

A TRADIÇÃO HONRADA

(a honra como tema de cultura e na sociedade ibero-americana)*

Carlos Alberto Dória**

Não é fácil determinar as razões pelas quais certos temas, aparentemente abandonados pela sociologia, de repente reaparecem e, com força extraordinária, revitalizam a pesquisa ali onde ela parecia definitivamente sepultada. Este é o caso de que nos ocupamos aqui: o estudo da **honra** como tema de cultura.

Sua atualidade é incontestável entre nós, mesmo para explicar a permanência de um fenômeno como as lutas de famílias¹ que, se supunha, a chamada modernidade por si só liquidaria. Lutas que foram interpretadas, segundo clássicos de nossa literatura sociológica, como prova da debilidade do poder público que, assim, abria espaço para o "reaparecimento" de práticas próprias de sociedades de fronteira ou de comunidades do Antigo Regime.² A presença de motivações de "honra" nas lutas de família era considerada um dado secundário, elencado entre outras razões para o conflito, como o limite entre propriedades. Só mais recentemente a honra apareceu imbricada num estudo exemplar sobre uma família de origem sefardita no

* Texto apresentado nos **Seminários PAGU**, em novembro de 1993.

** Doutorando (IFCH-UNICAMP).

¹ Chamo a atenção para a persistência das chamadas "lutas de família" no sertão nordestino que, embora com aparência de anacronismo, tem o poder de produzir perplexidade na grande imprensa. Como exemplo, consulte-se a reportagem "Guerra do Sobrenome", aparecida em *Veja*, edição de 8 de setembro de 1993. Registre-se também o recente atentado perpetrado pelo governador da Paraíba contra seu desafeto, alegadamente em defesa da "honra" do filho.

² L. A. da Costa Pinto, *Lutas de Famílias no Brasil*, São Paulo, Cia Editora Nacional, 1980.

Cadernos Pagu 2 (1994): pp. 47-111.

Pernambuco colonial³, evidenciando o quanto é rica nossa história em fontes primárias para a análise de uma questão que também volta à baila em centros acadêmicos europeus e norte-americanos.

A sociologia brasileira oscilou entre a desconsideração do tema e sua "folclorização" ao tomar a honra como um aspecto pitoresco da sociedade nordestina, sem perceber que ali se manifestava um traço fundamental da cultura ibérica da qual somos herdeiros.⁴

No presente ensaio retoma-se o assunto, situando-o na literatura clássica, e procede-se a um esforço de sistematização do **modelo mediterrâneo** ou **ibérico** de honra para, em seguida, propor a reconsideração de alguns tópicos como condição indispensável para uma reavaliação da noção de honra nos países de origem ibérica. Além de sintetizar aqui argumentos já utilizados de forma dispersa em vários capítulos do livro *Ensaio Enveredados*⁵, quero registrar que um estímulo todo especial encontrei na leitura de dois trabalhos de Patrícia Seed.⁶ Em nossos escritos, de maneira convergente, é a família e suas relações com os códigos costumeiros que emerge como problema central de cuja análise deve nascer uma nova compreensão da noção de honra, abandonando-se a perspectiva

³ Evaldo Cabral de Mello, *O Nome e o Sangue: uma fralde genealógica no Pernambuco Colonial*, São Paulo, Cia das Letras, 1989.

⁴ A este juízo escapa Oliveira Vianna (*Introdução à História Social da Economia Pré-Capitalista no Brasil*, Rio de Janeiro, José Olímpio, 1958) que traçou, num livro praticamente desconhecido, o que chamei de "ética prebendária" de nossas elites (ver "O 'pré-capitalismo' na formação do povo brasileiro", IN Élide Bastos e J. Quartim de Moraes (orgs), *O Pensamento de Oliveira Vianna*, Campinas, Editora da UNICAMP, 1993).

⁵ São Paulo, Siciliano, 1991, capítulos 5 a 9 *passim*.

⁶ *To Love, Honor and Obey in Colonial Mexico: conflicts over marriage choice, 1574-1821*, Stanford, Stanford Univ. Press, 1988; "Narrativas de Don Juan: a linguagem da sedução na literatura e na sociedade espanhola do século dezessete", publicado neste número dos **Cadernos Pagu**.

culturalista de tomá-la simplesmente como um arcaísmo, típico das "sociedades das cortes"⁷ a que pertenceram os ancestrais de nossos colonizadores. O forte mecanismo de controle social que se erige a partir desta noção, imbricando os papéis masculinos e femininos na sociedade, evidencia a pertinência da abordagem a partir da consideração da família e sua inserção social.

1. Hobbes, Montesquieu, Tocqueville: a honra culta

1.1. a natureza pública da honra

A honra, tal como a conhecemos, como qualidade de pessoas e de famílias, é provavelmente tão antiga quanto o homem ocidental, e mesmo em sociedades tribais pode ser encontrada sob formas reconhecíveis. Apesar dessa universalidade, sua compreensão permanece envolta em dificuldades que outras noções éticas não ofereceram aos filósofos e cientistas sociais. É forçoso, portanto, admitir que a opacidade que a cerca pertence mais ao olhar do observador do que à sua própria natureza. De fato, embora possa ser considerada como o valor por excelência do herói ou do santo, torna-se objeto de esforços sistemáticos de compreensão a partir do século XVII com Hobbes, que buscou dar uma solução coerente e rigorosa à questão da retidão da conduta humana, tomando a honra como a "estima pública de um homem" ou seu "preço".⁸ Mais tarde, em *Do Espírito das Leis*, Montesquieu a circunscreveu como princípio da Monarquia e estabeleceu que "a natureza da honra é exigir preferências e distinções".

Já Tocqueville, que estudou o conceito de honra nos Estados Unidos e nas sociedades democráticas, identificou que ela pertence a "sociedades" dentro das sociedades, sejam elas

⁷ A expressão é de Norbert Elias.

⁸ Thomas Hobbes, *Leviatan: o la materia, forma y poder de una republica, eclesiastica y civil*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1944, p.70.

classes ou castas, ajudando a mantê-las separadas do comum dos homens. Corresponde, portanto, à necessidade de contemplar as ações humanas segundo uma ética singular numa sociedade que faz da desigualdade civil o fundamento da diversidade. Apesar disso, possui uma força moral conhecida por todos e capaz de afetar a vida de toda a sociedade. "A honra, no tempo de seu maior poder, rege a vontade mais que a crença, e os homens, mesmo submetendo-se sem vacilar e sem violência a seus mandatos, sente contudo através de uma espécie de instinto obscuro, mas poderoso, que existe uma lei mais geral, mais antiga e mais santa à qual por vezes desobedecem sem deixar de conhecê-la. Muitas ações tem sido consideradas ao mesmo tempo honestas e desonrosas".⁹

A moderna noção de honra aparece, portanto, ao mesmo tempo como um atributo do poder - uma externalização ética do seu exercício - e um valor pessoal. Hobbes, que reconheceu este valor individual nascido de formas naturais de estima alcançadas pelo uso do poder de um indivíduo, identifica, contudo, que a fonte da "honra civil" está no Estado, visto que este tem a suprema autoridade para "estabelecer signos de honra", e "honorável é qualquer gênero de posição, ação ou qualidade que constitui argumento ou signo de poder". Ela, portanto, confunde-se com os títulos de nobreza conferidos pelo poder soberano do Estado. Montesquieu, ao contrário, aponta que é "uma falsa honra que dirige todas as partes do Estado" e a percebe em contradição com o despotismo, pois é ela na verdade que "reina nas monarquias, dando vida a todo o corpo político, às leis e às próprias virtudes". Sendo regida por lógica própria, exige um regime constitucional para que não venha a sucumbir perante o déspota, que "só é poderoso porque pode suprimi-la".

⁹ Alexis de Tocqueville, *La Democracia en América*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1957, p.648.

Em Montesquieu a honra está em tensão com o poder despótico porque é de natureza competitiva e tem o dom de hierarquizar os homens a partir de um ponto de observação qualquer que se tome na sociedade, e não apenas a partir do Estado. Assim, ela "se assemelha ao sistema do universo, em que há uma força que afasta incessantemente todos os corpos do centro do sistema, e uma força de gravidade que para aí os reconduz. A honra movimentada todas as partes do corpo político: liga-as por sua própria ação, fazendo com que cada uma caminhe para o bem comum acreditando ir em direção de seus interesses particulares".¹⁰ Apesar disso, ele a vê como um signo do Antigo Regime, uma noção obsoleta que não tem lugar no panteão da modernidade. Também Weber, na construção de seus tipos de dominação, a tomou como própria da ordem estamental, definindo-a como "o modo de viver segundo as normas estamentais".¹¹

A honra, no sentido até agora analisado, é por excelência o núcleo do código da cavalaria e um valor cujo âmbito de vigência é a comunidade de iguais, os "pares", que confere sentido a todas as práticas a ela associadas: a hierarquia das precedências, a proeminência, o valor da castidade e da fidelidade, o móvel dos duelos. A forma erudita de considerá-la exige que se afaste a hipótese de vê-la incrustada na tradição, no sentido que esta assume enquanto cultura da comunidade (Tönnies). Se por um lado ela está imersa na família, por outro supõe a existência do Estado e das sociedades "recortadas por classes", na expressão genérica de Anthony Giddens¹² para designar as sociedades não-capitalistas (no sentido marxista) mas que já apresentam estruturas de dominação de importância. Com

¹⁰ Montesquieu, *Do Espírito das Leis*, São Paulo, Editora Abril, 1973, p. 53.

¹¹ Max Weber, *Economia y Sociedad*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1944, vol. 4, p. 65.

¹² *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Londres, MacMillan, 1990.

isso queremos registrar que ela **vincula** a comunidade ao poder numa dimensão espacial e temporal que não se verifica, por exemplo, na tribo, e este vínculo é **essencial** para a legitimação da dominação. Em outras palavras, a honra é **pública**, supõe a projeção do indivíduo para além das relações familiares e o reconhecimento de seu valor na esfera do Estado. A construção desta esfera pública de significação variou de sociedade para sociedade. Nas sociedades ibéricas ou delas derivadas, que são o objeto de nosso maior interesse, o papel da Igreja foi determinante para a "publicidade" da honra.

1.2. formação da "classe jurídica"

O processo de publicização da honra pode ser melhor compreendido se tomarmos em conta a formação da própria nobreza. Na análise acerca de sua origem na França por volta do século XIII, Guy Fourquin escreve que "conscientes de terem um modo, depois um código de vida, diferentes dos restantes homens, conscientes, portanto, da sua superioridade, evitando casar fora do seu meio, os nobres teriam formado inicialmente uma 'classe' social. A partir da segunda metade do século XII ter-se-iam transformado lentamente numa 'classe jurídica' dotada de então em diante de privilégios hereditários - fato novo - e isso sob a dupla influência da cavalaria e da hierarquia feudal. Conquistados pelo prestígio que lhes conferia o fato de serem armados cavaleiros, os 'poderosos' adotaram esta cerimônia regularmente e, seguidamente, reservaram-na para os seus filhos. Então, a 'classe' da cavalaria ter-se-ia fechado, tornando-se uma 'casta': em consequência, torna-se desnecessário armar os filhos cavaleiros, os quais terminam por herdar automaticamente a posição dos pais. Portanto, uma 'casta' evidentemente fechada no século XIII, em reação contra os progressos materiais e políticos da burguesia compradora dos feudos postos à venda por

cavaleiros necessitados: o fecho da nobreza seria o reflexo de defesa duma 'classe' ameaçada nos seus interesses e no seu poderio".¹³

Complementarmente, a construção social de seu espaço de vigência pode ser tomado como um processo ideológico moroso e, ao mesmo tempo, estreitamente vinculado às mudanças em curso na sociedade do Antigo Regime. O historiador José Mattoso, num estudo sobre genealogias medievais portuguesas¹⁴ tomadas como via de acesso ao mundo cultural e mental da aristocracia cavaleiresca na época áurea do feudalismo português, dá indícios sobre a estrutura narrativa que apresentam. Para ele, há uma forte tendência a relatos voltados para perpetuar a glória de antepassados e servir de modelo a todos os que tem o dever de cumprir os códigos de vassalagem. Giram os relatos em torno do tema das fidelidades ou infidelidades de alguém, acentuando os pormenores que levam o leitor a condenar seus protagonistas. Na interpretação do historiador, a própria condenação de um membro de uma família tem o dom inverso de exaltar o prestígio dos demais. Como estrutura narrativa, o genealogista descreve episódios significativos para a honra da família para, em anedotas, revelar a ousadia, a força, a resistência, a generosidade ou os excessos de um antepassado. Observa Mattoso que são relatos escritos por clérigos, em geral encomendados por uma nobreza ascendente e, pois, relacionados com o acesso de uma nova camada da aristocracia ao poder. "A sua maneira de assegurarem os postos e posições adquiridas consiste também em apropriarem-se das tradições das famílias em que entram pelo casamento, ou em criarem mitos que expliquem o seu sucesso inesperado".¹⁵ Vale

¹³ Guy Fourquin, *Senhorio e Feudalidade na Idade Média*, Lisboa, Edições 70, s/d., p. 79.

¹⁴ "A literatura genealógica e a cultura da nobreza em Portugal (s. XIII-XIV)", *IN Portugal Medieval: novas interpretações*, Lousã, Imprensa Nacional, 1985, pp. 309-345

registrar também que, por vezes, os próprios linhagistas procuravam dar um apoio irrefutável à hierarquização social estabelecida, pois agiam como se a "consignação das tradições [contribuísse] diretamente para fixar de um vez para sempre os lugares ocupados por cada família na escala social. Ao mesmo tempo, [procuravam] justificar ideologicamente a fixação da hierarquia, edificando uma teoria da solidariedade de classe, necessariamente decorrente do parentesco: os nobres não deviam combater mutuamente, mas auxiliarem-se uns aos outros: os mais altos deviam proteger os inferiores, e estes servir fielmente os mais poderosos".¹⁶

A arquitetura desse discurso de poder, de constituição da "classe jurídica", veio a transbordar seus limites justamente ali onde estes valores foram levados ao paroxismo, ritualizados ao extremo, como no mundo ibérico, em especial a Espanha inquisitorial dos séculos XVI e XVII. Nesta encontramos, por exemplo, toda uma literatura picaresca onde o tema central é a representação dos marginais e excluídos do "mundo honrado"; onde a marginalidade de natureza econômica jamais aparece em forma "pura", mas sempre mesclada com elementos culturais, sociais, raciais e religiosos que tensionam os valores do mundo *inter pares*.¹⁷ Judeus, mouros e ciganos "ameaçam" a honra de tal forma que ela, para se defender, precisou explicitar um sem número de condições de existência (sangue puro, fortuna, nome, profissão), regulamentar processos de aferição, e, desta forma, se banalizou. Como registra Marie Gautheron, "a degradação da honra é tão geral, não somente porque foi assimilada às prerrogativas de uma classe, a aristocracia, e monopolizada para a defesa das ideologias da identidade nacional, mas sobretudo

¹⁵ José Mattoso, op. cit., p. 326.

¹⁶ José Mattoso, idem, p. 314.

¹⁷ Sobre este tema na novela picaresca espanhola consultar Jean Vilar, "Le picarisme espagnol: de l'interférence des marginalités à la sublimation esthétique", IN *Les Marginaux et les Exclús dans l'histoire*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979.

porque sua própria natureza, intrinsecamente a desqualifica: basta que esteja no plural, e eis imediatamente, na sombra de sua ostentação e de seus proveitos, o seu duplo impostor que a ameaça: a desonra".¹⁸

1.3. a sociologização da temática

Considerada fora dos limites estritos da cavalaria, como se houvesse transbordado seu continente, a honra torna-se um tema de larga vigência social: o **haraquiri**, a **vendetta** a **omertá**, o **don-juanismo** - tudo parece oferecer oportunidades novas, convidando à fundação de uma "sociologia da honra". Talvez esta multiplicidade de "honras" tenha sido a razão da sensibilidade dos primeiros sociólogos que dela se ocuparam no início deste século¹⁹, promovendo a divulgação de um modelo interpretativo que já não se limitava a um código restrito mas, antes, avançava pelo terreno nebuloso criado na intersecção entre a aceitação social do sujeito e um forte sentido de dignidade pessoal.

Embora já capitulada na edição de 1948 da **Encyclopaedia of the Social Sciences**, o principal especialista no tema, o Professor Julian Pitt-Rivers, faz questão de frisar que seu reconhecimento pelas ciências sociais só se deu nos últimos 25 anos.²⁰ Além da satisfação pelo pioneirismo - pois foi ele quem destacou a dimensão semântica de alguns componentes da honra em seu clássico *The People of the Sierra the Sierra*²¹ e,

¹⁸ Marie Gautheron, "Prefácio", *IN A Honra*, Porto Alegre, LP&M, 1992, p.9.

¹⁹ Moritz Lazarus, *Das Leben der Seele* (Berlim, 1883); Émile Faguet, *La Démission de la morale* (Paris, 1910); Eugène Terrailon, *L'Honneur, sentiment et Principe Morale* (Paris, 1910); Américo Castro, *Algunas Observaciones acerca del concepto del honor en los siglos XVI y XVII* (Madrid, 1915).

²⁰ Julian Pitt-Rivers, "A Doença da Honra", *IN A Honra*, Porto Alegre, LPM, 1992.

depois, quem aportou várias contribuições para o estudo da estrutura geral desta noção na literatura ocidental²² - Pitt-Rivers registra nos escritos mais recentes que o campo de consideração deste valor humano dilatou-se sobremaneira nos últimos anos.

Inscrita no terreno das "éticas" de que se ocupam os debates filosóficos e políticos da modernidade ela parece perder seu cheiro de arcaísmo e ganhar uma dimensão nova. Relacionando-a congenitamente a outros valores - como a "vergonha" e a "graça" - os pesquisadores aglutinados em torno de Pitt-Rivers e J. G. Peristiany parecem divididos entre os "estudos de caso" e o desejo de abolir toda determinação histórica e geográfica. Assim, a novidade de tratamento que nos oferecem no último livro localiza a honra no terreno do sagrado, na "esfera mental onde o extraordinário se opõe ao ordinário, onde as verdades estão ao abrigo de todo exame crítico por uma convicção insensível ao racional, porque repousa num lugar mais profundo da consciência".²³

Por certo esta é uma maneira pela qual as ciências sociais se transformam. Mas é também o caminho por onde se enredam em tramas que podem comprometer seu poder explicativo. O tema da honra, portanto, encontra-se numa encruzilhada: ou adquire densidade como fruto das análises de suas várias representações em sociedades concretas, ou se dissipa para as ciências sociais por ter se integrado em conjuntos simbólicos cada vez mais abstratos que pertencem mais propriamente ao domínio da filosofia e dos estudos da linguagem. Do ponto de vista aqui adotado, os sentidos

²¹ *The People of the Sierra*, Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1954.

²² Refiro-me em especial a "Honor and Social Status", IN J. G. Peristiany (ed), *Honor and Shame: the values of Mediterranean Society*, Chicago, Weidenfeld and Nicolson, 1965, livro que é fruto de dois seminários sobre o tema, realizado o primeiro em 1959, em Burg Wartenstein, e o segundo em Atenas, nos anos de 1961 e 1963; e a *The Fate of Shechem: or The Politics of Sex*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1977.

²³ Julian Pitt-Rivers e J. G. Peristiany (org), *Honor y Gracia*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p.17.

universais da noção de honra, como "valor do herói ou do santo" ou como "espaço simbólico que permite pensar positivamente a morte (...) numa cultura obcecada pelo desejo de abolir a morte"²⁴, só interessam em suas manifestações concretas, isto é, em suas formas históricas. Historicizar a honra não é, porém, se opor a toda e qualquer espécie de generalização, antes decorre da necessidade de contemplá-la operando num maior número de situações de modo a construir modelos explicativos mais sólidos e determinados, limitados aos casos estudados.

Pitt-Rivers recorda, em *Honra e Graça*, que estabeleceu uma associação involuntária entre os estudos de caso e a área mediterrânea, ao conferir um subtítulo ao livro *Honra e Vergonha* que sugeria a circunscrição do fenômeno àquela "área cultural". Hoje, além de apontar a inconveniência do conceito antropológico de área cultural, reconhece que no "conceito mediterrâneo de honra" havia uma associação estreita entre honra masculina e pureza sexual feminina que não é geral nem mesmo no Mediterrâneo, como hoje constata através dos estudos sobre o norte da Espanha, o Mzab e Ouled Nail na Argélia.²⁵

Para nós, ao contrário, interessa verificar a extensão e a consistência do **modelo mediterrâneo de honra**, pois parece ser o mesmo da América Latina, reconhecendo-se que se trata, conforme escreveu Pitt-Rivers, de um "conceito de conveniência heurística". Assim, na seção seguinte, procuraremos definir o **modelo mediterrâneo de honra**, ou **modelo ibérico**, como um tipo-ideal capaz de propiciar a compreensão do fenômeno nas sociedades gestadas a partir da herança ibérica dos séculos XVI e XVII.

²⁴ Marie Gautheron, op. cit.

²⁵ Pitt-Rivers & Peristiany, *Honor y Gracia*, loc cit, p.22.

2. o modelo mediterrâneo de honra

2.1. medida social de valor

Genericamente, a honra é o valor de uma pessoa inerente à maneira de avaliar sua inserção social, o que depende do amplo *reconhecimento* deste valor ou do *direito ao seu reconhecimento*. A validação da auto-imagem implica, pois, num nexó estreito entre os ideais da sociedade e uma história de vida. Em outros termos, trata-se de uma relação de trocas simbólicas entre indivíduos que **põe como medida social um valor** ao qual estão todos submetidos, apesar das diferenças de apropriação individual. Esta desigualdade não nasce, porém, nas relações empíricas em que a honra se objetiva, mas de uma **anterioridade** pressuposta, o que exige que as relações que a "espelham" sejam sempre tomadas em sua história. Neste sentido, a honra é a consideração de uma história de vida à luz de uma ótica social que sacramenta a desigualdade entre as pessoas tomadas individualmente ou nas categorias que integram (família, gênero, ordem etc). Só este fato explica que numa dada sociedade algumas pessoas estejam "destinadas" à honra e outras não; que a violência possa nascer de causas aparentemente fúteis, atingindo algumas pessoas, ao passo que outras, submetidas às mesmas situações empíricas, não estejam sujeitas a punições. Na verdade, o **momento** de avaliação da honra presentifica a história individual e familiar. Alguns analistas que não conseguiram compreender que a honra vem à luz determinada em outros planos da vida social, ou que a consideram um valor comunitário elementar, tendem a tomá-la como a definição socialmente vigente das "formas específicas da troca de violência", nos moldes dos sistemas de trocas definidos por M. Mauss²⁶ ou,

²⁶ Este é o caso de Raymond Jamous, "De que falam os fuzis?", *IN A Honra*, Porto Alegre, L&PM, 1992.

ainda, a parti-la em níveis de significação distintos, como **conduta** e **sentimentos**, num procedimento que estabelece a descontinuidade entre indivíduo e sociedade, entre o mundo subjetivo e o mundo coletivo.

Mais importante do que pretender apoiá-la no mundo objetivo da conduta, ou no mundo subjetivo dos sentimentos, é perceber que ela tráz para o primeiro plano distintas feições do social. O modelo ibérico de honra ressalta o indivíduo, em especial os homens, e a acumulação de "virtudes" de sua família (ou de seu sobrenome). Já numa sociedade como a alemã, retratada por Thomas Mann em *Os Buddenbrook*, a honra repousa sobre o nome e o reconhecimento social da "firma", e não sobre os indivíduos singulares que compõem a família proprietária que, por isso, podem ser "pândegos", ou infelizes em suas escolhas matrimoniais, sem comprometer o bom andamento dos negócios e a crescente honorabilidade da família. Também Tocqueville, embora tenha identificado entre os norte americanos a "honra exótica" herdada do feudalismo europeu quase como um "refúgio" dos valores individuais do cristianismo²⁷, fala também de uma honra norte americana que corresponde ao conjunto das virtudes pacíficas tendentes a favorecer o comércio e a indústria, que valoriza a audácia e condena a inatividade, conferindo especial destaque àqueles que, frente às contrariedades, perdem sua fortuna e são capazes de refazê-la. Enfim, algumas das características que Weber incluiu na ética protestante.

2.2. formas de participação na honra

O código de honra é, portanto, um mapa social muito preciso no qual estão definidos os lugares do homem e da mulher

²⁷ Alexis de Tocqueville, *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau*, Tome IX, **Oeuvres Complètes**, Paris, Gallimard, 1956, p.47.

na sociedade, segundo a orientação geral desta; o peso da família enquanto relação social fundante; os atributos "naturais" (de nascimento) e os adquiridos ao longo da vida; a hierarquia dos indivíduos e dos grupos familiares; os limites da comunidade e os mecanismos de sua reprodução, tanto internos como por aquisição. Resumidamente, o **nascimento** e a **aquisição** - o modo "natural" e o modo social de acesso a um *status* determinado - encerram todas as formas codificadas de tratamento da honra das quais a sociedade das cortes, assim como o código da cavalaria, são a expressão mais palpável.

Assim, desde logo, há que se tomar a honra ibérica como imersa numa contradição insanável: é uma espécie de direito natural que ganhou o coração do *mondo civile*; mas se o nascimento aponta para uma origem divina da honra, a conquista social indica a possibilidade de o divino ser superado pelo histórico. Vale recordar que os teólogos dominicanos e jesuítas que discutiram a questão da graça, do livre arbítrio e da predestinação na Espanha do século XVII analisaram questões aparentadas com as que estudamos. Naquele contexto, era apreciada a posição conciliadora de Francisco Zumel, assumida por Tirso de Molina, ambos considerando que a graça possuía graus internos de eficácia que variavam segundo cada mortal, dependendo sua manifestação plena da intervenção da vontade, isto é, da colaboração do livre arbítrio.²⁸ Ora, esta ambigüidade dava um caráter ao mesmo tempo social e natural não só à honra como à sua ausência - a infâmia - , ao passo que revestia de sentido de "destino" o trânsito de uma situação a outra.

Contemplada na larga duração, verifica-se que a honra deu estabilidade a um conjunto de atributos sociais - que incluíam o tratamento, os títulos, os símbolos, a indumentária, a alimentação, os gestos, a linguagem, os esportes, os prazeres, a

²⁸ Cf. a interessante introdução de André Nougué a Tirso de Molina, *El Bandolero*, Madrid, Castalia, 1979.

topografia das habitações - como signos sociais de pertinência à nobreza. Desenvolveu-se também como a noção que reforçava o absolutismo espanhol do século XVII, ao excluir a possibilidade de mouros, judeus ou ciganos participarem dos estratos superiores da sociedade impondo-lhes, como corolário, um repertório de diferenças garantidas pela *desonra legal*, isto é, pelo estatuto da pureza do sangue contra os conversos e seus descendentes, o que significava a impossibilidade de se livrarem do *sangue mau* e participarem do *sangue bom*. Assim, o mito social do sangue ganhou um aspecto ritual de grande repercussão sendo que, no dizer de um contemporâneo, "perguntar pelo sangue não é esquecer-se dos costumes, antes é informar-se dos costumes através do sangue".²⁹

É necessário, portanto, formular uma hipótese que dê sustentação às conjecturas sobre a noção de honra como simbolismo que valoriza as diferenças pessoais. Talvez seja correto supor que nas sociedades nas quais os indivíduos não são apenas a encarnação de um *ethos* ou espírito comunitário, porque a este *ethos* soma-se o reconhecimento da subjetividade como dimensão humana significativa, formam-se múltiplas noções do que venha a ser uma *pessoa*. Elas integram, por sua vez, um arco de possibilidades, de tal sorte que a pessoa não é senão uma conjunção, a intersecção de uma cultura com uma subjetividade. Nas sociedades estratificadas há noções hegemônicas e subordinadas de pessoa, a ponto de podermos falar de uma *noção positiva* e de *noções negativas de pessoa* que servem para classificar os indivíduos em *estrangeiros* e pertencentes ao grupo, em *dignos* e *indignos*, *honrados* e *vís*, inimigos e aliados - sempre a partir de indícios (gestos, comportamentos, linguagem, vestuário, traços físicos) *que só formam totalidades quando reportados aos valores adotadas*

²⁹ Juan de Zabaleta, citado por José Antonio Maravall, *Poder, Honor y Élités en el Siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1989, p. 52.

pelo grupo. Empiricamente, trata-se de saber, em cada sociedade, onde repousam as representações de pessoas que possuem sinais trocados.

2.3. a centralidade do feminino

No caso do modelo ibérico, o caráter masculino da honra sofre uma transmutação que acaba por determinar a centralidade da figura feminina no universo simbólico correspondente. As relações entre sexos assumem o primeiro plano, se entrelaçam e se confundem, dando a impressão de que se trata apenas de um sistema de regulação das relações de gênero. Tal impressão decorre, por sua vez, da enorme dramaticidade que assumiu a questão da pureza do sangue, especialmente após a expulsão dos mouros da Espanha.

Sabemos que naquele universo a forma feminina da honra correspondeu à pureza sexual antes do casamento e à fidelidade após o mesmo, isto é, ela sinalizou que o **trânsito de imaculada a esposa e mãe** só podia se dar no domínio estrito do sagrado vínculo matrimonial, conduzido por uma figura masculina, na comunhão entre o divino e o humano ou, em linguagem canônica, na manifestação secular da vontade de Deus. Assim, compreende-se que certos autores afirmem ser a mulher desprovida de honra no sentido estrito do termo; sua "honra", sendo reflexo da honra masculina, mereceria mesmo uma outra denominação: *virtude*. Sinônimo de pureza, é um dom de nascimento e cabe à mulher defendê-la comportando-se da maneira esperada pelo código masculino; não nascendo dela desprovida, também não pode adquiri-la. Por este seu aspecto, a noção de honra parece consagrar o princípio da patrilinearidade e o papel "secundário ou fortuito" da mulher na reprodução dos códigos correspondentes.³⁰ De fato, seu papel estrutural é ser um

³⁰ Pitt-Rivers, *Honor y Gracia*, p. 21.

veículo da honra masculina, esta de origem divina, já que o rei, que concede honrarias, é o representante de Deus entre os homens.

Assim, a *honra conjugal* possui um significado todo especial. Ela se expressa em meio a um quadro de repressões que se aplicam em diversos níveis, pois afetam diretamente o regime de organização e transmissão do poder na sociedade e, portanto, implicam no controle físico, psicológico e moral da sucessão filial. Como está claro, se a masculinidade pertence à esfera integradora da sociedade, a *pureza de sangue*, da qual dependem os outros atributos da honra, só pode ser garantida pela metade feminina da sociedade. No dizer do frei José de Haro em seu livro *El Chichisveo Impugnado* (Sevilla, 1729), as mulheres "tem naturalmente a ambição de conseguir o mando e a liberdade e desejam inverter a ordem da natureza, procurando dominar os homens".³¹ Ou seja, o estrito controle sobre a mulher, afastando-a da esfera pública, é condição para a realização plena da honra masculina, isto é, da família. Esta posição definida para a mulher coincide com resultados de estudos antropológicos modernos, assim comentados por G. Balandier: "a sociedade feminina não é apenas a metade necessária e subordinada: é, também, a metade perigosa. O tema da *ambivalencia*, constantemente incorporado às representações sobre a mulher, exprime esses dois aspetos indissociáveis: e não somente porque toda subordinação traz em si o risco da insubordinação. A mulher se resume a ser o 'outro' próximo, assim como o estrangeiro o 'outro' distante. E ambos, em razão de suas diferenças, perigosos (...) um mesmo processo social une um homem e uma mulher (pelo casamento) e, através dele, dois grupos, segundo determinados critérios estranhos a um e a outro (pela aliança): dupla união, sempre ameaçada de

³¹ Cf. José Antonio Maravall, op. cit., p. 66.

precariedade, que inclui o perigo da degradação, da ruptura geradora de antagonismo".³²

Ainda outro aspecto deve ser considerado no tocante à posição da mulher neste universo simbólico. Na medida em que as qualidades masculinas são públicas e compõem a sua *fama*, a mulher, ao contrário, deve possuir qualidades interiorizadas (não só de *espírito*, mas também *domésticas*) e, portanto, é um "perigo dissolvente" para a ordem estamental. O fato de que a mulher apareça como mais dominada e mais dominadora através do sexo praticamente antecipa um novo programa integrador da sociedade, como expresso, por exemplo, em Lope de Vega.³³ Também Antonio de Torquemada, em *Coloquios Satíricos con un Coloquio Pastoril* (Salamanca, 1533), fiel a Santo Agostinho, lembra que "não há de seguir a virtude à honra e a glória, antes elas é que hão de seguir a virtude"³⁴, evidenciando o papel capital da defesa desta para cobrir a linhagem de valor e estima social. Mesmo entre nós, há um documento notável sobre este aspecto. Trata-se do livro de Dom Domingos Loreto Couto, *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco* (1757), escrito para glorificar a resistência aos holandeses e estabelecer padrões coloniais de honradez e bravura, que exalta indistintamente brancos, negros e índios por vários feitos militares, sendo que no capítulo destinado às mulheres só registra o martírio em defesa da castidade e a conversão de pecadoras ao "caminho da verdade".³⁵

³² G. Balandier, *Antropo-lógicas*, São Paulo, Cultrix/USP, 1977, p. 64.

³³ José Antonio Maravall, op. cit., p.67.

³⁴ Cf. José Antonio Maravall, op. cit, p. 48.

³⁵ Edição fac-simile da Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981.

2.4. a Igreja, o matrimônio e o Concílio de Trento

É necessário notar que a Igreja, após o Concílio de Trento, promoveu uma nova normatização do casamento em contradição com os *mores* vigentes até então, com vistas a arraigar a defesa do matrimônio cristão. A poligamia e a poliginia, por exemplo, de problema civil passaram a ser avocadas como questões do domínio religioso, ao mesmo tempo em que o estado de castidade foi considerado superior ao estado marital. Por conseqüência, o anúncio dos casamentos que deviam, desde o Concílio de Latrão, ser de público para que se conhecesse os possíveis impedimentos, tornou-se estritamente obrigatório.³⁶ Aliás, uma importante discussão havida no Concílio de Trento versava justamente sobre o que constituía, de fato, o casamento.

Antes de Trento era, essencialmente o consenso entre os *partners*. A simplicidade deste doutrina criava, porém, uma série de problemas no plano das alianças matrimoniais, isto é, na política das ligações desejadas entre famílias. Trento tratou de aclarar este problema, preservando os interesses dinásticos em sentido amplo. Condenou os matrimônios clandestinos e obrigou os noivos a declararem a aquiescência na presença de um padre para, só depois, fazerem a publicidade matrimonial, dando às famílias maiores oportunidades para intervir no assunto. Guido Ruggiero³⁷ analisou as conseqüências desta mudança para as reputações masculina e feminina, destacando o modo diverso pelo qual eram determinadas. Para o homem, entrava em consideração uma série de comportamentos, ao passo que para a mulher o aspecto público era quase que único e estava centrado,

³⁶ Ver, a este respeito, Bartolomé Bennassar, "Defensa del Matrimonio Cristiano", *IN Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Grijalbo, 1984, pp.271-274.

³⁷ Guido Ruggiero, " 'Più che la vita caro': onore, matrimonio e reputazione femminile nel tardo Rinascimento", *IN Quaderni Storici*, n. 66, ano XXI, fascicolo 3, Bologna, dicembre 1987.

com exclusividade, nas preocupações de caráter sexual. Da mulher esperava-se castidade e fidelidade no matrimônio e virgindade *antes do matrimônio*, ou ao menos *antes de uma promessa matrimonial*. Assim, a reputação pública da mulher (fama) era, simultaneamente, um dos componentes da honorabilidade do homem que a dominava. O autor é de opinião que, antes de Trento, a promessa matrimonial era o mínimo exigido para haver contacto sexual honrado entre os futuros esposos, e se a mulher tivesse condições de provar este compromisso, conservava o marido e a honra. Já com a citada interveniência da Igreja, o ônus da prova se tornou mais problemático. Para o pai da moça, por exemplo, a "defloração" significava que o sedutor havia "levado", junto com a virgindade e para sempre, a honra que "valia mais do que a vida".³⁸ Enfatiza tal analista que deve-se reconhecer que "no renascimento, como está bem documentado, a filha de boa família era de difícil casamento e difícil de sair-se bem; e era muito perigosa para a honra do pai e da família especialmente quando se tornava noiva".³⁹ Portanto outro aspecto a ser considerado é o percebido por Patricia Seed, ao registrar que a honra enquanto virtude é superior às suas dimensões enquanto expressão de riqueza e status permitindo, pois, que os noivos, ao manipulá-la na fronteira da "desonra", atravessassem sem grandes dificuldades as barreiras de classe.⁴⁰

A virtude feminina pode ser vista também como **objeto de troca** nas relações sexuais entre homem e mulher nos séculos XVII e XVIII, em especial tomando-se casos de promessas matrimoniais desmanchadas e de maternidade fora do

³⁸ Guido Ruggiero, op. cit., p. 761.

³⁹ Guido Ruggiero, op. cit., p. 762.

⁴⁰ Patricia Seed, *To Love, Honor, and Obey...*, Stanford, S. Univ. Press, 1988, p. 69.

casamento.⁴¹ Para o Concílio de Trento, a promessa (os "esponsais") era já um momento determinante da constituição da família, revestida de plena legalidade. A "cópula carnal", mesmo antes da coabitação, se seguia quase sempre à promessa, dando lugar à gravidez e indicando a necessidade da união aos olhos da Igreja, bastando porém a promessa anterior para manter imutáveis os efeitos sociais da legitimação do ato carnal perante a comunidade. Este empenho vinculante pode ser visto, então, como uma forma de controle comunitário sobre as práticas intersexuais. Para as autoras citadas, a Igreja de Trento procura se imiscuir numa multiplicidade de situações incontroladas para se contrapor a uma velha ordem que resistia à introdução da nova normativa.

A honra torna-se deste modo uma virtude pessoal de grandeza variável, já que não é só individual mas também parte da imagem inteira do grupo familiar, e funciona como "uma sólida proteção e cobertura para as ações individuais".⁴² Por isso é difícil classificar a conduta de alguém segundo um sistema binário de adesão ou desvio da norma, sendo mais próprio tomá-la a partir das situações particulares e através dos elementos específicos que a caracterizam. De uma maneira geral, se o ato sexual *priva a mulher do aspecto material de sua virtude*, ela na verdade a transfere para o homem que, por sua vez, tem a *faculdade de restituí-la à condição honorável*. Logo, um nível de dependência já se estabelece na cópula, pois se está trocando a **honra-bem material** da mulher pela **honra-palavra** masculina. Esta última, por sua vez, adquire "materialidade" através da "aliança" ou anel ofertado que, além de uma compensação, é um testemunho público da relação e lhe dá credibilidade. Ora, faz parte deste mesmo sistema o engano e a

⁴¹ Sandra Cavallo & Simona Cerutti, "Onore femminile e controllo sociale della riproduzione in Piemonte tra Sei e Settecento", IN *Quaderni Storici*, n. 44, anno XV, fascicolo II, Bologna, agosto 1980

⁴² S. Cavallo e S. Cerutti, op. cit., p. 348.

"burla", que consiste em negar o valor da palavra empenhada e que mostra o perigo da situação da noiva, expondo sua fama e a honra da família, além de evidenciar que sua sexualidade honrada depende da tutela masculina cujo discurso está isento de valor probatório.⁴³ Esta dependência se expande para a prole, já que o homem não é obrigado a reconhecer o filho ou lhe dar o nome, o que é uma expressão institucionalizada do direito masculino sobre a função reprodutiva feminina.⁴⁴ Registre-se, ainda, que os filhos ilegítimos são em geral assumidos pela Igreja e pela comunidade em hospedarias e congregações de caridade, quase como uma "penitência" por terem falhado na vigilância.⁴⁵

Em síntese, como a honra considerada genericamente hierarquiza as pessoas e os grupos sociais (sexos, famílias, raças, profissões, comportamentos etc.), graduando a sociedade do mais honrado ao mais infame, do rei ao estrangeiro e inimigo, teríamos, esquematicamente, o seguinte quadro:

Gênero	Honra	Virtude	Nascimento	Aquisição
Masculino	+	-	+	+
Feminino	-	+	+	-

2.5. o estigma do sangue

Ora, sendo a honra um atributo de dupla e contraditória origem, é de sua essência a instabilidade. Se pensarmos, por exemplo, na "honra civil" de que fala Hobbes verificaremos que ela recai sobre uns tantos homens, ocupantes de cargos

⁴³ Ver a este respeito o interessante estudo de Patricia Seed em "Narrativas de Don Juan...", op. cit., onde estuda o léxico e a sintaxe da sedução na novela de Tirso de Molina.

⁴⁴ Idem, ib.

⁴⁵ Segundo Francisco Vidal Luna, a crônica colonial portuguesa refere-se a este problema como sendo o dos "**expostos**", isto é, dos filhos abandonados e deixados expostos na soleira da porta das famílias pelas mães que os tiveram secretamente.

nobiliárquicos. Sua fonte é o poder do soberano para concedê-los, seu limite a usurpação ou a perda segundo regras bem estabelecidas de precedência, de tal sorte que a honra de alguém se constrói sobre os escombros da honra alheia. Vista assim, sua aquisição não é um processo de notabilização geral mas, antes, de rotação das elites gerando, no polo oposto, a desonra. Do mesmo modo, um homem honrado que não consegue sustentar seu patrimônio de berço, que não consegue conter suas mulheres nos limites dos comportamentos virtuosos, decai no reconhecimento social e despe-se do natural de sua honra; se reconhece a precedência de outro - do que o "desonrou" pelo acesso às mulheres, no desafio para o confronto armado, na violação de suas propriedades - reconhece também o seu status como inferior. Desta forma, o heroísmo, a coragem, a destreza ou a lealdade remontam a comportamentos essencialmente honoráveis mas que se manifestam sempre na competição e **contra** os outros: contra a pessoa de outro homem honrado ou contra a virtude daquelas mulheres de que depende para transmiti-la por nascimento, de geração em geração; contra o inimigo da comunidade nas guerras - caso extremo em que a própria honra se engrandece sem subtrair a de seus pares, como se "brotasse" da luta contra a natureza. Esta dinâmica intrínseca ao processo social de distribuição da honra torna-a extremamente exposta às contingências do poder político e espiritual e, mais do que isso, torna-a um princípio incessantemente ativo a revolver a sociedade de cima a baixo.

Vimos que tanto quanto a nobreza, a Igreja destacou-se no mundo ibérico como manipuladora da honra. Ela não só pôde regular sua dimensão subjetiva - na medida em que lhe cabia zelar pela consciência livre de culpa, compatível com o cumprimento dos deveres familiares e comunitários - como também estabeleceu as fronteiras para sua vigência. A inquisição foi particularmente ativa no sentido de estigmatizar os judeus,

mouros e ciganos como seres infames e, portanto, desprovidos de honra. À mística da comunidade partícipe do corpo e do sangue de Cristo opôs a noção de "sangue impuro" e os ritos de comprovação da "limpeza do sangue", tornado a "consciência moral" um dado objetivo e verificável segundo padrões de medida terrenos.

Em Espanha e Portugal o elemento eclesiástico subordinou-se à Monarquia de tal sorte que os documentos pontifícios, para terem validade, necessitavam de aprovação régia, evidenciando como a religião se imbricava na ordem política. As matérias disciplinares - como o índice de livros proibidos, o Tribunal da Inquisição, o Patronato das Índias - tudo dependia do poder secular. Por conseqüência, a honra aproximou-se da estrutura do religioso para poder cumprir funções que correspondiam àquela aliança. Ora, se a Igreja submeteu a consciência à ordem, se fundiu o espiritual e o temporal, não faz muito sentido procurar os significados da honra fora dos mecanismos de controle social que se implantaram pela fusão nobreza-clero, em especial sobre aquela parte da humanidade considerada *infame* (ou *vil et abject*, na terminologia francesa). Esta, desde o início pode ser tomada como excluída do mundo dos estamentos honrados por conseqüência do trabalho manual, rebaixado a insuportáveis níveis de infâmia no Antigo Regime. Em Quevedo, que é tido como anti-semita, percebe-se, por exemplo, que mais do que a "pureza de sangue" destaca-se a "aristocracia do sangue" num sentido que frisa, sem negar a importância relativa da *pureza*, a oposição proprietário/não proprietário, rico/pobre, integrado/não-integrado à Igreja.⁴⁶

Estas considerações sobre a fusão do poder espiritual com o poder temporal são cruciais quando se trata de verificar a

⁴⁶ José Antonio Maravall, *idem*, p. 57 - nota 88.

transplantação do patrimônio cultural metropolitano para o mundo transatlântico. Aqui, aqueles códigos viriam a ser naturalmente reinterpretados e adaptados no sentido que apontaremos a seguir, mas é importante notar que o processo de revalidação dos valores aristocráticos no espaço colonial era feito pelas mesmas autoridades civis e eclesiásticas que, na Península Ibérica, se defrontavam com os problemas antes analisados. A "reinterpretação", portanto, era um processo metropolitano de maximização da vigência daquelas normas consagradas para a sociedade ibérica.

Na seção seguinte, portanto, procuraremos indicar uma série de "pistas" para se reconstruir a base analítica necessária para a apreensão da honra e suas transformações nos países americanos, em especial o Brasil. Não se trata do esboço de uma sociologia da honra em nossos países. Trata-se, sim, de apontar aspetos que só considerados em conjunto poderão iluminar a problemática estudada.

3. A honra atravessou o Atlântico

3.1. A família patriarcal, o domínio e a dominação

O tema da continuidade cultural entre Metrópole e Colônia é crítico em nossa historiografia. Foi, por exemplo, explorado por Oliveira Vianna, em sua *Introdução à História Social da Economia Pré-Capitalista no Brasil*. de uma forma destinada a evidenciar que a aventura ultramarina **recriou** condições para a revalorização das elites do decadente antigo regime em Portugal, de tal sorte que a "vivência nobre" pode reaparecer na Metrópole e deitar raízes na Colônia. Isto teria ocorrido no curso de um longo processo, desencadeado a partir da Lei Mental (1438), e da generalização do regime dos morgadios e dos feudos eclesiásticos, que subtraíram as bases indispensáveis ao "landlordismo" português. Quando das

descobertas, os nobres empobrecidos foram obrigados a se entregarem à febre mercantilista, pois o novo mundo "oferecia, com efeito, maior campo à revivescência das primitivas tradições feudais da nobreza portuguesa".⁴⁷ Logo, sua tese é a de que vivemos aqui uma autêntica regressão feudal. Este suposto, que o faz olhar mais para Portugal do início da colonização do que para a sociedade ganglionar que começava a se formar, e portanto o leva a "importar" os valores daquele país para explicar o que aqui ocorria entre os segmentos dominantes, apoia também seus estudos sobre a família brasileira, ou mesmo o recorte mais amplo que chamou de "complexo de feudo".

Ao estudar a sociedade dominada pela fazenda pecuária, ateve-se Oliveira Vianna às relações entre os homens livres e o grande proprietário no que dizia respeito apenas a dois fins determinados - a *defesa* do domínio e o *prestígio* de seu proprietário, abandonando deliberadamente a investigação relativa "à *terra* com força agrária", os " *tipos de propriedade* e processos de aquisição".⁴⁸ Do ponto de vista aqui adotado, será suficiente considerar as formas particulares que assumiram as relações coercitivas responsáveis pela subordinação dos homens livres e pobres aos grandes proprietários e registrar alguns aspectos das relações entre estes. Ou seja, trata-se de determinar como as relações de produção se erigiram em determinações extra econômicas, ou *relações de mando*, na produção pecuária; ou como as relações de favor adquiriram uma densidade opressora, tão eficaz para subordinar o homem livre quanto o eito para o escravo. Nesse sentido, a configuração patriarcal da sociedade sertaneja aparece como expressão da compatibilidade entre, por um lado, a produção mercantil do gado em bases latifundiárias e, por outro, a emergência de uma modalidade de

⁴⁷ Oliveira Vianna, op. cit., p.184.

⁴⁸ Oliveira Vianna, *Instituições Políticas Brasileiras*, vol. I, Rio, José Olympio, 1949, p.209.

liberdade do homem pobre como reflexo do poderio do senhor a quem se subordinava.⁴⁹

Afastados do grande leito da economia, já que esta era monopolizada pelos grandes proprietários e pelos representantes da administração pública, os homens livres e pobres apareciam como dispensáveis para a manutenção de produção presidida pelo capital. Como ensina Marx, "quanto menor é a força social do meio de troca, quanto mais está ligada ainda à natureza do produto imediato do trabalho e às necessidades daqueles que trocam, tanto maior deve ser a força da comunidade que ata os indivíduos, a relação patriarcal".⁵⁰ Os caminhos da realização social passavam, pois, pela submissão pessoal. Esta é uma outra maneira de explicar a "força centrípeta" que exerceu o "complexo de feudo", de que fala Oliveira Vianna. A proeminência dos grandes proprietários emanava justamente da qualidade de suas relações com o poder, que lhes concedia sesmarias e do qual eram representantes no interior da Colônia. Esta simbiose com a administração capacitava-os, ainda, a receberem a transferência de encargos "públicos", como fundar vilas, cobrar impostos, arbitrar conflitos, perseguir criminosos etc. Assim, a figura do *pater família* emergiu forte como "*persona*" das relações econômicas e políticas que estavam na base do movimento expansionista. Sua autoridade era de tipo patriarcal, porque a dominação que exercia sobre seus iguais (*companheiros*, diria Weber) era de tipo pessoal, primariamente econômica e familiar, mediada por regras fixas e hereditárias sustentadas por uma tradição que engendra "a *vontade* de obediência".⁵¹ Os que não gravitavam em torno do patriarca, os

⁴⁹ Sobre o tema, consultar o trabalho clássico de Maria Sylvia de Carvalho Franco, *Os Homens Livres na Ordem Escravocrata*, São Paulo, Ática, 1974.

⁵⁰ Karl Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política*, Buenos Aires, Siglo XXI, vol. I, 1971, p. 85.

⁵¹ Max Weber, *Economía y Sociedad*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1944, vol I, p. 184.

que não atavam o seu destino à dinâmica do "complexo de feudo", constituíam uma massa de despossuídos carentes de qualquer identidade social, bandidos vivendo nos *coutos*. Em outras palavras, todo este quadro social tecido em torno da fazenda e do senhor correspondia, se comparado com o mundo ibérico, a uma "regressão" não de tipo feudal *estrito senso* mas, antes, da **esfera pública**. O recurso ao Rei, por exemplo, era tão distante da vida quotidiana que sua possibilidade era mais ideal do que efetiva.

Na definição de Oliveira Vianna, o "clã do feudo" era um grupo complexo, composto de quatro elementos: a família do senhor, o administrador ou feitor, o capelão da fazenda e o conjunto da população subordinada. Dentro desta categoria numerosa de dependentes reuniu os moradores da fazenda, os escravos, os "índios administrados", os acoitados, os sitiante improdutivos, os "homens a soldo", os pequenos proprietários e os pequenos comerciantes vicinais.⁵² Trata-se de uma caracterização demasiado lata. Apesar disso tem os méritos de apontar um rígido princípio hierárquico, que vincula e contrapõe a família proprietária aos dependentes, e de identificar a existência de funções de intermediação entre os dois pólos.

Definindo um pouco mais os contornos deste complexo humano, temos que, em primeiro lugar, a família do senhor extrapolava a família nuclear, constituindo a *parentela* que incluía filhos, irmãos, primos e cunhados que tinham por referência sua liderança e tendiam a acompanhá-lo em todas as iniciativas de natureza social e política mais amplas. Em segundo lugar, dentro do conjunto de dependentes pode-se distinguir duas categorias básicas. De um lado, os trabalhadores envolvidos na lida com o gado e, de outro, aqueles devotados primordialmente à agricultura de subsistência, os *moradores de favor*. Essas duas

⁵² Oliveira Vianna, op. cit., p. 211/13.

categorias se diferenciavam pela importância que possuíam para a economia da fazenda de criar. Como a agricultura de subsistência tinha uma importância apenas marginal, os moradores de favor não mereciam a mesma consideração do proprietário que os vaqueiros. Estes últimos, em contraste com a gente miúda, projetavam-se como figuras de prestígio. Eram, num certo sentido, extensão da pessoa do proprietário, condição da qual derivavam sua autoridade e prestígio sobre os demais moradores, bem como seus privilégios. Sem dúvida o maior deles era conquistar a honraria de se tornarem *compadres* do patrão.⁵³ Assim, a imagem do vaqueiro, contemplada pelos "de baixo", representava a possibilidade de se tornarem honrados, queridos e *necessários*, um verdadeiro atalho para adquirirem "humanidade".

Os autores que se ocuparam do estudo do agrupamento humano descrito nos parágrafos anteriores costumam frisar as **linhas da solidariedade** que unem a todos - parentes e não parentes, dominadores e dominados - como uma determinação mais forte do que a rígida hierarquização interna do grupo. Em outras palavras, estaríamos diante de uma *comunidade* onde os laços de sangue, o peso da tradição e os deveres de lealdade preponderam como elementos de interação social. Embora possamos reunir infindáveis exemplos que corroboram esta tese, não se pode resvalar para o terreno ilusório e supor que as práticas comunitárias prevaleceram sempre sobre a força desagregadora dos conflitos sociais. Estes, ao contrário, atravessavam o "complexo do feudo" e se projetavam para fora dele, imprimindo uma dinâmica singular a todo o organismo social.

⁵³ Consultar, em especial, Douglas Teixeira Monteiro, *Os errantes do Novo século*, São Paulo, Duas Cidades, 1974; e Antonio Augusto Arantes, "O Compadrio no Brasil Rural: análise estrutural de uma instituição ritual", *IN Cadernos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas* (1), Campinas, Unicamp/IFLCH, 1971.

Na verdade, a violência no cotidiano sertanejo está estruturalmente ligada ao modo de vida que aquela sociedade engendrou. Trata-se da manifestação mais visível das contradições que permeiam toda ela e não **apenas**, como por vezes se pretende, da emergência de forças externas desagregadoras da "comunidade". Em outro lugar⁵⁴, para frisar este aspecto, analisei o caso exemplar da instituição da "quarta" como forma espoliadora de remuneração do vaqueiro, acobertada pela aparência de uma sociedade entre iguais, assim como o compadrio, que reveste a relação de dominação com os signos da cooperação. Aliás, o quadro de profunda competição entre os empregados de uma fazenda de criar encontra-se retratado com maestria em *Dona Guidinha do Poço*, romance de Manuel de Oliveira Paiva.⁵⁵

Também as **relações de vizinhança** podem ser vistas pelo ângulo da competição e conflito. Uma fazenda dividia-se espacialmente em duas partes. Aquela próxima ao espinhaço, onde se concentravam os moradores, o que correspondia na prática ao controle das fontes de suprimento d'água e à ocupação do solo agriculturável; a outra, sem limites precisos além dos convencionados verbalmente, onde os gados se confundiam. Estes, por sua vez, carregavam marcas que os situavam no espaço físico e social, isto é, quanto à procedência e propriedade. Assim, a divisão da propriedade "semovente" exigia formas de sociabilidade entre vizinhos cuja expressão mínima eram as juntas e apartações. A disposição para cooperar fazia parte, portanto, do próprio processo de delimitação da propriedade, sem o que dificilmente se poderia chegar a bom termo a respeito das dúvidas que surgiam acerca dos "barbatões" (animais nascidos soltos, sem sinal nem ferro). A acusação de furto, tão comum entre vizinhos, ameaçava todo esse frágil sistema de relações e

⁵⁴ *Ensaíos Enveredados*, São Paulo, Siciliano, 1991.

⁵⁵ Manoel de Oliveira Paiva, *Dona Guidinha do Poço*, Rio, Edições de Ouro, 1965, p. 80.

referências. Mesmo a simples suspeita de furto, que podia levar um vaqueiro a dar buscas em terras alheias sem *pedir campo*, metamorfoseava-se em invasão de propriedade.

A noção de propriedade, portanto, não se limitava à reunião de um conjunto de bens materiais. Possuía expressão espacial, uma *territorialidade* que dependia de um consenso entre vizinhos. Pelo território, e para além dele mas como projeção sua, circulavam bens de propriedade do senhor e pessoas de suas relações - seus parentes, agregados e amigos. Qualquer ofensa a estes bens e pessoas implicava em agressão ao seu titular e configurava desafio à ascendência do senhor sobre as pessoas e as coisas que compunham seu domínio. Ele estava, assim, obrigado a defendê-los em nome de suas prerrogativas, levando às últimas conseqüências uma rusga que podia se desencadear pelo mais fútil e comezinho motivo. Corroboram esta análise exemplos retirados de comunidades européias, como o estudo de James R. Farr sobre crime e vizinhança em Dijon dos séculos XVI e XVII.⁵⁶ Mostra o autor como um súbito enriquecimento dos artesãos, permitindo que tivessem acesso à propriedade imobiliária, desequilibrou as relações de vizinhança e tornou a camada ascendente vítima constante de injúrias e calúnias, sempre voltadas para manchar-lhes a honra e a masculinidade, atacando-os na reputação de suas filhas e mulheres.⁵⁷

Também nas **fronteiras de classe** verificam-se os limites da solidariedade "comunitária". O mesmo modelo de relações entre senhores, vaqueiros e vizinhos, reproduz-se entre os moradores de favor. Toda a literatura sobre o sertão reconhece uma fonte privilegiada de conflitos na contraposição de interesses entre criadores e agricultores. Pela pobreza do solo e

⁵⁶ James R. Farr, "Crimine nel vicinato: ingiure, matrimonio e onore nella Digione de XVI e XVII secolo", *IN Quaderni Storici*, n. 66, ano XXI, fascicolo 3, Bologna, dicembre 1987, pp.839-854

⁵⁷ James R. Farr, op. cit., pp. 847-848.

baixa qualidade dos pastos, as plantações de *legumes* dos moradores eram usualmente cercadas, ao passo que as *miunças*, como cabras e carneiros, que eram o "rebanho" por excelência dos homens pobres, pastavam à solta. Apesar dos cuidados, era impossível evitar as invasões das plantações e, não raro, os agricultores se vingavam matando o animal, esfolando-o no mato e levando a carne e couro ao comércio, onde era vendido como expediente reparador. Assim como o gado bovino, os animais dos pobres, em seu livre transitar pelas terras, ajudam a tecer a geografia das relações marcadas pela hostilidade.

3.2. A transplantação de códigos europeus

Vê-se pelo breve resumo anterior que a sociedade sertaneja em sua organização básica, o chamado "complexo do feudo", regia-se por princípios contraditórios. Se por um lado era rigidamente hierarquizada, tendo por fundamento a propriedade do principal meio de produção e a distribuição de funções relativas à organização do trabalho, por outro lado essa hierarquia se escondia por trás do conjunto de práticas quotidianas marcadas pela cooperação e indiferenciação, criando relações nas quais os indivíduos figuravam como pessoas integrais, isto é, com uma identidade que derivava do amplo reconhecimento de seus atributos individuais: coragem, valentia, camaradagem, bondade, justiça, honorabilidade etc. A tradução destas exigências para o terreno do controle social se deu por uma espécie de importação de valores da sociedade ibérica, onde a legislação oferecia todo o suporte necessário às discriminações que instituíam as categorias básicas da sociedade.

O direito penal, que era o aspecto legal que verdadeiramente contava para as "classes perigosas", tinha nos grandes proprietários os intérpretes e executores de seus mandatos. As terríveis Ordenações Filipinas, onde os indivíduos

estavam classificados em "cavaleiros" e "peões", isto é, em nobres e miseráveis, com distinções de crimes e de penas para cada categoria, refletiam, no dizer de um jurista, "com inteira fidelidade, a dureza das codificações contemporâneas, era um misto de despotismo e beatice, uma legislação híbrida e feroz (...) que invadindo as fronteiras da jurisdição divina, confundia o crime com o pecado, e absorvia o indivíduo no Estado fazendo dele um instrumento. Na previsão de conter os maus pelo terror, a lei não media a pena pela gravidade da culpa; na graduação do castigo obedecia, só, o critério da utilidade. Assim, a pena capital era aplicada com mão larga; abundavam as penas infamantes, como o açoite, a marca de fogo, as galés, e com a mesma severidade com que se punia a heresia, a blasfêmia, a apostasia e a feitiçaria, eram castigados os que, sem licença de El-Rei e dos Prelados, benziam cães e bichos (...) certos criminosos como os bígamos, os incestuosos, os adúlteros, os moedeiros falsos eram queimados vivos e feitos em pó, para que nunca de seu corpo e sepultura se pudesse haver memória".⁵⁸ A manipulação da justiça tornou-se, assim, um importante fator de poder, um elemento que permitia ao senhor imprimir ao organismo social a marca de sua vontade pessoal. Este aspecto tem sido minimizado quando se trata de analisar o colonialismo, pois se privilegiam antes os processos de produção do que os de controle social correspondentes.

Tal lacuna não deve elidir o fato de que o direito consagrado nas Ordenações Filipinas nada tem a ver com o direito burguês, que se baseia na igualdade de todos perante a lei. Ao contrário, é essencialmente um código apoiado no princípio das diferenças entre os indivíduos e na necessidade de discriminá-los pela origem antes de discriminá-los pelos delitos.

⁵⁸ *Códigos Penais do Brasil* (Org. de José Henrique Pierangelli), Bauru, Editora Jalovi, 1980, p.7.

Publicadas em 1606, sob o reinado de Felipe II, as Ordenações foram revalidadas pela lei de janeiro de 1643, de D. João IV. Com a vinda da Corte para o Brasil e, mais tarde, com a Constituição Política da Monarquia, permaneceram ainda em vigor até a sanção do Código Criminal do Império em 1830. Este último código, embora já contemplasse a "igualdade de todos perante a lei" e estabelecesse que a pena não passaria da pessoa do delinqüente, manteve um estatuto diferenciado para o escravo - como a pena de galés e a pena de morte - estatuto que se projetou até mesmo para além da Lei Áurea. O Livro V das Ordenações lista as possíveis formas de delito e as penas que lhes são correspondentes, segundo a condição do criminoso - cristão, mouro, cigano, negro, persa. Referem-se à coisa pública, ao acesso às mulheres, às difamações, ao acesso indevido aos privilégios da fidalguia; enfim, a tudo que pudesse ofender ao Estado absolutista e ao espírito inquisitorial que o embasava. Seu sentido prático, seu alcance histórico e político e seus conteúdos culturais são analisados de forma estimulante por Antônio José Saraiva, na obra polêmica *Inquisição e Cristãos-Novos*.⁵⁹

Interessa-nos, no momento, registrar apenas alguns aspectos, como o que consta do título CXXXVII ("*Das Execuções das Penas Corporais*"): "Quando nós condenarmos alguma pessoa à morte, ou que lhe cortem algum membro, por nosso próprio moto, sem outra ordem, e figura de Juízo, por ira, ou sanha que dele tenhamos, a execução de tal sentença será espaçada até vinte dias". Se o condenado estiver preso, antes da execução "no-lo farão saber"; do mesmo modo, se for "cavaleiro ou daí para cima", antes da execução deve o rei estar informado. No título seguinte ("*Das Pessoas que são escusadas de haver pena vil*") lê-se: "Para que se saiba, quais devem ser relevados de haver pena de açoites, ou degredo com baraço e pregão, por

⁵⁹ Antonio José Saraiva, *Inquisição e Cristãos-Novos*, Lisboa, Editorial Estampa, 1985.

razão de privilégios, ou linhagem, mandamos que não sejam executadas as tais penas nos escudeiros dos prelados, e dos fidalgos, e de outras pessoas que costumam trazer escudeiros a cavalo, seja o cavalo do escudeiro ou de seu senhor, nem em moços da estribeira nossos, ou da Rainha, Príncipe, Infantes, Duques, Mestres, Marqueses, Prelados, Condes, ou de qualquer de nosso Conselho, nem em pajens de fidalgos, que por tais estiverem assentados em nossos livros, nem em Juízes, e Vereadores, ou seus filhos(...) nem em pessoas que provarem que costumam sempre ter cavalo de estada em sua estrebaria, e isto posto que peões, ou filhos de peões sejam, nem nos Vereadores que tratem com cabedal de cem mil réis, e daí para cima". E "mandamos que pessoa alguma, assim das sobreditas, não seja escuso das ditas penas, nem de outra qualquer pena vil, quando for condenado por crime de lesa-majestade, sodomia, testemunho falso, ou por induzir testemunhas falsas, moeda falsa, ou outro crime de falsidade, furto, feitiçaria, alcovitaria, porque a estes tais não será recebida alguma exceção de abonação, antes serão executados, como qualquer pessoa vil". A longa citação serve para trazer à baila, novamente, o poder do rei como árbitro último de qualquer pena e realçar, como categorias-chave da "danação" das pessoas, a pena vil ou o castigo infamante. Trata-se, assim, da administração da honra.

Por outro lado, correspondem os castigos vis ao *trânsito* que é imposto ao "criminoso" entre dois estatutos sociais. A pena vil ou o castigo infamante possuem, assim, o dom de macular de modo indelével o indivíduo perante seus pares. A pessoa sujeita a uma penalidade infamante passa a ser portadora de uma mácula ou mancha moral. Jean Vilar⁶⁰, bem mostrou como a inquisição criou mecanismos de discriminação dos quais

⁶⁰ Jean Vilar, "Le Picarisme Espagnol: de l'interférence des marginalités à leur sublimation esthétique", IN *Les Marginaux et les Exclus dans l'Histoire*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979.

os indivíduos não conseguiam se libertar, de vez que a "mancha" de que eram portadores referia-se não só à *pureza de sangue* - isto é, à ausência de sangue não-cristão, devidamente atestada - mas também aos sinais exteriores e visíveis relativos à situação econômica. Tão forte era este estigma que a honorabilidade se reportava, imediatamente, a este duplo aspecto da vida: "sangue" e situação econômica. Por isso o horror ao estigma tornou-se um dos mais fortes propulsores a conformar a conduta moral das pessoas. O estudo de Evaldo Cabral de Mello é exemplo candente de como o processo de nobilitação de uma família por vezes exigia até mesmo o recurso à fraude, para apagar vestígios de sangue impuro, numa sociedade onde, caso contrário, uma família de posses jamais integraria plenamente os estratos dominantes.⁶¹

3.3. O poder de administrar a mácula

Na mesma linha de observações, há um curioso caso citado por Henry Koster em suas *Viagens ao Nordeste do Brasil*. O autor, quase em tom de anedotário, relata o castigo aplicado a um indivíduo, tido como desordeiro e molestador de mulheres, que mereceu uma original forma de punição imposta pelo Governador. Este "mandou que o açoitassem. Nogueira disse que era meio fidalgo, homem nobre, e essa punição não lhe podia ser aplicada. O Governador então ordenou que só lhe fosse surrado um lado do corpo, para que o lado fidalgo não sofresse, devendo Nogueira indicar qual era o seu costado aristocrático".⁶²

A solução engenhosa e um tanto exótica de dividir o costado de um mestiço em aristocrático e plebeu, em intocável e

⁶¹ Evaldo Cabral de Mello, op. cit..

⁶² Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, Recife, Sec. de Educação e Cultura de Pernambuco, 1978, p. 71-2.

castigável, é um exemplo da arte de bem punir em meio a uma sociedade emaranhada em normas voltadas para o desenho dos contornos de classe, contornos capazes de emoldurar o próprio corpo. E se o corpo é suporte de códigos tão definidores das coordenadas sociais, se ele é capaz de irradiar sinais precisos sobre a situação do indivíduo no território das significações, então é possível, a partir do feixe que ele encerra, iluminar espaços da vida societária que, de outra forma, permaneceriam obscurecidos debaixo das letras das codificações sociais. Tal digressão permite compreendermos o que está em jogo a respeito do castigo corporal. Como o sangue deve ser puro, o corpo é também intocável. Assim como o Rei, o fidalgo faz parte de um corpo sagrado cujo fundamento de poder é de origem divina, e se Deus é intocável também o é seu corpo terreno. Daí a razão pela qual para os crimes de lesa-majestade só havia um castigo: a morte.

Como diz Paul Ricoeur em seu alentado estudo sobre o simbolismo do mal, "uma mancha é uma mancha porque está aí, muda; o impuro se ensina mediante a palavra institucional do tabu"; apesar disso, acrescenta, "jamais o impuro equivaleu literalmente ao sujo. Também é certo que a impureza não chega ao nível abstrato da indignidade; do contrário se desvaneceria a magia do contacto e do contágio. A representação da mancha se mantém no claro-escuro de uma infecção quase física que aponta em direção a uma indignidade quase moral".⁶³ O refinado argumento do teólogo nos leva a uma outra ordem de considerações.

Embora a mancha, o estigma, seja de natureza moral, o *modo de imprimi-la ao indivíduo* é um processo social complexo, podendo exigir até mesmo uma mediação física, uma violência e, no extremo, tocar o seu sangue. "O derramamento de sangue - prossegue Ricoeur - ou, melhor, o sangue

⁶³ Paul Ricoeur, *Finitud y Culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969, p. 278-9.

derramado, proporcionou certa base a uma interpretação literal da impureza. Em nenhuma outra manifestação, fora da sexualidade, parece maior a dificuldade de distinguir entre impureza e mancha; ao surgir, se tem ali o modelo e o caso limite de todos os contactos impuros. E, sem dúvida, a impureza do sangue vertido não se suprime lavando-o (...) A ablução é já um "gesto parcial e simbólico", tem o sentido de uma "lavagem simbólica"; mas "como essa eliminação da mancha não se produz por nenhuma ação total e direta, vem sempre significada em signos parciais, sucedâneos e abreviados, como queimar, afastar, expulsar, cuspir, cobrir, enterrar. Cada um destes atos delimita um espaço cerimonial, dentro do qual nenhum deles esgota seu significado na utilidade imediata e literal, cabe a expressão: são uma série de gestos que equivalem a uma ação total, a qual se dirige à pessoa concebida como um todo indiviso".⁶⁴

De fato, verter o sangue da pessoa impura, sacrificá-la, é uma situação limite através da qual se persegue a purificação pela reiteração da norma violada. Pelo sacrifício purificam-se os sobreviventes. O crime de lesa-majestade e sua punição é o caso limite. Já através de penas mais brandas de natureza física, é o infrator que parece ser levado a um contacto parcial com a morte e, pelo sofrimento, lhe é concedida a oportunidade de "retornar" ao corpo comunitário. No sertão, o domínio se dá a partir da possibilidade da violência e esta não é senão, em várias gradações, o poder de infringir morte ao inimigo: morte física ou, pior, morte moral. Os chamados "crimes de sangue" dominam o cenário e cobrem de horror o quotidiano. Verter o sangue inimigo, impor castigos como a chibata - que "toca" o corpo e, pois, se aproxima do sangue - equivale a restaurar a ordem moral, reparar as ofensas graves.

⁶⁴ Paul Ricoeur, op. cit., p. 280.

3.4. A guarda do sangue nas veias

Por mais que as teorias de Frazer⁶⁵ tenham sido contestadas, é certo que ele registrou em amplo espectro as concepções correntes sobre a natureza mística do sangue, em muitos casos como expressão material de valores profundamente enraizados no coração dos povos. Entre nós, mesmo modernamente, tais valores persistem. Lê-se, por exemplo, em Carlos Drummond de Andrade (*Retrato de Família*):

*Já não distingo os que foram
dos que restaram. Percebo apenas
a estranha idéia de família
viajando através da carne.*

O que "viaja através da carne" é o sangue. Ser de uma mesma família, significa ter "o mesmo sangue". E é por isso que o mulato de Henry Koster invoca o "sangue fidalgo". Mas esse indivíduo, desgraçadamente, trazia também em si o "sangue negro", a mancha, a mácula numa sociedade escravista. E se a miscigenação foi celebrada em prosa e verso por vários autores, isto não dispensa o analista de hoje de nela identificar uma nítida fonte de impureza quando se penetra no universo simbólico do sertão.

A "pureza do sangue" está claramente associada ao culto dos antepassados, o que obriga os que o praticam a não alterar o seu sangue.⁶⁶ É pois a sexualidade o veículo principal de maculação do sangue em nossa sociedade rural. O controle

⁶⁵ James Frazer, *La Rama Dorada*, Fondo de Cultura Economica, México, 1981, pp. 272-274.

⁶⁶ De maneira singela, este argumento depreende-se da simples leitura da seguinte quadra, que foi corrente na família Cavalcanti de Albuquerque:

*Os filhos de minhas filhas
Meus netos são.
Os filhos dos meus filhos
Serão ou não*

estrito sobre seu exercício impõe-se como elemento crítico da vida sertaneja. Controle que, como vimos, nada mais é do que a regulamentação do acesso às mulheres. Mary Douglas em seu *The World of Goods*, apontou com clareza a estreita associação entre a honra e o sucesso na luta por alianças matrimoniais, lembrando que, neste terreno, a pureza da mulher ou a pureza do ritual são freqüentemente invocados para controlar a mobilidade social e criar técnicas de exclusão seletiva.⁶⁷

Ora, o adultério - *leit-motif* de tantos "crimes de sangue", tanto na Península Ibérica como do lado de cá do Atlântico, não é senão a "metade perigosa" da sociedade (a feminina) em ação, solapando o poder dominante, estabelecendo a possibilidade da "confusão de sangues", ameaçando interromper a viagem da "família", de que fala Drummond, através da carne, através do tempo. Pelo adultério, portanto, a "metade feminina" da sociedade erige seu poder sobre a "metade masculina". É ela que expõe o sangue da família, do clã, a contactos impuros e infamantes. Vários viajantes se deram conta deste perigo ao registrar o comportamento dos pais em relação às filhas. G. Gardner, descrevendo visitas a um coronel, observa: "quanto à esposa e filhas, só as vimos após diversas visitas à casa. Eram duas moças bem bonitas, mas não sabiam ler nem escrever, nem o pai consentia que o aprendessem, por temor de que se entregassem à leitura de romances e a escrever cartas amorosas"⁶⁸; informação esta corroborada por Irineu Pinheiro a respeito do Cariri do começo do século, onde "impunha-se excessivo recato às mulheres, que passavam em casa quase toda a sua vida. Nem mesmo iam às lojas efetuar suas compras.

⁶⁷ Mary Douglas & Baron Isherwood, *The World of Goods: towards an anthropology of consumption*, Penguin Books, Middlesex, 1980, pp. 40-1.

⁶⁸ G. Gardner, *Viagem ao Interior do Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1975, p. 42.

Mandavam ali as criadas buscar as mercadorias que precisavam".⁶⁹

Também Robert Southey, em sua visão puritana, muito polemizou sobre, de um lado, o recato feminino e, de outro, a "devassidão" masculina. Dizia ele: "é até o último ponto improvável que fossem as mulheres casadas geralmente dissolutas num país onde à descoberta se seguiria morte quase infalível (...) pois que da parte do marido era um ato meritório assassinar a esposa infiel, sem que pudesse alguém ir-lhe à mão. As leis penais parecem só ter sido feitas para os escravos, sendo em todos os casos de ciúme ou orgulho ofendido o assassinio o mais vulgar recurso (...) D. João II (...) por ter tão regularmente perdoado mortes desta natureza, que se tornou rifão dizer: 'Mata, que el-rei perdoa'. Raras vezes, ou nunca, punia o governo destes crimes, não podendo nem sequer proteger a vítima, quando se tornava pública a intenção de cometê-los".⁷⁰ Por outro lado, ao se referir às relações dos maridos com as mulheres, escreveu que "achavam-se eles nesse estado de devassidão, em que o homem julgando a própria esposa pela do vizinho, e julgando o vizinho por si mesmo, se mostra conjuntamente dissoluto, ciumento e vingativo. Frequentes eram as mortes por esta causa, mal podendo as leis, tão escandalosamente administradas nos domínios portugueses, possuir a menor influência nos sertões do Brasil".⁷¹

Estava, pois, a mulher, jungida ao universo masculino do qual não podia se apartar sem lhe impor danos morais aos

⁶⁹ Irineu Pinheiro, *O Cariri*, Fortaleza, 1950, p. 93.

⁷⁰ Robert Southey, *História do Brasil*, São Paulo, Obelisco, 1965, vol. IV, p. 297. De fato, rezava o Código Filipino em seu título XXXVIII: "Não somente poderá o marido matar sua mulher e o adúltero, que achar com ela em adultério, mas ainda os pode licitamente matar, sendo certo que lhe cometerão adultério".

⁷¹ R. Southey, op. cit., vol. VI, p. 287.

homens com os quais se encontrava acumpliciada por laços de sangue. Assim, era a pureza do sangue o que se buscava "encarcerando" a mulher; vale dizer, o **nome imaculado**. Lycurgo Santos Filho registra que "um homem só pode possuir uma mulher desde que lhe dê no casamento o seu nome".⁷² Corroborando este parecer, Gustavo Barroso relata o caso de um indivíduo que "vivia havia muito tempo com uma mulher e dela tivera vários filhos, porém não se casava, para legitimá-los, porque ela não era muito branca e ele descendia de nobres".⁷³

Desta maneira vê-se emergir, como norma, o duplo padrão de família: por um lado reunida sob o **nome**, por outro submetida ao **poder** de um senhor mas fora da linha nominal-sucussória. "Raramente os homens da melhor classe social vivem com as esposas: poucos anos depois do casamento, separam-se delas, despedem-nas da casa e as substituem por mulheres moças que estão dispostas a suprir-lhes o lugar sem se prenderem pelos vínculos do matrimônio. Assim sustentam duas casas", e, ao mesmo tempo, acrescenta: "é bem raro aqui que as moças das famílias respeitáveis tenham liberdade de escolher maridos por si mesmas; são os pais que se incumbem dos arranjos em tais casos".⁷⁴

3.5. O perigo que vem "de baixo"

Como vimos, o poder de administrar a mácula, ou o poder de guardar o sangue intocado nas veias depende, basicamente, tanto na Península Ibérica quanto no novo mundo,

⁷² Lycurgo Santos Filho, *Uma Comunidade Rural do Brasil Antigo*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1956, p. 152.

⁷³ Gustavo Barroso, *Heroes e Bandidos*, Fortaleza, 1917, p. 56.

⁷⁴ G. Gardener, op. cit., p. 94.

do controle sobre os contactos emanados da sexualidade. É ela que figura, na verdade, como paradigma para toda e qualquer forma de relacionamento dos membros da família com os indivíduos que pertencem a outros "clãs" ou estratos sociais. A rigor, todo contacto pode ser tomado por "contágio" quando coloca em risco a honorabilidade da família. E esta ameaça, como é sabido, advém de quaisquer violações a pessoas, bens, espaços geográficos, *status* social ou político que sejam reivindicados. Esta a amplitude da honra a ser defendida a qualquer preço pelos membros do grupo. Gustavo Barroso, que foi bom observador da vida sertaneja, registra assim a dimensão espectral da noção: "Nenhum pai, diz ele, abençoa o filho que lhe chegar à casa desfeito sem ter tomado crua vingança. Tudo que pode ofender ou prejudicar se repele com a boca do bacamarte, desde os raptos às divergências eleitorais. Os atritos são terríveis, porque em torno de cada ofendido se agrupam parentes e fâmulos".⁷⁵

Este radicalismo, que nem sempre guarda proporção com a ofensa sofrida, não pode ser visto senão como reação ritual, isto é, como procedimento com vistas a purificar o coletivo ofendido recuperando-se as prerrogativas sobre o ofensor. Preeminência que, no caso dos crimes de sangue, só é retomada desencadeando-se verdadeiras guerras de extermínio ao final das quais, espera-se, o ofensor extinguir-se-á "purificando" a comunidade sobrevivente. Ora, aos *ritos de purificação* correspondem, como a outra face da mesma moeda, os *ritos de danação*, os procedimentos rituais de desonra. Através de atos, simples gestos ou palavras, convoca-se homens honrados para o terreno das "provas", às quais estavam obrigados a se submeter em defesa da própria honra, e das quais, também, poderiam sair

⁷⁵ Gustavo Barroso, op. cit., p. 59.

tendo se invertido os status do desafiante e do desafiado. Esta era uma regra que se aplicava aos *conflitos inter pares*.

Em fins do século XIX, porém, "afrouxaram-se os controles sociais da sociedade patriarcal e o seu virtual monopólio do uso da violência soçobrou, disseminando-se até os estratos mais baixos da população rural".⁷⁶ A partir de então, a violência "dos de baixo" já não pode ser decifrada pela mesma chave interpretativa. Este fato, aliás, gerou perplexidade entre os analistas contemporâneos, que se socorreram das teorias lombrosianas para explicar a propensão à "nova" violência, para não confundi-la com as explicações antes coligidas nos romances de cavalaria para nobilitar a violência dos estratos dominantes.

Este aspecto novo da violência que transbordou os limites de classe não passou despercebido a Graciliano Ramos. Em "Dois Cangaços", texto reunido em *Viventes das Alagoas*⁷⁷, ele enfatizou o caráter inovador do cangaço de Lampião em relação a seus antecessores (Jesuino Brilhante e Antônio Silvino). Inovador porque terrível. Enquanto Brilhante ou Silvino se aproximavam do modelo dos *condottieri* sertanejos - "conservadores, poetizados e aumentados na literatura branca do Nordeste" - Lampião expressava "essas vidas inúteis", de quem não tem o que perder. "Lampião aniquila o inimigo: devasta-lhe os bens e, se não o mata, faz coisa pior - castra-o. As vezes castra-o literalmente, o que é horrível; e se lhe desonra as filhas, castra-o de maneira pior: mata-lhe a descendência, pois nenhum sertanejo de família vai ligar-se a uma pessoa ultrajada.(...) E a família, essa coisa sagrada, é o que mais ataca".⁷⁸

⁷⁶ Ver o interessante ensaio de Amaury de Souza, "O Cangaço e a Política da Violência no Nordeste", *IN DADOS*, nº 10, Rio, IUPERJ, 1973, em especial página 99.

⁷⁷ Graciliano Ramos, *Viventes das Alagoas*, São Paulo, Martins Editora, s/d.

⁷⁸ Graciliano Ramos, *op.cit.*, p. 148.

Acrescente-se ao contexto da violência no cangaço o papel nele reservado à mulher. As mulheres desprotegidas ofereciam oportunidade toda especial para se atingir, através delas, o inimigo masculino. Um livro especializado no tema⁷⁹ coleciona infindáveis casos em que a vingança contra um homem se exercita *através* da sua mulher mostrando, também, inversamente, como a entrada de mulheres no bando de Lampião pode ser interpretada como uma forma de controle e limite à violência sexual.

Como regra, porém, as vítimas de Lampião eram desumanizadas, violadas na condição de pessoas. Eram castradas *como porco*, marcadas a ferro, no rosto, *como gado* (e o cangaceiro José Baiano tornou-se célebre por "ferrar" mulheres), sinalizadas na orelha, a faca, *como bode*, e os policiais, seus inimigos, eram denominados *macacos*. Toda essa linguagem empurrava as vítimas para o terreno do não-humano, evidenciando que, a juízo dos cangaceiros, não eram dignas de pertencerem à comunidade dos homens ou, mesmo, de continuarem vivas. Deste ponto de vista, portanto, a honra se opõe à *naturalidade* do humano, sinalizando um corte radical com a tradição ibérica naquilo em que ela frisava o nascimento como sua fonte primordial.

Ora, os rituais de honra/desonra oferecem oportunidade também para refletirmos sobre como a sociedade simbolizou o processo de metamorfose dos "de baixo" em seres com alguma identidade social positiva. Trata-se de algo perceptível no campo da linguagem sertaneja, em especial através da qualificação do ser genérico que é o *cabra*.

É praticamente impossível determinar a razão pela qual o homem livre e pobre veio a receber, no sertão, a denominação de *cabra*. Mas trata-se de um mistério com contornos intrigantes.

⁷⁹ Antônio Amaury Corrêa de Araujo, *Lampião: as mulhere e o cangaço*, São Paulo, Editora Traço, 1984.

Apesar de ser palavra utilizada no masculino, o animal feminino que evoca não inspira confiança e dela se diz que "tem parte com o Diabo". Segundo a crença popular, a cabra se torna invisível uma hora por dia, e esta é a duração de uma rápida visita ao amigo Satanás no inferno.⁸⁰ Ora, o animal se torna "invisível" em suas peregrinações à busca de alimentos, quando então pode estar invadindo um cercado, atraindo para a família de seu proprietário toda sorte de malefícios. A cabra, portanto, possui o "poder" de arrastar os homens para o campo da luta. Como animal portador de uma ambigüidade objetiva, a cabra parece fornecer o arquétipo para uma série de simbolismos sobre o comportamento humano. Northrop Frye mostrou como na literatura de tradição ocidental a ovelha tem cumprido esse papel no que diz respeito às imagens pastorais, e também na religião, através de metáforas como "pastor" e "rebanho". Considera que "por estúpidas, meigas, gregárias e facilmente marcadas, as sociedades formadas pelas ovelhas são muito semelhantes às humanas. É de opinião também que qualquer outro animal poderia ser útil para expressar semelhante realidade "se a audiência (...) estivesse preparada para ele".⁸¹ À luz desta observação é interessante registrar, numa aplicação literal, que em João Cabral de Mello Neto, o(s) *Poema(s) da Cabra* corresponde(m) à construção de uma metáfora sobre a condição humana nordestina.

As referências às ligações do animal com o demoníaco são constantes. Raramente se ouvirá o sertanejo pronunciar a palavra *diabo*. Dirá, sempre, *bode* ou *cão*, preenchendo assim uma lacuna deixada pelo tabu linguístico com o masculino de dois animais familiares. Além de demoníaco, o "bode" evoca uma

⁸⁰ Camara Cascudo, *Dicionário de Folclore Brasileiro*, tomo I, Rio, INL/MEC, 1972, páginas 145 e segs., 194 e segs.

⁸¹ Northrop Frye, *Anatomia da Crítica*, São Paulo, Cultrix, 1973, p. 145.

série de imagens articuladas com o terreno da masculinidade. Ter *fama de bode* é sinônimo de conquistador; *bodejar* é falar de maneira confusa, gaguejadamente, ou perseguir mulheres; e *bode*, além de demônio, designa também o marido enganado. Pitt-Rivers registrou o mesmo fenômeno na Espanha, onde *cabrón* também significa "corno". Na interessante análise que este autor propõe, os "cornos" que se atribui ao marido enganado são, ao mesmo tempo, símbolo fálico e insígnia do demônio, o inimigo da virtude. Ele sugere que se tome a sexualidade masculina como aquela que verdadeiramente funda a família numa sociedade baseada no princípio da honra pessoal, onde o homem necessita dar provas públicas de sua honorabilidade exercendo-a sob a forma de *machismo*. O adultério, neste contexto societário, evidencia que o marido falhou no exercício de sua masculinidade e que sua mulher tornou-se instrumento de afirmação da honra/masculinidade de outro homem. O *cabrón*, portanto, é o indivíduo que falhou como "macho", trazendo a desonra para a família e para todo o grupo social a que pertence, sendo estigmatizado por um par de chifres simbólicos pois, aos olhos da comunidade, ele "caiu sob o domínio do diabo". Pitt-Rivers lembra ainda que a cabeça de uma pessoa é a parte do corpo que ostenta os símbolos da honra sob a forma de adornos; e o *cabrón*, além de estar sob o domínio demoníaco, como que ostenta a "coroa da desonra".⁸²

Estas são as bases que permitem ao *bode* (masculino da cabra) movimentar-se no terreno do demoníaco, conforme uma série de aspectos da tradição cultural ibérica.⁸³ No entanto, mais do que a dimensão universal do fenômeno, interessa-nos sua expressão regional, onde se surpreende uma denotação intrigante

⁸² Pitt-Rivers, *The Fate of Shechem or the politics of sex*, Cambridge, Cam. Univ. Press, 1977, cap. 2.

⁸³ É bastante conhecido, por exemplo, o quadro de Goya retratando um Aquelarre comandado pelo demônio em forma de bode.

para o analista atento: o *cabra* (um *outro* bode?) é sinônimo de mulato escuro, filho de negro com mulato. Aplica-se o termo genericamente, porém, a todo indivíduo desqualificado, designando quase todo o conjunto de agregados e dependentes do senhor.

Além de apontar uma condição étnica e social, *cabra* é palavra de forte conteúdo pejorativo, da qual deriva uma série de adágios populares: "não há doce ruim nem cabra bom"; "cabra quando não furta é porque se esqueceu"; "valentia de cabra é matar aleijado"; "cabra valente não tem semente" etc. A função desses adágios é definir um perfil psicológico do mulato ou *cabra*. Aplica-se tanto ao indivíduo considerado covarde ou traiçoeiro, quanto ao considerado destemido e petulante. *Cabra safado* é, via de regra, usado como juízo sintético sobre o "cabra". Todas essas denominações refletem o profundo preconceito de cunho racial que envolve a figura do mulato na sociedade sertaneja e, na medida em que o *cabra* comporta perfis contraditórios, a designação precisa vir sempre adjetivada. A estigmatização expressa, portanto, um juízo moral sobre a camada dos homens pobres numa sociedade em que o trabalho manual era visto como aviltante. Mas um mulato não é propriamente um negro, já que para seu nascimento concorreu um branco, o que objetivamente turva as fronteiras entre as classes vistas como conjuntos raciais. A **noção de pertinência** passava a depender, deste modo, muito mais da valoração social do indivíduo do que de signos visíveis como a cor da pele. A "fama" sobrepõe-se mais uma vez ao nascimento.

No Brasil, a Coroa reproduziu em linhas gerais o mesmo tipo de discriminação contra os infames e vis, ao proibir o casamento entre reinóis e negros ou índios⁸⁴ cujas origens raciais, apesar de distintas, passaram a representar o mesmo papel no sistema responsável pela "pureza do sangue". Esta

⁸⁴ Com o tempo a proibição de consórcios com índios foi atenuada, mas para efeitos do raciocínio aqui adotado basta que tenha existido.

defesa do casamento católico em versão tropical gerou perseguições tão fortes como na Europa. Conforme evidenciaram Francisco Vidal Luna e Iraci del Nero da Costa, ao estudar processos da diocese de Mariana no século XVIII, 87% dos casos atingidos pelas devassas eram de crime de concubinato, isto é, de coabitação sem o beneplácito da Igreja que vedava casamentos com os infames e vís: escravas e negras forras em particular.⁸⁵ Para os autores, "a mancebia permeava toda a sociedade mineira e (...) não havia, com respeito às devassas, privilégio rígido e estrito de uma ou outra camada social. (...) a aplicação de penalidades a representantes dos segmentos sociais dominantes - mesmo se episódica, ou ainda que se impusesse apenas a indivíduos marginalizados pelos demais integrantes dos aludidos segmentos - operava, ao nível do corpo social inteiro, no sentido de impor e fortalecer o respeito devido à Igreja".⁸⁶

A mestiçagem, que ocorreu largamente sob a forma de concubinato, além de "manchar" o sangue português teve o efeito de borrar as fronteiras entre a condição vil e a "cidadã". Os mulatos, como seres socialmente partidos, careciam de identidade moral numa sociedade onde a honra era o principal atributo da pessoa. A palavra que indicava esta carência era uma só: *cabra*. Mas o *cabra*, ao contrário do judeu, cigano, escravo ou índio, não estava perpetuamente condenado à condição vil. Ele era livre e, como tal, artífice de seu próprio destino. Podia dedicar-se a construir seu patrimônio de respeitabilidade, quiçá de "honra". Socialmente, os caminhos de acesso à condição

⁸⁵ - Ver dos dois citados autores: "A vida quotidiana em julgamento: devassas em Minas Gerais", São Paulo, Faculdade de Economia e Administração, USP, 1980; "Devassas nas Minas Gerais: do crime à Punição", *IN Anuário de Estudios Americanos*, tomo XXXIX, Sevilla, 1984; "Devassa nas Minas Gerais: observações sobre casos de concubinato", *IN Anais do Museu Paulista*, tomo XXXI, USP, 1982.

⁸⁶ Francisco V. Luna & Iraci Costa, in *Anais do Museu Paulista*, op. cit., p.231.

honrada eram poucos, como aquele que se abria ao *vaqueiro-compadre* do senhor, ou através do "desafio" em que tinha oportunidade de provar sua coragem e serventia.

Ofendia-se a honra de alguém, verbalmente, ao denomina-lo *cabra* ao invés de chamá-lo pelo nome. Portanto, só o recurso à violência podia *determinar que espécie de cabra era o sujeito*. Aquele que revidasse à ofensa transformava-se de "cabra manso" em "cabra homem", ou "cabra macho". Dele se dizia: "Aquilo é que é cabra sarado. Eita cabra bom!". Vê-se, pois, através do caráter positivo da violência, como o desafio, o confronto, podiam operar a **metamorfose do cabra** de "safado" em "sarado", de "ruim" em "bom", de "manso" em "homem" ou "macho". Nesta oposição: *safado, ruim, manso/ sarado, bom, macho* explicita-se mais uma vez o caráter masculino da própria esfera pública, no sentido de que a **publicidade** (a *fama*) é uma forma de auto reconhecimento dos homens que a compõem. Ora, de fato, na sociedade patriarcal sertaneja, a política é uma esfera privativa dos homens. Os homens honrados conduzem o destino das famílias e de toda a sociedade.

Vista assim, a posição social do "cabra manso" é homóloga à da mulher. Ele espelha a honra de seu patrão e, como um planeta, não possui luz própria. Somente o recurso à violência o afasta deste "pólo feminino" da sociedade e o transforma em "macho"; somente pela violência ele pode "sasar" desta doença de que são portadores os homens apartados da esfera pública, isto é, do terreno em que cada um se torna artífice e responsável pela própria honra ao construir sua própria *fama*.

O cabra "safado" é, aos olhos da ordem dominante, justamente o indivíduo "de baixo" que não corresponde às expectativas de comportamento próprias do cabra manso. Ele desordena o mundo social. É o portador da anti-ordem e, como tal, demoníaco. Lançar o desafio ao cabra safado é, pois, dever do homem honrado: ou o cabra se acovarda e se submete, ou

entra em luta; e se triunfa, transforma-se em "homem", em "macho". Assim, pode-se dizer que o "safado" é o indivíduo em transição, em processo de revelação do masculino (coragem) que está subsumido na condição de cabra, de "manso". Todo mulato que se queira fazer respeitar percorrerá este trajeto, de vez que "cabra valente não tem semente", isto é, a honra que emana da valentia não se transmite por nascimento como aquela que decorre da propriedade e da "pureza do sangue". É pois o "cabra valente", do ponto de vista conceitual, uma fonte permanente de ameaça à honra que decorre do nascimento, já que nos conflitos *inter pares* da ordem patriarcal raramente a honra não sai comprometida de forma irremediável. Um autor cita exemplarmente que em meio a conflitos políticos, aos quais se associaram grupos de "bandidos", os *cabras* "tinham o topete de dizer às moças de família: 'Vocês até agora tem parido brancos, mas para o ano vão parir *cabras*' ".⁸⁷ Evidencia-se deste modo que é através da mulher e dos desqualificados que a mancha pode se instaurar no sangue, na família e no nome.

3.6. Família, endogamia e dissolução da honra

Analisamos até aqui alguns mecanismos através dos quais o modelo ibérico de honra atualizou-se no novo mundo, redefinindo-se e repousando sobre novos personagens históricos. O valor dos paralelismos encontrados reside na possibilidade de valorizar as **continuidades simbólicas**, observadas através da identificação dos personagens reinterpretados do universo dos códigos de honra. Desta ótica, não se trata da "importação" de uma nobreza metropolitana mas, antes, da aplicação transformada de seus códigos como controle social dirigido àqueles que estavam livres dos rigores do eito.

⁸⁷ Nertan Macedo, *O Bacamarte dos Mourões*, Fortaleza, Ed. Intituto do Ceará, 1966, p.37.

Neste último passo da exposição abordaremos, complementarmente, algumas hipóteses relativas aos processos sociais abrangentes que **tendem** a operar no sentido de dissipar as fronteiras sociais nas quais tem vigência esta noção ética. São processos que dizem respeito às transformações sofridas pela família patriarcal, em decorrência de mudanças socio-econômicas, e que colocam em questão sua capacidade de estruturar as práticas societárias mais relevantes como suporte daquele código de honra.

Todos que tenham se dedicado a este tipo de estudos sabem que a chamada **família patriarcal** é um conceito de base empírica pouco consistente, como se fosse um "denominador comum, da sociedade colonial inteira, do século XVI ao século XIX".⁸⁸ De forma convergente, já assinalamos que a obra de Oliveira Vianna revela uma atenção maior para com os traços de solidariedade da organização familiar, se ocupando apenas de forma subsidiária dos processos conflitivos que permeiam as famílias de elite. Por isso parece-nos que a chave para romper com este tipo de saber está na investigação em torno da **dinâmica da solidariedade**, isto é, em privilegiar a análise de sua expressão mais estruturada - a *endogamia* - relacionando-a com a emergência dos processos sociais que acabaram desarticulando as chamadas familiares patriarcais.

Como citado no início deste ensaio, um esforço pioneiro para desvendar a lógica dos conflitos *inter pares* no sertão encontra-se no trabalho clássico de Costa Pinto - *As Lutas de Família no Brasil* - que, no entanto, apresenta uma base factual limitada e desenvolve-se apoiado num pressuposto hoje inaceitável: a incapacidade do Estado em fazer valer seu potencial repressivo nos longínquos sertões, isto é, a ausência de uma organização suficientemente forte para abarcar as contradições que se manifestavam neste nível da vida societária,

⁸⁸ Mariza Corrêa, in *Colcha de Retalhos*, São Paulo, Brasiliense, 1982.

ensejando o aparecimento de uma "justiça privada" centrada na noção de honra. Já vimos, ao contrário, que a honra supõe um espaço público articulado, não uma "justiça privada" e, além disso, o *pater família* resume em sua pessoa atributos públicos e privados.

É certo que quando se pensa a família patriarcal sertaneja se está fazendo referência a um agrupamento humano mais amplo do que a família nuclear. O próprio Oliveira Vianna, ao descrever o "clã feudal", nele incluiu, além das pessoas ligadas por laços de consangüinidade, aquelas vinculadas pelo compadrio que, segundo disse, "é talvez mais do que a consangüinidade, a fonte mais fecunda de solidariedade familiar no interior" criando vínculos interpessoais "tão fortes como os do próprio sangue, gerando um código de deveres morais iguais aos de pai e filho, de irmão e irmã -e até mesmo tabus matrimoniais".⁸⁹ Esta característica, no entender de Antônio Cândido, gerou uma estrutura dupla: um núcleo central, composto por um casal branco e seus filhos legítimos; e uma periferia nem sempre bem delineada, que inclui as concubinas do chefe e seus filhos ilegítimos, de onde surgem elementos que, ou ganham um lugar no núcleo, ou dele se afastam para sempre.⁹⁰

A ambigüidade núcleo/periferia expressa, na verdade, um foco de tensão interna reforçada pela cultura da pobreza em que está imersa a família patriarcal, situação em que os laços de sangue, através do casamento, tinham uma importância decisiva. "Os pais, diz Maria Isaura Pereira de Queiroz, escolhiam cuidadosamente as alianças ou para reforçar os laços de parentesco e resguardar a propriedade de mãos estranhas -

⁸⁹ Oliveira Vianna, op. cit., p. 262.

⁹⁰ A. Candido, "The Brazilian Family", IN T. Lynn Smith e A. Marchont (eds.), *Brazil, portrait of halt a continent*, (verificar).

uniões com primos, tios etc - ou para aumentar poder e prestígio, indo se unir a outras famílias de particular nomeada ou fortuna. A nova família ficava estreitamente ligada às anteriores, quer do noivo, quer da noiva, tendo valor tanto o parentesco por linha paterna quanto por linha materna; os filhos casados ora continuavam morando com os pais, ora em casas que estes lhes dessem".⁹¹ Este tipo de afirmação, tão freqüente na literatura sociológica e que destaca a ocorrência da endogamia em alto grau dentre as famílias sertanejas, é corroborada por testemunhos da elite culta nordestina. Júlio Bello, em suas conhecidas memórias, relata que "subsistiu muito tempo nas famílias rurais o costume do consórcio dentro da família. Se os jovens se desviavam, buscando noiva fora dela, dificilmente a queriam estranhas às casas grandes dos engenhos. Daí a consangüinidade que uma mais cuidadosa busca descobrirá entre quase todas as antigas famílias rurais de Pernambuco. E até um pouco de Alagoas e Paraíba".⁹² À valoração positiva dos consórcios intra familiares se contrapunha, aliás, formas de segregação contra os que eram "de fora". Não sendo reinol ou pessoa de posses, o indivíduo estranho era discriminado, e qualquer pessoa que "sendo de um lugar mudou para outro" era chamada pejorativamente *retirante*.⁹³

Foram os demógrafos Salzano e Freire-Maia que, trabalhando com a noção abstrata de *isolado*⁹⁴, conseguiram

⁹¹ Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O Mandonismo Local na Vida Política Brasileira*, São Paulo, Alfa Ômega, 1976, p. 45.

⁹² Julio Bello, *Memórias de um Senhor de Engenho*, Rio, José Olympio, 1948, p. 33.

⁹³ Manoel de O. Paiva, *Dona Guidinha do Poço*, Rio, E. de Ouro, 1965, p.80.

⁹⁴ Isolado é um conceito abstrato que permite delinear certos comportamentos dos agrupamentos humanos. "Uma ilha populacional dotada, em geral, de limites imprecisos de ordem geográfica,

maior precisão no enfoque da endogamia. Eles apuraram a frequência dos casamentos consanguíneos no período seiscentista e setecentista no planalto paulista, constatando taxas de 22,3% e 42,8% respectivamente. Já na primeira metade do século XIX, nas proximidades de São Paulo, os casamentos entre primos em primeiro grau apresentavam coeficientes entre 8% e 16%, subindo até 33% se incluídos os primos de segundo e terceiro grau.

Sabe-se que a frequência dos casamentos endogâmicos varia no tempo e no espaço e, embora com tendência secular à redução, pode-se verificar casos de aumento ou estabilidade. No tocante às variações no espaço sabe-se que ocorrem de município para município de uma mesma região, entre a zona rural e a urbana de um mesmo município e entre os bairros de uma mesma cidade. Os autores citados, utilizando-se de dados disponíveis, apresentaram como a zona de mais alta taxa de endocruzamentos a que "incorpora o interior do Nordeste (regiões do Crato, Oeiras, Petrolina e Cajazeiras, nos estados do Ceará, Piauí e Pernambuco) e o sertão baiano (região de Caíteté)". Do mesmo modo, estabeleceram um gradiente "que tem início nas baixas frequências de São Paulo, cresce em Minas Gerais e na Bahia, e atinge os mais altos níveis no interior do Nordeste".⁹⁵ Seguindo ainda as lições dos demógrafos, os endocasamentos coincidem com a ocorrência de isolados, sendo que a ruptura dos mesmos se dá especialmente quando se verifica a formação de grandes cidades, ou a irrupção de frentes pioneiras nas zonas rurais; situações que fazem com que "ocorra uma

social, religiosa, política, étnica, cultural etc"(Salzano e Freire-Maia, *Populações Brasileiras*, São Paulo, Cia. Editora Nacional/Edusp, 1967, p.85.

⁹⁵ Salzano e Freire-Maia, op. cit., páginas 75 e 77. Consulte-se, ainda, do Professor Newton Freire-Maia: "Inbreeding Levels in Different Countries", *IN Eugenic News*, Vol. IV, n. 3, N.Y., setembro de 1957; "Further Data on Inbreeding Levels in Brazilian Populations", *IN Social Biology*, vol. 17, n.3, dezembro de 1970; "Inbreeding Levels in American and Canadian Populations: a comparison with Latin America", *IN Eugenics Quarterly*, vol 15, n. 1, março de 1968.

maior e crescente proporção de casamentos entre pessoas que, não fossem as condições de migração e progresso, estariam fechadas nos seus isolados primitivos, aí contraindo matrimônio e reproduzindo-se".⁹⁶

Ora, vimos que os "de fora" eram considerados intrusos nos domínios da família patriarcal sertaneja. Já agora, após a incursão pela seara da demografia, podemos imaginar que nem sempre foi assim, que há uma "historicidade" nos valores pelos quais se julga os que penetram os círculos familiares ou os "isolados", fazendo com que as famílias se integrem ou se evitem. Ganha importância, deste modo, investigar as formas de manipulação das fronteiras do grupo familiar, procedimento através do qual se pode chegar ao âmago de outra questão, pois tanto a endogamia como as "lutas de família" tem sido explicados por uma mesma e única causa: o isolamento dos agrupamentos humanos não só entre si como também em relação aos centros de poder, dificultando as articulações familiares mais abrangentes.

Linda Lewin⁹⁷, que concentrou seu estudo sobre a maleabilidade das fronteiras do núcleo das famílias de elite da Paraíba entre fins do século passado e começo do atual, aponta, como primeira dificuldade, a noção de "clã" utilizada em nossa sociologia e que congrega todos aqueles que se incluem, em virtude de uma relação genealógica às vezes indemonstrável, como descendentes em linha direta - paterna ou materna - de antepassados comuns, lendários ou míticos.⁹⁸ Assim, dada a fluidez e subjetividade presentes no contorno do grupo de parentes, só mesmo a pesquisa histórica pode revelar os

⁹⁶ Salzano e Freire Maia, op. cit., 1967, p. 88.

⁹⁷ Linda Lewin, "Some Historical Implications of Kinship Organization for Family-based Politics in the Brazilian Northeast", *IN Comparative Studies in Society and History*, vol. 2, num. 2, abril de 1979.

⁹⁸ Ver a respeito Marc Augé, *Os Domínios do Parentesco*, Lisboa, Edições 70, 1978, p.33.

diferentes modos através dos quais as famílias se construíam. Há que se considerar que o sistema de parentesco assim praticado reflete a extensão na qual o grupo de parentes leva em conta a sociedade envolvente através do casamento, das regras de herança etc, seleciona-as e acomodando os indivíduos de fora à base de categorias definidas de modo específico.

Para efeitos de herança, a família consanguínea parece ser um conceito básico; já para outras esferas da vida societária, como a política, a "parentela" é mais apropriada por incluir uma vasta gama de parentes não consanguíneos, membros afins, por casamento, parentes fictícios (compadres) ou adotivos (como a criadagem). Na verdade, o **corte** varia de acordo com a perspectiva de cada membro individual (ego). Assim, "o alcance do parentesco, o reconhecimento da "família", depende em parte de uma característica comum a todo o sistema de descendência bilateral, especialmente sua capacidade de reconhecer o parentesco de acordo com contextos comportamentais. Por esta razão, certos indivíduos, ligados por laços de sangue ou de casamento, não se reconhecem como família embora sua consangüinidade seja evidente do ponto de vista das categorias abstratas do parentesco".⁹⁹ Além disso, as denominações costumeiras de parentesco incluem, no Brasil, o contexto situacional próprio dos sistemas de descendência cognática - isto é, os descendentes de um(a) mesmo(a) antepassado(a), indiferentemente pelo lado dos homens ou das mulheres - de modo que o indivíduo tem possibilidades enormes de traçar sua descendência. Para a autora que vimos citando isto faz com que as elites brasileiras apoiem o reconhecimento do parentesco na descendência bilateral, apesar do destaque que a literatura devota ao *pater família*, enfatizando a linhagem masculina. Os políticos, por exemplo, não obscurecem a nomenclatura materna quando a grande importância dos membros masculinos da família de sua

⁹⁹ Linda Lewin, op. cit., p. 268.

mãe lhes conferem vantagens situacionais. Este procedimento é especialmente perceptível na adoção de nomes e sobrenomes.

Gustavo Barroso, corroborando este parecer, observa sobre o período nativista: "Os que se consideravam verdadeiramente brancos, teimavam em conservar o apelido português, deixando aos mestiços os nomes indígenas: os Guabirabas se contrapunham aos Liberatos. Quando foi das revoluções patrióticas, os diretores dos movimentos acrescentaram um nome índio aos seus cognomes, a fim de mostrar amor às coisas verdadeiramente brasileiras (...). Foi então que surgiram Carapinimas, Mororós e Ibiapinas".¹⁰⁰ Ou, como escreveu Linda Lewin, há possibilidades vantajosas que são permitidas por este sistema de definição da linha de descendência sendo que "todos [os sobrenomes] pertencentes a um estoque bilateral".¹⁰¹ Mas a dispersão geográfica - e, poderíamos acrescentar, os desníveis sociais - podem, segundo a autora citada, explicar muitos dos atritos genealógicos, já que as parentelas podem restringir as suas fronteiras a nível de primo-irmão, ou primo remotamente aparentado, através da adoção de um segundo sobrenome antes ou depois do principal sobrenome do tronco familiar.

A tendência constante à divisão entre ramos colaterais paralelos da mesma família-tronco tem sido lembrada para frisar o lado *destrutivo* da dinâmica da organização familiar. Deve-se considerar, contudo, que ela decorre de imperativos de ordem prática, como a necessidade de delimitar fronteiras, ainda que experimentais, para preservar uma unidade familiar considerada "viável" do ponto de vista de sua mobilização. Desta forma prevalecia a solidariedade dos ramos dominantes da família, que continuavam a definir a coesão do grupo remanescente. Linda Lewin mostra, em outro texto, como é crucial incluir na análise

¹⁰⁰ Gustavo Barroso, *Heróis e Bandidos*, 1917, p. 64.

¹⁰¹ Linda Lewin, op cit., p. 269.

sobre o domínio familiar, as relações de cunhadio¹⁰², demonstrando que a definição da parentela atende mais à esfera de inserção societária da família do que a uma lógica estrita de filiação consanguínea. "Coesão e fragmentação eram, pois, faces opostas de uma mesma moeda de solidariedade familiar".¹⁰³

Que sentido tem, pois, falar em endogamia como elemento crucial para a "solidariedade clânica" se, como vimos, as regras de filiação e descendência trazem em seu bojo os princípios e as linhas de "quebra" ou fracionamento das parentelas?

Certamente um pouco mais de rigor em torno do conceito de endogamia criará novas possibilidades de resposta à questão. Não há como ignorar os textos clássicos de Levi-Strauss, para quem "as regras de matrimônio nem sempre se limitam a proibir um círculo de parentesco; às vezes também assinalam um círculo determinado em cujo interior deve produzir-se necessariamente o matrimônio, sob pena de provocar um escândalo do mesmo tipo que o resultante da violação da proibição".¹⁰⁴ Desta forma ele distingue entre a *falsa endogamia* e a *verdadeira endogamia*, sendo a falsa aquela que só se aplica como o contrário de uma regra de exogamia e, portanto, toda sociedade observada desta ótica é, ao mesmo tempo, exogâmica e endogâmica.¹⁰⁵ A verdadeira endogamia, por sua vez, expressa a obrigação de se contrair matrimônio no interior de um grupo

¹⁰² Linda Lewin, *Política e Parentela na Paraíba*, Rio, Record, 1993, pp. 183-188

¹⁰³ Linda Lewin, op. cit., 1979, p. 271.

¹⁰⁴ Claude Levi-Strauss, *Las Estructuras Elementales del Parentesco*, Paidós, Bs.As., 1969, p.82.

¹⁰⁵ Linda Lewin, por exemplo, confunde estas categorias ao apontar a "superficialidade da proibição do incesto no Brasil" (IN *Política e Parentela na Paraíba*, p.184). Vale registrar, porém, que este é um tema caro à ficção brasileira que se ocupa da decadência das famílias de elite. Exemplos formidáveis são *Crônica da Casa Assassina*, novela de Lúcio Cardoso, e *Joana Francesa*, filme de Cacá Diegues.

definido segundo determinações de língua, raça, cultura, fortuna etc, e é especialmente perceptível nos grupos que concedem grande importância aos privilégios de *status* e fortuna, onde a endogamia figura como forma de conservá-los.¹⁰⁶

A verdadeira endogamia deve ser tomada, portanto, como a obrigação de se contrair matrimônio no interior de uma mesma classe social ou, em termos sertanejos, no interior de umas tantas famílias dominantes, previamente conhecidas pelos nomes e pela "nobreza" de sua história. Este padrão, no entanto, não é inflexível. Os surtos econômicos localizados - como a cultura do algodão, a descoberta de ouro, o incremento do comércio em certas áreas - acabou por elevar até as elites tradicionais novos elementos enriquecidos que, se não possuíam "nobreza" derivada da tradição, ao menos passavam a representar novas *possibilidades de casamento* que combinavam a endogamia verdadeira às regras exogâmicas.

Como bem observou Oliveira Vianna, a solidariedade do "clã parental", por ser algo difuso, só se cristaliza e se manifesta claramente quando os grupos familiares se polarizam na disputa em torno de conquistas econômicas e políticas, ou seja, quando se encontram frente a situações de crise. Embora tais crises possam surgir periodicamente, motivadas por pequenas questões de repercussão local, é inegável que ocorrem outras, mais profundas, capazes de alterar o perfil econômico de certas regiões, acontecimentos estes capazes de abalar os fundamentos da política regional. São crises que levam à ruptura dos isolados, por decorrerem de surtos econômicos que têm o poder de gerar novas "chefias políticas". A comunidade, por sua vez, enfrenta o desafio de assimilá-las, ainda que não possa fazê-lo pelos processos tradicionais, o que redundará em conflitos de toda

¹⁰⁶ Levi-Strauss, op. cit., pp. 83-86.

ordem, não raro levando os "novos" a desbancarem os antigos pela violência, tal a impermeabilidade do sistema político.

Situação típica do que afirmamos observou-se na região de Lavras Diamantinas da Bahia, após a decretação da liberdade de exploração de diamantes em 1832. A elite dominante, que se autodenominava *gente da praça* ou *capangueiros*, compunha-se de famílias que "se vinculavam pelo compadrio e se entrelaçavam, dia a dia, pelo casamento".¹⁰⁷ Após o referido decreto, e a descoberta de novos garimpos na região, em 1844, a situação se alterou radicalmente. As povoações existentes assistiram a um crescimento vertiginoso, graças ao afluxo de pessoas das mais variadas condições sociais; a estratificação social se enrijeceu e "em poucas comunidades se assinalou tão imediatamente uma delimitação de campos e categorias sociais".¹⁰⁸ Deu-se a afluência de pessoas abastadas, homens de condição econômica e social bem mais elevada do que os das primitivas lavras de Minas Gerais, da Chapada Velha, e a própria elite tradicional da região se cindiu. No pleito de 1860 afloraram as primeiras grandes e graves divergências no campo político, que se prolongaram até 1930, aproximadamente; longo período em que a *gente da praça* passou a disputar, dentro dos círculos das antigas famílias aliadas, maiores parcelas de mando e prestígio. Um outro recorte societário somou-se a este, tendo como critério a procedência das famílias: os originários do planalto central ou do alto sertão se reconheciam na denominação de *serranos*, os oriundos do Recôncavo ou da capital se auto-denominavam *baianos*. "Toda aquela gente que veio de cima - registrou W. Moraes -, cuja atividade mineira já vinha constituindo um meio de vida tradicional, considera-se, por extensão, com prerrogativas absolutas naqueles novos domínios, e encara a gente que veio do litoral como adventícia, como

¹⁰⁷ W. Lins, *O médio São Francisco*, Salvador, 1952, p. 24.

¹⁰⁸ Walfrido Morais, *Jagunços e Heróis*, Salvador, GRD, 1973, p. 27.

estrangeira, dir-se-ia melhor, como intrusa".¹⁰⁹ Tal divisão fez com que, em cada cidade, os diferentes grupos se alinhassem em partidos opostos; cada partido constituísse a sua própria banda de música, competindo também entre si ao promover festividades em separado. Entre diferentes cidades, o conflito se manifestou de maneira tão aguda que ninguém se visitava, nem existia intercâmbio comercial ou social.

Este fenômeno não foi exclusivo das lavras diamantinas da Bahia. A divisão de cidades e regiões em facções antagônicas a partir de surtos localizados de "progresso", alterando a composição e o comportamento das elites locais, pode ser capturado em vários momentos e em vários pontos do sertão nordestino. A respeito de Joaseiro e do Cariri de fins do século passado e começo do nosso, escreveu Ralph della Cava: "Com o passar do tempo, seus habitantes (de Joaseiro) tinham se dividido em dois grupos hostís: os filhos da terra e os adventícios.(...) De maneira geral, sua posição social [dos filhos da terra] tinha sido sempre assegurada pela linhagem, pela propriedade ou, simplesmente, pelo direito de nascença. Os adventícios, que se tornaram a maioria, incluíam muitos dos imigrantes recentes originários de regiões distantes. O termo refere-se, da mesma forma, aos comerciantes ilustres(...) e ainda aos humildes romeiros".¹¹⁰ Exemplos similares também ocorreram nas ribeiras do São Francisco, nos conflitos envolvendo a família Militão, logo após a Independência, ou nos sertões pernambucano e paraibano afetados pelas questões relacionadas com a

¹⁰⁹ Walfrido Morais, op. cit., ps. 27.

¹¹⁰ Ralph della Cava, *Milagre em Joaseiro*, Rio, Editora Paz e Terra, 1977, p. 139.

comercialização do algodão nas primeiras décadas deste século.¹¹¹

São todos exemplos que evidenciam um processo que sobredetermina a dinâmica das relações familiares. O velho modelo patriarcal passa a ser de verificação empírica mais improvável à medida que se avança pelo terreno da pesquisa histórica contemplando, além das relações de parentesco, as articulações do grupo familiar com as demais esferas da vida societária. Nos termos propostos por Linda Lewin, poderíamos acrescentar que a identidade quase corporativa das parentelas cujo poder repousava na propriedade fundiária vai cedendo passo a outras formas de integração econômica, afastando-as por vezes da política, diminuindo a importância de seu legado histórico tradicional.¹¹²

Vimos, portanto, como a honra é um atributo da organização familiar sertaneja, apoiada em práticas ao mesmo tempo solidárias e conflituosas, correspondendo a um modo de controle social compatível com a sociedade que lá se gestou sob os influxos do colonialismo. A permanência destes valores para além daquela situação histórica deve ser buscada não na ausência de um poder público capaz de administrar justiça e, por isso, substituído na prática por um poder privado hipertrofiado. Ela expressou, antes, a necessidade de controles sociais rígidos que protegessem a família frente aos mecanismos de mudanças e aos desafios quotidianos que colocavam em cheque sua preeminência enquanto agrupamento econômico, político e moral, constantemente ameaçado pela lógica competitiva que presidiu a montagem das estruturas de poder no sertão.

É certo que a forte vertente endogâmica das famílias ali situadas deu condições especiais para o cultivo da noção de

¹¹¹ Ver a este respeito meu "Coronelismo e Oligarquias", IN Antonio Mendes Jr. e Ricardo Maranhão (orgs.), *Brasil História: texto e Consulta. (Republica Velha)*, São Paulo, Hucitec, 1989.

¹¹² Linda Lewin, op. cit., 1987, páginas 360 e seguintes.

honra, mas não deixou de propiciar sua redefinição quando os processos econômicos integraram aquelas mesmas famílias em estruturas nacionais abrangentes. Longe de ser um valor ético abstrato, a honra era o nome que se dava à acumulação histórica de virtudes - reais ou imaginárias - reivindicada pelo grupo frente a seus concorrentes. Enquanto o dinheiro e sua posse não se tornaram o signo social mais importante, a honra pode ocupar o papel de bússola social, indicando o polo de atração desejável pela sociedade.

O estudo da dinâmica da noção de honra e de suas adaptações confunde-se, portanto, com o estudo mais amplo da dinâmica familiar. Assim, a perspectiva aqui sugerida se contrapõe à tendência para a reificação da honra como ética desprovida de historicidade. Ao mesmo tempo, pretende iluminar os caminhos de sua consideração num contexto social específico, também constantemente englobado em considerações de tipo mitológico, como ocorre com o sertão.

A TRADIÇÃO HONRADA **(a honra como tema de cultura e na sociedade ibero- americana)**

Resumo:

Este ensaio estuda a honra como tema de cultura. Situando o tema na literatura clássica, o autor sistematiza o **modelo mediterrâneo** ou **ibérico** de honra para propor a reavaliação de alguns tópicos como condição indispensável a uma reavaliação da noção de honra nos países de origem ibérica. A família e suas relações com os códigos costumeiros

emerge como problema central de cuja análise deve nascer uma nova compreensão da noção de honra, abandonando-se a perspectiva culturalista de tomá-la simplesmente como um arcaísmo, típico das "sociedades das cortes" a que pertencem os ancestrais de nossos colonizadores. O forte mecanismo de controle social que se erige a partir dessa noção, imbricando os papéis masculinos e femininos na sociedade, evidencia a pertinência da abordagem a partir da consideração da família e sua inserção social.

THE HONORABLE TRADITION

(honor as a theme in Ibero-american culture and society)

Abstract:

This article studies honor as a cultural theme. Through the analysis of honor in the context of classic literature, the author offers a systematization of the **Mediterranean** or **Iberian model** of honor and proposes to reconsider some questions as precondition to a reappraisal of the concept in Iberian countries. The family and its relationship with common law codes is the central locus from which a new understanding of the concept of honor must emerge, leaving aside, in this way, the culturalist perspective, in which honor was seen as a survival of the "court society" of the forefathers of our colonizers. The strong machinery of social control that is built on this concept, in which are imbricated masculine and feminine social roles, shows the importance of this perspective that starts from the family and its social context.