica difícil dissociar este grupo da prática de violência e desordem. De qualquer modo, um olhar do processo histórico no permite ir além da questão da violência de gênero.

Rachel Soihet descreve uma época em que se instaurava a chamada ordem burguesa no Brasil onde “a modernização e a higienização do país despontaram como lema dos grupos ascendentes, que se preocupavam em transformar suas capitais em metrópoles com hábitos

civilizados(2004,p.362)”. Além do processo de urbanização, que acelerava a migração de famílias para centros urbanos na busca por emprego, a autora fala das influências do discurso médico e científico, com a presença de Cesare Lombroso⁹, determinando o que era um comportamento adequado e saudável nas mulheres, sendo ele o recato, a submissão, a negação da sexualidade etc. Apesar dessas influências e das recomendações gerais, diferente dos enlaces matrimoniais de classes mais abastadas, o segmento popular não se unia motivado pelo peso da propriedade privada e também não tinha condições de aderir ao modelo familiar onde o homem sustenta toda a família (2004, p.368). Toda a estrutura e modo de vida dessa população era diferente, mesmo que em alguns momentos se perceba uma influência da cultura dominante. E, como a autora comprova nos documentos judiciais, a rua era o espaço de lazer dessa população, de trabalho da mulher (geralmente se resume à vendas de comida, prostituição e esmola) - que para o controle do poder público, esta sequer deveria sair desacompanhada. Assim a rua era lugar de constante conflito com os interesses higienistas e econômicos da época (2004, p.365). Não sei se podemos dizer que esse higienismo tenha mudado muito, basta compará-lo com as ações atuais, como da polícia pacificadora ou o fenômeno dos rolezinhos, que expulsou jovens de classes populares dos shoppings. Na Grotta existem trabalhadores ambulantes: um homem que vende picolés e sorvetes feitos por sua esposa, uma família de mulheres catadoras formadas por uma mãe, suas filhas adultas e jovens netas, um senhor vendedor de cintos de couro na feira e um casal de feirantes. Este último, Paula e Fino, trabalham junto e apesar de ele ter uma imagem mais destacada como o membro ativo do grupo, ela é a “cabeça”. Ao conversar com ele, me explicou que ia de tempo em tempo em São Paulo e comprava peças usadas para revenda. Disse ser um “achado” e que dava um bom lucro, mas não mencionou que esta ideia tinha sido da mulher. Numa ocasião mais íntima, Paula, minha amiga desde a adolescência, riu-se e falou que era ela quem tinha dado a ideia de ir para São Paulo comprar coisas usadas e se não fosse sua ideia, eles estariam na mesma. Me contou isso com certo orgulho pela sua grande ideia. O casal tem uma experiência de vendedores ambulantes desde antes de começarem esta relação. Fino, 40 anos, pai de 5 filhos, sempre frequentou a feira com o falecido pai, vendendo artigos usado e

⁹ Lombroso tinha repercussão no Brasil como cientista evolucionista capaz de detectar patologias a partir de uma análise biológica. Descrevia as mulheres como seres incapacitados intelectualmente e sem sensibilidade sexual (o que justificaria a propensão para a castidade longa). Por isso ele defendia que as leis de adultério só atingissem as mulheres pois estas apresentariam caráter desviante no sexo. Ao mesmo tempo influenciou a impunidade para o feminicídio pois suas teses defendiam a normalidade da raiva no gênero masculino. (SOIHET, 2004, p.381)

realizando trocas. O pai de Fino era um famoso trocador de passarinhos, que ele pintava para fazê-los passar por uma espécie mais cara. Sua viúva conta que quando a tinta saía, os enganados iam a sua porta fazer confusão. Paula, 22 anos, mãe de uma menina, desde a adolescência exerce trabalho parecido. Começou com cd's e dvd's piratas, o que exige uma postura subversiva em que se corre da polícia durante todo o dia pelo centro da cidade. Neste período houve um boato de que ela estava se prostituindo, o que pode ser verdade ou não, e de qualquer forma também se constitui como trabalho. O boato expõe a desvalorização e preconceito com a prostituição, como um trabalho de rua menosprezado.

O interessante é notar que os valores entre classes tem pilares bastante diferentes. Além do trabalho feminino, Soihet considera que a prática de liberdade sexual dessas mulheres leva a “confirmar a ideia de que o controle intenso da sexualidade feminina estava vinculado ao regime da propriedade privada” (2004, p.368). E quando discutimos, por exemplo, recasamentos, instabilidade conjugal e por consequência, a chefia de famílias por mulheres, para tratar de parentesco, estamos tocando nesta história:

Apesar da existência de muitas semelhanças entre mulheres de classes sociais diferentes, aquelas das camadas populares possuíam características próprias, padrões específicos, ligados às suas condições concretas de existência. Como era grande sua participação no “mundo do trabalho”, embora mantidas numa posição subalterna, as *mulheres populares*, em grande parte, não se adaptavam às características dadas como universais ao sexo feminino: submissão, recato, delicadeza, fragilidade. [...] As atividades das *mulheres populares* desdobravam-se em sua própria maneira de pensar e de viver, contribuindo para que procedessem de forma menos inibida que as de outra classe social, o que se configurava através de um linguajar mais solto, maior liberdade de locomoção e iniciativa nas decisões. [...] E, apesar de todas as precariedades de seu cotidiano, assumiam a responsabilidade integral pelos filhos, pois “maternidade era assunto de mulher” (SOIHET, 2004, p.367)

Cláudia Fonseca realiza uma pesquisa similar na região de Porto Alegre, publicada na mesma obra de Soihet. Encontra ocorrências semelhantes ao consultar processos jurídicos sobre apreensão de menores e disputa de guarda entre 1901 e 1926. Se repete o fato da rua ser um espaço masculino, o conflito de valores sobre prescrições de comportamento adequado feminino e, obviamente, mulheres que trabalham para sustento do lar:

A mulher pobre, cercada por uma moralidade oficial completamente desligada de sua realidade, vivia entre a cruz e a espada. O salário minguante e regular de seu marido chegaria a suprir as necessidades domésticas só por um milagre. Mas a dona de casa que tentava escapar à miséria por seu próprio trabalho, arriscava sofrer o pejo da “mulher pública” [...] Ironicamente, apesar de ser evidente que em muitos casos a mulher trazia o sustento principal da casa, o trabalho feminino continuava a ser apresentado

pelos advogados e até pelas mulheres como um mero suplemento à renda masculina. Sem ser encarado com profissão, seu trabalho em muitos casos nem nome merecia. (FONSECA, 2004, p.517)

Neste capítulo ela lembra sobre a importância da trajetória da mulher pobre para os estudos de parentesco:

Dividindo as mulheres em santas ou demônios, pacatas donas de casa ou prostitutas, os pesquisadores simplesmente não enxergavam dinâmicas sociais que driblam esses dois pólos. Da mesma forma, cientistas sociais se agarraram durante décadas à crença da normalidade - estatística, natural, moral - da família conjugal. Hoje vemos que essa crença, além de ter reforçado a estigmatização das famílias pobres - vistas como desorganizadas por não corresponderem ao modelo “normal” - impediu gerações de pesquisadores de atentar para a diversidade de dinâmicas familiares no Brasil. (FONSECA, 2004, 513)

Penso que retornar a este estudo da história das mulheres de classes populares no Brasil pode nos ajudar a pensar como se dão os laços conjugais neste grupo. Sem estabilidade conjugal e sem condições para que apenas o homem sustente todos os membros, chegamos à mulher que chefia sua família. A vivência da paternidade sempre se apresentou como um problema neste aspecto, havendo muitos abandonos ou uma sobrecarga da mãe¹⁰, o que tem sofrido mudanças com as leis de pensão alimentícia, com as possibilidades trazidas pelos exames de DNA. Além disso têm havido uma abertura cultural maior para a imagem da mãe solteira, não mais como vergonha mas como símbolo de luta. Muitas vezes o estereótipo de gênero é subvertido, assim como o estereótipo de classe.

As mulheres pobres, como discutida até aqui, sempre precisaram trabalhar remuneradamente e o fizeram. Seus casamentos não eram estruturados em heranças e negócios e elas viviam sua sexualidade de forma diversa da mulher que tinha na virgindade seu bem mais precioso. Como parte histórica das classes populares brasileiras, estes aspectos são fundamentais para nossa formação cultural. Considerado estes pontos, pretendo desenvolver uma reflexão em torno de como a experiência de chefiar família diferencia o modo de conjugalidade das mulheres nas classes populares. Ou seja, há uma diferença entre as mulheres que já chefiaram ou chefiam família para aquelas que nunca precisaram fazê-lo, e essas diferenças aparecem nas negociações conjugais que tais mulheres fazem dentro do casamento. Uso os termos do informante José para dizer, “o que ela tem de trabalhadeira ela tem de *malcriada*”.

¹⁰ Carmen Barroso (1978) consulta e interpreta alguns dados estatísticos que mostram mulheres chefes de família em sua maioria em condições de marginalidade econômica.

Na Grota as mulheres experimentam o espaço público com mais ousadia quanto mais “pagam suas próprias contas”, sendo esta independência financeira o que lhes dá direito de, mesmo sob boatos, exercer sua liberdade de ir e vir. O argumento principal da *mal falada* no caso é “sou eu que pago as minhas contas”. Na relação conjugal, muitas vezes há o reconhecimento do seu trabalho, como no exemplo já citado de José e Tereza, outras vezes esse trabalho vai ser visto como complementar, especialmente porque as atividades femininas são mais mal remuneradas e em boa parte mais informais do que as masculinas (BARROSO, 1978). Ainda assim, não são rendas dispensáveis. Apesar de receber menos na maioria das vezes, é evidente o auto reconhecimento, ou seja, a mulher se percebe como uma pessoa autônoma pois têm seu próprio dinheiro, ainda que menor que a renda do marido.

De acordo com Fonseca, as pesquisas sobre parentesco, em diversas áreas, que se centravam na família nuclear e avaliavam a relação conjugal pela sua estabilidade vêm recebendo críticas e reelaborações:

Nos anos 70 um punhado de pesquisadores pioneiros começou a estudar o que se chamava então “a mulher chefe de família” (Woortman, 1987; Figueiredo, 1980, Bacelar, 1982, Neves, 1982; Scott, 1990) mas o clima intelectual ainda estava pouco propício à elaboração de uma teoria sobre *dinâmicas alternativas*. É só em anos recentes que pesquisadores assumem trabalhar com a hipótese de modelos familiares distintos para as diferentes classes (Sarti, 1995, Victoria, 1995, Knauth, 1995, BILAC, 1995, DUARTE, 1994) (FONSECA, 2000, p.58)

A predominância da instabilidade dessas relações aparece em muitos momentos associada às classes populares. Com o que vou apresentar do campo, proponho pensar que a instabilidade conjugal está submetida à estabilidade da mulher que já chefiou família. Gostaria de reconhecer a autonomia que ela exerce nesta situação de desigualdade de gênero e, além disso, como lida com essa situação.

Soihet, por exemplo, defende que as mulheres que pesquisou tinham mais autonomia sexual e igualdade nos conflitos físicos por que trabalhavam para sustento do lar e, aliado à isto, havia um excedente da população masculina, resultado da imigração. O mercado sexual e afetivo era concorrido para os homens. Já Fonseca, numa etnografia mais atual, percebe o que levou algumas mulheres da Vila do Cachorro Sentado a optar por não trabalhar fora. Ela conclui:

A mulher que sustenta marido e filhos com seu trabalho só tem a perder. Primeiro continua responsável por todas as tarefas domésticas (na vila só um marido, inválido, que ajudava a mulher regularmente). As mulheres dizem que os maridos se tornam até mais exigentes quando elas começam a

trabalhar - como se magoados por tal afronta à honra masculina. Segundo, as mulheres não dispõem livremente do dinheiro que ganham. A autoridade do homem se estende a tudo que pertence à sua mulher, quer esta queira ou não. (FONSECA, 2000, p.72)

Na Grota as mulheres gozam de mais autonomia, sobretudo se trabalham. A jornada dupla porém é bastante comum em alguns casos. Embora minha etnografia se apresente diferente em muitas das questões que trouxe sobre os trabalhos de Sohiet e Fonseca, o caminho de pensar a experiência da mulher e tentar compreender a instabilidade conjugal por outros meios me aproxima destas autoras. Continuarei essas propostas sobre ação da mulher e o trabalho feminino, buscando na Grota ainda outros aspectos resultantes da experiência de chefiar família, que dão condições de estabilidade à mulher, o que as vezes vem com o sacrifício da instabilidade conjugal.

Tendo em vista as muitas confusões e limitações suscitadas pelo conceito de “família chefiada por mulher” (FONSECA, 2000, p.61), me refiro à experiência da mãe solteira que sustenta sozinha os filhos, combinando ausência masculina com manutenção feminina.

Para começar, nenhuma mulher na Grota se mostrou indiferente ou ignorante à desigualdade de gênero, principalmente quanto a questão da violência doméstica. No grupo existem dois casos conhecidos de mulheres que sofrem violência doméstica, no espaço privado, sem denunciar. São mulheres que trabalham fora, mas que nunca chefiaram família sozinhas. Uma delas ameaçou denunciar algumas vezes, mas dizia ter insegurança de criar os três filhos, o que não convenceu o resto do grupo de mulheres. Caso a denúncia procedesse, ela considerava inviável continuar morando na mesma casa. Isso traria custos com aluguel e não confiava na ajuda prometida por seu filho mais velho. Sei que suas amigas não se convenceram desta desculpa pois duas delas me falaram depois que ela dava esta desculpa mas na verdade ela gostava do marido. E, que como sempre trabalhou, tinha condições de sustentar os filhos sozinha se quisesse mesmo se separar. Isto se comprovou numa ocasião, no fim de 2014, quando voltei lá para vistá-las. Nos reunimos para tomar cerveja, como de costume, e ela me relatou que seu marido agressor perdeu o emprego e ela e o filho adolescente estavam mantendo a casa sozinhos. Sem muitos recursos para comprar carne, ela dava preferência para ovos e salsicha e assim ouviu muitos insultos do marido que dizia que ele era homem e devia comer carne¹¹, chegando inclusive à quebrar cartela de ovos. Isto a

¹¹ Neste momento estava lendo A política sexual da Carne (ADAMS, [1990] 2012) e a partir disso pude fazer conexões da relação entre o carnivorismo e a dominação masculina. Como a autora apresenta, a ideia de que carne é um alimento masculino está presente em muitas sociedades patriarcais.

deixava muito triste, ela dizia, pois achava que finalmente teria reconhecimento pelo seu trabalho mas foi diminuída. No outro caso conhecido de violência doméstica, não tive acesso devido à pouca intimidade.

Nas demais situações de brigas entre casais, que ocorrem no espaço público, as mulheres se defendem fisicamente e se não conseguem, fazem boletim de ocorrência. As pessoas costumam separar as brigas físicas entre casais que ocorrem no espaço público, o que algumas vezes partiu da briga de um casal para briga entre os parentes todos, virando um furdunço. Nos dias seguintes a poeira vai baixando devagar e as conversas e fofocas vão consertando os “mal entendidos” que levaram à briga. Essa diferença é crucial entre as agressões físicas entre homens e mulheres: mesmo as que “pegam na mão” com os companheiros no espaço público, não se consideram em situação semelhante às aquelas que sofrem violência no âmbito privado e não se defendem. Parece que só esta segunda levaria o rótulo de violência de gênero ou doméstica. Além do que, no caso da primeira, percebe-se que as brigas envolvem um rol de questões familiares, convidando outros parentes a participar. Ou seja, a violência é uma forma de lidar com os conflitos, antes e depois do gênero, mas também junto com ele. As mulheres cogitam chamar a polícia, e muitas vezes o fazem, caso se considerem em desvantagem nestes conflitos físicos, acessando seus direitos quando prevalece a desigualdade física. Considerando essa forma de lidar com a violência doméstica, como registrado também por Fonseca¹², tratando de relações conjugais, penso-as como um campo de negociações onde cada um tem sua dádiva e onde, diferente da leitura de Levi Staruss criticada por Rubin, a mulher é dona de si mesma, para se trocar ou agenciar suas trocas.

Uma história interessante para entender isso (me foi contada na mesa do bar) é sobre um falseamento de violência física realizado por uma jovem na Grota, que rendeu uma história que reúne público em torno, sempre que contada. Os protagonistas são um casal, ele com 35 anos e ela com 24 anos, além de uma filha de 9 anos. A mulher contou este ocorrido entre o grupo de mulheres, enquanto tomavam cerveja e depois foi-lhe pedido que recontasse numa ocasião de bar também, quando tinham homens presente, inclusive seu próprio marido. Ela conta que eles tiveram um problema de relacionamento (em *off* posteriormente me explica que o tinha traído e ele descobriu) e ele anunciou que ia se separar dela. Ele avisou que ia

¹² Fonseca nota que as regras para violência é que homem e mulher eram iguais, a não ser que a mulher estivesse grávida. Na Grota ocorre algo semelhante, a não ser que a mulher, de fato, saia em desvantagem ou sofria calada no espaço privado.

querer a guarda da filha e a casa e que ela sairia sem direito à nada. Foram na justiça resolver a separação e ela narra que ao chegar no tribunal, ela estava muito bem arrumada, bem maquiada, de salto e sem advogado enquanto o marido estava acompanhado de dois advogados. Conta que na primeira sessão ele se saiu muito bem, passou uma imagem de trabalhador traído e enganado para o juiz. Falou mal da sua índole, do seu papel como esposa e mãe e chorou copiosamente. Ela se sentiu fragilizada e insegura com os resultados e disse que o juiz estava sendo manipulado por ele, prestes à tirá-la o direito à casa, pensão e guarda da filha. Se deu um intervalo para acordos e ela teve a grande ideia: foi ao banheiro, tirou a maquiagem, se borrou toda, chorou e retornou chorando. Na sua vez de falar, fez muito drama, mentiu que sofria agressão física, abuso sexual, que não conversava com ninguém da sua família por culpa dele, portanto nem tinha pra onde ir. Contou que se casou muito nova, com 15 anos e deixou tudo para ficar com ele, que era mais velho e que assumiu responsabilidades para com ela. Disse que era uma ótima mãe, que deixou de trabalhar para cuidar bem da filha. Conta que chorou tanto que o juiz deu sermão no seu marido e resolveu obrigá-lo a pagar pensão e a deixar a casa para ela e a filha. O resultado é que eles não se separaram na prática, continuam juntos, mas ele paga pensão para ela e a filha. Só ela administra o dinheiro da pensão, priorizando o colégio particular e balé da filha, aplicando o restante em sua autonomia.

As mulheres mais velhas riam muito da história da jovem e declaravam sua admiração, dizendo que lhes tomaria por exemplo. Os homens ficavam numa mistura de achar graça e sentir indignação, dizendo: “Tá vendo? É por isso que tem que matar essa filha da puta”, fazendo a ala feminina rir ainda mais alto. O marido perdedor escuta tudo indignado, e explica que nestas condições achou melhor não se separar porque seria desaforo sair de casa e pagar pensão. Apesar da história mirabolante, eles afirmaram viver bem enquanto casal.

Achei interessante uma mulher jovem como contadora da história e veiculadora de uma nova moral, que atraiu a atenção de todos e admiração das mulheres mais velhas, especialmente de Maria.

4.4 – A Maria, que fez tudo ao contrário...

Só quando saí do campo me dei conta da importância da trajetória de minha informante principal, a Maria, que é mencionada em diversos capítulos. Vou usar especialmente sua história para com ela traçar comparativos com outras mulheres do grupo,

em igual ou diferente situação. Sua trajetória, não apenas ela me contou, mas se cruzou com a minha em vários momentos da minha história.

A Maria sempre foi chefe de família. Teve duas filhas e dois filhos de três relações anteriores, pouco estáveis... relação das quais os homens saíram sem assumir a responsabilidade paterna. O primeiro, há cerca de 22 anos atrás, pai de suas duas meninas, lhe batia e, quando ela criou coragem, fugiu para outra cidade. Este pai nunca encostou o dedo nas meninas, apesar de rejeitar a mais nova pois tinha esperança de que seria menino. Sabendo que elas estariam a salvo da violência dele, Maria foi viver um tempo sozinha em outra cidade, deixando suas meninas aos cuidados da sogra. Só retornou quando este homem tinha sido assassinado, mas não retomou os cuidados das filhas, deixando - as com a ex-sogra. Neste meio tempo, teve dois filhos com homens diferentes. Estes homens não eram violentos e não se recusaram a assumir os deveres da paternidade. O motivo da separação, segundo a informante, é que não sentia nada por eles e se afastou, escolhendo cuidar dos filhos sozinha. O que me lembro de Maria é que sempre trabalhou como doméstica. Uma de suas patroas durante anos, uma desembargadora, não assinou sua carteira apesar de lhe bancar todo o equivalente dos direitos em dinheiro. Quando estive em campo ela estava numa situação de trabalho bastante precária. Recebia 600 reais mensais para limpar, cozinhar e cuidar de um senhor. Não tinha nenhum direito trabalhista assegurado e como se não bastasse, o empregador vivia lhe atrasando o pagamento¹³. Quando ela trabalha, parte do serviço doméstico de sua casa é dividido com o marido e os seus filhos, quando ela não está empregada, ela cuida sozinha dos afazeres.

Ha alguns anos atrás, sua primeira filha, na adolescência, foi morar com ela, momento em que Maria engravidou novamente de seu cônjuge atual. Depois esta filha se casou e foi quando montou seu próprio lar. Seus filhos, exceto a caçula, não tem o costume de tratá-la por mãe, mas a respeitam como tal. O cônjuge atual de Maria tem histórico de cometer violência doméstica contra uma ex companheira com quem teve um filho, e com Maria existem algumas ocorrências em que eles se “pegam na mão”, e posso dizer que ela era conhecida como uma das que se defende à altura. Ao se comparar com a ex, isto se torna um diferencial elogioso, o fato de “não dar mole para ele”.

¹³ Quando falo de classes populares, posso ser tendenciosa por evidenciar como as classes mais abastardas da nossa sociedade influenciam nas desigualdades e carências das camadas populares. Com o exemplo da Maria, que trabalhou informalmente por 10 anos para uma desembargadora, e atualmente para este distinto senhor que estou narrando, é possível pensar o modo de vida das classes médias, vendo como se comportam com seus empregados.

Ela sempre gostou de sair com amigas para dançar e beber. Sempre foi independente financeiramente e grande parceira de troca entre mulheres. Os detalhes de sua trajetória vão nos mostrar um pouco de como a mulher da classe popular pode levar sua vida, e nos permitir olhar mais de dentro as relações de parentesco. Como disse, Maria sempre trabalhou e quando não trabalhava é porque tinha se juntado com alguém, aspecto que vou trabalhar em sentido de estabilidade da relação e da mulher.

Tratando da desigualdade de gênero, sabemos que a hierarquia social da relação homem/mulher se acentua na vida conjugal. Para Maria, ajudar financeiramente ou não em casa, (ela cuida de boa parte dos serviços domésticos, a comida é dívida entre ela e o marido), está atrelado à perda de sua autonomia quando era chefe de família. Mesmo que seus dois filhos de leitões anteriores morem com eles, ela define que o parceiro deve bancar a casa. Ela considera que, se for para sustentar a casa, ela fará isso solteira pois solteira ela tem outras benesses que o casamento retira. Percebi que ela não deixa de trabalhar porque é obrigação do homem, mas é obrigação do homem porque ela deixa de trabalhar. Ou seja, no sentido de reciprocidade, ela sabe que a conjugalidade retira a autonomia. Se for pra trabalhar, ela prefere ser solteira, e notemos que isso, estar solteira, não é um problema como poderíamos supor na crença de que o homem é um bem primordial na vida destas mulheres, ou se naturalizamos a família nuclear. A solteirice é uma possibilidade de autonomia, não apenas financeira mas a de ir e vir em todos os seus âmbitos. Ouvi uma conversa de Maria com uma amiga antiga, na qual as duas descreviam como a saída para forrós, as trocas e sua amizade de um modo geral foi afetada pelo casamento de Maria. Maria concorda com a amiga sobre sua ausência nas atividades de solteira: “Nisso ce ta certa mesmo. Eu mudei foi tudo, acabei foi com tudo. Eu mudei completamente. Eu deixei de ser aquela Maria.”

A troca no casal formado por uma mulher que sabe chefiar sua família pareceu justa: ele bancava a casa e ela os permitia estabilidade enquanto casal deixando de fazer coisas que os separaria. Gostaria de deixar este ponto claro: a mulher não está se trocando por sustento. Ela está trocando sua liberdade de solteirice (estabilidade pessoal) por estabilidade conjugal, esta última uma escolha tão razoável quanto a primeira. Maria teve outras oportunidades de ter esta vida de casada, mas segundo disse, não sentia nada pelos pais de seus filhos. Como esta mulher conhece as dores e as delícias de ser chefe de família, ela sabe exatamente o que significa trabalhar sendo solteira e sendo casada. Talvez isto explique a instabilidade destes casais: a mulher sabe “se virar muito bem” solteira, e um grande numero experimentou ser

chefe de família. Se Maria se encontrava numa relação agora, certamente é porque nutria sentimentos pelo parceiro atual. Por esse sentimento, ela ainda estava escolhendo sua estabilidade. Além disso ela tinha muita clareza sobre sua participação produtiva no lar. Maria limpava, cozinhava, lavava as roupas e reclamava que lhe pagassem algum trocado por isso. Uma perspectiva de divisão sexual do trabalho que valoriza o trabalho doméstico como unidade de produção (DUHRAM, 2004)

Por outro lado, abrir mão das delícias de ser chefe de família tem seus limites. Entre este casal sempre estava em pauta se a Maria devia ou não tomar sua cerveja no bar, como ela faz e gosta, todo fim de semana. Estava em pauta, mas ela não deixava de fazer. Traz conflitos, mas ela sempre fazia no mínimo uma faxina por semana para ter dinheiro para essa autonomia. Assim ela podia dizer: “Por isso não deixo de trabalhar. Minha cerveja e cigarro é sagrado”. Ainda assim, pela estabilidade conjugal, ela tentava amenizar a prática. Para isso ela procurava beber perto de casa e disseminar fofocas positivas a seu respeito, ou seja, fazer alguém comentar com seu marido que ela estava bebendo em boa companhia e que estava tudo tranquilo, coisas do gênero. Suas amigas faziam a mesma coisa quando estavam em igual situação, barganhando sua liberdade ao manejar situações de desigualdade de gênero.

4.5 – Cuidado com as crianças e solidariedade feminina

As amigas, cumadres e filhas jovens são uma rede de cuidado com as crianças, que se revezam de acordo com que cada uma esteja ou não empregada. Elas também fiscalizam mutuamente o serviço, avaliando se a babá tem sido paciente, higiênica e principalmente se há igualdade no trato entre sua prole e a das outras. A igualdade é um aspecto importante para o grupo e é avaliada pelo carinho, paciência, educação e alimentação, que se aplica também para os casos de filhos não consanguíneos como desenvolvo abaixo.

Na minha época de adolescente, 12 anos, cuidei, por um curto período, de 4 crianças em troca de 10 reais apor semana, que foram pagos com biscoitos. Neste meu retorno para o campo de pesquisa, a mãe dessas crianças, atualmente jovens, me lembrou deste ocorrido resignificando a história. Ela me disse “Lembra quando vocês moravam no barraco e não tinham o que comer? Eu te trazia aqui para casa e você almoçava a mesma coisa que meus meninos.” Achei interessante sua perspectiva de que estávamos trocando benefícios. De acordo com a minha memória, eu cuidei das crianças para o casal trabalhar e em alguns fins de semana quando eles iam dançar. Me lembro que não me pagaram o combinado, me

ofertando uns pacotes de biscoitos, deixando a dívida em aberto. E toda semana faziam a mesma coisa. A fala dessa mulher me lembrou que, de fato, quando eu cuidava das crianças eu me alimentava na casa deles, o que era um bom negócio para minha família na época. E ela fez questão de frisar que seus filhos e eu “comíamos a mesma comida”, mostrando como a igualdade entre a prole é importante para o grupo e uma medição de prestígio moral.

Nas casas multinucleadas, aquelas em que “vários núcleos e diferentes gerações coabitam em um mesmo domicílio” (CARVALHO, 1998), o cuidado com as crianças fica a cargo da pessoa que não trabalha. Não consegui acessar a intimidade dessas famílias para saber como é distribuído a tomada de decisões e obrigações financeiras, só me pareceu que é uma organização como descrita por Eunice Duhram. A família como unidade de rendimento e consumo (vários membros trabalham e administram coletivamente os bens) “e unidade de produção: cozinhar, lavar, passar remendar, cuidar das crianças são valores de uso indispensáveis” (DUHRAM, 2004, p.243)

É reconhecido o caráter indispensável da casa como unidade de produção e estas pessoas que ficam no lar, em sua maioria mulheres, são indispensáveis nas redes de troca. Elas são acessadas quando se precisa resolver algo e, entre as mulheres, as trocas envolvem cuidado infantil, roupas, sapatos, dinheiro, tratamentos de beleza e outros serviços. Até para organizar mentiras e negociações com os maridos as mulheres se organizam com trocas: “Vou falar com meu marido que você cobrou X pra cuidar da criança, eu te pago Y e te dou tal coisa”. E assim se cria a dádiva, ao invés de se encerrar a dívida, pois uma sempre precisa da confiança da outra. A mulher que trabalha banca a cerveja da que não trabalha em troca de alisamento de cabelo, serviços de manicure e por aí vai.

4.6 – Paternidade e consanguinidade em conflito

Claudia Fonseca percebe que nos recasamentos, as mulheres da Vila tinham que abrir mão dos filhos do casamento anterior (2000, P.69). Ela apresenta dados de destino dessas crianças e, além da febre que recebeu 32% e os 11% com paradeiro desconhecido, 23% ficam sob cuidados de consanguíneos, 12% com parentes afins e 22% com estranhos. Isso me levantou algumas questões. Se centrados nessa família nuclear, ficamos focados na localização da mãe consanguínea como o laço importante. Assim, não percebemos que estas famílias que “adotam” essas crianças são um interessante grupo para se pensar a organização parental não consanguínea. Conforme Fonseca revela, o senso comum do bairro diz que “o

homem não é trouxa, não sustenta filho dos outros” (p.69). Se essa moral estrutura a conjugalidade entre homens e mulheres, devemos de supor que as famílias que recebem estas crianças não são formadas por patriarcas, homens que não criam filhos dos outros. Pela pouca frequência de mulheres chefes de família, no campo de Fonseca, há chance de que sim, nas famílias que recebem crianças em circulação estão homens provedores. Pergunto-me em que condições homens são provedores de “filhos dos outros”.

Traçando um comparativo, na Grotta é bastante comum recasamentos e, embora haja um discurso marginal de que homem não deve criar filho dos outros, a moral imperante é a da igualdade entre a prole, consanguínea ou não. É mau visto aquele ou aquela que trata de forma diferenciada filhos biológicos e enteados. Mães solteiras escudam seus novos relacionamentos com a máxima “para gostar de mim, primeiro tem que gostar dos meus filhos”. Foi assim com minha mãe, minhas tias, com a Maria, com a Pauline e suas irmãs, com a Neila e as irmãs dela e todas as mães solteiras que conheci. Isto é aprendido com as mais velhas, pois as mães solteiras jovens também bradam a mesma máxima quando o assunto é assumir um novo relacionamento nesta condição. As mães solteiras de um modo geral são chefes de família e essas duas características lhes tornam figuras mais empoderadas que as mulheres que têm filhos biológicos do mesmo homem com o qual estão casadas.

Está cada vez menos comum ver crianças em circulação na Grotta, embora haja. O motivo expresso era a falta de condições financeiras ou de tempo para acompanhar cuidadosamente a criança. O filho de Maria esteve com minha mãe por cerca de 8 anos, de modo que, como vizinhas, o menino passava os fins de semana com a mãe. Não podemos dizer que este cuidado não foi retribuído com práticas semelhantes. Maria aconselhava e alimentava meu irmão quando minha mãe o expulsou de casa por que estava usando drogas. Maria se sentia responsável por ajudá-lo como se fosse filho dela, e o fazia escondido da minha mãe. Neste contexto, Maria não deixava de contribuir com os gastos do seu filho na minha casa e sua maior preocupação é que ele não ficasse o dia todo na rua, enquanto ela trabalhava, pois os outros “comentavam que ele fica jogado”. Na adolescência dele, minha mãe enfrentou problemas financeiros e ele voltou para a casa da Maria, mostrando como a consanguinidade é um valor mais forte quando as obrigações financeiras surgem em tempos de dificuldades. No caso de circulação da prole, assume a pessoa do laço que se encontra em situação material melhor.

Outro caso que mostra o ultimato da consanguinidade, ultimato no sentido de apelação

argumentativa, ocorreu com a família de Neila e de Joana. Joana era considerada uma mulher meio louca, como toda sua família e os boatos sempre especulavam se tratava-se de alguma patologia hereditária ou se era o meio familiar que os tornavam “tão loucos e sujos”. Apesar da loucura visível, Joana sempre ia e vinha acompanhada de seus 5 filhos, numa atitude afetuosa. Assim ela mendigava e ganhava muitas roupas boas, “de gente rica”. As roupas, costumávamos dizer, eram descartáveis. Eles as usavam até não poder mais de sujeira e depois arremessavam no barranco. A frente da casa dessa família era uma exposição de roupas sujas, calçados e fraldas descartáveis. Ela era uma mulher bela e estava sempre com roupas elegantes, salto alto e uma linguagem ironicamente formal. As pessoas riam do fato dela conjugar corretamente os verbos, o que a tornava ainda mais estranha. Seu marido apresentava maior sanidade mental e se declarava apaixonado por ela e pelos filhos. Esta memória, pois éramos vizinhos e por anos a fio convivi com esta família, me levou a questionar o que poderia ter acontecido.

No meu retorno à Grota, para realizar o campo, a Neila¹⁴ me contou o que aconteceu com essa família. A assistência social recolheu as crianças por entender que elas estavam em situação vulnerável. Joana ficou internada em alguma instituição. O juizado tentou entregar as crianças para o pai, que nessa altura estava com outra mulher e se recusou à ficar com seus filhos consanguíneos. Neila foi a vizinha mais próxima escolhida pelo poder público para acolher a criança. Ela dizia que amava o menino e queria muito ter ficado com ele, mas começou a passar por problemas financeiros e se viu tirando comida da boca de seus filhos biológicos para dar para outro. Conversou com o marido e, como havia uma pretendente à adoção desse menino, ela resolveu entregá-lo. Dias depois, a mãe biológica saiu da instituição e foi até ela perguntar, aflita, se sabia o paradeiro de suas crianças. Neila disse ter sentido muita pena mas não podia falar nada, nem que tinha estado com o menino nem que tinha devolvido para a adoção.

Ainda assim não há dados suficiente para afirmar que os consanguíneos são mais importantes que os adotivos ou de circulação e vice versa. A consanguinidade obedece uma lógica residual que é acionada quando não há outros recursos argumentativos em situações de conflito, ao mesmo tempo em que sua validade se dissipa quando o conflito termina. Talvez entregar a criança não consanguínea tenha sido decidido porque a pretendente à adoção trouxe essa facilidade ao demonstrar interesse e amor. Isso porque a família de Neila é permeada por

¹⁴ Neila trabalha fora como o marido e faz bico de manicure nos fins de semana. Ela tem duas filhas e um filho. A filha mais velha é de um relacionamento anterior mas foi assumida integralmente pelo companheiro atual.

conflito com relação à consanguinidade. Ela tem duas filhas e um filho. Sua filha mais velha é fruto de uma relação anterior, mas foi assumida integralmente pelo marido de Neila. Ele nunca menciona o fato dela não ser sua filha biológica como se quisesse mesmo negar isto. Eu descobri o caso porque isto foi trazido à tona numa briga entre os parentes. Isto porque este pai era também filho não “legítimo” de seu pai, que, como ele, assumiu integralmente a paternidade e como ele, nunca menciona a não consanguinidade entre os dois. O que lhes possibilitou essa omissão foi o fato de, em ambos casos, a paternidade ter sido assumida com as mulheres ainda grávidas. O fato de omitirem a não consanguinidade faz com que isto venha à tona em situações conflituosas, onde os parentes e vizinhos se aproveitam desse ponto fraco para provocar-lhes. Então, apesar de a consanguinidade não definir o afeto pai-filho, ela se tornava uma desculpa legítima para provocar estes pais. Penso que os provocadores queriam dizer-lhes “Você ama como se fosse seu filho, mas não é!” Aliás, estas provocações vinham permeadas de vigília à sexualidade feminina, no sentido descrito por Fonseca, sobre um homem não dever criar filhos de outro. Mas, ao que parece, este é um discurso de algumas masculinidades que não interferem nas estratégias femininas para manter sua prole nos recasamentos. No final, o homem que não amar primeiro aos filhos da pretendente, não vai consumir uma relação com esta. Nos meus dados, esses preceitos morais apareciam sim, como conflitos, mas as práticas eram negociadas e mais progressistas do que a ordem da família nuclear mencionada no início. Então os recasamentos são comuns e o laço entre pais e filhos não biológicos deviam obedecer esta máxima feminina, sofrendo vigília do grupo para que a criança recebesse amor idêntico aos irmãos. Pode nem sempre ser bem sucedido. Desde que ser mãe solteira era vergonhoso até se tornar uma evidência da força feminina, estes laços vão se conformando de uma forma diferente.

O apelo à consanguinidade busca legitimidade para definir o familiar, e isto é resultado de uma construção discursiva que pode gerar inúmeros conflitos. O informante Roni, ativo barganhador da Grota, teve que se mudar de lá uns 7 anos atrás por um conflito com seu enteado. Ele criou o menino desde os seis anos de idade e na comunidade as pessoas concordavam que ele tratava o menino como se fosse seu filho. Trabalhavam juntos, saíam juntos para festas noturnas, muitas das quais eu ia junto, e tinham uma relação bastante próxima, como eu presenciei. A mãe trabalhava em casa de família, Roni fazia serviços de pedreiro e tirava um bom rendimento das trocas enquanto o rapaz estudava. Este casal tinha também uma filha mais nova e moravam numa casinha simples, num barranco que, com

criatividade, Roni arquitetou para construir um boteco e um sobrado. Roni e a esposa incentivavam os estudos do rapaz e estavam investindo numa carreira militar para ele. Durante esta fase, aos 17 anos, o rapaz engravidou outra jovem da mesma idade e começou um conflito na família sobre seu futuro como profissional e como pai. O jovem casal e o bebê moraram no sobrado construído no quintal, cedido pela esposa e por Roni. Depois de algum tempo sem trabalho e sem ajuda em casa, Roni os expulsou, argumentando que eles não trabalhavam e que não os daria nada de mão beijada. Declarou sua insatisfação com o fato do rapaz ter desperdiçado sua carreira e acusou a moça de ter engravidado para atrapalhá-lo profissionalmente. O rapaz contra argumentava com o fato de o terreno ser de sua mãe, herança de seu pai e que ele não era o pai biológico. Com este conflito posto, numa tarde de semana, quando Roni cochilava depois do almoço, o enteado tentou matá-lo com água quente e paulada. O rapaz fugiu e Roni foi para o hospital, quase morto. Depois deste dia esta família nunca mais voltou para a Grota, como nos casos semelhantes narrados por Fonseca (2000) em que ocorre assassinatos e as famílias se mudam. O rapaz estava prestes a completar maioridade quando tentou o homicídio e, segundo a mãe, foi orientado pelo advogado à dizer que o padastro o abusou sexualmente na infância, o que virou notícia de jornal. Roni e a esposa ficaram cerca de 2 anos em casas separadas, resolvendo estas mágoas até que voltaram a viver juntos. A separação se devia ao fato de a esposa não ter ficado do lado dele e, embora a esposa concorde que o filho estava errado, ela argumenta que era a única pessoa que o filho tinha. Durante o campo, eles viviam bem e o enteado não frequentava sua casa, mas ele tratava o neto com o mesmo afeto que tratava o enteado. As interpretações que as pessoas da Grota dão para o caso está no sangue ruim do menino pois seu pai biológico era conhecido como um homem cruel. O laço forte de afeto entre Roni e o neto, filho do homem que tentou assassiná-lo, evidencia a primazia do laço afetivo sobretudo.

Foi no momento do conflito que este rapaz usou o discurso da consanguinidade, ou seja, o fato de Roni não ser o pai biológico e não ter direito de decisão. Isto é semelhante aos demais casos que apresentei, os momentos em que a consanguinidade busca se legitimar como argumento para parentesco são momentos em que se discute propriedade. Este momento é quando está em questão a partilha de bens, como podemos rever:

No caso da desistência da adoção, Neila argumentou que estava tirando comida da boca de seus filhos para alimentar outro. No caso dos dois pais não biológicos, os conflitos sempre surgem da discussão de partilha da casa da família. Isto ocorria nos churrascos e a

regra geral era: o casal começa a discutir, falam em separação guarda de filhos e, conseqüentemente, quem fica com a casa. Neste momento, o filho não biológico se inclui e os interessados na partilha começam a expor sua não consanguinidade. Tudo acaba mal, “porradaria” nos termos nativos. Até que, como eu disse, no dia seguinte as fofocas boas vão andando pelos becos e os “mal entendidos” vão se dissipando, reunindo o grupo numa nova festa. E, por fim, neste último caso de Roni o roteiro se repete: no momento da expulsão, o rapaz apela para a não consanguinidade e portanto no não direito de Roni na decisão de quem mora na casa.

4.6.1 – “Pra gostar de mim, primeiro tem que gostar dos meus filhos”

Não gostaria de encerrar essa discussão, um tanto delicada para que eu a conclua sozinha. Creio que a instabilidade das relações conjugais está ancorada na capacidade das mulheres que já chefiaram família de optar por sua estabilidade emocional, de autonomia física e material. Estas mulheres vão, inclusive, ser uma referência para outras com experiências diferentes. Os homens precisam se adequar então a essa nova exigência conjugal, que pode estar associada à capacidade feminina para chefiar sua família, como creio ter explorado. Tratando - se de um processo, penso ser importante começarmos a reconhecer a agência feminina neste sentido. As mudanças que apresentei na Constituição de 2003, por exemplo, revelam esta transformação cultural. Ingenuidade supor que as mulheres passaram a se casar não virgens depois da constituição de 2003 ou trabalhar fora sem a autorização do marido depois da constituição de 68. É, antes, as práticas do grupo que levaram a uma adequação das leis, e neste caso devemos reconhecer a presença dos grupos populares nestas transformações onde uma esfera vai se alimentando da outra.

A transformação cultural da mulher como dona de si mesma e como uma parte importante da relação conjugal heteronormativa pode ser percebida em diferentes contextos. Por exemplo, um documentário intitulado Celibato no campo (CELIBATO, 2008) apresenta as mudanças da vida rural de Chapecó, oeste de Santa Catarina. A organização tradicional destas famílias rurais (descendentes de imigrantes europeus) beneficia o homem como herdeiro e administrador das terras e bens. Apesar disso, as mulheres também trabalham na terra, como os homens, e, diferente deles, na casa, numa dupla jornada. A renda familiar, fruto do trabalho de todos, é administrado pelo homem bem como todas as decisões familiares. Com a industrialização, as mulheres das famílias rurais começaram a migrar para a cidade e a

não se casar mais com os homens do campo. Estes homens que dão o nome ao filme, não têm a mesma mobilidade pois precisam assumir as terras herdadas e a cada ano que passa, ficam mais solteiros. Para que consigam casamento precisam negociar com a mulher a administração e partilha de bens, permitindo à elas melhores condições de escolha de vida.

Vivemos numa estrutura patriarcal, que beneficia aos homens e na Grota isto não é diferente, porém percebemos uma tentativa de equilibrar as relações de poder entre os gêneros. A experiência da Maria nos mostra um lugar comum associado às mulheres pobres: uma mãe que passou pela pluripaternidade e sofreu violência doméstica. O que este caso apresenta de diferente é a escolha de Maria pela não participação dos pais na criação dos filhos¹⁵. Seu casamento atual vive uma relação que sempre parece na berlinda mas é a mais duradoura das anteriores de Maria, cerca de 9 anos. Penso que os conflitos conjugais estão presentes como negociação constante e pela estabilidade da relação, e esta negociação, cada vez mais considera a autonomia feminina. Estas mulheres que já chefiaram família tem muito a contribuir com as discussões sobre parentesco no que se refere à distribuição de poder. Creio que outra mudança de olhar que podemos fazer é pensar que este poder está cada vez menos determinado por fatores econômicos, como se o maior poder estivesse ainda concentrado em quem paga as contas da casa. Mesmo que em lares administrados só por mulheres haja uma presença de capital masculino, devemos nos perguntar que estratégias estas mulheres usam para, mesmo solteiras, agenciar capital financeiro de homens, isto antes de deduzirmos que os homens comandam a casa dessas mulheres porque pagam alguma conta. Estas estratégias para fazer um homem aplicar dinheiro num lar em que ele não vive não devem ser desmerecidas como se não fossem elas mesmo uma forma equilibrar as relações de poder.

Sobre a consanguinidade, estive percebendo como ela é um argumento emergencial para deslegitimar o lugar dos outros nas redes de afetividade. Ela busca todo o tempo espaço legítimo mas o laço afetivo é imperante na organização familiar. Parece que ela sempre aparece como um fantasma que faz todos se calarem por alguns minutos. Um fantasma que não é dominante nas práticas mas vira e mexe causa desconforto e conflito. E quando esse fantasma se vai, as pessoas retomam as coisas como antes. Nisto, a mulher é, por um lado, sujeita à um controle sexual, pois é a que “produz” herdeiro legítimo, por outro a que tenta fazer uma trajetória de vida além dos limites do sangue. Ela sabota a força da

¹⁵Um dos pais tentava até atualmente criar vínculo com o rapaz, oferecendo coisas materiais. Mas a Maria não aceitava nem os deixavam se aproximar. O filho não demonstrou interesse em se vincular ao pai.

consanguinidade ao recusar pais biológicos, circular crianças, chefiar sua própria família de pluripaternidade, agenciar dinheiro masculino para sua casa, se escudar com a moral de que um homem tem que amar seus filhos como à ela. Isso pode ser visto como um confronto com as leis da consanguinidade e do patriarcado. Desconfio que se trata de um processo que pode render bons frutos se o observarmos mais.

5 – BENS COLETIVIZADOS E OCUPAÇÃO DOS ESPAÇOS

“Pobres, verdadeiramente pobres, são os que não sabem que são pobres” (Eduardo Galeano – De Pernas para o ar, 1998)

5.1 – A Mina

Neste capítulo descrevo mais substancialmente as práticas de trocas e os modos como a comunidade se organiza a partir da distribuição de água da mina. Abordo os temas do uso de drogas, do olho grande e uso do dinheiro e das diferenças de gênero e classe. Exploro também algumas transformações culturais que ocorreram nos últimos anos e como o Estado se faz presente explorando o espírito local da dádiva.

Diz o ditado que copo d’água não se nega a ninguém, ela é bem primordial à vida humana e um recurso muito simbólico para tratar da generosidade. Sua presença na Grota me permite estruturar o espaço geográfico e a organização entre a vizinhança para discutir a temática desta pesquisa.

Na Grota existe cerca de 4 minas d’água, localizadas em quintais diferentes e distribuídas pela comunidade. As famílias são todas interligadas por canos de água, que ficam a mostra, pendurados como fios de luz, pelas vielas, entrando e saindo de uma casa à outra. Em torno do cano, arame farpado para mantê-los firmes (vide anexo). De acordo com o mapeamento da NUGEA¹⁶, 86 residências usam água de mina no local¹⁷.

Essa imagem registra que as pessoas compartilham a mina como podem. Não apenas fonte de água, mas também de amizades e conflitos, de modo muito confuso, as minas são administradas pelos grotenses de modo que não falte água a nenhum morador. É sempre difícil dizer quem é seu dono, o que tentei investigar mas não obtive resposta objetiva. Existem moradores que as abrigam em seus terrenos, mas isso diz pouco sobre a propriedade da água. Para todos, distribuí-la pela Grota é algo normal, natural e consequente. Impensável que alguém tenha a mina no seu lote e não divida com os vizinhos.

¹⁶ Trata-se do Núcleo de pesquisa Geografia, Espaço e Ação da UFJF. O documento foi acessado em pesquisa de internet e está disponível em: <http://www.ufjf.br/nugea/banco-das-comunidades-quilombolas/dinamicas-urbana-e-regional-em-cidades-medias/comunidade-sao-pedro-de-cima/banco-de-programas-habitacionais-em-juiz-de-fora/>

¹⁷ O mapa feito pelo NUGEA atribui à Grota um perímetro diferente do delimitado neste trabalho. Aqui levei em consideração o que os moradores consideram o perímetro da Grota, o Nugea delimita a área pela construção da rua e o espaço que esta construção afetaria.

De acordo com a política nacional e a Política Estadual de Recursos Hídricos de Minas Gerais, a água é cobrada para que seja reconhecida como um bem ecológico, social e econômico. Isso incentivaria seu uso consciente, visando gerações futuras. Assim, o uso de poços artesianos, (mina d'água), necessita de uma outorga do poder público, o que demanda um conjunto de documentos e análise da água, além de profissionais especializados para furar o tal poço. Costuma-se não aprovar o uso do poço quando a região em questão já é contemplada pelo abastecimento público. Mas isso por certo tem suas brechas já que há empresas privadas que oferecem o serviço de furar e regularizar poços artesianos. Na Grota as minas não são regularizadas e como consequência não recebem avaliações periódicas para avaliar a qualidade da água. De qualquer modo, elas foram abertas numa época em que a rede de água e esgoto não contemplava a comunidade, e praticamente ninguém tinha água encanada.

Para os moradores, é impensável que alguém tenha água e não divida. Isso me chamou atenção neste retorno. Este sentimento era natural em mim quando vivia na Grota, mas agora soava estranho: “Como não haver dono para uma coisa tão preciosa?”. Tento explorar este costume neste capítulo.

Arena de muitos conflitos, vira e mexe falta água por causa do mau uso em tempos secos. Para administrar esse bem, todos sabem o que deveria ser feito: o certo é que cada família se responsabilize pelos gastos do seu abastecimento: pague pelos seus metros de cano e pela caixa d'água, artigo necessário para que não falte água para ninguém. Ou seja, o encanamento é um bem privado enquanto a água é um bem público. Essa é a receita que muitos entrevistados me passaram quando tocava no tema. E as mesmas reclamações: as pessoas não cuidam disso. Se uma família não usa caixa d'água, consumindo direto da mina para a torneira, atrapalha o abastecimento de todos, causando falta de água em períodos secos. Acontece que esse problema de não ter caixa d'água afetava muitas famílias, já que, na situação econômica de alguns anos atrás, era um artigo de luxo nos domicílios. Quando faltava água pra próxima casa por causa de abastecimento inadequado da casa anterior, isso costumava gerar conflitos. Alguns cortavam ou dobravam o cano do infrator, para deixá-lo sem água, como forma de lição pela atitude egoísta. Quando o infrator se via sem água, descobria que alguém dobrou seu cano mas, apesar de irritado, não podia reclamar. Tinha que consertar seu erro e cuidar do abastecimento. Cenas como esta eram muito comuns no verão, sendo cotidianas nos finais de semana. Coisa parecida ocorria com o esgoto. Sem saneamento

básico, cada um era responsável por cuidar do seu e, mesmo que o esgoto escorresse para as vielas e tivéssemos que atravessá-lo, ele não podia afetar o quintal do vizinho. Se isso ocorria, a estratégia era entupir o cano com garrafa pet e panos, até causar um entupimento na casa do responsável.

Esses conflitos se transformaram um pouco. Atualmente a falta de caixa d'água é considerada falta de “vergonha na cara” pois não é mais um artigo de luxo. Se alguém não tem, as pessoas se põe a avaliar os demais gastos supérfluos dela para deduzir que não é por falta de condições que o tal vizinho não tem abastecimento: “Como não tem dinheiro pra caixa d'água se todo fim de semana vejo ele bebendo no bar do Romildo?”, é uma frase comum.

Noto que ao mesmo tempo em que não há um proprietário/dono para as minas, todos vigiam para que não sofra mau uso. De uns tempos pra cá, essa vigília foi se afrouxando. Antes todos dependiam muito da mina, era a principal fonte de água. Eram raros os moradores que tinham condição financeira de instalar água do Cesama. Hoje em dia a mina é usada pra economizar a água do Cesama, e caso a primeira falte, as pessoas usam a segunda. Seu uso continua frequente e sofrendo atualizações.

Eu mantive esse aspecto da comunidade em mente nas conversas e em observações, pois o considero um fenômeno interessante e que revela bastante sobre essa organização, o espírito de coletividade que lhes é próprio, mesmo que confuso e às avessas. Se um estranho chega na Grota pela primeira vez poderá julgar que não há ordem, especialmente num domingo, em que todos têm folga e podem desfrutar, cada casa, de seu estilo musical favorito no último volume. Mas a mina dágua mostra que em muitos aspectos, há uma bagunça organizada, como tento demonstrar neste capítulo.

Meu pai, conhecido por Tarzan, foi um dos que furou um poço, há mais de 30 anos, na casa de um vizinho, hoje falecido, e ambos abasteceram seus mais chegados. Nas conversas sobre a mina, todos me lembravam que ele era responsável por esta “coisa boa”, o que desenvolvo mais adiante. Mas ele não foi o único. Nos boatos há 5 minas ao todo, mas eu só identifiquei 4. A distribuição obedece redes de amizade. Apurando, percebi que existem outras minas e seus responsáveis, que como meu pai, distribuem para seus mais considerados. Estes que recebem, passam adiante como se lhes pertencesse. Ao final, ninguém fica sem água e estes canos extrapolam as fronteiras da Grota para famílias necessitadas de outras freguesias.

Uma destas minas era atribuída a um conhecido benfeitor do bairro, que morava numa casa chique, no pé do morro, há aproximadamente 1,5 km dali. Ele é o Seu Argrives, já mencionado no primeiro capítulo como responsável por ter feito a distribuição das terras da Grota há uns 35 anos atrás. Puxou a água da mina para abastecer a escola ao lado de sua casa e os moradores diziam que a escola ainda recebe esta água.

Junto disso, a abundância de água motiva uma das histórias que me foi contada sobre as primeiras ocupações do lugar, relacionado à existência das minas. Já mencionei José no capítulo anterior, membro da família denominada Puri, o que tem a esposa “trabalhadeira e malcriada”, me relatou a seguinte história num tom um pouco dramático. Ao dizer que as pessoas invadiram o lugar, e em seguida ganharam seus lotes, conversamos:

JOSÉ - Diz que eles queriam tirar o pessoal daqui pra fazer represa. Eles iam fazer uma represa aqui, por causa da água, pra aproveitar a água, né. Aí o meu avô falou que não, não. Bateu o pé e deixou o pessoal invadir. Aí invadiram, tá no que ta aí e não fizeram nada. Eles iam fazer mesmo, uma represa aqui. Eles iam fechar ali, onde é o Luciano e fechar aqui, uma represa... A hora que arrebentasse também, matava um bocado de gente lá pra baixo né?

EU - Essa represa tem a ver com as minas?

JOSÉ - É, com as minas. Eles iam aproveitar essas minas todinha, da água, que aquilo ali ia represando, né? Ia represando e enchendo.

Foi a única vez que ouvi esta versão sobre o início da Grota e percebi que este mito fundante está baseado na existência das minas da água, o que penso ser importante para se compreender a organização da comunidade. Como José é o morador mais antigo, vivo para contar, levei sua versão em consideração. O interessante é que esta história começou com a descoberta da abundância de água no local, o que levou a um movimento de resistência do bairro para que a represa não fosse construída e colocasse a população do bairro em risco.

Este José recebia a água de alguém e se gabava de distribuir para mais 5 vizinhos adiante, usando o próprio cano. “Se você tem na sua casa é bom você dá pro outro”, concluiu. Em seguida criticava aqueles vizinhos que só pensam em si mesmos, e desde que a água esteja chegando em suas casas não querem saber se está faltando para outras pessoas. Esta ordem de falas sobre a água é invariavelmente a mesma para todos os entrevistados, em resposta à mesma pergunta: “de onde vem sua água?”. Primeiro contavam de que mina vem sua água, depois diziam para quem forneceram e depois discutiam o problemas de abastecimento e a falta de organização da distribuição pelo desinteresse dos demais. Todos disseram coisas como a de José: “Eles não correm atras. Arrumam uma “brigaiada” danada mas na hora de correr atrás ninguém corre”. A mina era a primeira referência quando o

assunto era água, pois trazia consigo a disputa por valores e práticas sociais.

No começo do meu campo escutei um boato de duas pessoas diferentes sobre um mesmo vizinho, relacionado à venda de água. Acusaram-no de, ao invés de distribuir o que ele recebia de graça, cobrar taxa de água dos vizinhos para quem ele passou. Foi acusado de egoísta, este mesmo vizinho também, por recusar ajuda na bateção de laje, preferindo pagar serventes do que aceitar a ajuda dos outros, para não precisar retribuir depois, como tratei no segundo capítulo. A distribuição de água, assim como outras trocas, envolvem estas regras onde não se pode colocar dinheiro no meio e onde prevalece o dar - receber e retribuir, dom ritual.

Como já mencionado, as pessoas costumam atribuir a ideia de propriedade mais ao material de abastecimento, canos e caixa, do que à própria água, que parece significar mais do que recurso hídrico para ser o seio da comunidade. Quase uma inversão da lógica estatal, onde a água, embora considerada um bem público, é paga por consumo residencial, individualmente medida e etc, enquanto que os materiais necessários para o abastecimento residencial são coletivizados, bem de responsabilidade pública. Na Grota a água é o bem público e os materiais de abastecimento, de responsabilidade individual.

Outra das usuárias da mina era a matriarca Dona Mariazinha. Ela tinha uma mina no seu quintal quando o marido era vivo, mas mandou fechar por causa dos netos, com medo de algum acidente. Numa conversa sobre relacionamento com os vizinhos ela me relata que recebeu algum tipo de enxovalho como os que já descrevi serem comuns: alguém cortou seu cano. Ela dizia não saber o porquê mas eu percebi que lhe faltava abastecimento. Na sua casa havia uma gambiarra onde um galão azul pouco maior que um balde substituía a caixa d'água. Pelo costume, deduzi que em algum tempo de seca faltou água na vizinhança e alguém lhe cortou o cano pela falta de caixa, além do que ela criava patos e estes gastam muita água. Percebamos então como através da distribuição de água aparecia a vigília da vizinhança sobre as práticas uns dos outros e como as sanções eram aplicadas quando necessário. Porém outros conflitos podem levar vizinhos à estas atitudes de cortar a água ou entupir esgoto uns dos outros. Nesta conversa Dona Mariazinha disse que pensou falar com seu filho para reabrir a mina do seu quintal e me explicou que se ela arrumasse uma mina dela ia ter que distribuir pra não ficar sem. Perguntei porque, para entender a lógica e ela disse que se você tem água e não dá para os outros, falta para você. A mesma moral pregada por José e todos os outros com os quais conversei sobre isto. Novamente, ao distribuir água fazem uma aposta na dádiva, pois

todos vivem essa máxima: o normal é distribuir e não distribuir ou cobrar pela distribuição te coloca fora das redes de trocas e em risco de te faltar água.

5.2 – Saneamento básico e espírito da dádiva

A Grota, como toda comunidade carente, é foco de candidatos políticos na época de eleição. As promessas de melhoria passavam por praça para crianças, saneamento básico, ônibus e uma tão sonhada rua que até hoje não chegou para valorizar os domicílios. A Grota é acessada por vielas estreitas e todos desejam que a comunidade possa ser cortada por uma rua para facilitar o acesso e valorizar o local. Depois de muitos anos de queixas, o que rendeu até matéria de jornal (ANEXO I), a Grota foi finalmente contemplada com primeiras melhorias no mandato de Tarcísio Delgado, que tinha por trás o vereador João de Deus. Onde eram vielas de terra batida atravessando barrancos virou uma ruelinha cercada por muros de um metro, mas ainda estreita demais para ser chamada rua. A antiga viela era um perigoso desafio aos bêbados que, todo fim de semana precisavam ser resgatados do córrego porque rolavam barranco abaixo. Além das ruelas foi feito o manilhamento do esgoto que corria a céu aberto, onde os moradores despejavam seus lixos, atraindo roedores. Este foi o boxe da matéria jornalística que segue em anexo (ANEXO II).

O mandato de Tarcísio foi marcado por uma prática chamada *Mutirão*, que consiste em realizar os trabalhos de infraestrutura usando a mão de obra dos próprios cidadãos ao invés de funcionários da prefeitura. O trabalho é realizado nos finais de semana com a coordenação de um braço direito do vereador, a mesma pessoa responsável por angariar votos, que na Grota era o Alberto e o Denilson. Para convencer trabalhadores à repetir a rotina de labuta no fim de semana, este coordenador propunha trocas de serviço por materiais de construção, além, é claro, do churrasco no fim do expediente. Os homens viravam concreto, entijolavam, carregavam manilha e materiais escadaria abaixo e as mulheres cuidavam da alimentação. Ao final dos mutirões, aos domingos, um churrasco e algumas caixas de cerveja eram oferecidos no bar local. Foi um período marcado sobretudo por melhorias em muitos domicílios pois com a barganha, muitas famílias tinham acesso à cimento, bloco e areia para trocar a casa de madeira por alvenaria.

Percebemos que a forma como se deu o processo de participação política nestes momentos não são o modelo ideal da democracia mas estes comportamentos nos levam a ampliar nosso campo de análise do político, como penso que se faz na antropologia política.

Ainda que, na Grota, as festas encerravam os trabalhos dos mutirões, penso que o evento político em grupos populares aqui não se limita ao festivo, como vemos ser importante no trabalho de Christine Chaves, na cidade de Buritis, onde “política se faz é com festa” (CHAVES, 2003, 107). Creio que a reunião da comunidade em torno de um trabalho comum, o mutirão, é o evento significado de forma positiva¹⁸, o que agencia votos e traz a tona as discussões da dádiva: reciprocidade, sacrifício pelo bem comum, solidariedade, trocas da mão de obra por coisas materiais e adesão político - partidária, esta última, através de um laço de compromisso. Este laço de compromisso, interpreto, é forjado pelos representantes do poder público, na apropriação do Dom Ritual presente na comunidade, o mesmo que os faz legitimar o mutirão como forma de resolver o problema habitacional. Essa seria a participação política na fase de eleições, cooperar com os mutirões, foco de vigília para que houvesse adesão já que todos seriam beneficiados com os trabalhos. Tanto os mutirões eram mais importantes que a festa que nos tais churrascos não participavam todos os moradores que participavam dos mutirões. A festa, no entanto, demarcava os mais beneficiados com a barganha feita com a prefeitura, os moradores organizadores, os que guardavam a carne, donos do bar onde se distribuía a cerveja e a pinga, onde tocava o forró, por fim, os mais próximos dos agentes do governo e principais agenciadores de voto. Ao final, quando o mutirão e a festa se acaba, e a rua continua uma promessa, estes são os mais apontados como responsáveis, na comunidade, pela desigual partilha da dádiva. São aqueles que “deitaram o cabelo”¹⁹ pois se beneficiaram na relação com os agentes do governo.

Nem todas as famílias foram beneficiadas da mesma forma, mesmo que tenham participado do mutirão. O alcoolismo de alguns, em muito casos, valida a moeda de troca de serviço braçal por bebida enquanto outros garantem a reforma de suas casas ou uma fatia melhor do bolo. Os mais próximos dos funcionários que coordenavam as atividades levavam vantagem sobre os demais com a aplicação do bem público, resultado típico do que conhecemos por clientelismo, como explora a pesquisadora do Buritis:

A lógica personalista sustenta-se na marginalização e na dependência social que, juntas, balizam uma forma de incorporação política verticalizada, partindo arbitrariamente do alto do sistema para baixo. A política torna-se, assim, o operador de uma assimetria cujos contornos estão submetidos a permanente reacomodação, pois organizada pontualmente por critérios

¹⁸ Numa breve pesquisa percebi que o mutirão é uma tradição de movimentos sociais para agregar a comunidade em torno de problemas habitacionais, de modo autogerido. Um exemplo disso é o livreto *Mutirão: utopia e necessidade* (1990) de Jeanne Bisilliat-gardet.

¹⁹ Esta acusação foi feita por José, mais abaixo, sobre um parente que mais obteve melhoras na sua casa de alvenaria durante a fase dos mutirões.

particularistas. Ela funciona como meio de incorporação tutelada. Nestes termos a política não se define primordialmente como uma forma de participação, mas de cooptação; ela é um significativo instrumento de inserção, não apenas político, mas também social e econômico. (CHAVES, 2003, p.43)

Conversei sobre esta história com José, que também estava envolvido com o mutirão naquela época. Queria saber sua opinião à este respeito, e conversamos na sua varanda, num horário previamente combinado para uma entrevista gravada.

Ao perguntar à José sobre as trocas ele disse que nunca tinha trocado nada: “Só trocava merreca: passarinho, essas porcaria, mas mesmo assim é uma vez na vida outra na morte”. Muitas pessoas que eu sabia que trocavam me responderam que não trocavam, contando em seguida alguma troca que fizeram ou como funcionava a barganha. Porém, os entendimentos sobre trocas vão ficando mais evidentes quando a conversa vai fluindo. Nesta conversa, propus o assunto da época do mutirão:

Já furaram meu olho (citou alguns vizinhos que fazem isso). Se você tá enxergando um cadinho eles furam o outro, pra você não enxergar nada.

- Ah, é isto que significa furar o olho? É não enxergar?

- É.

- Você me falou outro dia que a única vez que você fez troca você levou ferro da prefeitura. O que houve?

- Ah, do muro. Uniu todo mundo aí e o Denilson falou que ia me dar o resto do material pra acabar de fazer o meu [muro]. Alá, até caiu... de raiva! Falou que ia me dar cesta básica também, que foi 6 meses que eu trabalhei aí. Também não me deu nada, nem João de Deus [vereador João Batista, PMDB], que já foi pra onde ele merece [morreu]. Tarcísio também, não tava sabendo [do acordo], não me deu nada. Então, quem saiu no prejuízo foi eu. Aquele muro ali, trabalhei nele 4 horas da manhã.

- É como a prefeitura negociou isso com vocês?

- É porque eu não tava trabalhando na época, né? Então ele falou “cê vai trabalhar, nós te damos a cesta básica e arruma o teu muro.” Estava arrumando o de todo mundo, eu ia quer que arrumasse o meu, né? Falei que tudo bem. Mas nem isso eles me deram não. Larguei pra lá. Naquela época eu não tinha ganho. Quem deitou o cabelo foi ali, ó [apontando para um vizinho beneficiado com o clientelismo].

Como a prática de trocas é uma coisa cotidiana para o grupo, e na época em que ocorreu o mutirão era ainda mais vívida, os moradores encaravam com naturalidade a proposta, só se indignando com o fato de uns se beneficiarem mais do que outros pelo mesmo serviço. Nesta conversa percebemos que o informante protege a imagem do prefeito alegando que ele não tinha conhecimento dos acordos feitos, portanto não era responsável por seus problemas. Desse modo notei que se mantinha o vínculo político, já que o Tarcísio continuava sendo o candidato preferido deste senhor. Manteve-se o vínculo político com o prefeito mas,

por ironia, rompeu-se o vínculo com seus parentes que mais se beneficiaram com acordo do mutirão.

Com o fim do período eleitoral, como é de se esperar, finda-se também os trabalhos, e a construção da rua, principal obra para melhorar a vida da comunidade, não foi levada adiante. As pessoas consideram que a rua traz benefícios como valorizar seus terrenos e casas, possibilitar entrar na Grota com veículos e o acesso de ônibus e ambulâncias. Quando alguém precisa de emergência médica, o atendimento é muito demorado por causa do escadão, única forma de acessar veículos, como se pode ver no esquema (APÊNDICE). Portanto, a presença do Estado se fez assim: aproveita-se do espírito da dádiva, costume de trocas das pessoas, aliado à necessidades materiais, para negociar serviços sem dar a contrapartida combinada. Lemos na matéria jornalística anexa que cestas básicas foram trocadas por lixo para que os moradores não despejassem seus dejetos em lugar público. Este problema seria facilmente resolvido com uma rua descente, que formalizasse a coleta de lixo, mas foi transformada em ações filantrópicas com o “troque seu lixo por cestas básicas”. Essa desvirtuação do papel do poder público mostra uma relação tutelar para com as classes populares. A história de José não é um caso isolado. A maioria dos moradores que participaram do mutirão reclamam da mesma coisa: não receberam o que foi combinado enquanto outros se beneficiaram mais porque tinham mais proximidade com os agentes da prefeitura. E no caso de José, percebamos o caráter de exploração de um homem que ficou 6 meses desempregado, trabalhando informalmente para a prefeitura em troca de cesta básica. Imaginemos como seria propor esta forma de serviço público em bairros nobres, para então estranhar um pouco a legitimação das desigualdades quando a intenção da administração pública é levar melhorias para as periferias. Percebi estes fatos em analogia ao que A.C. Souza Lima (2013) chama de poder tutelar para tratar o caso de indigenismo brasileiro.

[...]denominei de tutelar o exercício de poder de Estado sobre espaços (geográficos, sociais, simbólicos), que atua através da identificação, nomeação e delimitação de segmentos sociais tomados como destituídos de capacidades plenas necessárias à vida cívica. Por esta sua incapacidade relativa, ou no linguajar jurídico, por sua hipossuficiência, eram considerados, até 1988, com a “Constituição Cidadã”, carentes de uma proteção especial e destinatários de um tipo de mediação “pedagógica” que lhes compensasse a posição relativamente inferior em sua inserção na comunidade política, que viesse a torná-los preparados a exercer cidadania plena. (LIMA, 2013, p. 784)

Esta relação ficou mais evidente com a retomada do projeto da rua, em 2011. Dessa vez o Programa de Urbanização da prefeitura voltou com o surgiu com o intuito de recomeçar

a construção da rua. Para isso 10 famílias, 6 delas informantes e parentes entre si, precisaram ser realojadas, como consta no anexo I. A empresa Pantheon venceu, em 2011, a licitação para construir um prédio de 5 andares para realojar estas famílias. A obra deste prédio ficou dois anos embargada, sendo retomada no início de 2016, e enquanto isso as famílias desalojadas estavam recebendo auxílio aluguel que de longe cobria as despesas com moradia. Além disso, estas famílias foram “convidadas” a frequentar um curso oferecido por assistentes sociais e enfermeiras, para aprender modos de convivência para ocupar o prédio. O curso é oferecido uma vez por mês no salão paroquial do bairro. Além disso, os participantes precisavam levar sempre uma conta de água e luz, segundo Sueli, para as agentes acompanharem se eles não se envolveram em nenhum financiamento de imóvel pelo Minha Casa, Minha Vida, solução de moradia que lhes era vetado.

Curiosa com a necessidade de se aprender a morar num prédio de cinco andares, fui em uma aula dessas para saber como funcionava. A informante Sueli, que o frequenta, me explicou que eles ensinam práticas de convivência já que todos vão dividir o mesmo espaço: separar lixo, não ouvir música alta, limpeza dos espaços comuns e etc. Curiosamente, este grupo de mulheres são parentes que moravam no mesmo quintal, em casas separadas, mas já dividiam o mesmo espaço, como ilustrado no anexo I. São irmãs e filhas com suas respectivas famílias, que foram desalojadas e agora precisam “aprender” a conviver. No dia que estive na aula, ministrada na capela do bairro, foi-lhes ensinado à se alimentar adequadamente e a praticar exercícios físicos. Quanto de carne e quanto de verdura se deve colocar no prato e o que não comer à noite. Uma das participantes escutava tudo com atenção para sempre retrucar, rindo, que gostava de fazer bem ao contrário: “Eu coloco o contrário: um pedaço de bife e um tiquinho de alface”.

Esse aprendizado de como conviver e mais, como viver, parece não levar em consideração algumas especificidade do local. A frequência ao curso era manipulado como um pré requisito para ter a moradia e percebi que a família frequentava para garantir o acesso à casa. Procurei, junto de Sueli, entender porque ela frequentava o curso, se era obrigatório, se resultaria em algum certificado ao final. Num primeiro momento ela respondeu que sim, era necessário frequentar o curso para ter direito à casa. Porém numa outra ocasião, quando retomei o assunto da obrigatoriedade, ela negou a informação. Na nossa ultima conversa fui bem clara na pergunta e ela respondeu que não podia ser obrigatório pois eles tinham perdido a casa, que era a base de tudo e que os tinham tirado de onde eles eram nascidos e criados,

demonstrando consciência sobre seu direito à moradia. Porém ao fim da conversa ela reclamou que ia à reunião porque era obrigada e não fazia os cursos profissionalizantes oferecidos lá pois ninguém pagava ela por este tempo dispendioso. Deduzi que não estava claro se a participação no curso era mesmo voluntária e não comprometia seu direito à moradia. Desconfiei que as agentes de saúde pudessem manipular estas informações, ou mesmo deixar esta dúvida no ar para que as famílias frequentassem o curso. Como a ausência de recurso é comumente lida como ignorância, as agentes da saúde, assistentes sociais e psicólogas se voltam para “problemas” de conduta deste grupo, para dar conta de uma agenda de políticas públicas na área da saúde, assistência social e planejamento urbano. Como explica Cristina Dias da Silva “a especificidade dos corpos é percebida como ausência de recursos em lugar do reconhecimento de diferenças”(no prelo).

A autora trata especificamente da saúde indígena mas podemos aproveitar sem prejuízo a semelhança do fenômeno social da autoridade benevolente. Silva explica como se constrói uma autoridade benevolente quando tais agentes tem que cumprir determinadas funções nos corpos desse grupo, valorizando o corpo doente, a existência biológica, em detrimento da uma existência política. Em analogia ao corpo doente, no caso da saúde indígena, podemos pensar aqui em termos de famílias desalojadas:

A hierarquia social é um aspecto evidente na consolidação das relações no interior das equipes de saúde. A contribuição aqui pretendida foi pensar o conceito de biolegitimidade como um conceito capaz de operar simultaneamente uma ordem de valores e uma hierarquia de poderes, lançando luz sobre o problema da mediação cultural ou da interculturalidade em saúde como um paradigma que carrega em si os princípios de uma autoridade benevolente. (SILVA, no prelo)

Isto porque havia alguma eficácia nessa comunicação, ou falta de, que parecia vincular o direito à casa e a presença no curso, isto vindo de profissionais públicos que buscavam essa legitimidade. Percebi que Sueli tinha umas falas que buscavam valorizar o serviço prestado, “é importante pra você ter meio de convivência no prédio, ter união” e também mencionou o fato de disponibilizarem psicólogo de graça. Perguntei se elas podiam ter atendimento individual e ela disse que não, pra isso teria de pagar. A função do psicólogo era oferecer palestras para esta nova vida no prédio, de forma coletiva, que foi apresentada como uma oportunidade imperdível chamada de “psicólogo gratuito”.

Este caso e o caso do mutirão que apresentei pode elucidar um pouco de como se faz

a presença do poder público no lugar. A proposta de barganha usa uma prática comum para as pessoas da Grota mas dá muito pouco de contrapartida. O atraso na obra esperada por estas famílias é, sem contar os 30 anos de espera da rua, 5 anos de construção atrasada do prédio. Os casos de clientelismo do mutirão para o manilhamento beneficiou umas famílias em detrimento de outras, usando para isso o bem público, que poderia ter beneficiado à todos. Souza Lima ainda evidencia a relação da prática tutelar com o clientelismo:

O exercício real e cotidiano de tal poder conduz na direção oposta: numa certa dimensão, o ato de tutelar implica estabelecer vínculos próximos aos do clientelismo e da patronagem, à exceção de que na relação tutelar, menos que uma relação diádica e de matiz extremamente pessoalizado, o Estado como ideia, e por vezes como rede de agências interdependentes, é um mediador fundamental, um tertius necessário ao estabelecimento desse vínculo de submissão/proteção. Se o tutor tem como encargo instruir, ele age simultaneamente de modo a se eternizar na posição de fonte última de autoridade, da transmissão dos conhecimentos e dos modos corretos de vivenciar o pertencimento a uma comunidade mais abrangente. Representando “O Estado” como centro exemplar e imagem de totalização, o tutor opera, no plano local, como um pequeno régulo, já que a malha dessa forma burocrática, voltada à expansão soberana e liberadora dos sertões, deixa-a bastante livre em suas pontas em face dos centros decisórios das políticas nacionais. (LIMA, 2013, p. 785)

Os moradores, em suma, participam deste jogo, numa coerção para prestar serviço público informalmente, aceitam receber materiais públicos para fins privados e ao mesmo tempo se sentem injustiçados pela divisão desigual das benesses e dos serviços. Como prossegue o referido autor “se os vínculos de submissão existem e se reproduzem, desdobrando-se no tempo, a agência própria dos tutelados está sempre presente, mesmo que não considerada (p.785)”.

Como trata-se de uma forma historicamente estabelecida de concessão de benefícios aos pobres, a dádiva aqui ganha um caráter político de estereotipar a comunidade - como se a reciprocidade tivesse uma relação necessária e causal com a pobreza ou com os pobres. Os mecanismos de poder que aparecem cotidianamente nestas situações podem ser percebidas como política da diferença²⁰ aqui usada não para construir equidade mas para manter desigualdades. Isto porque essas diferenças são lidas numa perspectiva hierarquizada, no caso da pobreza, como ignorância, incapacidade, incomplacência, imaturidade. Produz-se a crença de que, assim como os povos indígenas, em Cristina Dias e em Souza Lima, os pobres “são

²⁰São exemplos de política da diferença que buscam tornar a sociedade mais equânime a Lei Maria da Penha, Política para pessoas com deficiência, cotas sociais, raciais e de gênero.

necessitados de ação pedagógica, de correção em seus maus usos e costumes, e de ser conduzidos à civilização (LIMA, 2013, p.786)”.

5.3 – Bens coletivos, públicos ou privados

Essas definições do que é considerado coletivo, público, privado ou particular tem algumas singularidades. Cigarro e álcool são consumos mais particulares, “quem fuma tem que sustentar seu vício”, enquanto que comida e água são considerados bens mais públicos, que carecem ser compartilhados para render como citei em diversas falas e que merece destaque para o tema da dádiva. O espaço também se alterna: as mulheres se unem para cuidar da beleza na rua, assim como os garotos que decoram as sobrancelhas com gilete. É um momento de socialização como um churrasco. Numa festividade dessas percebi que o uso do espaço público é alternado. Trata-se da mesma festa em que ocorreu a confusão familiar que mencionei na página 66. O grupo se organizou para comemorar um aniversário na praça: dividem cerveja e churrasco, mas não contam as crianças, já que seus gastos não são de responsabilidade apenas dos pais e sim de todo o grupo. Ou seja, no caso do churrasco, as crianças são coletivizadas de alguma forma, pois seus consumos de carne são divididos entre todos. Nas tais festas, a divisão dos gastos das crianças nunca é discutido, independente do número de crianças que uma família tenha, exceto no caso de pais que se recusam à contribuir como todo mundo e tentam barganhar. Nestes casos de participantes de churrasco que não contribuem igualmente, o fato destes terem crianças será mencionado como um agravante.

Esses churrascos ficavam mais caros do que minhas saídas para cinema e alimentação, o que me impedia de participar de todos e me fazia repensar sobre as prioridades de gastos do grupo. Permanecer na Grota para ter lazer era, num calculo racional, muito mais custoso do que ir para algum restaurante, bar ou cinema no centro da cidade.

Nesta ocasião, usaram a geladeira de uma matriarca para guardar a carne, como de costume. Prevendo a invasão de penetras, Mauro decidiu amarrar uma fita delimitando todo o espaço que seria usado para o churrasco, e que os convidados ficassem para dentro da fita. Aconteceu que sempre que passava um “de fora”, arrebentava a fita, lembrando-os de que ainda era um espaço público. Assim, Mauro incube sua sogra de vigiar os penetras, já que ela era mais “cara de pau” poderia ficar como uma espécie de cão de guarda e comunicar aos que não contribuíram que trouxessem a cerveja se quisessem participar. E assim se deu o churrasco, várias vezes naquela praça pública. Porém, descobriram que a sogra de Mauro, que

emprestava a geladeira para a festa, estava “amoitando” carne do churrasco atrás do gelo. Isso sempre vinha à tona quando queriam fazer churrasco na praça, fazendo com que eles acabassem realizando o churrasco na casa de Maria, na laje onde eu estava morando. Ocorria que muitas vezes eu chegava no meio de uma festa e Maria, anfitriã, se mostrava surpresa. Mas só pedia desculpas pelo churrasco quando meu cônjuge chegava comigo. Ela se mostrava envergonhada, pedia mil desculpas e dava muitas explicações sobre como desistiram de fazer o churrasco na praça e foram parar lá. Quando eu chegava sozinha, ela me levava para um grupo de pessoas e dizia: “quando o marido dela tá aqui é uma coisa mas ela é das nossas, cresceu com a gente...” e me convidava para participar da festa. Resulta que o uso do espaço tem a ver com relações. Se ele vai se tornar público ou privado, vai ser coletivizado ou não, depende do evento e principalmente de quem participa dele. Então era comum que os moradores usassem a frente de suas casas para fazer festas e ainda que estejam no espaço público, não aceitassem penetras pois, naquele momento festivo, aquele pedaço público lhes pertence. Trazer a tona a categoria social de pertencimento “das nossas”, para se referir à mim na Grota, mostra como a relação define o uso que farão do espaço que eu estava alugando. Como meu marido não pertencia ao grupo, Maria se sentia impelida a se desculpar por estar usando aquele espaço quando ele estava presente, ao contrário do que ocorria comigo.

5.3.1 – Catar não é roubar

A emblemática Maria me trouxe outro exemplo da alternância de particular e coletivo. Não é de hoje que ela tem o costume de “catar” coisas na casa dos outros. Faz isso na casa de amigas, da suas irmãs e de suas patroas. Quando conversamos sobre isso, ela estava fazendo seu glorioso tutu à mineira para receber os amigos. Nisso foi ao quarto pegar uma cortina de banheiro para me ofertar pois meu banheiro estava sem cortina e box. Disse que a tinha catado, há muito tempo, de sua patroa, que tinha muitas bugigangas guardadas, sem uso e que não dava pra ninguém. Pelo seu tom de fala acusatório, esta foi uma queixa de falta de generosidade, porque a patroa acumulava coisas que não usava. Completou que ela sequer havia dado falta da cortina, o que confirmava o egoísmo da patroa de guardar coisas as quais não precisava. Luzia “catou” escondido e pôs em circulação, me dando quando eu precisava, e só isto pode justificar seu ato dentro de suas concepções morais do que é um comportamento adequado.

Houve outra ocasião em que ela me mostrou na sua cozinha um pano de prato

decorado que havia “catado” da sua irmã, para a qual ela fazia faxinas semanais. Nesta ocasião, lhe perguntei qual a diferença entre catar e roubar, o que pode ser entendido como uma acusação, mas creio que nossa intimidade a fez compreender que era uma questão de pesquisa. Ela explicou que cata-se mas depois devolve, caso a pessoa dê falta, enquanto quem rouba não se arrepende. Daí ela fez considerações sobre a relação: “outra diferença também é a pessoa de quem você cata. Com a Tida eu tenho intimidade.”

“Catar” não é bem pegar emprestado porque não se pede autorização prévia e se faz escondido. Se a pessoa der falta ela assume que “catou” e quando enjoar devolve. Se não der falta, pode-se um dia contar à pessoa em tom jocoso, semelhante aos homens que *furam o olho* uns dos outros, ou nunca se comentar. Esse silêncio em torno do “furto” se justifica pelo fato do objeto não ter feito falta ao dono, e como ele foi posto em circulação e usado, se justifica ter sido reapropriado. E esta possibilidade de assumir que levou tais objetos para casa tem a ver com uma relação sólida, que lhe permite fazer isto. Se cata-se algum objeto de uma pessoa para a qual não se poderá admitir mais tarde, então é roubo.

Então me livre dos fantasmas que aquilo era uma espécie de furto depois de um outro ocorrido. O filho de Maria começou a trabalhar numa queijaria e no começo de seu emprego trouxe metade de um queijo para ofertar à família, como que exaltando uma benesse de seu novo trabalho. Chegou dizendo feliz “- Olha o que catei no serviço hoje.”. Ele achou que se safaria de uma bronca da mãe por usar o mesmo termo que ela usa sempre, o “catar”. Ela brigou bastante com ele e explicou que era diferente, que ele nunca mais devia fazer isso, que aquilo era roubo e se descobrissem ele seria despedido. Assim pude organizar as diferenças entre “catar” e roubar e entender um pouco das motivações de Maria quando “cata” algo.

5.3.2 – As amizades são também recursos materiais

Como a água de mina não tem dono mas o acesso à ela depende de relações, assim também outros recursos podem obedecer a mesma lógica, semelhante também à diferença entre catar e roubar. Bens materiais são atribuídos à uma pessoa mas são coletivos, disponíveis para troca.

Certo dia, ao ir para a aula de carro, dei carona para Maria e duas amigas dela, informantes mais secundárias. Como a Maria é a minha anfitriã e mais próxima, ao chamar suas amigas para carona, ela tomou a iniciativa e sugeriu às mulheres: “Depois vocês me pagam um litrão no lugar da passagem.”, trocando a carona que eu estava dando por cerveja

para si.

Enfim, dada a nossa amizade, ela se deu o direito de usar o meu recurso, que é o carro em troca de “coisas”, numa situação lúdica que não tinha a finalidade de se concretizar exatamente. Coisa parecida sua filhinha fez noutra ocasião. Quando a levei pra lanchar, na saída, a menina sugeriu:

- Porque você não leva pastel pros meninos também? (os meninos são seus dois irmãos adolescentes).
 - Boa ideia. Qual sabor eles gostam?
 - Não sei, um de cada. Carne e pizza.
 - Vou levar o mesmo sabor pra não dar confusão.
- No caminho de volta para casa, a danadinha negociante me pediu:
- Deixa eu entregar o pastel dos meninos?
 - Pode.
 - Eu tenho uma coisa pra falar com eles quando for dar o pastel.
 - O que você vai falar com eles?
 - Com o Jota eu vou entregar o pastel e falar assim: agora me empresta o seu celular!... Com o Savi eu também vou pedir o celular... Quer dizer, com o Savi eu vou entregar e falar assim: agora você pára de bater em mim atoa.

Inevitavelmente eu fui presenciar a cena prometida. Ela chegou ostentando poder porque tinha os pastéis, o que incomodou os irmãos que não tinham jantado ainda mas teriam que abrir a guarda pra um menina de oito anos. Com o Jota não funcionou. Quando ela propôs a troca, ele ficou nervoso e desdenhou do pastel. Ela manteve a palavra e deu o pastel pra mãe dizendo que o irmão estava fazendo gracinha. A mãe falou: “Ah é? Então deixa que eu como”. E comeu.

Mesmo que os recursos usados para a troca fossem meus, o carro e os pastéis são bens que ambas mediarão para provocar trocas e defender seus interesses: a cerveja, os joguinhos no celular ou a trégua em casa. O que elas têm nisso é a relação afetiva comigo. Como é compreendido este pertencimento dos objetos à alguém? Ele existe? Os recursos parecem estar nas relações mais do que nas posses: Maria tem um carro quando tem uma amiga que tem um carro, a menina tem um pastel, na medida em que uma amiga tem um pastel. Daí é interessante como elas convidam outras pessoas para usufruir destes recursos e para ofertar alguma coisa, coletivizando ainda mais estes bens e trazendo outros para o círculo.

Houve uma outra ocasião em que percebi essa coletivização. Roni começou a trabalhar como cobrador. Ele esteve buscando estratégias para deixar pessoas queridas usar o ônibus sem precisar pagar passagem e fazia isto com alguns conhecidos. Com as novas tecnologias, muitos ônibus anunciam filmar os movimentos de cobradores e motoristas, o que dificulta deixar passageiros sem pagar passagem ou embolsar dinheiro de pessoas que não

rodaram a roleta. Porém Roni disse que havia uma forma de fazê-lo, o que me explicou por alto. Depois me disse porque precisava fazer isto. No seu turno aconteciam pausas para descanso numa lanchonete da qual o dono é bastante generoso. Roni disse que lá eles tomam café e que sempre o comerciante lhes oferta caldos e salgados sem cobrar nada. Nisso ele se perguntou: “Como eu posso cobrar a passagem de um cara desses? Ele dá caldo pra gente de graça. Eu seria mau agradecido se cobrasse passagem dele”. Nisto Roni arrisca seu emprego para retribuir gentilezas. E mais uma vez, coletiviza bens públicos, como se, apesar de se tratar de uma empresa privada, o ônibus fosse seu por alguns momentos.

Interpreto este modo de gerir bens privados como uma forma de sobrevivência material e afetiva: o que eu preciso do outro, o que me sobra para o outro. Um acúmulo de mercadorias, no sentido marxista do termo, é incompatível com um sistema destes. Trocar é não acumular ao mesmo tempo em que, eles assim crêem, para ter é preciso distribuir.

5.4 Transformações na prática de trocas

Minha análise sobre a Grota considera memórias de minha vida no lugar e isto, feito com certo cuidado, me permite observar as transformações ocorridas. Então, metodologicamente, esta parte do trabalho se assemelha à etnografias que focam as mudanças sociais, especialmente nas sociedades modernas e complexas onde o fluxo de mudança é intenso. Por exemplo, etnografia do antropólogo britânico Max Glukman “Análise de uma situação na Zululândia Moderna (1987[1958]), onde a partir de uma situação, a inauguração da ponte, ele capta a complexidade das relações e as transformações ao longo de 18 meses de campo, inclusive comparando situações entre si. Meu foco não está nestas transformações na comunidade e sim em explorar mesmo o modo de vida do lugar a partir da teia da dádiva. Entretanto, durante as análises dos dados minhas memórias (especialmente no período de 2001 à 2009) muitas vezes apareciam não batendo com o modo de vida atual, o que me fez pensar na importância de trabalhar essas transformações, explicitando-as e buscando uma explicação possível para elas. Não acho que eu tenha condições de fazer essas análises tão profundamente quanto gostaria mas é possível apontar possibilidades e produzir algum conhecimento sobre isto.

As principais mudanças, sobretudo na prática de trocas, que eu descrevo ao longo do trabalho, é a intensidade que elas tinham quando eu morava lá e que se perdeu. As mulheres se reuniam “religiosamente” nos finais de semana para trocar as coisas que tinham ganhado

de suas patroas ou adquirido em outras trocas fortuitas.

Carregavam sacolas de casa em casa, o objeto de uma era trocado com outra e depois outra e depois outra. A principal agente desses eventos era Maria, minha principal informante também. Naquele período havia duas personagens interessantes. Na José Sobreira, rua que circunda a Grotta, moravam duas irmãs que trocavam o dia inteiro. Elas eram de fato negociadoras, que faziam trocas por trocas, nem sempre pra si mesmas. Elas chegavam na grotta com sacolas enormes e abastecidas, e passavam de casa em casa (das mulheres que tinham o hábito de trocas, inclusive na minha) e trocavam suas coisas. Às vezes minha mãe não queria trocar pois elas eram mesmo muito insistentes, diria que elas eram obcecadas com essa prática. Alguns trocadores assumem que trata-se de um vício. Durante o campo, perguntei à Maria onde elas estavam pois tinham sumido. Maria disse que elas se mudaram, e deu graças a Deus pois elas eram chatas. Praticamente todas as mulheres as considerava chatas, dado a inconveniência e insistência para trocar. Apesar de gostarem de “fazer negócio”, as mulheres até se escondiam das irmãs, em alguns momentos. Além disso havia uma prática incomum quando essas irmãs estavam: elas envolviam dinheiro (estavam dispostas à vender coisas), supervalorização pela marca das roupas e insistência. Pareciam muito com vendedores chatos e desesperados e a relação era mais utilitarista, digamos. Pode ser que elas tenham ultrapassado o limite da troca como estratégia de acessar bens necessários à própria manutenção social – necessidades materiais, relações afetivas e prazer do ritual de trocas.

Essas irmãs trocavam coisas que poderiam ser trocadas por outras coisas com outras pessoas e não apenas para si próprias. Desconfio que com o intuito de obter vantagens na valorização de suas trocas. Numa dessas que minha mãe trocou uma colcha de cama por uma cadelinha Poodle, e se arrependeu amargamente no dia seguinte. Ela dizia “Não quero mais aquelas mulheres aqui. Essa cachorra caga por todo lado. Ai, elas são muito insistentes, a gente acaba trocando pra elas irem embora logo”. Tentou destrocá-las mas as mulheres haviam vendido a colcha. Minha mãe gostava de trocar animais, já o tinha feito antes: um aparelho de som novo foi trocado por um cavalo. Porém, esta troca tinha sido iniciativa dela. Teve vontade de ter um cavalo e sem dinheiro, só tinha um aparelho de cd. Procurou um interessado e trocou.

Mas neste caso das irmãs, parece que elas tinham ultrapassado um limite cultivado pela grotta, o que as tornava inconvenientes em muitos momentos. Elas chamavam todas de

coisinha, e assim ficou sendo seus apelidos: as coisinha.

Outra característica marcante desta época era a presença de alimentos de cesta básica nas trocas: arroz, feijão, óleo e açúcar. “Eu tô precisando de uma lata de óleo e to sem dinheiro. Mas eu tenho uma blusinha que você vai gostar...” Ou então trocar o tal objeto por dinheiro era comum se este dinheiro era necessário para comprar comida ou pagar passagem de ônibus, ou seja, justificado. É como se, na presença do dinheiro, o aval para considerar a transação como troca ao invés de venda fosse a necessidade.

As necessidades materiais mais básicas desapareceram junto com as trocas desses artigos tão necessários. O código que me ajuda a explicar isto é a inserção e importância da bolsa família na vida das mulheres, principais agentes das trocas de roupas e alimentos. Quando o bolsa família surgiu, a maioria das mulheres da comunidade tinha o cartão e trocavam muitas informações sobre seu orçamento com esse benefício. Parecia ser necessário justificar como estava sendo usado este dinheiro, e havia, ainda há, uma vigília coletiva para saber se as mães não estão gastando com supérfluos ou gastos pessoais: cerveja e cigarro. Por isso elas trocam tanta informação sobre como este dinheiro está sendo gasto, para publicizar que está sendo bem aplicado e não ser acusada de mau uso do bolsa - família.

Os empréstimos eram negociados a partir deste pagamento: “Assim que sair o bolsa família eu acerto com você”. Cumprindo o objetivo do benefício, alimentação básica deixou de faltar no fim do mês, período em que o dinheiro era depositado.

É latente a presença da necessidade material configurando o tipo de troca e o que se troca, portanto ela não se acabou junto com as carências. Agora prossegue a troca de roupas, serviços, plantas e móveis.

É neste sentido que aponto algumas transformações, como a distribuição de água, na qual também houve um afrouxamento na vigília, já que menos famílias dependem exclusivamente da mina porém a mina continua permeando as relações de amizade e conflitos. O benefício do bolsa-família teve este caráter de reduzir as necessidades materiais, configurando outros tipos de trocas. Pode ser que isto tenha diminuído os eventos de trocas entre as mulheres, que agenciavam esses artigos: roupas para elas e para as crianças, comida e móveis.

6 – AS RELAÇÕES INTERPESSOAIS E SUA MAGIA: esfera material e religiosa

6.1 – Um personagem familiar que virou lenda urbana: a autoridade religiosa de Tarzan

Como já mencionei, uma dessas minas, que ainda resiste apesar do tempo e descaso, foi furada por iniciativa de meu pai, conhecido como Tarzan, no quintal de um outro senhor, ambos falecidos atualmente. Quando vivos, eles eram responsáveis pela distribuição: isso significa que quando alguma família precisava de água, podia recorrer à quem recebia já ou àqueles que a furaram ou guardam o terreno onde a mina se localiza. Daí os responsáveis junto de outros usuários, ajudavam à organizar, encaixando o encanamento no cano do vizinho mais próximo e abastecendo a nova família. São momentos de ajuda mútua em que se algum beneficiado se recusasse a ajudar corria o risco de ficar sem água como uma espécie de sanção. Tarzan retrucava um ditado, que os mais antigos do lugar conhecem e atribuem à ele: “Faça o bem e não olhe a quem pois nesse mundo todos somos falso e pudriheiro”. Este senhor guardava alguma autoridade que estava longe de ser poder aquisitivo, como o benfeitor que distribuiu os lotes e que também foi responsável por uma mina. Tarzan tinha duas fontes de poder que dividia opiniões à seu respeito: era uma autoridade religiosa que tinha escolhido a Grota para fundar o terreiro onde fazia “macumba”, como já mencionei no primeiro capítulo. Por outro lado, seu trabalho como motorista de carga de mercado lhe permitia levar restos de feira e açougue para Grota num período em que as pessoas passavam fome. Sua vida era na berlinda entre o bem e o mal: distribuía alimentos, curava, benzina, abortava e fazia magia para fins pouco honráveis, sendo estes últimos os únicos trabalhos cobrados.

No trabalho antropológico clássico sobre magia Evans-Pritchard entende que o que os Azande chamam de bruxaria é uma analogia com o que entendemos por azar ou má sorte (2005 [1937], p.90). Entretanto, considerando o caso brasileiro, permeado por crenças influenciadas pela religiões afrobrasileiras, muitos grupos atribuem, uma vez ou outra na vida,

sua má sorte à bruxarias²¹ (seja em forma de mau olhado, inveja ou trabalho feito). Há muitas similaridades na função dos adivinhos Azande (Avure) e nossos Pais-de-Santo. Encontramos em muitos terreiros personagens que têm a capacidade de descobrir onde está a magia, como adivinho, reparar os danos causados por ela, como curandeiro e proteger o consulente ou devolver a magia para o malfeitor, como mágico. Ou seja, exercem as mesmas funções do Avure, adivinho Azande. Alia-se à isso o uso de algumas plantas para rituais ou curas de doenças. Também a prática de benzeção, tão tradicional nas nossas comunidades, nos evidencia algumas crenças em torno da inveja, por exemplo, que é um sentimento do outro que causa mal ao invejado, mesmo que não tenha sido realizado um feitiço com este intuito.

Estas crenças nas más energias enviadas por outras pessoas ou no feitiço propriamente dito (macumba, trabalho feito, mandinga), alojam o pai de santo ou mãe de santo num lugar crucial para a proteção e bem estar dos que acreditam em feitiços, mesmo que sejam consultados apenas para benzer costumeiramente. Como tais religiões são simbolicamente associadas à práticas demoníacas, por racismo e eurocentrismo, sendo seus adeptos objetos de disputa para os protestantes, os pais e mães de santo encarnam também, para este segundo grupo, o mal que se deve combater. Esta posição liminar, como na sociedade zande, onde os mágicos são tanto necessários para proteção como perigosos por conhecer de magia, mostra a religião como arena de disputa. Ela apareceu na Grota algumas vezes, onde o histórico de um terreiro de magia na comunidade localiza as práticas de magia no que Mauss chama de “agentes, atos e representações” (2003, p.55), como pretendo mostrar através dos dados adiante.

Tarzan era este tipo de bruxo, respeitado como autoridade religiosa, que benzia, curava com plantas, adivinhava sobre males e feitiços, combatia-os e podia devolver o mal. Esta última característica, portanto, o tornava uma figura emblemática. Era visto como uma pessoa muito boa mas que tinha uma profissão que lhe exigia que fizesse maldades em alguns momentos. Ele não se denominava como praticante de umbanda ou candomblé mas como espírita, que praticava magia negra, pelo que me lembro e como Roni me confirmou recentemente, já que estou trabalhando também com memórias de infância, que podem ser falhas em alguns aspectos, mas não só isto pois que acesso relatos de informantes. Roni foi um de seus iniciados, que aprendeu alguns dos rituais necessários à prática e conviveu

²¹ Temos na música de Zeca Pagodinho, um exemplo desta relação de reciprocidade na feitiçaria: “Eu vou botar teu nome na macumba / vou procurar uma feitiçeira /fazer uma quizumba pra te derrubar Oiá iá/Você me jogou um feitiço/ quase que eu morri / só eu sei o que sofri /Que deus me perdoe mas vou me vingar.

intimamente com ele por muitos anos. Muitas das entidades que se encontravam em seu terreiro são semelhantes as da quimbanda. Tenho só estas referências sobre sua prática religiosa: o fato de ele ser reconhecido como o “macumbeiro” e se autodenominar como praticante de Magia Negra, e junto disso por ter havido em seu terreiro entidades das religiões afro brasileiras (Pomba giras, Exus, Omolú, Pagão, Preto Velho), e cânticos sem presença de batuques e festas. No Brasil contamos com um vasto trabalho de Reginaldo Prandi dedicado às religiões afro-brasileiras, o que pode clarificar alguns aspectos desses poucos dados:

Por razões históricas de sua constituição, as religiões afro-brasileiras são as que mais se aproximam de outras, primeira e especialmente do catolicismo, e em segundo plano de religiões indígenas e do espiritismo kardecista. Pela densidade do sincretismo que se pode observar a olho nu, as religiões afrobrasileiras, entre elas o candomblé, o xangô, o tambor de mina, o batuque e a umbanda, não raro, são classificadas numa categoria genérica denominada religiões sincréticas. (PRANDI, 2011, p.12)

Prandi mostra que, em alguma medida, foi acontecendo um processo histórico em que suas lideranças religiosas começaram a buscar a fundo a raiz africana das religiões afro brasileiras e ganhar mais autonomia com relação ao catolicismo (2011, p.18), conseguindo se desvencilhar da dependência do sincretismo para buscar mais igualdade e legitimidade. O que não os livrou de oponentes poderosos que, atrelado ao racismo, “julgavam, preconceituosamente, magia negra, coisa do diabo, coisa de negro, enfim (2011, p19). No caso do terreiro de Tarzan, não havia nenhuma faixa sincrética que o localizasse como simpatizante católico, como costuma haver em muitos terreiros, exceto a imagem de São Jorge no canto da cama. E penso que havia por sua parte um desejo de auto afirmação e resistência ao reclamar para si a prática de magia negra, termo usado pelos oponentes para inferiorizar as religiões de negros como vemos em Prandi (2011, p.19).

Sua imagem era semelhante a de um bruxo, grande barba e cabelos sem corte e ensebados. Cachimbo no canto da boca, roupas tão ensebadas quanto o cabelo, botina e unhas compridas. Era um figurino pensado com cuidado, apesar do excesso de descaso e sujeira. As unhas compridas lhe serviram de ultima moda quando o Zé do Caixão começou a fazer sucesso na televisão.

O encontro da temática da dádiva com estes ocorridos religiosos se expressa mais uma vez no uso do dinheiro e na forma de lidar com os bens materiais. Cláudia Fonseca (2000) menciona a autoridade religiosa na sua etnografia na Vila São João, sobre a qual os moradores questionavam a religiosidade que envolvia dinheiro. Na Grota este aspecto é parecido, tanto

que os protestantes são aquém dos demais pois sobre eles recai a imagem de um pastor que engana fiéis para enriquecer. Quando Tarzan enlouqueceu, muitas teses à respeito da causa pairavam sobre a religiosidade, bem semelhante às crenças dos moradores da Vila São João, de Cláudia Fonseca. A autora percebe que os pais e mães de santo são confiáveis quando são generosos e não cobram muito e que suas derrotas são atribuídas à venalidade, sendo “um traço de caráter incompatível com a eficácia mágica (2000, p.107)”. Ele também compartilhava disso: “Macumbeiro bom é aquele que você chega na casa dele e não tem nada”, dizia quando chegava uma cliente e precisava servir água ou café requentado numa concha de feijão porque faltava copos. Ele usava de sua pobreza para reforçar a eficácia de seus trabalhos para os clientes, mostrando que a eficácia da mágica tinha a ver com o desapego das coisas materiais. Notemos o quanto esse argumento é o inverso do argumento das pessoas céticas. Quem nunca ouviu aquela velha frase de descrença: “Se fulano adivinhasse o futuro mesmo teria descoberto o número que vai cair na loteria e ficava rico. Não seria pobre desse jeito.” Acontece que para essa gente a eficácia mágica está inversamente relacionada ao apego à bens materiais, ou seja, terá maior dom para realizar milagres as pessoas que não usariam este dom para enriquecer. E essa concepção da capacidade mágica funcionava para justificar tanto a sua pobreza quanto a sua capacidade religiosa. Roni explicou que o assentamento de seu terreiro e acordo feito com as entidades é baseado em trocas materiais, porém sem grandes interesses: “Não é riqueza mas é não deixar faltar nada”.

De casa muito humilde, o dinheiro circulava quando havia necessidade. Muitas vezes ele fazia trabalhos (como era chamado a ação mágica) em troca das coisas que precisava: pagar a mercearia onde comprava fiado, compras de roupas para seus filhos, ou presentes de natal e outras utilidades. Tarzan recebia pessoas distintas em casa, e alguns clientes contumazes e conhecidos na cidade eram recebidos de madrugada para guardar privacidade. Estes clientes eram empresários juizforanos que faziam trabalhos para prosperidade de seus negócios ou para o amor.

Certo dia, Tarzan incendiou sua própria casa e não se soube o que causou esta tragédia. Os moradores que frequentavam o terreiro atribuíram sua loucura ao fato de ele ter começado a “beber a bebida do santo” e “deitar com cliente”, o que lhe foi “cobrado” pelas entidades mais tarde. Os protestantes, por sua vez, que viam o terreiro com maus olhos, percebiam sua loucura como uma prova de espiação pela sua religião demoníaca.

Os discursos sobre as causas de sua morte mostram essa arena de disputa religiosa,

que tem a ver com prestígio por boa ou má conduta e um dos aspectos dessa conduta é o desapego de bens materiais já mencionado. Os protestantes, de um modo geral, se constituem como um grupo à parte pois mantém outro modo de vida como não beber, não participar das festividades e não se relacionar com os maconheiros e fanfarrões. E a vigília sobre ter ou não um “bom coração”, ou seja, a generosidade, recai especialmente sobre os protestantes, que têm práticas mais moralistas e se ausentam dos círculos festivos uma vez que “entram para a igreja crente”.

Roni, por exemplo, contou um ocorrido de muitos anos atrás que evidencia essa rixa antiga entre estes dois grupos. Um dos moradores, pastor de igreja, ao atravessar o terreno de Tarzan exatamente no momento em que o macumbeiro fazia seus rituais, debocha de seu ritual e o provoca comparando seus deuses. Neste momento, pelo que relata Roni, o morador perdeu o controle de seu corpo, fazendo movimentos involuntários, como que em transe. Nas palavras de Roni “os homi deram um castigo nele”, que ele começou a “tremar” no chão. Tarzan foi até o homem e conseguiu o socorrer, avisando ao final que aquilo havia sido uma lição para ele não brincar com “os homi”. Roni sempre contava esta história em memória de Tarzan ou quando o assunto era a intolerância religiosa ou moralismo dos moradores protestantes. Ao final, quando Tarzan estava começando a enlouquecer, este mesmo pastor foi até seu terreiro e, aproveitando de seu momento de fragilidade, quebrou todas as imagens dele e tentou o levar para a igreja, este segundo passo sem sucesso. Roni relatou que algum tempo depois deste ocorrido, apareceram manchas roxas inexplicáveis no braço deste homem e um dia, sem motivo, ele escorregou e bateu a cabeça, vindo a falecer. Notei que Roni estabeleceu uma relação de causa e efeito entre a intolerância religiosa do pastor e sua morte trágica, pois em seguida contou um caso parecido. Novamente um “crente” é o provocador da situação. Ele debochou de um trabalho pesado (até aqui nota-se que a Grota, como muitas favelas, têm uma organização arquitetônica de pouca privacidade, e não era diferente com o terreiro) ao que Tarzan avisou que lhe seria cobrado. Roni conta que no dia seguinte este homem teve visões de um pau de ciraque (saci) voando e no mesmo dia foi imprensado por um ônibus num poste de luz. As pessoas adeptas das práticas mágicas reclamam assim um poder sobrenatural em frente aos casos de intolerância religiosa. Reginaldo Prandi destaca que estes casos de intolerância são recorrentes nos estudos de religiões afro brasileiras:

Derrotar as religiões afro-brasileiras é item explícito do planejamento expansionista pentecostal. Certas igrejas, copiando práticas empresariais comuns em nossos dias, estabelecem metas, e entre as metas que um pastor deve alcançar está o fechamento de um dado número de terreiros existentes

no lugar. Não basta converter membros dos terreiros: é preciso fechar seus templos, cortar o mal pela raiz. Entre um afro-brasileiro e outro, o alvo preferencial para a investida que visa à conversão são as lideranças, os pais e mães de santo; (PRANDI, 2011, p.20)

Com a recorrência destes conflitos, que não deixava de ser essa arena de disputa religiosa para os moradores, as crenças em Magia são postas em evidência, se manifestando como medo, intolerância ou adesão. As crianças da vizinhança com as quais eu brincava quando criança eram impedidas de ir até minha casa por causa do terreiro e até onde me lembro, apenas uma menina, de família recém chegada na Grota, teve essa permissão. O critério dos vizinhos para definir se o ritual era “pesado”, ou de magia negra sempre estava ligado à uma “fumaça preta que subia pelo ar”, o que poucas pessoas sabiam que era resultado da pólvora com a qual Tarzan fazia os desenhos mágicos e depois queimava.

Neste retorno ao campo ocorreu de eu descobrir que Tarzan, o apelido dele, era amaldiçoado, o que me deu uma vontade danada de rir misturada com incômodo. Estava pela noite em cima da laje da Maria, ouvindo discretamente a conversa de um rapaz conhecido que eu não via há anos. Quando ele olhou pra cima me avistou e interpelou: “Uai, é quem eu tô pensando? A filha do Tarzan e da Rosimere?” Eu confirmei. A filha de Maria, de 8 anos, que vinha passando as noites comigo, estava do meu lado e se assustou:

- Uai, você é filha do tarzan?
- Sou. Mas você não conhece porque já tem 10 anos que ele morreu e você só tem oito anos.
- Eu conheço sim. Todo mundo fala dele. A gente não pode falar o nome dele 3 vezes porque senão ele assombra a gente.
- Uai, mas quem disse isso?
- Todo mundo. O totô, a nininha...[são amiguinhos dela, também jovens]
Mas agora que eu sei que você é filha dele, eu não vou ter mais medo.

No meu incômodo do meu pai ter virado uma espécie de lenda urbana, pedi pra ela perguntar para sua mãe, Maria, como ele era, para que ela tivesse outra versão, menos assombrosa. Esta ideia de feiticeiro que vira assombração pode ser interessante para a pesquisa, penso agora com o trabalho de Evans - Pritchard, mas ainda era meu pai e não consegui me distanciar. Assim, Maria na verdade acabou usando de bons argumentos pra justificar o trabalho do Tarzan, saindo em sua defesa, para me confortar:

Quem fala mal do seu pai na grota cospe no prato que comeu. Ele estacionava o caminhão de verdura, frango e peixe lá na frente e trazia caixas e caixas. Agora, se ele era macumbeiro, é uma profissão como qualquer outra. Se você é pedreiro e te contratam pra construir uma casa, você tem que construir não é? Ele era contratado pra fazer o serviço, tinha que fazer bem feito.

Essa figura emblemática, que sempre causou desconfortos em uns e foi querido por outros não atrapalhou minhas relações para pesquisa. Meus avós maternos, Noeme e Eunício é família mais antiga no local do que Tarzan. Além disso a relação deste com a maioria das matriarcas era de trocas de serviços. Como homem solteiro ele precisava de alguém que lavasse suas roupas, limpasse sua casa algumas vezes e cozinhasse. A mãe de Maria e minha vó Noeme eram as prediletas neste aspecto, o que tornam próximas a minha família e de minha informante principal.

Aqueles moradores que usam a religiosidade de Tarzan para justificar sua loucura e morte, o fazem de forma discriminatória no nosso contexto em que as religiões afro brasileiras buscam legitimidade enquanto religião, portanto dentro de um pólo religião - magia, como explora Mauss. Através disso, essa imagem inerente à magia, da maldade, é explorada por Mauss como sendo regularmente mágicos:

São os malefícios. Vemo-los assim qualificados constantemente pelo direito e a religião. Ilícitos, são expressamente proibidos e punidos. Aqui, a interdição marca, de um modo formal, o antagonismo do rito mágico e do rito religioso [...] Pode-se mesmo dizer que há malefícios que só o são em relação aos que os temem. A interdição é o limite do qual a magia inteira se aproxima. Esses dois extremos formam, por assim dizer, os dois pólos da magia e da religião: pólo do sacrifício, pólo do malefício. [...] Ela [a magia] tende para o malefício, em torno do qual se agrupam os ritos mágicos e que sempre oferece os contornos principais da imagem que a humanidade formou da magia. (MAUSS, 2013,p.58)

Dentro da lógica da feitiçaria, onde há esta interdição de que trata Mauss e também a situação liminar apresentada por Evans-Pritchard, pode-se compreender também o lugar reservado para Tarzan na Grotta, em que mesmo vizinhos amigos não permitiam que suas crianças fossem lá brincar. Essas mesmas crianças que eram levadas até ele para benzer em caso de doença ou mau olhado. Como a liminaridade do feiticeiro na sociedade Zande, que é uma figura consultada para resolver os problemas da feitiçaria ao mesmo tempo em que é uma pessoa temida e causadora de males. Ou nas palavras de Roni, “ele era bruxo sim, mas um bruxo do bem.”

Ao apresentar estes casos lendários para os quais se deve admitir a existência de forças sobrenaturais, acho que não precisamos nos deter a discutir sua verossimilhança. Como sugere Goldman, trata-se “do fato que em antropologia lidamos com relações, não com substâncias ou mesmo com ações. Nosso problema, conseqüentemente, é como incluir os bruxos (ou o que quer que seja) no conjunto das relações que descrevemos e analisamos”

(GOLDMAN, 2014, p.14). Penso que o principal nestes dados é incluir a vida religiosa como atravessada por julgamentos morais baseados na dádiva: generosidade, solidariedade e desapego, que foi basicamente o que tentei explorar..

6.2 – Reflexões de Roni, questões de classe, gênero e olho grande

Roni é meu principal informante masculino tanto para a história de Tarzan como para o tema das trocas. Ele me disse que os homens também recorriam às trocas para arranjar comida. Com trocas menos modestas, porém, sua barganhas lhes rendiam dinheiro para cesta básica e não imagino um homem fazendo uma pequena troca por lata de óleo, como no caso das mulheres. Roni, 43 aparece mais uma vez como principal informante da ala masculina pois já presenciei muitas trocas dele, e como meu parente, conversamos bastante sobre isto. Sua esposa sempre trabalhou em casa de família e ele fazia “bicos” de empreitada. Quando estava sem serviço, se mantinha na base das trocas. Num momento de aperto financeiro, ele disse que não tinha nada para comer em casa. Saiu com a única coisa que tinha, um relógio velho e sem bateria. Mandou colocar bateria, trocou por um relógio melhor, o vendeu e conseguiu comprar uma cesta básica. Ele sempre conta esta história para demonstrar sua capacidade de negociação e como a troca é, algumas vezes, necessária. Ele estava tentando me explicar que pobre troca por necessidade, não porque gosta. Mas ao mesmo tempo se contradisse, não apenas por admitir seu vício e prazer em consumir uma troca, mesmo objetos pequenos, mas por outras falas suas, discutindo classe:

Tudo tem a ver com a brega. A pessoa mais rica que for não faz nada se não pensar na troca. Ó, uma dona de casa, uma rica, põe uma empregada pra trabalhar, uma funcionária. Ela já põe a funcionária já pensando em trocar. Vai dar uma folga da empregada no domingo, aí tem uma festa na casa dela e ela fala “Você não troca comigo não? Eu te dou a folga no sábado e domingo que vem...”. [...] Até no meio dos rico tem brega, tem troca. O nome já é antigo, esse negócio de troca, de brega. Você pode pegar a pessoa mais rica de Juiz de Fora. Jovino, o dono do Bahamas. Faz uma entrevista com ele procê vê. Eu trabalhei no Bahamas, eu vejo. A lavagem do porco dele, ele separa lá. Ele não deixa nenhum funcionário comer uma fruta, ele leva pra fazenda dele, pro porco. Tem o caseiro dele lá que também tem criação de porco. Quer dizer, o cara põe o chiqueiro lá, troca... das verdura, da lavagem. Procê vê, ele é rico, ele podia dá pro cara. Não precisava nem falar em troca: “Não, ce já é meu funcionário, pode levar pra você, cria seus porquinhos”. Não, ele quer o serviço, a mão de obra do cara. Pro cê vê, e ele é rico, ele não precisa disso.

Essa contradição, muito embora pareça afirmar que a prática de tocas pertence à todos, denota uma indignação com pessoas que tem bens e fazem uso da troca. Perceba que há

sempre um caráter de exploração de mão de obra quando é um “rico” quem troca, sem necessidade, com um “pobre”. Se aproxima das ressalvas do uso do dinheiro e é também uma forma de distinção social: nós pobres, eles ricos, a relação nós - nós e nós- eles. A cobrança é de que o rico deveria demonstrar generosidade sem pedir nada em troca, pois ele já tem dinheiro. Não foi assim com as pessoas que têm água de mina? Elas não deviam distribuir sem cobrar para que não lhes falte nunca?

Vejamos, por exemplo, a presença dos agentes do Estado e o sentimento de ter sido explorado que restou em José e outros moradores que trocaram serviço. O domínio da troca tem de se delimitar entre iguais, para ser equânime, e entre estes iguais, a presença do dinheiro têm de ser controlada, para não colocar esta equanimidade em risco.

Roni, como já disse, é um informante que teoriza, reflete sobre as práticas e sobre a magia, o que me ajuda a perceber os sentidos abstratos da coisa para o grupo. Nessa fala me parece que ele valoriza a prática da troca ao apontar uma certa universalidade que ultrapassa barreiras de classe e que tem também a função de satisfazer as necessidades mais básicas de vida. Perguntei à Roni desde quando ele trocava:

Desde quando me entendo por gente, né... com 5 anos, 6 anos já metia rolo com os outros (risos). Trocava serviço. Trocava assim, um saco de esterco por uma mentira, pro cara mentir pra minha mãe que eu tava catando esterco, mas era pra jogar bola. Trocava saco de esterco numa bola pra jogar... É, ué. Vários tipos, várias gambiarra.

Ele não morava mais na Grota, como descrevi no capítulo anterior. Por sua longa carreira com trocas, conversamos bastante sobre sua trajetória na Grota:

☞ Melhor lugar que tem aqui no Linhares é a Grota. Lá é cheio de gente do rolo. “Cê” quer apanhar uma televisão barata, é lá. Trocar uma bicicleta numa moto, um relógio numa casa, “cê” troca na Grota.

☞ E aquelas caixas tobogã? [lembrei de uma troca da época]

☞ Foi no rolo também. Eu precisava mexer com a minha música [Roni gosta de cantar], e ele tava vendendo. Eu falei que pra comprar eu não tenho não mas eu tenho um telefone sem fio. Como ele tava abrindo uma rádio pirata lá, eu troquei o telefone nas caixas. [gargalhada]. Dei uma furada de zói nele, mas que eu troquei, eu troquei!

☞ O que é furar o zói, por falar nisso?

☞ Furar o zói é você dar uma manta na pessoa, porque o objeto dele vale mais do que o meu.

☞ E como calcula o que vale mais do que vale menos?

☞ Você calcula. Por exemplo, eu tenho um relógio de pilha, ele tem uma caixa de alto falante que vai fazer meu show. O alto falante é caro, o relógio vale dez reais. Aí, vamos trocar, fecha na hora.

☞ O senhor então engana os outros né? [risos]

☞ Eles enganam eu também. A lei do mais esperto, filho. [risos] Na brega, na troca, no rolo, é a dos mais espertos, quem for mais esperto dá

pernada no outro. E tem mais, na troca, se você trocou um relógio numa bicicleta, você tomou prejuízo e quiser voltar, “cê” tem que me pagar o prejuízo e ainda me dá dinheiro. De arrependimento. [risos] Por isso tem que pensar na hora, antes de fazer o rolo.

Essa característica de se divertir com o prejuízo do outro é, como disse várias vezes, uma estripulia masculina que não cabe às mulheres. Estas tentam sempre se convencer de que suas trocas são justas enquanto os homens saem contando uns aos outros sobre os prejuízos.

6.3 – Olho grande e estratégias de conflito

Já o tema do olho grande é indistinto ao gênero, está presente em todas as relações. Roni me relatou diversos caso de objetos que se estragaram ou insucessos movidos pelo olho grande, no meio das trocas. O olho grande é uma energia que pesa nos objetos, levando à estragos sem explicações, tendo uma materialidade que o comprova tal qual os zande fazem com a bruxaria (EVANS-PRITCHARD, 2005, p.50,51), para além das explicações científicas, que poderia ser dada, por exemplo, pela má qualidade do objeto. Nestes casos, quando os informantes contavam as histórias, apelavam para testemunhas, que viram o objeto estragar sem explicação. Na maioria dos casos havia uma testemunha, para provar a materialidade do olho grande. Sempre haviam suspeitos e no caso de objetos não trocados, a suspeita de olho grande recai sobre as pessoas que elogiaram o objeto, sendo este elogio lido como cobiça.

Nas antigas rodas de trocas femininas, os objetos circulavam em muitas mãos. Se uma mulher soubesse que o objeto que queria trocar pertencera a alguma inimizada, ela não consumava a troca por dois motivos: pela energia que o objeto poderia carregar já que pertencera à uma pessoa não querida (diziam que podia ser pesado) ou para não parecer que se tinha cobiça no objeto da pessoa não querida. Se o desejo de trocar fosse ainda maior que a desavença, a mulher trocava o objeto, ou roupa e usava escondido da antiga dona. Coisas como essa eram mais fáceis de se observar numa etnografia, dado a materialidade da prática, os encontros como eventos. Hoje em dia as trocas acontecem mais fortuitamente, ao acaso ou entre duplas e não mais grupos. Acesso então algumas histórias de memória para tratar deste assunto.

Sobre o olho grande, havia uma personagem considerada egoísta e ignorante (no sentido de grosseria) entre as mulheres. Um dos motivos disso era sua forma de lidar com o interesse das outras por objetos que ela não queria trocar. Viviane era uma mulher que gosta de ostentar uma vida a toa, sua aparência de juventude, bens melhores que a dos outros, além

de uma aparente humildade. Haviam situações em que Maria, sua principal amiga na Grotta, ou qualquer outra, queria obter coisas que ela não queria trocar. Daí a Maria, inventiva, passou à dizer, rindo: “Vou colocar olho grande nisto pra se você não trocar comigo, estragar.”

Quando ela trocava nesta situação, tinha como desculpa o olho grande. Quando não o fazia, o objeto cobiçado podia de fato estragar (como acontecia frequentemente). Depois de viver essas experiências de perder coisas para o *olho grande*, essa mulher passou à quebrar o objeto na frente dessas pessoas que supostamente colocaram *olho grande*. Um relógio não trocado quebrou uma semana depois. A Viviane esperou a “olhuda” estar presente, pegou o relógio e quebrou na frente dela. Ela sempre faz isso com a mesma frase: “Não gosto mais desse relógio, enjoiei!” E quebra rapidamente, antes que a interlocutora peça o objeto. Já a presenciei em cenas como essa, um tanto constrangedoras. Viviane vivia contando estes feitos com orgulho, dizendo “Se não for meu não vai ser de mais ninguém”. As mulheres do grupo estavam num misto de se relacionar com ela e fofocar mau dela na sua ausência, configurando uma difamação que não vi ocorrer com outras mulheres.

CONCLUSÃO

O olho grande, como a bruxaria, era este teor sobrenatural que estava presente nas relações. E aqui está intrinsecamente ligado às trocas materiais. Vimos que ele apareceu no uso do dinheiro, sendo acusado de olho grande aquele que preferiu pagar do que trocar, também no caso de pessoas que sempre que percebem um objeto novo, querem fazer a troca, segundo os informantes, sem desejar ou precisar de fato. Olho grande também é o mau agouro colocado no objeto para que estragasse. Ele estava onde não se consumava uma troca, e era então uma acusação para este insucesso. Uma das soluções para ele era a benzeção, estava na magia. Como os zande embruxados, pessoas e objetos vítimas olho grande tinham insucessos.

As ocorrências, assuntos e problemas giravam muito em torno de coisas materiais: a pauta do dia sempre eram as dívidas básicas (aluguel, salário, gás, luz, compras), o que nos dá a princípio a impressão de que as condições materiais se impõe e define as relações. Porém estes problemas ao fim eram sempre pontuados e resolvidos pela vigília da solidariedade e da reciprocidade.

Na ocasião do conflito familiar em que se supunha que Maria iria se separar de seu marido, ela cometeu um erro icônico dizendo por diversas vezes: “Eu falei pra ele que não me apego à danos materiais”. Parecia uma paráfrase bem calculada mas na verdade era um erro que ilustra muito bem a relação cuidadosa que as pessoas têm com as discussões de posse e bens materiais.

Creio que o dom ritual demonstrou sua materialidade em vários aspectos na Grota dos Puris. Não só nas trocas de objetos e serviços mas também, como explorei, nos ditos populares, na administração das minas e na noção que a água, o espaço e a comida não tem exatamente um dono. Percebemos como o laço de compromisso se firma e é administrado a partir das trocas de objetos e como a proximidade entre as pessoas define o caráter da troca, se puramente utilitarista (“pessoas que só querem furar o olho”) ou se abarcadas por laços de amizade (“com a gente não tem disso”). Nestes casos, o que define o prejuízo é se há ou não um laço afetivo. Porém esta noção de prejuízo é encarada de forma diferente, de um modo geral, por grupos masculinos e femininos, nos deixando o rastro de uma conduta própria localizada nas diferenças de gênero.

Cláudia Fonseca tenta entender as práticas pouco conservadoras nas classes populares, em comparação com outras etnografias. Ela tenta uma explicação sobre as descendências

européias e africanas que formam os grupos do sul, mas não se convence muito disso, pois esse modo de vida que ela atribui às classes populares não eram evidentes apenas no Sul do país. Recorre às transformações políticas que afetaram igualmente Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo, o que pode justificar a proximidade de características entre nossos grupos. Muitas vezes eu julgo que algumas etnografias podem ter diferenças pela interpretação e análise dos dados, pois o lugar social do antropólogo influencia diretamente nisso. Por exemplo, a monogamia em série (relações instáveis) costumava ser explicada por necessidades materiais nas classes populares. Quando proponho, no capítulo 4, que este fenômeno pode ser visto como uma escolha da mulher, mais orientada pelas suas subjetividades do que por questões materiais, analiso assim através de experiência mais próxima da vivência em classes populares, onde fui criada. Além disso, me oriento pela história das mulheres no Brasil, trabalho que aponta já há bastante tempo uma agência feminina nos recasamentos a partir do trabalho feminino, situação dada pela própria situação de pobreza. Sempre ouvimos e ficamos com a ligeira impressão de que as mulheres pobres sofrem violência doméstica caladas porque dependem financeiramente dos maridos. Não posso deixar de perceber que esta leitura é orientada por um classismo que nos acompanha. Fonseca trata, por exemplo, de como a traição conjugal no seu grupo prejudica mais a imagem do homem do que da mulher e, concomitantemente, ela não viu crimes relacionados à “honra masculina”, como era de se supor. Se mostrou surpresa pois esperava que a maioria das traições femininas levassem, inevitavelmente, à crimes passionais. Mas porque supomos estas coisas? Percebi então a necessidade de cuidado para que nossas suposições não se infiltrem no e se torne o cerne das interpretações e análises, sendo ao fim uma resposta para o fato destas suposições estarem incorretas. O trabalho de Cláudia Fonseca me surpreendeu neste sentido, de uma pesquisadora que se reconhece como classe média e muitas vezes consegue superar suas suposições e se abrir para o outro, fundamentalmente diferente. Nesta dissertação tento contribuir para pensar o conceito de classe na Antropologia, a despeito da homogeneização que o conceito pode sugerir, e neste trabalho ele foi usado para dar forma à distinção social que fazia sentido localmente.

Tentei nesta pesquisa fazer ao máximo este exercício de reconhecer o que era uma suposição e tratá-la a partir de um olhar antropológico. A começar pela prática de trocas, para a qual deduzia que existisse uma necessidade material as orientando, quando as trocas, na verdade, demonstraram bastante autonomia com relação às tais necessidades. O dinheiro,

inclusive, ganhou uma dimensão simbólica para atender as perspectivas das trocas e a lógica da dádiva.

A água da mina, que interliga toda a comunidade por meios de canos e conflitos, pode ser entendida como o fator que faz a comunidade acontecer. Fez seu início e funda sua história – que José nos conta como sendo resistência das pessoas à uma certa barragem. Isto nos comunica que a ocupação daquele espaço tem a existência das minas por trás e não uma necessidade de famílias pobres por terras. Ressignificou o valor da Grota desde sua fundação e ainda hoje, com a água da CESAMA, sua distribuição persiste em redes. O termo mesmo, como acusa o dicionário, está ligado à corrente de água. Grota é descrito como cavidade ou depressão, em encostas de serra ou morro, provocado por água de chuva ou enchente.

Considero importante sua condição pública, não privatizável, o fato dela não ser vista como pertencente à este ou àquele membro, mesmo que ocupe o terreno de alguém. Esta característica dialoga com a outra, onde é preciso distribuir para não faltar. A reciprocidade é antes de tudo uma crença e nela se investe a vigília, a aposta de que fazendo a manutenção disso, tudo vai dar certo. É um tipo mais localizado do ditado “não se sabe o dia de amanhã”. Este ditado é, ironicamente, usado tanto nas situações onde se dá quanto nas que se recusa a dar, onde vem acompanhado de um “mas no final. Isto porque, mesmo que a pessoa negue ajuda a outra, ela demonstra estar ciente da realidade da interdependência em que vive e esta é sua sina.

Vimos também que a ideia de propriedade é bastante fluida, resultando que os bens estão mais nas relações do que nas coisas. O exemplo de catar vs roubar ou de como as amizades são recursos materiais mostram que as pessoas dispõem de alguns bens na medida em que têm amigos que os possuem e isto é considerado legítimo. Lembro-me de algumas situações de campo onde alguma família precisava de um cartão de crédito e a forma de a família dona do cartão negar isto, quando se negava, nunca vinha sem alguma triste desculpa. Uso o termo “família dona do cartão”, já considerando o grupo como unidade de rendimento, contrariando nossa concepção de que cartão de crédito é uma coisa pessoal e intransferível, tal qual sua senha. E este bem não fica nos limites da unidade doméstica, é algo comumente emprestado para comemorar aniversário em restaurante, comprar um sofá novo, roupas, comida. Quando uma vizinha pretendia me pedir meu cartão de crédito emprestado, Maria deu um jeito de ir na frente e avisar que estava estourado (de fato estava). Ela veio me avisar, explicando que ela emprestaria o seu pois a pedinte sempre comprava presentes para sua filha

e nunca fez questão dessas coisas. Enfim, algo assim onde nem cartão de crédito é pessoal como deveria e assim entra pro rol de coisas que se troca.

Na discussão sobre parentesco, o que mais se destaca é o papel da consanguinidade numa situação de conflito. Isto tudo permeado por uma agência feminina que desenha as características dos recasamentos e cuidado com as crianças, que, a meu ver, interfere de forma pontual no valor da consanguinidade. A fala “para gostar de mim primeiro tem que gostar dos meus filhos” busca impor um laço de paternidade independente de biologismos, que chega a condicionar o amor entre o casal. Penso que isto tudo é levado a cabo pela manutenção da autonomia feminina, através do trabalho, das mentiras, da divisão de cuidados com as crianças, das trocas. A Maria, informante sem a qual este trabalho seria bem menos interessante, é uma mulher que está sempre impondo sua criatividade sobre as coisas e os relacionamentos. Dela existem muitas histórias para contar, de namoros, de estripulias e de lutas, que merecem um livro. É uma pessoa querida, foco de ciúme e disputa entre suas amigas. Ela é meio que o centro das relações de um grupo de mulheres, e como pudemos ver, uma amante das trocas. Eu presenciei ao longo da vida boa parte dos momentos em que ela recusava os pais de seus filhos, muitas vezes para passar aperto sozinha trabalhando como diarista. E justifica tudo isto com “eu não sentia nada por eles”. Na verdade, o último destes ex sofreu enxovalho por ter, num primeiro momento, duvidado de que ele era o verdadeiro pai de Jota. Nisto ela disse à ele que não precisaria de ninguém para criar o menino. E durante o tempo em que estive em campo eles me contavam que outro filho deste homem aparecia em frente à sua casa dizendo que queria conhecer o Jota, acusando Maria de o colocar contra a família paterna. Maria fazia o barraco necessário até o rapaz desistir. E Jota, seu filho, não demonstrava nenhum interesse em desobedecer a mãe. Simplesmente não havia um laço, o que existia entre os filhos e o atual padrasto. A consanguinidade, que legitima desigualdade entre gêneros ao impor maior vigília sobre a sexualidade feminina e causar desconfianças com relação aos responsáveis pela prole é subvertida pelo comportamento feminino e pelo laço afetivo que se impõe no cuidado com as crianças. Com a família de Maria percebemos que conquistar o afeto dos jovens era também uma estratégia de conquistar maior poder em casa, tanto para Maria quanto para seu marido, e isto lhes dava prazer e alegria.

O cuidado com as crianças apareceu como uma tarefa prioritariamente feminina, configurando uma relação desigual, e assim as mulheres, entre elas, formaram redes de ajuda

mútua para isto. A circulação de crianças é um aspecto pontual disto e também o fato das jovens, desde bem cedo, serem iniciadas nestas tarefas. As babás das mães que trabalham fora são, em sua maioria, adolescentes. Algumas são também mães jovens que não trabalham fora. Faz parte da vivência da maternidade, sua iniciação em uma rede com recorte de gênero que permite à mulher administrar, de forma conjunta, sua desigualdade no cuidado com a prole.

Dei uma atenção especial para a vigília que a comunidade fazia com relação ao tratamento dispendido às crianças, para que fosse sempre de igualdade (na atenção e na alimentação), isto no caso de padrastos e madrastas e também no caso de babás. Aliado ao fato de que, nos churrascos, as crianças, independente que quais fossem seus pais, eram somatizadas nos gastos com a festa. Creio que isto evidencie como a comunidade pode, sob alguma perspectiva, ser enquadrada numa unidade que, nas celebrações se comportam como um grupo familiar. Vide no mapa os pontilhados vermelhos que ligam as casas. Estas listas mostram as unidades domésticas ligadas por laços de parentesco e pensemos nos efeitos de tantos parentes ocupando o um mesmo local.

Gostaria de tecer, à guisa de conclusão, algumas palavras a mais sobre as dificuldades da minha proximidade e o valor que podemos extrair de tal experimento. Num primeiro momento do campo, foi bem difícil me adaptar. A falta de privacidade, os churrascos - surpresa na minha varanda, o excesso de coletividade das coisas (seja comida, roupa, casa e até cartão de crédito), tudo isso foi bem sufocante. Porém foi crucial para me mostrar o quanto eu tinha mudado, o que me levou a perceber o que é ser e morar na Grota. Esse estranhamento foi me permitindo, aos poucos, a metamorfose de pesquisadora para moradora da Grota e vice versa, cujas trocas foram cruciais para “fazer” a pesquisadora. Trocar às vezes dá prejuízo, às vezes dá no mesmo. Levei bastante prejuízo econômico porém não fiquei em nenhum momento sozinha. Todo problema que eu tive, tinha alguém para me ajudar a resolvê-lo, a começar pela pesquisa. Daí que parece que é para isso que serve a dádiva.

Sobre o último capítulo, da magia, escrever sobre meu pai foi talvez a parte mais desafiadora desta pesquisa e a mais gratificante. Me incomodou quando soube que ele tinha virado lenda urbana mas aqui pude trabalhar a riqueza disto. Adentrar a discussão da magia abriu uma nova forma de olhar para minha história familiar e de enxergar a Grota da minha infância. Isso tem implicações pessoais mas também faz diferença para pesquisa sob dois aspectos: primeiro, o retorno à Grota é o retorno para este lugar de “filha do Tarzan” e por segundo, é este lugar que vai me garantir um modo específico de cumprir o papel de

pesquisadora, garantir informantes e agenciamento de ajuda para realizar a pesquisa.

Nesta conclusão, optei por fazer últimos apontamentos das discussões levantadas. Para encerrar, gostaria de falar de como podemos entender os limites geográficos da Grota. No mapa delimitado pelo Nugea (ANEXO III) para o trabalho de urbanização, a Grota está ampliada em termos geográficos, sendo incluído sob este nome três ruas além da delimitada neste trabalho. Creio que sejam diferenças disciplinares, pois o Nugea visava uma obra de saneamento. Penso que na antropologia eu devia delimitar o que o grupo entende por Grota. Para este Grupo, as outras três ruas não poderiam ser incluídas até porque, como já vimos no penúltimo capítulo, a comunidade gira em torno da falta da rua.

Era basicamente isto que a definia, a contragosto dos moradores, que a esperam a mais de 30 anos. Grota, Grota mesmo, era ofensivo. No Linhares, morar na Grota ou no Boto (outra favela), soava um motivo de constrangimento, pelo excesso de pobreza, que necessita coragem para ser assumido. Ainda encontro informantes que moram bem na esquina, na entrada, na porta do gol, mas tem a audácia de dizer: *êpa, eu não moro na Grota não. Eu moro na rua Paulo Corrêa*. Se tem rua, não é Grota. A Grota então é onde começa o beco, o escadão, o trilho, enfim, a não – rua.

REFERÊNCIAS

- BARROSO, Carmen. **Sozinhas ou mal-acompanhadas: a situação das mulheres chefes de família**. Anais do Encontro Nacional da AMBEP, Campor de Jordão, 1978, pp.457 – 472
- BECKER, Howard. **Métodos de pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: HUCITEC.1994.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. **Revista de Antropologia**, v. 39, n.1, p. 13-37, 1996.
- CAILLÉ, Alain. GRAEBER, David. Introdução IN: MARTINS, Paulo H. (Org) **A dádiva entre os modernos**. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2002. p. 17-31
- CAILLÉ, Alain. **Antropologia do Dom: o terceiro paradigma**. Patrópolis, RJ. Ed. Vozes, 2002
- CARSTEN, Janet; Gender, bodies and Kinship. In: **After Kinship**. Cambridge: CUP, 2004, p.57-82
- CARVALHO, Luiza. M.S. A Mulher Trabalhadora na Dinâmica da Manutenção e da Chefia Domiciliar. **Revista estudos feministas**, v.6, n.1, 1998, 27p. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/12032/11309> Acesso em: 09/03/2016
- CELIBATO no Campo. Produtora:. Margot. 52”. 2008 Disponível em < <https://youtu.be/qxCucyl7U-U>> Acesso em 10 mar 2016
- CHAVES, Christine de Alencar. **Festas na política Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Ed. Dumará, 2003
- DAMATTA, Roberto. O Ofício de Etnólogo, ou como Ter “Anthropological Blues”. In NUNES, Edson de Oliveira (org.). **A Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p.23- 35.
- DURHAM, Eunice Ribeiro. Família operária: consciência e ideologia. In: **A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia**. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2004.
- EVANS-PRITCHAR, Evans. Bruxaria, oráculos e magia entre os azande. Rio de Janeiro, Zahar Editora, [1937], 2005, pp.33 – 135
- FONSECA, Cláudia. Ser Mulher, mãe e pobre In: PRIORE, Mary Del (Org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2004 p: 510 - 553.
- FONSECA, Cláudia. **Família, fofoca e honra: etnografia das relações de gênero e violência em grupos populares** Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2000. 245 p.
- FOOTE-WHYTE, William. Sobre a evolução da sociedade de esquina. In: **Sociedade de esquina**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2005. p. 283 – 363
- GALEANO, Eduardo. **De pernas para o ar: a escola do mundo ao avesso**. Porto Alegre: LM&P, [1998] 2009
- GLUCKMAN, Max. **Análise de uma situação social na Zululândia moderna**. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987. p. 227-344.
- GODBOUT, Jacques. *Homo donator versus homo oeconomicus* In: In: MARTINS, Paulo H. (Org) **A dádiva entre os modernos**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002. p.63 – 98
- GOLDMAN, Márcio. Da existência dos Bruxos, **Revista de @ntropologia da UFSCar**, n. 6, n.1. 2014

- GRAEBER, David. **Debt: the first 5.000 years**. Brooklyn, N.Y. : Melville House, 2011
- GRAEBER, David. David Graeber: “a maneira mais simples de desobedecer ao mundo financeiro é recusar pagar as dívidas.”. In: **Portal Anarquista**, (Entrevista concedida à Agnès Rousseaux em 2012) 2014. Disponível em: <https://colectivolibertarioevora.wordpress.com/2014/01/17/david-graeber-a-maneira-mais-simples-de-desobedecer-ao-meio-financeiro-e-recusar-pagar-as-dividas/> Acesso em 09/03/2016.
- LEITE, Míriam Lifchtz Moreira. Texto visual e texto verbal In: FELDMAN-BIANCO, Bela; LÉVI-STRAUSS, C. Introdução à obra de Marcel Mauss In: MAUSS, Marcel, **Sociologia e antropologia**, Ed. Cosac Naif, São Paulo, SP, 2008[1950], p. 11-45,
- LÉVI-STRAUSS, C. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982
- LIMA, A.C.S. O exercício de Tutela sobre os povos indígenas. **Revista de Antropologia**, v. 55, n. 2, 2013
- MALINOWSKI, Bronislaw. Características essenciais do Kula IN: **Argonautas do Pacífico Ocidental** , São Paulo, Victor Civita editor, [1922] 1978, p. 71-94
- MARTINS, Paulo Henrique. "A **dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social.**" *Petrópolis: Vozes* (2002).
- MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. São Paulo, Editora Cosac Naify[1924-25] 2013
- MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria Geral da magia, In: **Sociologia e Antropologia**, São Paulo, Cosac Naif, 2003, pp.55 - 120
- MICHELET, Jules. **A Feiticeira 500 anos de transformações na figura da mulher**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. [1862] 1992
- NOVAES, Sylvia Caiuby. Imagem e ciências sociais: Trajetória de uma relação difícil. In: BARBOSA, Andréa, CUNHA, Edgar Teodoro; HIKIJI, Rose Satiko Gitirana (orgs). **Imagem – Conhecimento: antropologia, cinema e outros diálogos**. São Paulo/ Campinas: Papyrus, 2009.
- PEIRANO, Mariza. O Encontro etnográfico e o diálogo teórico. **Anuário Antropológico**, n.85. P. 249 – 264, 1987
- PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horiz. Antropol.**, v. 20, n. 42, p. 377-391, 2014 Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832014000200015&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 09/03/2016
- PEIRANO, Mariza. A favor da etnografia. **Anuário antropológico**, n. 92. p. 197- 223, 1994
- PEIXOTO, Clarice. Caleidoscópio de imagens: o uso do vídeo e sua contribuição à análise das relações sociais. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; LEITE, Míriam Lifchtz Moreira (Orgs). **Desafios da Imagem**. 3a ed. Campinas, SP, Editora Papyrus, 2004, p. 213 – 224
- PRANDI, Reginaldo.. Sincretismo afro-brasileiro, politeísmo e questões afins. Debates do NER (UFRGS. Impresso), v. 19, p. 11-28, 2011
- RABINOW, Paul. Representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na antropologia. In: **Antropologia da razão**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, p.71-107.
- REZENDE, Cláudia B. Mágoas da Amizade: um ensaio em antropologia das emoções. **MANA**, v. 8, n. 2, p.69-89, 2002

- RUBIN, Gayle,. The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex. In: REITNER, Rayna R (ed.), Toward an Anthropology of Women. _____: Monthly Review Press, 1975, p. 157-210
- SAHLINS, Marshal. La pensée bourgeoise, a sociedade ocidental enquanto cultura. In: **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- SILVA, Cristina D. A construção da autoridade benevolente via razão humanitária: política de saúde indígena e biogitimidade, no prelo
- SOIHET, Rachel. Mulheres pobres e a violência no Brasil Urbano. In: PRIORE, Mary Del (Org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2004 p:362 - 400.
- TRAVANCAS, Isabel. A entrevista no jornalismo e na antropologia: pesquisando jornalistas In: MAROCCO, Beatriz (org). **Entrevista na prática jornalística e na pesquisa**. Porto Alegre: Libretos, 2012. p. 15 – 30
- VELHO, Gilberto. . Observando o familiar. In: **Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003
- VELHO, Gilberto. **Um antropólogo na Cidade**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013
- WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo, Ed. Cosac Naify, [1975] 2010
- ZALUAR, Alba. O antropólogo e os pobres: introdução metodológica e afetiva. In: **A máquina e a Revolta**, 2a ed. São Paulo: Brasiliense, 1994