

# **A**RTIGOS

# A PARTILHA DA DOR: COMO PESSOAS E LUGARES SE RELACIONAM NA ENCOSTA DA SERRA, RS<sup>1</sup>

**Everton de Oliveira**

*Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas (IFCH/Unicamp). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) e membro do Laboratório de Antropologia da Religião (LAR/IFCH/Unicamp). E-mail: evtdeoliveira@gmail.com. Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4272906Z4>.*

## RESUMO

Neste artigo analiso como a partilha da dor e do sofrimento atua enquanto o princípio motor da produção de pessoas e grupos em uma *colônia alemã*, associados à principal preocupação ética para seus moradores, o trabalho. Para tanto, parto de meu trabalho de campo realizado em um município que aqui chamo de São Martinho, de pouco mais de 6.000 habitantes, situado na região da Encosta da Serra, RS. A aposta deste texto é que a dor e o sofrimento, relacionado ao ato de trabalhar, mais do que um estado a ser superado, formava e informava sobre grupos aparentados, em dois sentidos: em primeiro lugar, permitia a circulação de apreciações morais, fundamentais nas distinções e avaliações de si; em segundo lugar, permitia a produção correlata de pessoas, histórias e lugares na dor corporificada pela qual se construíam as narrativas constitutivas de um passado singular, que moldava e se moldava ao cotidiano.

**Palavras-chave:** Encosta da Serra – Trabalho – Moral – Sofrimento

<sup>1</sup> Agradeço aqui, antes de tudo, a todos os moradores e moradoras de São Martinho, sua paciência e hospitalidade infindável para comigo em todas as minhas estadias na Encosta da Serra. Agradeço igualmente a Letícia Carvalho Ferreira, Cilmaria Veiga, Deborah Fromm e Larissa Nadai, que debateram uma versão preliminar deste artigo nas “Jornadas de Antropologia John Montero”, realizada em novembro de 2014 na Unicamp. A Carla Souza de Camargo agradeço pela parceria e ajuda fundamentais, sempre.

## ABSTRACT

### Sharing of pain: how persons and places are related in Encosta da Serra, southern Brazil

This article analyzes how the sharing of pain and suffering operates as the production principle of people and groups in a German colony, associated with the main ethic issue for its residents, their work. For this, I make use of my fieldwork conducted in a municipality here named São Martinho, of just over 6,000 inhabitants, situated in the region of Encosta da Serra, a countryside of southern Brazil. The bet of this text is that the pain and suffering related to the act of working, rather than a state to be overcome, form and inform about related groups, in two senses: first, allowed the circulation of moral judgments, essential to distinctions and evaluations about the self; second, allowed the related production of people, stories and places in the embodied pain that were built along the constitutive narratives of a singular past which molded and was molded by the everyday.

**Key-words:** Encosta da Serra – Work – Moral - Suffering

## Apresentação

No vale que se forma entre as montanhas da Serra Gaúcha, e também em suas encostas, existe uma *comunidade*<sup>2</sup> de *alemães* e *alemoas* que chamo de São Martinho<sup>3</sup>. A região envolvente é conhecida por Encosta da Serra, formada por um conjunto de municípios de colonização alemã. Nela, São

<sup>2</sup> As palavras em itálico são, em sua totalidade, categorias sociais próprias a São Martinho. Grande parte destas categorias estrutura a análise etnográfica e, por isso, serão desenvolvidas e problematizadas no próprio corpo do texto. Se, possivelmente, algum termo em itálico não compor tal análise, será explorado em nota de rodapé.

<sup>3</sup> Todos os nomes – e sobrenomes – de pessoas, lugares, cidades, instituições e fábricas, foram alterados, assim como datas oficiais foram mantidas apenas em anos. A alteração procura evitar qualquer tom denunciativo ou jornalístico a este texto, assim como busca preservar a identidade de meus colaboradores de pesquisa, sem os quais este trabalho não poderia ser escrito.

Martinho não é o município de maior população: possui pouco mais de 6.000 habitantes, enquanto Germana, cidade vizinha, possui aproximadamente 27.000 habitantes (IBGE, 2010). Em grande parte da região, aqueles que a habitam e possuem a capacidade de ligar-se historicamente ao lugar chamam-se *alemães* ou *alemoas*. Dentre estes, algumas relações sociais permitiam traçar as fronteiras que separavam o dentro e o fora, compondo uma socialidade<sup>4</sup> singular; os caminhos pelos quais esta socialidade se efetuava cotidianamente provinham das dores e sofrimentos destes *alemães* e *alemoas*. Sua partilha permitia a produção de pessoas e grupos, assim como era o princípio de inteligibilidade através do qual estas mesmas formações eram apreendidas. Isto implica que, como um princípio de socialidade, o sofrimento se encontrava partilhado tanto em agrupamentos – como a *família* e os *parentes* –, como em singularizações – como o *alemão* e a *alemoa*. Na maioria dos casos, dor e sofrimento eram categorizadas em codependência, inferências analíticas do termo polissêmico *se judiar*, noção agregadora que indicava as dores resultantes do trabalho realizado, mas igualmente operava na definição de si, geralmente a partir de correlações narrativas entre estados singulares e plurais (pessoa, lugar e grupo). E será justamente no trabalho que encontraremos a produção de uma ética e a circulação de uma moral que compõe o eixo fundamental da organização de um cotidiano partilhado.

Neste artigo analiso o modo pelo qual a partilha da dor e do sofrimento atuava enquanto o princípio motor da formação de pessoas e grupos em São Martinho, associados à principal problematização ética para *alemães* e *alemoas*, o trabalho. Para a descrição etnográfica, privilegiarei um caso que acompanhei durante todas as minhas visitas a São Martinho, entre 2011 e 2013, que não tomarei enquanto objeto de estudo, mas enquanto objeto heurístico para a problematização analítica – o caso de Rubens, de sua história e de seu cotidiano. Assim, o caso de Rubens permitirá nossa entrada para outras situações acompanhadas em campo, algumas das quais trazidas de meu

---

<sup>4</sup> Utilizo o conceito como proposto por STRATHERN (2006, p. 42-44, 151-156). Para uma discussão da preferência pelo conceito de socialidade a despeito do de sociabilidade de Georg Simmel especificamente em meu trabalho, ver OLIVEIRA (2016).

trabalho de campo de doutorado, quando durante um ano permaneci vivendo na comunidade, entre 2015 e 2016. Em seguida, abrirei a etnografia para a singularidade da ideia de comum em São Martinho, a partir do modo como o sofrimento direcionado informava e formava estrategicamente a *comunidade* de *alemães* – ela própria composta de *famílias, vilas, terras, casas, parentes*. Encerrarei trazendo para a discussão o modo pelos quais as fronteiras e os limites da *comunidade* de São Martinho efetuavam-se cotidianamente, o que não podia ser apreendido se não no modo diferenciado da produção de cada *alemão* e de cada *alemoa*. Minha aposta é que *comunidade* abriga privilegiadamente os caminhos pelos quais o cotidiano se realiza, principalmente a partir das narrativas que oferecem suas fronteiras, seus limites e sua trama relacional. A substância, aquilo que perpassa e oferece estes caminhos, é a dor e o sofrimento associados ao trabalho.

## Os calos e as dores

Em meados de 2011, quando terminava meu primeiro período de trabalho de campo em São Martinho referente à minha pesquisa de mestrado sobre a Estratégia Saúde da Família<sup>5</sup>, conheci Rubens por intermédio de Letícia, uma agente comunitária de saúde. Como toda a sua *família*, Rubens era um *alemão* de São Martinho, morador da Vila Jung, bairro distante do Centro. Aquela visita era especialmente delicada, posto que era a última visita que Letícia faria naquele dia aos moradores da Vila Jung, assim como eram aqueles meus últimos dias de trabalho de campo e minha última esperança

<sup>5</sup> A Estratégia Saúde da Família (ESF) é uma política pública de atendimento à saúde que busca organizar grande parte da Atenção Básica ofertada pelo Sistema Único de Saúde (SUS). Em 2009, o Departamento de Atenção Básica (DAB) do SUS estimava que mais de 90 milhões de pessoas já contavam com os serviços da ESF (DAB, 2009). Sua particularidade em relação à Unidade Básica de Saúde (UBS) é preconizar o atendimento voltado para a família, privilegiar a Medicina de Família e Comunidade enquanto especialidade buscada em seus médicos, assim como contar com uma equipe de Agentes Comunitários de Saúde que realizam uma rotina de visitas a todos os moradores cadastrados em suas microáreas, que juntas formam uma área de atuação de uma Unidade de Saúde da Família (USF). Alguns trabalhos notaram que a maior atuação da ESF encontra-se nas periferias de regiões metropolitanas ou em municípios de pequeno porte, como São Martinho (COHN, 2011; COELHO, 2011).

de me aproximar de algum morador de São Martinho, posto que as demais tentativas haviam sido frustradas. Para minha surpresa, Rubens animou-se em receber-me novamente em sua casa no dia seguinte à visita para uma “entrevista” – entre aspas porque guiada por perguntas gerais, que sequer foram o mote de nossa conversa.

Após este primeiro encontro, tornei a visitar Rubens em novos períodos de campo, assim como passei a conviver com outros moradores do Centro, onde morava, e criar para mim uma rotina própria em São Martinho. Entretanto, as visitas eram especialmente empolgantes, pois Rubens tinha a capacidade de transformar em palavras aquilo que era difuso no cotidiano, o que me foi fundamental para guiar-me pelas falas, conversas, fofocas e notícias com que me deparava no dia-a-dia do Centro. As conversas com Rubens ocorriam sempre na cozinha de sua casa, como se repetia pelas demais situações de visita. No inverno ou no verão – ambos rigorosos, podendo a temperatura variar entre  $-3^{\circ}\text{C}$  a  $40^{\circ}\text{C}$  de uma estação para outra –, as conversas se davam ao lado do fogão a lenha, que dividia a função de manter a comida e os moradores aquecidos. Também era comum encontrar um fogão a gás tradicional, que servia para cozer os alimentos. A casa que Rubens morava com sua mãe, dona Joanna, que em 2011 tinha 88 anos, era novíssima, e cheguei a presenciar o final de seus acabamentos. Entretanto, em casas mais antigas, como na *casa* de seus bisavós, que ele ainda mantinha, construída em 1896, tanto a cozinha como o banheiro eram construídos à parte do restante da casa, o que contribuía para que a cozinha fosse um de seus cômodos mais amplos. Como poucas casas em São Martinho possuíam calefação, a cozinha tornava-se ainda mais convidativa no inverno, assim como o chimarrão que circulava entre aqueles que a ocupavam.

Entre uma visita e outra, voltei a encontrar Rubens em meados de 2012. Já acomodados em sua cozinha, na companhia de dona Joanna, ele passou a falar-me sobre uma matéria que passara na televisão, sobre qualidade de vida. Tratava-se de uma reportagem sobre uma mulher de 90 anos de idade, que se exercitava nas ruas do Rio de Janeiro, e não tinha qualquer problema de saúde.

Aí perguntaram pra ela o que ela havia feito da vida: tinha sido dona de casa e cuidava do serviço da empregada. Bah! Eles tinham que entrevistar alguém que realmente trabalhou a vida inteira. Minha mãe ficou viúva quando tava grávida de mim. Tinha oito filhos pra criar, contando com o que estava na barriga. E viúva! Criou todos, cuidou da *roça*, nenhum causou problema e ela ainda está aí, com 88 anos! (RUBENS, 13/01/2013).

Rubens era um daqueles martinenses que podia identificar-se enquanto um *alemão* não apenas pelo sobrenome, filiação, parentesco ou afinidade religiosa, mas também porque era um *alemão* descendente de uma das *famílias pioneiras*, além de poder se incluir em um dos grandes ramos de parentesco de São Martinho, os Gross – eram *parentes*, o que neste caso significa que estabeleciam parentesco apenas se seguíssemos a linha materna até a 3ª geração ascendente. Sua história, assim como a de sua mãe, estava intimamente ligada a de seus avós, não apenas pela filiação, mas também pela coresidência, a *casa* Schubert-Keller, construída por seu bisavô de linha materna – um Schubert –, em 1896. Seus tataravós imigraram para a Encosta da Serra por volta de 1860, e iniciaram a obra da casa que seu bisavô terminou. Sobre a construção, Rubens dizia-me que tudo fora feito por sua *família*, das telhas do telhado ao enxaimel de sustentação. Para projetar-me a imagem da qualidade da construção, dizia-me que mesmo sob forte temporal a casa mantinha-se segura, e sequer uma gota adentrava seus cômodos. A estrutura era tão sólida, enfatizava Rubens, que na época da pesquisa ele ainda mantinha por lá a sua *roça*, onde plantava batatas para consumo e para a venda, assim como outros gêneros de consumo<sup>6</sup>.

Mas sobre o que está feito, permanece a dor daqueles que fizeram. “Olha, essa gente se *judiou* quando eles começaram” (RUBENS, 28/07/2012). Essa gente envolvia seus ancestrais e as demais *famílias pioneiras*, aos quais dificilmente um *alemão* ou uma *alemoa* não dizia: “eles fizeram tudo quando chegaram aqui”. As estradas de Porto Alegre até a Encosta da Serra, as

<sup>6</sup> Os mais comuns, em São Martinho, além da batata, eram o milho, as hortaliças, a acácia para produção de lenha, além da criação de vacas de leite, aves para ovos e consumo, e porcos que, além dos cortes tradicionais, permitia a produção da *linguiça colonial*, altamente apreciada entre *alemães* e *alemoas*.

igrejas, as escolas, as casas, os locais de atendimento médico, as roças: tudo era creditado ao *trabalho* dos imigrantes, única e exclusivamente. A *casa* de 1896 não era diferente. Tudo se iniciou pelo paiol, pois a única renda provinha da *roça* e era por lá que seus antepassados se acomodavam, enquanto o restante da casa não estava pronta. Depois de terminada a construção, toda a *família* permaneceu por lá, até Rubens decidir construir uma nova casa para ele e sua mãe, há cerca de 10 anos. Seu irmão permaneceu na antiga *casa*, onde mantinha com Rubens uma *roça* conjunta. Antes disso, porém, ambos e os demais irmãos foram criados nesta mesma *roça*. Sobre a rotina de sua infância, Rubens dizia-me: “Olha Everton, no meu tempo de *guri*, eu e meus irmãos acordávamos às 5h e já ia pra *roça*, na casa da minha mãe. Depois ia pra escola, voltava, almoçava e já ia pra *roça* de novo. Não tinha esse negócio de ficar na rua” (RUBENS, 17/07/2012).

A respeito de sua própria casa, Rubens também se *judiou* para construí-la. Mas esta dor, este tipo de dor que causa o sofrimento daqueles que a narram, não é motivo de lamentação ou reticências: Rubens estava era contando vantagens sobre os novos *guris* de São Martinho que tinham tempo livre após a escola, fato diretamente relacionado, para ele, aos pequenos furtos que passavam a ocorrer na cidade. No entanto, isto não era um espanto para ele, e nem para os demais *colonos alemães*. Estes, que enquanto *colonos* dedicavam-se majoritariamente à sua *roça*, especialmente aqueles que buscavam vender parte de sua produção, sabiam que os *guris* e *gurias* de São Martinho dedicavam grande parte de seu trabalho às *fábricas*, as tantas indústrias calçadistas que haviam absorvido mais de 21% de sua população (MTE, 2012) para a linha de produção. Isto não era um processo tão novo na cidade, posto em marcha desde 1978<sup>7</sup>. Mesmo empregados nas *fábricas*,

<sup>7</sup> A primeira fábrica instalada em São Martinho foi a Peter, acomodada no amplo salão da família Gruber, família com ramificações também em Germana. Desde então, outras duas fábricas vieram a se instalar no salão, a Mia e a Albert. Destas, apenas a Albert permanecia em funcionamento, com uma planta industrial própria no Centro. A Mia havia construído também sua planta, mas veio a falir em 2007, e em 2011 a Klaus passou a operar em seu antigo galpão. A Peter, a primeira delas, faliu logo em 1985, e no mesmo ano a Friedrich, responsável pelas marcas mais famosas do RS, ocupou o antigo galpão que havia sido construído pela Peter no Centro, e operava até o momento da pesquisa.

muitos *alemães* e *alemoas* procuravam manter uma pequena *roça* em seu terreno para o próprio consumo e para troca entre vizinhos, enquanto muitos já não mantinham. Conta-se ainda a grande parte da geração que estava terminando seus estudos no ensino médio, que sequer se interessavam pelo trabalho na *roça*, o que deixava os *colonos* preocupados com o futuro de sua produção – a *continuidade*. O *trabalho* ainda era o mote para grande parte de *guris* e *gurias*: mas agora a indústria calçadista lhes aparecia como a principal oportunidade de trabalho, ainda que mesmo as *fábricas* já cumprissem apenas uma função prática na condução da vida, quando novos empregos, como comércio, caminhoneiro e a hotelaria das cidades do alto da Serra surgiam no horizonte como os postos almejados a longo prazo.

O trabalho nas *fábricas*, que absorveu especialmente a geração que completava seus 14 anos na virada da década de 1970 para 1980, tinha a capacidade de ser ainda mais *judiado* que o da *roça*, como me disse certa vez Sônia, uma de suas ex-funcionárias que era, na época, também uma agente comunitária de saúde. As *fábricas* não perdoavam atrasos, haviam retirado as cadeiras do setor de costura para “otimizar” a produção, além de questionar qualquer recomendação médica que retirasse o funcionário ou funcionária da linha de montagem. Ainda assim, as *fábricas* eram locais onde não faltavam empregos, e era para lá que *guris* e *gurias* partiam quando buscavam iniciar sua vida de adulto, isto é, quando casavam, construía as suas *casas* ou passavam a partilhar o cuidado das *casas* de suas *famílias*. Rubens não compreendia muito bem todo este processo, justamente ele, para quem o passado de sua *família*, de toda a *comunidade*, mas especialmente de sua mãe, estava em cada calo de suas mãos.

## A direção do sofrimento, a gênese do comum

Não é pouco comum, em comunidades rurais, que as gerações mais novas tentem se distanciar de tudo que envolve o cotidiano das gerações mais

---

Além disso, alguns *ateliês*, em comunidades distantes do Centro, realizavam, sob encomenda, parte da produção das *fábricas*, assim como algumas mulheres aposentadas faziam parte do processo, a *pré-costura*, em suas próprias casas.

antigas. BOURDIEU (2006b, p. 83-92) já analisava isto em suas primeiras etnografias sobre o baile dos solteiros no Béarn, sudoeste francês, no qual os camponeses dos *hameaux*, que já haviam passado da idade de casar-se, permaneceriam sozinhos, eram “incasáveis”, muito porque as jovens, mesmo dos *hameaux*, preferiam os rapazes da cidade. Muitas delas já trabalhavam em Paris, e voltavam para os bailes de natal e ano novo. BOURDIEU (p.91) chamava isto de “a miséria da condição camponesa”, influenciado em grande medida por sua sociologia crítica. Opções analíticas à parte, em São Martinho, o corte geracional que identificava as antigas gerações – os *antigos* o que implicava, etnograficamente, as pessoas com mais de 60 anos – com a vida de *colono* e as novas gerações – isto é, a geração intermediária, entre 30 a 50 anos, e os *novos guris*, na faixa dos 20 anos de idade – com o trabalho nas *fábricas* era feita pelos próprios moradores, como certa vez queixou-se uma moradora da Vila Alta, próximo ao Centro, que se preocupava com os baixos preços pagos pela colheita dos *colonos*, assim como com a *continuidade* de sua *roça*, já que nenhum de seus filhos ou netos interessava-se pela atividade. No entanto, nesta equação os termos fundamentais alteravam-se pouco, fosse entre os *colonos*, fosse entre os trabalhadores das *fábricas*: a relação ente trabalho, dor e sofrimento. A superioridade moral implícita nesta relação também pouco havia se alterado.

Pois, a despeito de toda a reorganização do trabalho que as indústrias calçadistas representaram em São Martinho, uma referência ainda transitava pelas falas de meus interlocutores de pesquisa, a *comunidade*. Mas, se não eram os calos daqueles que viveram para e pela *roça* que expressava privilegiadamente a história de sofrimento de toda a *comunidade*, o que seria? A própria dor, o próprio sofrer. Em meu retorno a campo para a pesquisa de doutorado, fiz uma visita à *família* de Fátima Klein, esposa de Olavo Klein e de descendência Lindner, na Vila Alta. Estávamos falando, a certa altura da conversa, sobre uma tempestade que havia passado por toda a Vila Alta há alguns anos. Sua *casa*, a *casa* de seus pais, ficavam em um ponto mais afastado da Vila, depois do *arroio* – que depois também passa pelo centro da cidade. A *casa* havia sido construída em 1961 pelo pai de Fátima, Nelson

Lindner, logo após seu casamento. Certa noite, em junho de 1982, um temporal começou a arrancar as telhas da casa, logo depois suas paredes e por fim tudo o que estava dentro. Fátima dizia que a impressão era a de que a casa havia caído sobre sua cabeça. Seu Nelson explicava-me que a força do vento era tanta que mesmo o fogão a lenha, a maioria deles de ferro fundido, havia sido levado pelo vento. Os onze filhos conseguiram deixar a casa, sem grandes ferimentos. Seu Nelson e sua esposa, dona Anna, tiveram que ser ajudados por vizinhos, que chegavam aos poucos pois, com o temporal, a correnteza do rio havia aumentado. Molhados e do lado de fora da casa, passaram a noite no frio, um frio que diziam que era mais rigoroso que o de agora, quando as temperaturas já estão abaixo do 0° em junho. Foram para a casa de um cunhado, Jonas Rot – sobrenome da família de origem de dona Anna –, que depois doou um terreno para que seu Nelson construísse sua nova casa, a que vive até hoje. Fátima acabou por garantir que hoje em dia já não chove mais como naquele tempo, e que “se tem que contar de sofrimento, é na minha família” (FÁTIMA KLEIN, 06/04/2016).

Entre os Klein, família de origem de Olavo Klein, era igualmente o sofrimento que orientava grande parte de seu passado. Mas todos pareciam concordar que era dona Noêmia Klein, de 85 anos, matriarca da família, aquela que mais sofrera entre todos. Quando o verão passava a dar sinais de seu término em 2016, eu conversava entre jardins com Olavo Klein e Fátima Silva – de descendência Klein e irmã de Olavo – a respeito do mato que passava a se acumular atrás da casa que passei a morar para meu novo período de campo. Fátima havia notado que eu tentara foicear o mato, mas como era de se esperar, sem sucesso. Nisso, dias antes, ela havia dito que era Olavo que costumava fazer isso, quando os antigos inquilinos moravam na casa. E como uma quebra que na verdade trazia uma outra conversa iniciada dias antes, Fátima disse “Bah! E você não sabe. Minha mãe está mal de novo” (FÁTIMA SILVA, 02/03/2016). Dona Noêmia sofre de uma constipação crônica, que de tempos em tempos lhe causa muita dor. Fátima completou “Meu Deus, ela já sofreu muito!”, no que Olavo emendou “já sofreu? Ainda sofre!”.

Durante todo meu trabalho de campo, foi então a partir das narrativas a respeito do sofrimento que eu tive acesso, como uma composição, à história e às estórias que formavam e informavam a *comunidade*. A partir dos casos acompanhados, é possível observar que *sofrimento* e *se judiar* são ambas categorias de singularização narrativa, que formavam não apenas a pessoa e seu universo moral a partir de sua problematização em relação ao trabalho, mas igualmente davam acesso a todo um conjunto de existência que se estendia diferencialmente a cada novo acesso. As narrativas eram, por consequência, sempre posteriores ao afeto. Isso não é simplesmente uma conclusão analítica: a dor, enquanto afeto atual, era geralmente silenciosa entre *alemães* e *alemoas*, algo que desde que fiz meu primeiro período de pesquisa de campo, em 2011, incomodou os padres que por aqui passaram, o médico da Unidade de Saúde da Família que acompanhei no mestrado, assim como *familiares*, *amigos*, *parentes* e *vizinhos* que se angustiam no silêncio daqueles que sofriam. Assim, é quando o afeto se tornava narrativa que o sofrimento passava a ser categorizável e acessado enquanto uma ponta pela qual se percorre a própria singularidade. Como consequência, essa singularidade era assim acessada, na maior parte das vezes, como nos casos acima, a partir do sofrimento como inteligibilidade da dor enquanto um afeto relacional. Isso porque a “dor não está confinada ao corpo individual em sua formulação, mas é partilhada e possivelmente transformada pelas relações entre as pessoas” (ROSS, 2001, p. 271). Isto é, a dor, longe de interromper a relação, reivindica no outro o reconhecimento, muitas vezes em uma gramática que não passa necessariamente pelas palavras e pela categorização (Cf. DAS, 2007, p. 38-58). Isso quer dizer que, na atualidade do cotidiano, o trabalho aparecia muitas vezes como o eixo norteador das demais dimensões da vida, e a dor ocupava um silêncio muitas vezes sobrecodificado pelo cuidado médico ou religioso, enquanto que, em um outro aspecto desse mesmo cotidiano, que é seu sentido histórico a partir das narrativas de si, o sofrimento passado e muitas vezes reanimado por essas mesmas narrativas parecia ocupar o eixo de inteligibilidade.

Nesse cotidiano as *fábricas* se tornaram então uma de suas dimensões centrais. Ocupavam, nas narrativas do sofrimento, um momento de infle-

xão histórica compartilhado por muitos de meus amigos e conhecidos. Algum tempo antes de falar-me sobre sua mãe, Fátima Silva havia também me contado sobre sua experiência na *fábrica*, igualmente inteirando-me sobre a *roça*. Fátima era aposentada por tempo de serviço, e desde seus 20 anos trabalhou nas *fábricas*. Antes de se aposentar, ficou um bom tempo *encostada*, sete anos, por causa de uma tendinite que lhe causa dores até hoje. Então lhe perguntei se ela gostava de trabalhar na *fábrica*, ela disse: “tinha que gostar! Da *roça* é que não dá mais pra viver” (FÁTIMA SILVA, 27/01/2016). Nos dias atuais, ela completou, há ainda quem complemente a renda com o trabalho na *roça*, mas quase todos que ela conhece tinha algum outro emprego ou eram aposentados e podiam se dedicar somente ao trabalho na terra. Esse é o caso de Olavo, seu irmão, funcionário da *prefeitura* que mantinha uma *roça* nas *terras* de sua *família*, e que no começo de 2016 havia conseguido vender alguns sacos de milho, aipim, batata e algumas garrafas de feijão (garrafas pet de 2 litros). Era o caso de Guga, outro irmão de Fátima, de seu Arlindo, o diácono da *comunidade*, e assim por diante. Era o caso mais comum. Quanto aos novos casais, segundo Fátima, a *fábrica* passava a ser uma fonte de renda imediata, para começar uma *casa*, mas de fato não se apresentava mais como plano de vida, como para a geração de Fátima, a geração que acompanhou o período de instalação das primeiras filiais das indústrias calçadistas em São Martinho.

Nesse cenário, as *fábricas* estabeleceram um novo ritmo para a cidade, uma nova disposição de coisas, toda uma nova divisão de tempo do cotidiano, assim como uma nova capacidade de consumo e de planejamento econômico que a *roça*, por si só, já não garantia à maioria dos moradores e moradoras. Como Tomás, presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de São Martinho, me disse quando conversávamos sobre a questão da *continuidade* da atividade agrícola, “quem tá na cidade, não sabe o que é o campo” (TOMÁS, 29/02/2016). Não sabe o que não é ter dinheiro, roupa, comida ou, pior, não saber como haverá de conseguir. Obviamente, as *fábricas* não eram unanimidade, não era para Tomás, não era para o médico que eu acompanhei em meu mestrado, não era sequer para moradores e moradoras, como

Fátima Silva, Renata Klein, sua irmã, ou mesmo Sônia, agente comunitária de saúde que já havia me dito o quanto era judiado o trabalho nas *fábricas* e não pretendia voltar jamais. As *fábricas* não variavam entre o bom ou o ruim: elas ocupavam dois dos ordenamentos do cotidiano mais significativos para *alemães* e *alemoas*, o trabalho e o dinheiro. Não trabalhar, ficar *encostado*, era de uma angústia quase insuportável para todos meus amigos e conhecidos de São Martinho. Quanto ao dinheiro, longe de ostentar, ele deveria ser usado para as necessidades da vida, como os reparos da *casa*, o cuidado com a saúde e as emergências que podem vir a surgir. A partir disso, todas as demais tarefas e deslocamentos do dia-a-dia passavam a se ordenar em um horizonte de possível estabilidade.

E o *trabalho*, para os alemães, assumia dois níveis de realidade: o primeiro deles era um nível ético, de constituição; o segundo, um nível moral, de julgamento. Quanto ao primeiro nível, o trabalho era acompanhado da dor que lhe era imputado, o primeiro sentido do termo *judiar-se*. O que se formava na efetuação cotidiana deste eixo ético-moral era justamente um modo de socialidade que formava e informava sobre corpos, pessoas, *casas*, *famílias*, *roças*, *parentes*, *comunidade* e, claro, seu passado e suas narrativas. E se fosse preciso definir cada um desses limites, e o limite da *comunidade* como uma existência palpável, os moradores de São Martinho o fariam sem problemas, e faziam. No entanto, isto variava de uma para outra descrição, o que certamente não se tratava de inconsistência, mas de um signo menor (DELEUZE e GUATTARI, 2007, p. 13-20; 92-106), que buscava informar sobre uma realidade que era dependente das formações que lhe eram decorrentes e que lhe estabeleciam territórios, limites e proximidades variáveis. E, a respeito da *comunidade*, tratava-se justamente de uma efetuação singular da socialidade martinense. Sua especificidade estava em ser o caminho privilegiado pelo qual se enredavam histórias, lugares e pessoas, que não estabeleciam apenas conexões entre si, mas formavam um emaranhado (INGOLD, 2011, p. 141-175), isto é, definiam-se em seus entrecruzamentos, produzindo realidades correlatas no processo de partilha de dores e sofrimentos. A *comunidade* era então como o limite deste movimento, acionado e percorrido pelas histórias

de um passado que redesenhava cotidianamente suas fronteiras. Seu acesso era sempre um processo singular, que causava aquilo que MARQUES (2002, p. 34-37) chamou de “efeito de perspectiva”: sua consistência, extensão ou mesmo efetividade estava sempre vinculada a um processo demarcação de fronteiras, de produção de um lado de dentro e de subjetivação<sup>8</sup>, desde que se entenda, por este termo, a produção corelata de pessoa e corpo. E do mesmo modo que o trabalho era o problema ético por excelência entre *alemães* e *alemoas*, era também o *trabalho* enquanto categoria, que modulava mais do que qualquer outra categoria toda uma circulação de apreciações morais em operação em São Martinho. Através dela julgavam-se *alemães* e *alemoas*, *guris* e *gurias*, *encostados* e *preguiçosos*, não sem relacioná-los ao sofrimento próprio de quem narra o trabalho e suas dores, o segundo sentido de *judiar-se*. Nesta série de recortes havia ainda a língua: todo este jogo moral não se dava em *prasilyaan* (brasileiro), mas primordialmente em *taytx*, ou *hunsrik*<sup>9</sup>. O *hunsrik* era a língua que regia a categorização de todo este processo, o modo de expressão singular pelo qual era possível problematizar as condutas

<sup>8</sup> “Subjetivação”, aqui, implica essencialmente o modo como alguns preceitos morais são problematizados na conduta de cada indivíduo e, do mesmo modo, como cada indivíduo é chamado a se conduzir segundo alguns preceitos morais. Trata-se, então, de todo um trabalho ético de constituição de um “sujeito moral”, que não implica necessariamente o controle ou o governo destes sujeitos por parte de algum dispositivo de poder, mas implica uma “subjetivação”, pois pressupõe um trabalho para a constituição deste sujeito, realizado, na maioria das vezes, de si para si mesmo – uma ascese –, assim como pela socialidade que lhe é imanente. Em ambos os casos, como ressaltado, isto se dava majoritariamente a partir do eixo *trabalhar/judiar-se*. Retiro esta opção de análise, principalmente, de quatro textos: FOUCAULT (1995, p. 231-239; 1988; p. 26-31); DELEUZE e GUATTARI (2007, p. 61-107) e; DELEUZE (2008, p. 101-130).

<sup>9</sup> Desde 2004, um grupo de estudiosos, principalmente linguistas vinculados à UFRGS, mas também um grupo de historiadores de São Martinho, empenham-se em formalizar a escrita da língua que até então se mantivera enquanto oralidade na cidade, o *taytx*, renomeando-a de *hunsrik* – principalmente para diferenciá-la do alemão contemporâneo, vinculando-a a um duplo local de origem: a Encosta da Serra e o Hunsrück, no sudoeste alemão, principal local de origem das *famílias pioneiras*. O *projeto hunsrik* conseguiu, em 2008, formalizar uma ortografia para a língua na Associação Internacional de Linguística (SIL International). A permanência do *hunsrik* em São Martinho adquiriu o status de um projeto cultural, tendo todo o seu arquivo na Casa da Cultura, onde se encontram também os registros censitários do município, objetos históricos, panfletos ilustrativos etc. Atualmente, até um micro-dicionário já existe para o *hunsrik*, “*Mayn Eyerste 100 Hunsrik Wërter*” (Minhas primeiras 100 palavras em *Hunsrik*), que foi me dado logo em minha chegada à cidade, em 2011.

e operar as apreciações que as julgavam. O *hunsrik* fazia com que a própria fala de um *alemão* ou uma *alemoa* os distinguisse em sua heterogeneidade.

Enquanto preceito ético, então, o ato de trabalhar estava intimamente relacionado à circulação de julgamentos morais, o que implica que mostrar-se adequado e disposto ao trabalho era tão importante quanto o ato de realizá-lo, e era justamente o peso desta moral que recairia sobre os ombros daqueles que pudessem ser tomados enquanto *preguiçosos* ou *encostados*, ou ainda pior, enquanto um *xwarts*, termo em *hunsrik* para aqueles que se supunha ser *de fora*, aos quais a preguiça não seria uma projeção, mas uma condição. Inevitavelmente, essa moral não era constante, e dependia das situações em que era ativada, como um jogo, no qual se tratava sempre de guardar para si – seja uma pessoa ou um grupo – aquilo que era moralmente aceito e reservar para o outro aquilo que deveria ser desdenhado, o que HERZFELD (1987, p. 140) chamou de “*shifter* moral”, enquanto uma operação estratégica de avaliação moral, que acionava o *nós* e o *eles*, aquilo que era atributo pessoal e aquilo que era a falta deste atributo; enfim, uma avaliação daquilo que era admirável e daquilo que era desdenhado. Tudo isto dependia da situação em que o *trabalho* era utilizado enquanto categoria.

Tratava-se então de uma moral imanente à conduta que procurava lhe dar realidade e de uma ética que tinha por objetivo uma conduta que se julgava moralmente superior. A conduta, deste modo, não se desvencilhava das apreciações que procuravam lhe situar. A opção puramente analítica de separar os dois níveis que envolviam o trabalho – o nível ético-constitutivo e o nível moral-apreciativo –, assim como de distinguir os dois sentidos de *judiar-se* – o de sentir a dor em grande medida silenciosa e o de sofrer com a narrativa de dedicação total a estas dores –, foi apenas para buscar abarcar a complexidade desta atividade em São Martinho. No entanto, em relação ao acesso privilegiado à formação limite<sup>10</sup> da socialidade martinense, a *comunidade*, o trabalho se realizava vinculado às sensações que lhe eram impu-

<sup>10</sup> Limite, neste caso, não implica maior, mas o limite referencial para o processo de subjetivação, mesmo para os casos de formação de pessoas e corpos, como será apresentado na seção seguinte.

tadas, a dor e o sofrimento. E de onde partir para este acesso? Daquilo que era resultante desta tríade, o *alemão*, a *alemoa*, a *casa*, a *família*, os *parentes* e a *roça*.

### **Atos correlatos: a comunidade visível**

Para um etnógrafo, a dor e o sofrimento dos *alemães* não é algo que lhe é oferecido em sua chegada a São Martinho. Após o estranhamento mútuo inicial causado pela novidade do lugar – para mim – e pela presença de um *de fora* – para os moradores –, o que permaneceu foi uma rotina de pesquisa, mas também da cidade. Pois uma característica fundamental do preceito de não deixar de trabalhar era estabelecer uma divisão temporal rígida, principalmente entre a hora do trabalho e a hora de descanso, ambas igualmente importantes. Grande parte desta temporalidade, ao menos no Centro da cidade, podia ser acompanhada pelo sino da Igreja Matriz, que sempre badalava às 06h, às 12h e às 18h, marcando o tempo de trabalho e o tempo de descanso para seus fiéis, “80, 85% da população de São Martinho” (PADRE GUSTAVO, vigário da Igreja Matriz, 11/01/2013). Se a ética e a moral do trabalho dependiam de uma conduta pessoal e das apreciações que se faziam sobre esta mesma conduta, sua temporalidade era marcada pela Igreja, algo que as *fábricas* compartilhavam: os apitos das indústrias calçadistas soavam sempre às 07h e às 11h30min, marcando a jornada matinal e; às 13h e às 17h30min, marcando a jornada vespertina de trabalho. Nesta rotina, a boa conduta com relação ao trabalho se expressava na boa divisão do tempo, o que implicava maturidade para não faltar ao trabalho, mas também não faltar aos amigos, à *família*, aos *parentes* e aos cuidados da *casa*. E nesta rotina, era justamente a materialidades destas formações que se me mostravam acessíveis.

Rubens se formava nesta rotina, assim como Júlio. Ambos poderiam ser chamados de *alemães*, assim como Letícia, que me apresentou a Rubens, era uma *alemoa*. Pois, apesar de implicados em uma socialidade específica que produziam realidades correlatas, São Martinho oferecia processos de individualização bem definidos, o que, aliás, está intimamente relacionado com

a série de julgamentos morais que circulava pela cidade. No entanto, estes processos de individuação não eram fechados, eram operativos e operados por uma série de situações que os relacionavam às demais formações da *comunidade*. Estes processos não eram simplesmente ético-constitutivos, e muito menos moral-apreciativos: eles envolviam estes dois níveis, ocorriam em uma perspectiva transversal, isto é, eram estratégicos e, por isso mesmo, funcionavam enquanto atos de individuação<sup>11</sup>, sempre dependentes da relação entre trabalhar/sofrer e julgar/ser julgado.

Com “atos” indico uma realidade próxima a que BUTLER (1990, p. 128-141)<sup>12</sup> indicou com “performance”, apesar da singularidade do problema. Para a autora, a proposta era superar a oposição entre sexo e gênero (como sendo o primeiro um substrato biológico e o segundo uma inscrição social). O problema estaria em suportar uma “inscrição corporal”, como se o próprio corpo subsistisse para fora do processo de subjetivação – como uma superfície de inscrição. O que a autora propõe, é que são os próprios contornos corporais que são definidos pelas normas discursivas, na qual gênero não seria uma “identidade”, mas um ato, uma performance, no sentido de sua atualidade enquanto expressão corporal. Não se trata de uma escolha, mas de como certas normas traçam as fronteiras corporais e as interpelam a atuar de modos específicos, fronteiras que são reiteradas nestes mesmos atos – que Judith Butler chama justamente de “atos de gênero”.

Desta forma, os atos são como uma expressão atual e mutável. E, mais do que dependentes da relação entre processos apreciativos e constitutivos, os atos de individuação em São Martinho eram dependentes da imbricação entre estes processos, pois no ínterim entre julgar e ser julgado constituía-se uma heterogeneidade – singular ou plural –, assim como era comum que os problemas éticos fossem capturados por um discurso moral. Se tomarmos

<sup>11</sup> Aqui, optei por distinguir o que chamei de atos de individuação, capazes de traçar uma heterogeneidade ética para cada *alemão* ou *alemoa*, do processo de subjetivação, que perpassa tais atos e tende a ser contínuo, e tem como resultado a produção de sujeitos morais a partir das prescrições que envolvem o trabalho e de suas problematizações, como citado na nota 8. No restante do texto farei uso de ambos os termos, guardados seus respectivos sentidos.

<sup>12</sup> Sobre isto, ver também BAKHTIN (1997, p. 153-200).

o problema heurístico deste trabalho, o caso de Rubens, é possível abstrair um *alemão*, uma *casa*, uma *família*, uma *roça*, um passado, um ramo de parentesco – os *parentes* –, tanto a partir da história e das estórias que lhe eram próprias a respeito de seus grupos e de si mesmo – através do *trabalho* e de *judiar-se* enquanto categorias –, como a partir da constituição em que era implicado por trabalhar e *se judiar* na mesma *roça* de seus antepassados, seguir pelos seus caminhos. A questão, aqui, é que este modo singular de subjetivação atualizava realidades correlatas, possibilitava a expressão dos conjuntos mais plurais no ato mais particular de trabalhar, suportar em silêncio suas dores, sofrer e possivelmente narrar futuramente o mesmo sofrimento como modo de singularizar a própria história.

De que modo então Rubens era um *alemão*? Seu caso, em particular, era raro em São Martinho, especialmente no que se tratava de sua *casa* e de sua *família*. Em especial, havia o fato de Rubens ainda ser solteiro – *sozinho*<sup>13</sup>. Isto é, sua nova casa não compunha fundamentalmente uma *casa*, no modo como esta categoria era operada entre os *alemães*, fato observável sempre que Rubens referia-se à sua unidade doméstica em relação à *casa* de 1896, de seu bisavô. Pois, apesar do sinônimo ao conceito lévi-strussiano<sup>14</sup>, a *casa*, em São Martinho, indica um movimento dinâmico de familiarização (COMERFORD, 2003, p. 209-228), marcado principalmente pela solidariedade no *trabalho em comum* da *família* que busca mantê-la, que estabelece a contrapartida de definir os limites desta mesma *família*. Trata-se, então, daquilo que MARQUES (2002, p. 129-130) observou também entre as vinganças de famílias no sertão de Pernambuco, de um cognatismo, isto é, de alianças e solidariedades que influem na proximidade e nas distâncias entre *famílias* e *parentes* que, quando

<sup>13</sup> *Sozinho* não é uma categoria nova em etnografias. Volto-me novamente para uma das primeiras etnografias de BOURDIEU (2006b, p. 91), realizada no Béarn, sudoeste francês, onde encontrou a mesma categoria sendo utilizada para significar a situação em que um homem não possuía uma relação estável com uma mulher, um quase sinônimo para solteiro.

<sup>14</sup> Para LÉVI-STRAUSS (1979, p. 143-167), a *casa*, enquanto uma “pessoa moral”, atua na definição de quem é “natural” e quem é “de fora”. Compõe em si forças de orientações contrárias, como filiação e residência, descendência matrilinear e patrilinear, exogamia e endogamia etc (p. 160-164). Entretanto, as compõem em uma rede de direitos e obrigações, que tem na organização de parentesco seu meio de funcionamento, mas o dobra, e não oferece qualquer solução definitiva de organização social.

acionados, podem formar grupos ou heterogeneidades, conforme o caso. O parentesco é resultante e influente, mas não o princípio ativo.

Para entendê-lo, é preciso que se entenda, antes, o processo de constituição das *comunidades* de São Martinho. Nos dois livros organizados pela Casa de Cultura sobre a história de São Martinho era possível encontrar um mapa topográfico das “terras do fundo” de Cruz do Bonfim, de 1870 (atualmente município da Região Metropolitana de Porto Alegre), onde se dispunham uma linha de colonização (norte/sul), a Linha São Martinho, com 32 lotes repartidos em leste e oeste; um travessão de colonização (leste/oeste), o Travessão São Martinho, com 25 lotes; Linha Comprida de Germana, a maior de todas, com 123 lotes; e a Linha da Graça, com 17 lotes, demarcada a partir da antiga Fazenda da Graça. Atualmente, a região da Linha São Martinho abarca as *comunidades* da Vila das Araucárias, o centro, que é conhecido como a *comunidade* São Martinho propriamente dita, a Vila Média, Mirante, Linha Pompeia, Vila Jung e Vila Alta. Na região da antiga Linha de Germana estão o Baixo Morro da Mata e o Alto Morro da Mata. E na Linha da Graça estão Vila da Graça, Baixo da Graça e o Alto da Graça. Cada região dessas linhas de colonização foi habitada em período distintos. A primeira leva de imigrantes a serem encaminhados para a Linha de São Martinho teria aportado em Porto Alegre em 5 de março de 1853, e contabilizavam 55 pessoas, entre homens, mulheres e crianças. Boa parte da preparação do terreno para moradia ficava a cargo dos próprios colonos, inclusive a construção da estrada que ligaria São Martinho a Germana, região colonizada anteriormente, em 1830<sup>15</sup>. A *comunidade* passou a desenvolver então nos lotes centrais da Linha São Martinho e passou a ser denominada justamente pelo nome da linha de colonização. O padrão de crescimento das *comunidades* acompanhou

<sup>15</sup> São Martinho e Germana compunham as “terras do fundo” do município de Cruz do Bonfim, que atualmente integra a Região Metropolitana de Porto Alegre. Assim como já havia ocorrido com Germana em 1851, a região de São Martinho foi transformada, em 1912, no 8º Distrito de Cruz do Bonfim. São Martinho emancipou-se de Germana em 1988, a partir da formação de uma “comissão emancipadora”, da qual Júlio fez parte, que ainda hoje possui uma placa em destaque na sala de recepção da Prefeitura Municipal. Germana já havia se emancipado politicamente de Cruz do Bonfim anos antes, em 1959.

a descendência de uma geração para a outra, o que acabou por estabelecer o parentesco próximo entre seus habitantes e, posteriormente, entre os habitantes de uma mesma *vizinhança* ou *vila*.

Se analisarmos com cuidado os livros ainda sobre a questão da descendência, vemos que a partir das *famílias pioneiras* um grande número das famílias descendentes estabeleciam parentesco umas com as outras, como os Klein e os Keller, relacionados pelos Gross. Isso, há quatro gerações de distância da geração de Rubens ou dos descendentes de dona Noêmia. O problema é que essa potencialidade não se efetivava no cotidiano, justamente porque geralmente o antepassado de referência não ultrapassava duas gerações em relação àquele ou àquela que buscava se situar entre seus *parentes*, e muitas vezes ainda, esse antepassado era o antepassado vivo. Entre os Klein de São Martinho, dona Noêmia acabou se tornando a *vó* para um conjunto de pessoas que estabeleciam graus de descendência e lateralidade distintos em relação a ela. Não houve qualquer um de seus descendentes que tenha me citado os pais ou avós de dona Noêmia como seus antepassados, assim como pessoas de outros ramos de parentesco assumiam-se definitivamente *parentes* e descendentes da *vó*, numa relação que ultrapassava a aliança. Isso se dava por conta da proximidade da *vizinhança*, que por sua vez se fez por conta da disponibilidade das antigas *terras*, que traçaram suas relações atuais e narrativas. Quando isso acontecia eram formadas as *vilas*, e não seria forçoso dizer, portanto, que a *Vila* dos Klein era principal unidade e referência cognática de parentesco a ser estudada nesse caso.

A questão não passa então por relacionar a *casa* e a *comunidade*, o íntimo e o público, ou o lado de dentro e o lado de fora: a questão é entender que certas figurações do cotidiano definem o que há de mais singular da existência naquilo que é partilhado e constituído em conjunto, seja na formação das *vilas* e das *terras* e em seu conjunto de *parentes*, seja na condução da vida vinculada à iniciação nas *fábricas* e ao seu possível abandono. Todo esse movimento define o que era a *casa* para *alemães* e *alemoas*, definia seus limites, aqueles e aquelas que a partilhavam, assim como aquele território que lhe era coextensivo, provavelmente a *vila* de alguns *parentes*. É importante res-

saltar que essa unidade não estava apenas relacionada às demais formações da comunidade, mas era de fato agitada e movimentada por elas, a tal ponto que, deixando a *casa* de compor esse território e esse cotidiano, era a própria existência que se comprometia. Fátima Silva, comumente hiperbólica, dizia-me há pouco tempo: “se fosse eu que ficava o dia inteiro em casa, eu já teria morrido” (FÁTIMA SILVA, 15/10/2016).

As expectativas em relação à constituição de uma *casa* em São Martinho envolvia, também, a maturidade que separa um *alemão* ou *alemoa* de um *guri* e de uma *guria*. Fundamentalmente, esta maturidade envolvia a capacidade de manter uma unidade doméstica, mas também de constituir sua própria *família*, que envolve casar-se e ter os próprios filhos. Era esperado que tanto um *guri* quanto uma *guria* iniciasse a vida de trabalho logo que terminado o ensino fundamental – efeito direto das *fábricas*, já que, entre aqueles que dependiam exclusivamente da *roça*, o trabalho iniciava-se mais cedo –, para que, ao casar-se, não permanecesse na casa dos pais. Em outro sentido, Rubens construiu sua nova casa mesmo permanecendo *sozinho*, e levou dona Joanna, sua mãe, como ele, deixando a *casa* de sua *família* para seu irmão e sua nova *família* – o que também criava uma situação incomum em São Martinho, já que a *roça* de Rubens permanecia por lá. Ainda assim, para dar conta de sua especificidade nesta grande rede de parentesco que envolve São Martinho e de sua heterogeneidade nesta condição que envolvia a *comunidade*, era para *casa* de 1896 que Rubens recorria.

Evidentemente, lá era sua *casa*. Foi lá que Rubens *judiou-se* grande parte de sua vida no trabalho pesado da *roça* de sua mãe, e era por lá que ele permanecia trabalhando. Foi lá que Rubens sentiu a disposição necessária para não deixar de trabalhar, que pôde sentir-se enquanto um *alemão*, e ter seu corpo formado pela mesma força atribuída àqueles que eram chamados de *pioneiros* e que formaram a *comunidade*. A mesma *casa*, então, que permitia que Rubens sentisse-se ligado com a *comunidade* por partilhar uma dor e um sofrer comum, ainda que permitisse, pela categorização da mesma dor e do mesmo sofrer, a emergência de um território singular de parentesco, de uma narrativa singular sobre o passado. Pois, a despeito de filiação, alianças,

sobrenomes, geração e descendência, era o trabalho, suas dores e seu fazer sofrer que indicava privilegiadamente as proximidades e as distâncias em São Martinho, que fazia expressar-se na própria corporeidade do *alemão* e da *alemoa* a dor que provinha e que era constitutiva de sua *roça* e de seu emprego em alguma das *fábricas*, de sua *casa* e de sua *família*. Não por menos, era a esta mesma dor que se recorria na definição de cada uma destas formações e de si mesmo, assim como era por sua partilha cada vez menor que se estabelecia as proximidades de certos *parentes*, assim como, na direção oposta, era a condição narrativa da *comunidade*.

No entanto, esta condição comum se expressava estrategicamente, operava enquanto uma possibilidade de distinção, especialmente na tarefa de deixar os *de fora* efetivamente para fora da *comunidade*. E, como observado até agora, a categorização deste lado de dentro que era a *comunidade* era imensamente dependente da constituição de um lado de dentro ético-moral – os *alemães* e as *alemoas* –, processo vinculado aos julgamentos morais que se fazia a respeito de um *xwarts* ou, menos frequentemente, a respeito de um *preguiçoso* ou *encostado*. De modo que, em relação àquilo que movia os *alemães*, era o extremo oposto que se encontrava em um *xwarts*. Pois, se o sofrimento possuía a capacidade de produzir um corpo na dor compartilhada de seu trabalho, de sua *família*, de sua *casa*, de seus *parentes* e, no limite, de sua *comunidade*, a *preguiça* de um *xwarts* era o que lhe retirava completamente deste eixo ético-moral, desta condição social. Assim, a *comunidade* tornava-se acessível sobretudo nestes atos de individuação, nos quais seu principal efeito – constituição e categorização de um *alemão* e de uma *alemoa* – implicava a formação correlata de grupos específicos, dependentes de um eixo ético-moral estratégico, que era o trabalho, a dor e o sofrimento.

### ***O alemão e a alemoa: problemas com a pessoa na comunidade***

Um efeito direto desta condição atual e dependente de grupos e pessoas em São Martinho era a condição igualmente atual e dependente das atribuições de gênero, especialmente relacionadas às prescrições de conduta. E aqui a situação, para a análise, é igualmente delicada: pois, assim como para

a formação de grupos e pessoas, afirmar que as atribuições de gênero entre *alemães* e *alemoas* eram atuais e estratégicas não significa dizer que eram variáveis ou transitórias. As separações categoriais entre *homem* e *mulher* eram significativamente claras em São Martinho, o que não impedia que fossem, ao mesmo tempo, processuais, o que se tornava claro especialmente na situação de *guris* e *gurias*, que estavam não apenas uma geração abaixo em relação aos seus pais, mas estavam também para fora de qualquer possibilidade de serem chamados de um *homem* ou de uma *mulher*. De modo mais rigoroso, e levando-se em consideração as categorias que de fato circulavam pela cidade, a separação de gênero não se dava entre masculino e feminino, mas, primordialmente, entre *alemão* e *alemoa*, além de uma série de margens não desejadas que poderiam compor esta separação – como *preguiçoso*, *preguiçosa*, *encostado*, *encostada* e *sozinho*.

A distinção entre os modos de atribuição, isto é, entre masculino e feminino e aquelas operantes em São Martinho, não é puramente de estilo. Pois não há, entre ambas, qualquer conexão de princípio. SCOTT (1995, p. 71-99) já atentava para o fato de, na incorporação da categoria “gênero” na análise histórica, tal categoria passa a atuar quase como sinônimo de “mulher”, o que implicava que aquilo que deveria ser analisado enquanto resultante de um processo social, acabava por se tornar seu ponto de partida, o que evidentemente deixava intacto justamente os pilares da análise histórica. Seguindo sua proposta, gênero não se liga a um tipo específico de situação – muito menos de sujeitos –, mas a um tipo específico de análise. De modo que, quando digo que na subjetivação de um *alemão* e de uma *alemoa* está expressa, entre outras coisas, uma situação de gênero – ou, como citado, um “ato de gênero” (BUTLER, 1990, p. 128-141) –, isto não implica, evidentemente, que se trata exclusivamente da relação entre atributos masculinos e atributos femininos. Trata-se, mais seguramente, de seguir HARAWAY (2004, p. 246) em seu anseio por teorias da corporificação “articuladas, diferenciadas, responsáveis, localizadas e com consequências, nas quais a natureza não mais seja imaginada e representada como recurso para a cultura ou o sexo para o gênero”.

Para além da oposição entre masculino e feminino, ou entre natureza e cultura, as implicações do gênero no problema da construção de pessoas em São Martinho não poderiam ser de outra ordem então se não de uma ordem estratégica. Compunham os atos e estilos de individuação, participando da série de julgamentos morais que identificavam e localizavam as heterogeneidades em São Martinho, que apoiava e se apoiava em uma ética moldada pelo trabalho, sua dor e seu sofrer. Neste compósito do sofrimento que formava pessoas e grupos no traçado das fronteiras corporais, haviam as expressões distintas, o *alemão*, a *alemoa*, mas também os *encostados*, os *preguiçosos*, e os *sozinhos*, situações vacilantes de atribuições que não eram da ordem da propriedade. Tornando ao caso de Rubens, esta relação torna-se mais clara: havia o fato, já notado, de que sua *casa* era, antes, a casa de seus antepassados e não aquela que ele morava com sua mãe, construída há pouco mais de 10 anos; um dos motivos para esta situação incomum era Rubens ser *sozinho*, sem esposa e filhos.

Em uma das visitas que lhe fiz, dona Joanna, sua mãe, estava preocupada a respeito de seu filho sair pouco de casa e pouco encontrar seus amigos. Pois, estar *sozinho* expressava-se pela situação de estar sem esposa e filhos, mas implicava uma série de outras consequências que poderiam ser presumidas pela situação, como a maturidade, o comedimento, o autocontrole e uma boa gestão do tempo que poderiam faltar a Rubens, pelo fato de não ter uma *família*. Evidentemente, estas relações eram da ordem do julgamento, o que não deixava de influir profundamente nas condutas cotidianas. E se Rubens era *sozinho*, esperava-se ao menos que fizesse uso dos *clubes* da cidade, espaços eminentemente reservados para o uso dos *homens alemães*. E havia dois *clubes*: o Salão Paroquial da Igreja Matriz, aberto durante todo o dia e no início da noite – até as 20h – e o Clube da Sociedade Beneficente São Martinho, de funcionamento similar. Em ambos havia um ecônomo, responsável pelo bar, contratado pela *diretora*<sup>16</sup> de cada *clube*. Em dias comuns,

<sup>16</sup> As *diretorias* eram grupos formados por moradores e funcionários de alguma instituição. A *diretoria* visa debater problemas, propor medidas e promover eventos para a manutenção e melhoria da própria instituição, e de seus serviços.

era raro não encontrar homens jogando cartas, bebendo e conversando entre si, frequentemente a partir das 18h, horário que muitos deixavam o trabalho – na *roça* ou nas *fábricas*. Beber entre amigos era, dentre todas as atividades, aquela que estava entre as mais importantes para um *alemão*, pois, antes de ir contra a prescrição de não deixar de trabalhar, fazia parte dela, era sua derivação lógica e parte fundamental de um cotidiano em que trabalho e bebida deveriam compor. Implicava justamente a maturidade e o comedimento que o uso da bebida necessitava para que, no próximo dia, todos estivessem de pé às 05h e não caíssem na *preguiça*. Beber entre amigos nos *clubes* era, então, como uma expressão manifesta de uma subjetivação singular, ser *alemão*, era a atividade que permitia influir naquilo de maior velocidade em São Martinho, os julgamentos morais. Apesar das preocupações de sua mãe, Rubens bebia entre seus amigos, ainda que não na periodicidade por ela esperada.

Havia, ainda, uma conexão de princípio entre estar *encostado* e estar *sozinho*. Bruno, morador da Vila das Araucárias, se encontrava justamente na situação de estar *encostado*. Havia sido um dos atingidos por uma grande enchente que ocorrera em São Martinho em fevereiro de 2011, além de estar *encostado* do trabalho, por conta de um acidente que lesionou sua perna. Bruno acabara de se divorciar e, desde então, morava *sozinho*. Segundo ele, essa situação, de estar *sozinho*, era causada principalmente pelo fato de estar *encostado*, sem trabalho. “Agora estou mal, com a perna ruim. Mas quando voltar a trabalhar, aí sim, resolvo minha vida, arrumo uma mulher! Estou *sozinho* ainda por causa disso [mostrando a perna].” (BRUNO, 15/07/2011).

De modo que, em relação a um *alemão*, ser *homem* implicava toda uma série de atos e de apreciações públicas que envolviam o trabalho, a bebida, os amigos, a *família*, a *casa*, o comedimento, assim como a boa gestão do tempo. Evidentemente, toda esta economia da subjetivação *homem alemão* era guiada antes pela administração de suas margens, isto é, daquilo que poderia lhe escapar, do que pela absoluta conexão entre prescrições e condutas. São, como diria FOUCAULT (1988, p. 26-31), estilizações, a partir das quais as prescrições morais são problematizadas diferencialmente no processo de

subjetivação, no qual o *alemão* se forma expelindo – ou buscando expelir – tudo aquilo que não se espera fazer parte de si. E, como já notado, isto não parte de uma escolha: trata-se de uma subjetivação, ativada pelo mesmo eixo ético-moral no qual estava implicada a tríade trabalho/dor/sofrimento. No entanto, enquanto a dor e o sofrimento perpassava *alemães* e *alemoas* num processo que os unia nas mais distintas formações, entre os *homens* o que se passava era como uma derivação singular deste eixo ético-moral, pois era o comedimento, o vigor e o controle corporal implicados nas expectativas de conduta mais díspares – como trabalhar e beber – que interpelavam para uma formação específica que não era apenas corpo ou apenas pessoa: mas sim aquela margem corporificada pela dor, pelo vigor, pelo sofrer e pelo controle que, frente aos julgamentos morais, efetuava-se diferencialmente sob o mesmo signo *homem alemão*.

Era por um processo igualmente guiado pela divisão e atribuição de gênero que se formava, também, as *alemoas*. E, aqui, vale lembrar a crítica de STRATHERN (2006, p. 151-156) a grande parte da antropologia social britânica, na qual, a despeito da posição pública do homem, construída a partir de sua inserção política em sua linhagem de direito, as mulheres ocupariam as posições não-socializadas da unidade doméstica, da ordem do parentesco. Do mesmo modo, vale ressaltar a crítica de WIKAN (1984) ao principal argumento da antropologia do mediterrâneo (BOURDIEU, 2002; 2006a; PERISTIANY, 1966; BLOK, 1981), que se esforçou por analisar toda uma região às margens do continente europeu a partir de um sistema de classificação que seria baseado na oposição elementar entre honra (relativo aos homens, ao público, ao ativo, ao seco...) e vergonha (relativo às mulheres, ao privado, ao passivo, ao úmido...). Assim como observado na pesquisa da autora, a *alemoa*, em São Martinho, não era o oposto ou o que não cabia em relação ao *alemão*: suas margens muitas vezes se imbricavam nos atos de individuação, assim como os julgamentos, as expectativas e os princípios constitutivos ativos neste processo muitas vezes eram partilhados, como o trabalho, o sofrimento, o cuidado com a *casa*, o comedimento e o vigor corporal. Da mesma forma, a unidade doméstica não era o espaço por exce-

lência da *alemoa*: a despeito da divisão entre público e privado, pouco ativa no que concerne à condição que a *comunidade* representa em São Martinho, a *casa* era partilhada pelo cuidado comum, o que fazia com que homens e mulheres dividissem suas tarefas domésticas, o que era imediatamente claro nas situações não raras em que era o *alemão* o responsável pelas tarefas da cozinha. Evidentemente, havia uma série de expectativas que agiam no modo como uma *alemoa* se singularizava em relação ao *alemão*, como, por exemplo, não beber (especialmente relacional), não receber visitas de outros *homens*, prezar pelo cuidado com os filhos.

A relação com a bebida era, sem dúvida, a mais complexa. Como todo *alemão*, as *alemoas* também bebiam. Em uma visita que fiz à dona Maria Bauer, moradora da Vila Alta, próxima ao Centro, fui convidado a conhecer uma nova bebida que ela e seu marido, seu Armando Bauer, haviam descoberto há pouco: a “Amarula”. Contei-lhe que já a conhecia, mas nunca havia sequer provado, do que ela riu, pois já havia aberto a segunda garrafa, e encomendara a terceira. De fato, então, dizer que é próprio a uma *alemoa* não beber é uma generalização. A particularidade desta relação está em que, enquanto os *homens* vão aos *clubes* beber entre amigos, as *alemoas* costumam fazer uso da bebida em suas próprias *casas*, ou em eventos especiais, como os festivais comemorativos, organizados nos mesmos *clubes*, quando se torna esperado sua presença, para comer, beber e dançar entre *parentes* e conhecidos. Outra possibilidade são os *salões*. Nestes espaços, costumam ocorrer os *bailes*, que são itinerantes. Sobre eles há sempre rumores de que bebe-se muito, e de que são esperados *homens* e *mulheres*, não necessariamente maridos e esposas. As moradoras de São Martinho apressavam-se em me dizer que sabiam sobre os *bailes* por *fofoca*, mas que não o frequentavam.

Isto porque, a relação com outros *homens* era uma situação delicada para as *alemoas*. Havia, claro, os *parentes* e conhecidos mais próximos entre os quais o cuidado poderia ser atenuado. No entanto, com aqueles menos conhecidos, ou ainda com um *de fora* – como eu –, a relação era duplamente delicada: em primeiro lugar, porque via de regra a conduta esperada era não se confiar em um *xwarts*; em segundo lugar, o comedimento esperado de

uma *alemoa* fazia com que se esperasse dela, principalmente as casadas, relacionarem-se o menos possível com *homens* desconhecidos. Mas, se de certa forma isto se assimilava a uma restrição, ela era de via dupla, pois da mesma maneira, não era próprio a um *alemão*, principalmente se fosse casado, e guardado seu comedimento, relacionar-se com uma *mulher* desconhecida, principalmente a sós, em que todo o tipo de conjecturas poderiam ser feitas a respeito da situação. Por isso mesmo, as *alemoas* com as quais tive contato restringiam-se àquelas envolvidas na Estratégia Saúde da Família em São Martinho, ou aquelas que me recebiam na presença de seu marido ou na presença de uma das agentes comunitárias de saúde, ou ainda aquelas com as quais mantive contato mais duradouro, no Centro, por conta da vizinhança.

Se avaliarmos esses atos sucessivos de individuação, acabamos por perceber que a pessoa que se forma neste processo será sempre uma margem de heterogeneidade, isto é, se constituirá e será avaliada a partir da atribuição de uma diferença processual, a despeito da socialidade que move a todas que compartilham o sofrimento da *comunidade*. Neste sentido, apesar da clara generificação (SCOTT, 1995, p. 82) expressa na diferença entre *alemães* e *alemoas*, suas corporeidades se singularizam a partir de uma série de dobras sucessivas que não se ligam apenas a gênero, mas também à raça, à pertença, à língua, à moral, à religião e assim por diante. Na verdade, estas categorias de diferenciação já são, em si, inferências analíticas de um processo que, no cotidiano, fazia-se diferencialmente em cada singularização. Vale, aqui, a proposta de BRAH (2006, p. 359-374) em tomar a própria diferença, e não o gênero em si, enquanto categoria de análise. O *alemão* e a *alemoa* eram em si a própria diferença pelos caminhos da *comunidade*: eram sua história na proliferação de suas estórias.

### **A comunidade: administração da dor e fronteiras efetivas**

Para finalizar, vale notar que a dor e o sofrimento relacionado à entrega ao trabalho não produzia uma subjetivação indistinta, mas vinculava-se à atribuição processual da diferença, isto é, resultava em subjetivações singulares. Pois, o sentimento que fazia com que pessoas e grupos se formassem

pela e partilhassem a mesma dor e, no limite, se identificassem pela mesma corporeidade resultante era, justamente, apreciada de modos distintos por cada morador e moradora de São Martinho, fazia com que, *alemães* e *alemoas* não apenas se diferenciassem e fossem diferenciados por um jogo de expectativas de conduta, mas inseria estas mesmas expectativas em uma relação singular com o sofrimento – como para Rubens que não bastava dizer-se um *homem alemão*, mas o *alemão* específico fruto da dor de uma *casa*, de seus antepassados, de sua *família*, de seus *parentes*. Se na relação entre os níveis ético-constitutivo e moral-apreciativo do eixo trabalho/sofrimento, responsável pelos atos de individuação em São Martinho, foi colocado o problema da diferenciação e singularização de um *alemão* ou de uma *alemoa*, pode-se agora traçar o caminho analítico de retorno, pois cada singularização passava, inevitavelmente, pelo modo como a dor e o sofrimento eram partilhados e problematizados por cada *alemão* e por cada *alemoa*.

Nisto estava o modo como a *comunidade* de São Martinho, assim como seu passado fundador das *famílias pioneiras*, tornava-se atual. Este não era um processo indistinto: seus limites, as fronteiras da própria *comunidade* eram talhadas nos limites da dor de cada corpo, de cada pessoa, de cada *família*, de cada grupo de *parentes* e de cada *casa*, ou, de outra forma, nos contornos de um *alemão* ou de uma *alemoa*. O sofrimento em sua narrativa trazia à tona aquilo que BUTLER (2006, p. 54) chamou de “sociabilidade primária” – e que aqui chamo de socialidade –, isto é, o caráter inevitavelmente vulnerável do corpo, sua dimensão estritamente social. Como propõe a autora (p. 45-78), nas situações de luto e de sofrimento, somos capazes de perceber a dimensão social de nossa corporalidade, que sempre será um modo de ser *para* o outro e *por causa* do outro. A situação de perda e de dor nos torna capazes de perceber esta vulnerabilidade primária. BUTLER (2010, p. 13-56) busca redefinir o modo como apreendemos a ontologia corporal, que não deve ser apartada de sua existência política e social, dos desejos e das normas que lhe redefinem os contornos e implicam sua ontologia como de existência social. Mais uma vez, para a autora, a dor e o sofrimento implicado no luto ou na perda são o principal meio pelo qual nos apercebemos de

nossa precariedade primária, que nos une na vulnerabilidade compartilhada de nossos corpos.

A *comunidade* de São Martinho era, por fim, uma cartografia em processo, um novelo de caminhos sobre o qual sofrer traçava seus acessos e suas vias principais, de acordo com a capacidade constitutiva desta sensação em formar cada corporeidade, assim com a sua administração moral, que singularizava cada conjunto corporal em sua vinculação específica com a socialidade martinense. Prezar pela conduta em relação ao *trabalho*, assim como sofrer seus efeitos *judiando-se* em sua realização, constituía assim um lado de dentro não apenas em cada *alemão* e *alemoa*, traçando-lhes uma realidade ética em cada ato de individuação, mas também oferecia um mapa sobre o que estava para dentro e o que estava para fora da *comunidade*, a partir da especificidade de cada dor partilhada que formava e informava, nestas mesmas corporeidades, uma pessoa, uma *casa*, uma *família*, um passado, uma descendência, uma *roça* e alguns *parentes*, uma *terra* e uma *vila*, que singularizavam a disposição da *comunidade* em cada uma destas formações. Sobre as fronteiras da *comunidade* de *alemães* em São Martinho, a análise não se dirige a um grupo, muito menos à relação entre pessoa e grupo: dirige-se à dor e ao sofrimento, sua circulação e partilha coextensiva ao trabalho, sua potência constitutiva e significativa, capaz de delinear o que é visível e crível na Encosta da Serra.

## BIBLIOGRAFIA

1. BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
2. BLOK, Anton. Rams and Billy-Goats: a key to the mediterranean code of Honour. *Man*. Londres, v. 16, n. 3, p. 427-440, set. 1981.
3. BOURDIEU, Pierre. Tres Estudios de Etnología Cabilia. In: BOURDIEU, P. *Sociología de Argelia e Tres Estudios de Etnología Cabilia*. Madri: Centro de Investigaciones Sociológicas/ Boletín Oficial del Estado, 2006.
4. \_\_\_\_\_. O Camponês e seu Corpo. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 26, jun. 2006b, p. 83-92.

5. \_\_\_\_\_. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
6. BRAH, Avtar. Diferença, Diversidade, Diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, p. 329-376, jan.-jun. 2006.
7. BUTLER, Judith. *Marcos de Guerra: las vidas lloradas*. Cidade do México: Paidós, 2010.
8. \_\_\_\_\_. *Vida Precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
9. \_\_\_\_\_. *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*. Nova Iorque/Londres: Routledge, 1990.
10. COELHO, Juliana Affonso Gomes. *Saberes e Práticas de Saúde em Campo: um olhar antropológico sobre a Estratégia de Saúde da Família na Praia Azul-SP*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Centro de Educação e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, 2011.
11. COHN, Amélia. A reforma sanitária brasileira após 20 anos do SUS: reflexões. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 7, jul. 2009. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-311X2009000700020&lang=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2009000700020&lang=pt)>. Acessado em: 07/08/2011.
12. COMERFORD, John Cunha. *Como Uma Família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
13. DAS, Veena. Language and Body: transactions in the Construction of Pain. In: DAS, Veena. *Life and Words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2007, p. 38-58.
14. DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2008.
15. DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. São Paulo: Editora 34, 2007. Volume 2.
16. \_\_\_\_\_. *Mil Platôs*. São Paulo: Editora 34, 2004. Volume 1.
17. DEPARTAMENTO DE ATENÇÃO BÁSICA (DAB). *Números da Saúde da Família: resultados alcançados em 2009*. Disponível em: <<http://dab.saude.gov.br/abnumeros.php#numeros>>. Acessado em: 30/09/2012.
18. FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
19. \_\_\_\_\_. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault, Uma Trajetória Filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1995, p. 231-249.
20. \_\_\_\_\_. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

21. HARAWAY, Donna. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.22, p.201-246, 2004,.
22. HERZFELD, Michael. *Anthropology Through the Looking Glass: critical ethnography in the margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
23. INGOLD, Tim. *Being Alive: essays on movement, knowledge and description*. Nova Iorque: Routledge, 2011.
24. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Base de Dados do Censo 2010*. Disponível em: <<http://www.censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?uf=43&dados=1>>. Acessado em: 08/09/2014.
25. LÉVI-STRAUSS, Claude. *A Via das Máscaras*. Lisboa: Editorial Presença, 1979.
26. MARQUES, Ana Claudia. *Intrigas e Questões. vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
27. \_\_\_\_\_. Algumas Faces de Outros Eus: honra e patronagem na antropologia do mediterrâneo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, 1999, p. 131-147.
28. MINISTÉRIO DO TRABALHO E DO EMPREGO (MTE). *Cadastro Geral de Empregados e Desempregados (Caged), Perfil do Município*, 2012. Disponível em: <[http://bi.mte.gov.br/bgcaged/caged\\_perfil\\_municipio/index.php](http://bi.mte.gov.br/bgcaged/caged_perfil_municipio/index.php)>. Acessado em: 20/11/2012.
29. OLIVEIRA, E. Fazer Sofrer: governamentalidade e socialidade na partilha da dor. *R@U*, São Carlos, v. 8, n. 1, jan.-jun. 2016, p. 77-96.
30. PERISTIANY, Jean G. (Org.) *Honra e Vergonha nas Sociedades Mediterrâneas*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1966.
31. ROSS, Fiona. Speech and Silence: women’s testimony in the first five weeks of public hearings of the South African truth and reconciliation commission. In: DAS, Veena. *et al. Remaking a World: violence, social suffering and recovery*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2001, p. 250-279.
32. SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul.-dez. 1995, p. 71-99.
33. STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.
34. WAGNER, Roy. Are There Social Groups in the New Guinea Highlands? In: LEAF, M. *Frontiers of Anthropology*. Nova Iorque: D. Van Nostrand Company, 1974.
35. WIKAN, Unni. Shame and Honour: a contestable pair. *Man*, Londres, v. 19, n. 4, p. 635-652, dez. 1984.