

Os limites da sociabilidade: “cariocas” e “nordestinos” na Feira de São Cristóvão

Claudia Barcellos Rezende

Na teoria social, a noção de sociabilidade se refere geralmente a situações lúdicas em que há conagração e confraternização entre as pessoas. Ariès (1981) circunscreve neste termo as visitas, encontros e festas que envolvem trocas afetivas e comunicações sociais para além do círculo familiar. Música e dança são elementos comuns, e a comensalidade figura quase obrigatoriamente nos momentos sociáveis.

Lembrando a visão durkheimiana das reuniões religiosas cujo elemento de efervescência revigoraria os sentimentos coletivos, muitos estudos tratam a sociabilidade como prática propícia a afirmar valores, reforçar certos tipos de relação, construir identidades, como por exemplo as de gênero (Almeida, 1995; Cowan, 1990; Papataxiarchis, 1991) e de grupo social. Neste sentido, a sociabilidade seria dotada de um caráter positivo – construtivo, afirmativo – para as pessoas que dela participam.

O ensaio clássico de Simmel (1971) propõe uma abordagem distinta da sociabilidade. Para ele, a sociabilidade destila das realidades da vida social a essência da associação, enfatizando basicamente a boa forma. Seria assim uma espécie de forma-jogo (*play-form*) de associação, em que o prazer de cada um depende do outro na interação. Para tanto, são necessárias as características da cordialidade e amabilidade, mas outros traços subjetivos da personalidade não devem estar presentes. É preciso uma certa equivalência entre as partes, como por exemplo igualdade em termos de classe, de forma a evitar atritos e permitir que cada um aja como se o outro fosse um igual. A conversa é elemento importante de estimulação da sociabilidade, na qual importa menos o conteúdo e mais a prática da conversa em si mesma. Com sua visão formalista da sociabilidade, Simmel apresenta não apenas um modelo de interação lúdica, destituída de interesses práticos, como também um mundo sociológico ideal, isolando elementos que seriam básicos a qualquer interação social – como a auto-regulação na interação com outros – independentemente de seus conteúdos culturais.

Mas a própria idéia de modelo pressupõe uma distância da experiência concreta das pessoas. O que significa dizer que nem sempre a sociabilidade alcança, seguindo os termos de Simmel, a equivalência e o desinteresse, ou seja, nem sempre os traços subjetivos e os interesses estão ausentes. Pelo contrário, a literatura mostra continuamente que padrões de sociabilidade tendem a ser diferenciados por gênero, idade, classe social etc. Mais ainda, embora a sociabilidade implique uma associação prazerosa em si mesma, isto não anula a possibilidade de que, mesmo dentro de certos estilos de sociabilidade, se afirmem diferenças ou até surjam conflitos entre as pessoas. Se os estudos etnográficos enfatizam nas situações de conagração seu caráter pacífico, pois através delas são realçados valores, relações e identidades, os filmes de cinema e televisão fazem uma outra leitura e interpretação da sociabilidade, retratando com frequência festas irrompidas por revelações de segredos e brigas.

Neste artigo, quero explorar a possibilidade de a sociabilidade, como prática de confraternização, simultaneamente realçar diferenças e realizar separações, principalmente quando está em questão a afirmação de certas identidades. O processo de construção de identidades, para o qual as práticas sociáveis contribuiriam, é sempre relacional e contrastivo, trazendo em si um aspecto de negação do outro (Oliveira, 1976; Hall, 1998). Ademais, esse processo está sempre inserido em relações de poder, de forma que disputam-se com o outro status, prestígio, posições de superioridade ou inferioridade. Conseqüentemente, as práticas de sociabilidade que acentuam uma identidade específica trarão, de maneira mais ou menos explícita, esse caráter negativo – fazendo alusões àqueles que são excluídos –, bem como elementos das negociações de poder em pauta. Na etnografia de Almeida (1995) sobre uma aldeia portuguesa, a sociabilidade

masculina é construída pelo consumo de bebidas e narrativas de conquistas sexuais que tratam de eximir quaisquer elementos de feminilidade, vistos ao mesmo tempo como inferiorizantes e ameaçadores. De modo mais explícito, os homens gregos estudados por Papataxiarchis (1991) fazem do espaço da cafeteria um domínio oposto ao doméstico-feminino, ou seja, um espaço onde as mulheres não têm lugar, nem o idioma do parentesco, e sim o da amizade. Assim, ainda que a sociabilidade possa ser vista como uma associação lúdica que pretenda ser desinteressada e promover apenas a diversão, as relações mobilizadas nessa situação são perpassadas por intrincadas negociações de poder que não são facilmente suspensas nessa interação. Mesmo quando se trata da sociabilidade entre pessoas em situações de classe equivalentes, há outros eixos em disputa, seja uma identidade de gênero, seja status associado a um estilo de vida particular, entre outros.

Como base para esta discussão, analiso uma prática de sociabilidade relativamente recente no Rio de Janeiro: a participação de jovens cariocas de segmentos médios na Feira de São Cristóvão, espaço de sociabilidade tradicional dos migrantes nordestinos de baixa renda, que oferece barracas com música, comida e artigos de couro e corda típicos da região Nordeste. Nos últimos cinco anos, esses jovens passaram a freqüentar a Feira, além de shows de forró em casas noturnas, em função de uma “(re)descoberta” da “cultura nordestina” e principalmente do forró, termo mais amplo para um conjunto de músicas, cuja base é o baião, associadas à identidade regional nordestina (Vianna, 2001).

O estudo de Ceva (2001) é pioneiro na investigação desse fenômeno recente e centra-se no chamado “movimento de forró universitário” – definição nativa de jovens universitários de camadas médias interessados no resgate da “autêntica” cultura nacional. Esses jovens formaram grupos musicais que só executam músicas de forró – de sua autoria ou de compositores célebres, como Luiz Gonzaga e Jackson do Pandeiro – e conquistaram espaço fazendo shows semanais em várias casas noturnas da Zona Sul. Nesses grupos e no “movimento” de uma forma mais geral participam alguns músicos nordestinos, e Ceva examina o papel de um deles, conhecido por Bastos, como mediador entre universos simbólicos distintos. Nesse artigo, então, Ceva enfatiza o elemento da mediação – a interpenetração de mundos e códigos culturais distintos como, no caso, entre jovens de camadas médias cariocas e migrantes nordestinos de camadas trabalhadoras – realizada por alguns indivíduos dentro do “movimento de forró universitário”.

Embora dialogue com Ceva ao longo deste artigo, faço algumas distinções importantes. Primeiro, ao contrário de sua análise mais ampla do “movimento de forró universitário” e da carreira de Bastos, meu foco aqui é a interação entre “cariocas” e “nordestinos” no contexto específico da Feira de São

Cristóvão. Os dados foram obtidos a partir de observação participante e entrevistas semi-estruturadas com uma rede de amigos e conhecidos que frequentam a Feira, em pesquisa de campo realizada por Martha Nogueira, bolsista em meu projeto de pesquisa¹. Os entrevistados são jovens universitários, com idades entre 18 e 25 anos, que residem com seus pais em bairros das Zonas Sul, Oeste e Norte, e se identificam como pertencentes não apenas às camadas médias mas, principalmente, a um segmento dotado de um estilo de vida particular, que discutirei abaixo.

Segundo, distancio-me de Ceva ao discutir, através da sociabilidade, não a mediação mas seu contrário: a afirmação de diferenças que separam segmentos sociais. Mostro como os jovens pesquisados, ao mesmo tempo que pensam a Feira como uma instância de integração com os migrantes nordestinos mais pobres, criam na prática limites nítidos entre esses grupos sociais e entre outros jovens cariocas. Detenho-me exclusivamente nos depoimentos dos jovens cariocas pelo jogo de distinções que tecem e que acaba afetando a experiência da sociabilidade na Feira de São Cristóvão.²

Por fim, ressalto que minha inserção neste estudo formou-se não tanto no momento da pesquisa de campo, do qual participei como supervisora, mas sim no recorte e na análise da questão. Para tanto, contribuiu uma experiência pessoal significativa: filha de pais cariocas, cresci em Recife, dançando forró, como todos os meus colegas de escola, na época das festas juninas. Lá, o forró era (e ainda parece ser) um estilo de música e dança consumido por todos, ainda que em uma época específica do ano. Recentemente, comecei a achar interessante quando jovens cariocas de camadas médias se interessaram pelo forró. Mas qual não foi minha surpresa quando Martha me disse muito casualmente que esses jovens dançavam de forma distinta dos nordestinos. Pude depois verificar pessoalmente a diferença em um show de forró, em uma casa noturna de São Cristóvão. Foi, então, a partir dessa minha trajetória que interpretei esse fato não como uma simples diferença no modo de dançar, e sim como uma apropriação particular do forró com efeitos simbólicos precisos para a delimitação entre grupos sociais.

A dificuldade da integração

Nos últimos quatro anos, o forró tem sido uma das principais atrações em festas e shows em algumas casas noturnas da Zona Sul do Rio de Janeiro, frequentados basicamente por certos segmentos jovens de camadas médias que buscam revalorizar a “autêntica” cultura nacional. Nesse cenário, há tanto os grupos que tocam o chamado “forró de raiz” – composições executadas apenas com sanfona, zabumba e triângulo – quanto aqueles que fazem “oxente music”

– que ao utilizar teclados, sintetizadores e bateria perderia, para muitos jovens, sua qualidade mais “autêntica” (Ceva, 2001). Com esta “redescoberta” do forró, a Feira de São Cristóvão desponta como um espaço privilegiado do que seria a “autêntica cultura nordestina”, passando a atrair assim certos grupos de jovens cariocas das camadas médias que, ao contrário da homogeneidade social dos shows na Zona Sul, dividem o local com migrantes nordestinos. Segundo alguns depoimentos, há mesmo uma “invasão” da Feira que, apesar de provocar sentimentos ambivalentes entre os freqüentadores nordestinos, agradaria aos comerciantes das barracas.

O discurso sobre a busca da “autenticidade” é recorrente entre os jovens entrevistados. Embora o fenômeno de atribuição de “autenticidade” a uma determinada prática cultural exija um estudo mais detalhado, apresento esta questão em linhas gerais como pano de fundo da prática de sociabilidade, que é meu objeto de análise. A atribuição de “autenticidade” a objetos e práticas culturais é uma construção simbólica que em geral faz parte de negociações de poder entre grupos, em que o vínculo ao objeto ou prática “autêntica” garantiria direitos ou status a um determinado grupo. Como veremos mais adiante, a percepção de que são os verdadeiros apreciadores do forró, pois o valorizam como elemento dessa “cultura nordestina autêntica”, dá a esses jovens uma posição de superioridade diante de outros jovens cariocas.

Nesse discurso, o forró adquire especial importância, não somente como parte da “cultura nordestina”, mas também de uma “cultura nacional” mais ampla. Nesse discurso, ao contrário da “música americana”, cujas letras e referências seriam compreendidas por poucos, o forró remeteria “[à]quela problemática que existe no Brasil, da seca, aquele sofrimento todo do ser humano”. Seria também uma “cultura mais alternativa”, pois não é “massificada”, “divulgada pela televisão”. Em nenhum momento houve referência, positiva ou negativa, a uma “cultura carioca”, em contraste com o uso freqüente da expressão “cultura nordestina”, o que alude uma visão generalizante e, como veremos, um tanto essencializada de cultura. O que se sobressai, neste momento, é portanto uma confluência entre “cultura nordestina” e “cultura nacional”.

É importante ressaltar que esse processo de valorização de práticas culturais associadas às camadas populares não se restringe ao forró, mas vem acontecendo também com a capoeira, adotada pelas camadas médias (Travassos *apud* Ceva, 2001), e foi o caso do samba na década de 1920, tornado desde então símbolo nacional (Vianna, 1995). Encontramos aqui a idéia mais ampla de que expressões

cultura nacional. Sabemos, ademais, que tais apropriações são significativas, pois transformam práticas antes vistas como menores ou até mesmo marginalizadas, como foi o caso da capoeira no início do século XX, em símbolos de status e

distinção, sem acompanhar na maioria das vezes uma mudança nas relações de poder entre as camadas trabalhadoras e médias.

Ir à Feira de São Cristóvão seria então uma prática “saudável” pois, além de possibilitar dançar e ouvir “música legal”, é uma oportunidade de “conhecer uma cultura diferente”, de “conhecer gente”. Essa última idéia aparece muitas vezes nos depoimentos: o forró e a Feira promoveriam uma maior aproximação entre as pessoas, principalmente entre “cariocas” e “nordestinos”. Segundo Carolina, moradora do Jardim Botânico que hoje trabalha como DJ em festas de forró,³ a Feira é legal porque “duas classes sociais se encontram ali, entendeu? Compartilhando da mesma diversão...”. Carolina acredita que desse encontro podem surgir “amizades engraçadas”, como a que estabeleceu com um jovem baleiro paraibano, de quem “nunca seria amiga” se não fosse pela Feira. Se Carolina é uma das poucas a falar de amigos conhecidos na Feira, o tema mais geral da aproximação e integração de pessoas diferentes é constante e colocaria em foco o gosto comum pelo forró e pela “cultura nordestina”, deixando as diferenças sociais em segundo plano. A própria elaboração do forró como parte da “autêntica cultura nacional” sugeriria que, nesse contexto, entre “cariocas” e “nordestinos” dever-se-ia destacar sua identidade comum de brasileiros em detrimento das diferenças de classe e origem regional.

Mas a prática, em termos do que foi observado e relatado, desconstrói esse discurso da integração. A própria maneira de ir à Feira já começa a reverter essas idéias. Os jovens entrevistados vão sempre em grupos – seja de amigos que estudam juntos ou moram perto – e costumam dançar apenas uns com os outros, em pares mistos ou duplas de mulheres. Esse costume enfatizaria o prazer de dançar forró em si mesmo, diminuindo, segundo eles, o caráter potencial de aproximação amorosa que a dança – “coladinha” – teria e revertendo a idéia, compartilhada por outras pessoas, de que seria um modo “fácil de arranjar mulher”. Alguns desses grupos seriam tão fechados – fazendo muita fofoca sobre os outros – que chegam a ser descritos, em tom de acusação, como “panelas”.

Entre os jovens cariocas, o local de residência vem a ser uma distinção significativa para a formação de grupos, contrastando principalmente aqueles que vêm da Zona Sul com as “galeras” do Méier (Zona Norte) e de Jacarepaguá (Zona Oeste). Entre eles, existem afinidades como membros das camadas médias e apreciadores do forró, mas a diferença de bairro é continuamente acentuada nas entrevistas. Danielle, que cresceu em Ipanema, pontua com relação a um amigo do Méier, conhecido através da Feira, que ele vive “uma realidade completamente diferente” da sua. Eles dançam juntos, viajam para os mesmos lugares e vão à praia no mesmo ponto, mas “é totalmente diferente” e nunca teriam se conhecido, diz ela, se não fosse por causa do forró. Assim, se essa diferença não chega a isolar, é constantemente apontada, reforçando uma distinção simbólica

muito presente no universo social carioca,⁴ e pode, em outras situações, servir de barreira a uma aproximação.

O estilo de vida associado a uma certa visão de mundo torna-se outro critério diferenciador ainda mais marcante entre os jovens cariocas de camadas médias. A busca de “resgate de uma cultura”, do qual o forró faria parte, definiria mais amplamente tanto um estilo de vida como uma forma de pensar, separando os “forrozeiros” dos “mauricinhos”. Nas palavras de Rodrigo, jovem morador do Méier que estuda comunicação na PUC,

eu acho que o que atraiu o pessoal pro forró foi isso mesmo, tipo a galera Posto 9, meio neo-hippie, assim, que acabou gostando do forró, se identificou com o forró, aí essa galera adotou o forró como música-tema deles (...) Todo mundo que tem essa afinidade com esse estilo de vida, até de se vestir, de pensamento, acabou gostando do forró (...).

Os “forrozeiros” teriam como estilo de vida não apenas o interesse pela “cultura nordestina”, mas também a escolha do “Posto 9”, na Praia de Ipanema, como ponto de encontro, o que por sua vez está associado a outras opções, como o consumo de maconha, uma despreocupação com a forma física e um estilo de vestir “neo-hippie”. As pessoas não fariam questão “de marca” e usariam “qualquer coisa”, o que significa roupas artesanais e indianas, sapatilhas de pano chinesas para as moças e sandálias de couro para os rapazes. Haveria assim uma “estética” específica do “forrozeiro”, que seria do tipo “largado”, com corpos “franzinos” e “não malhados”, de “aspecto meio sujo”, como aponta Danielle, freqüentadora assídua da Feira.

Ao contrário dos “verdadeiros forrozeiros”, os “mauricinhos” e “patricinhas” passariam a ir à Feira principalmente para paquerar. Estes vestiriam roupas “de marca”, “com a blusinha pra dentro”, “sapatinho todo bonitinho” ou, no casos das mulheres, de “saltão”. São “arrumadinhos”, “cheirosinhos” e com corpos “bem malhados”. Freqüentadores do Posto 10, na Praia de Ipanema, onde todos seriam igualmente “malhados” – corpos bem definidos, em geral pela musculação –, o estilo diferente de vestir espelharia uma visão de mundo igualmente distinta, na qual o forró é interessante apenas porque se tornou “moda” e reúne jovens atraentes. Para eles, a dança teria um caráter eminentemente sensual, como veículo da paquera, ao invés de ser valorizada como parte de uma “cultura nordestina”.

Assim, enquanto um grupo teria um interesse genuíno no “autêntico” forró, o outro estaria apenas seguindo uma “moda”. Aqui, o signo da autenticidade – e o status que ele confere – não recai apenas sobre o forró, como “verdadeira” música nacional, mas também sobre os “forrozeiros”, como “ver-

dadeiros” apreciadores do forró. Essas distinções de gosto e estilo de vida trazem consigo, portanto, diferenças de visão de mundo, não apenas no que se refere ao modo de pensar a “cultura nordestina”, mas também em torno de concepções a respeito das relações de gênero, do corpo e da sexualidade. Acabam, dessa forma, implicando uma separação espacial na Feira: “forrozeiros” não dançam com “mauricinhos” e “patricinhas” e, muitas vezes, freqüentam barracas diferentes.

O terceiro e mais importante limite à sociabilidade é aquele que mantém “cariocas” e “nordestinos” apartados no espaço da Feira, colocando em questão o quanto a “cultura nordestina” tornar-se-ia mesmo compartilhada sob o signo de uma “cultura nacional” comum. Nesse contexto, os termos “cariocas” e “nordestinos” adquirem um sentido além daquele associado a identidades regionais diferentes: são pessoas de classes sociais distintas. Enquanto a categoria “carioca” se refere a pessoas de camadas médias, com educação universitária, o termo “nordestino” se aplica ao migrante pobre, com baixa escolaridade, que ocupa posições como as de porteiro e baleiro. Aguçando ainda mais essa diferença, encontramos nos depoimentos dos jovens cariocas o termo acusatório “paraíba”, que agrega ao migrante pobre as características de “atrasado” e “ignorante”. Assim, o encontro de “cariocas” e “nordestinos” na Feira de São Cristóvão é o tempo todo balizado por essa distinção, não apenas regional, mas principalmente social, que, longe de ser atenuada, acaba reforçada pelos padrões distintos de sociabilidade nesse espaço.

É comum que cada grupo freqüente barracas diferentes e, mesmo quando estão na mesma barraca, “cariocas” e “nordestinos” não dançam juntos. A questão da dança é emblemática nessa situação, não apenas por reforçar uma separação entre os dois grupos, mas também por realçar todas as ambigüidades do discurso dos entrevistados sobre a integração social.

Embora o “mito de origem” do forró entre os entrevistados diga que ele foi trazido ao Rio de Janeiro por cariocas que haviam viajado para Itaúnas, no Espírito Santo, e Caraíva, na Bahia⁵, criou-se um estilo carioca particular de dançar tão distinto do nordestino, que alguns até afirmam serem ambos “incompatíveis”. Existiriam tantos estilos de dançar forró quantas fossem as identidades regionais – os jeitos “paulista”, “mineiro”, “carioca”, todos distintos do “nordestino”. Enquanto cariocas dançam muito “coladinho” e fazem uma “coreografia” cheia de “passinhos”, com uma cadência mais suave, nordestinos dançam “pulado... barriga com barriga”, de maneira mais ritmada e diversificada. Danielle, ao descrever os estilos, acrescenta: “a gente não dança assim, até porque ninguém tem barriga”.

A diferença no estilo de dançar aparece associada a outras distinções coletivas, cujas imputações – sejam referentes ao corpo ou a certos comportamentos – remetem a uma caracterização essencializada dos “nordestinos”. Nessa

caracterização, encontramos uma inversão de sinais de alguns traços utilizados na comparação com os “mauricinhos”. Assim, embora os “forrozeiros” não compartilhem da estética da “malhação”, como os “mauricinhos” e as “patricinhas”, comparados aos “nordestinos” eles não têm “barriga”. A “barriga” dos “nordestinos” se torna um aspecto depreciativo que se juntará a outros, desqualificando-os como parceiros de dança. As mulheres nordestinas são “coroas” e “brabas” e não veriam com bons olhos a chegada de “um bando de garotinha novinha, bonitinha”. Os homens nordestinos, ao contrário, ficariam admirados com a beleza e juventude dessas moças, mas são sistematicamente recusados na dança por elas porque têm “um aspecto meio sujo” e bebem muito. Se ser “meio sujo” é uma qualidade positiva que distingue os “forrozeiros” dos “mauricinhos”, nos “nordestinos” torna-se um aspecto negativo, relacionado à bebida. Felipe, estudante de direito que mora em Jacarepaguá, descreve, impressionado, o quanto esses homens bebem:

Eu já vi briga de cadeira, dez horas da manhã. O cara queria acertar o caboclo, acertou a mulher, deu uma cadeirada na mulher. Isso dez horas da manhã, depois dos coroas já terem bebido a noite toda e dançado a noite toda, o que é mais impressionante. De onde eles tiram essa energia toda, né, que o cara enche a lata, tu vê o cara bebendo a noite toda, eu observava isso, dançando a noite toda e não caía. (...) então é um pessoal bem simples, eu posso dizer, lá da Feira. Por isso que muita gente fala assim: “Ah, tu vai pra feira dos paraíbas!”. Então, eu vejo só isso lá, um ambiente de felicidade que as pessoas querem extravasar.

Nessa descrição, os homens nordestinos parecem ter uma energia animal, pois, embora sejam “coroas”, bebem e dançam durante toda a noite sem cair e ainda conseguem brigar pela manhã. Seria em função dessa qualidade de “esquentados” dos homens nordestinos que os jovens cariocas entrevistados não dançam com mulheres nordestinas, pois receiam despertar os ciúmes de algum namorado. Mas, tentando atribuir dignidade a esse comportamento, Felipe fecha sua descrição dizendo que a Feira é “um ambiente de felicidade”, freqüentado por pessoas “simples”, e por isso gosta de ir lá.

É importante ressaltar que a recusa em dançar parte dos “cariocas” e não dos “nordestinos”. Muitos destes convidariam moças cariocas para dançar, pedindo a elas que lhes ensinem seu estilo de dançar o forró. Mas, para as entrevistadas, isso é em geral uma forma de tirar vantagem da proximidade dos corpos para “chegar a elas” e tentar “dar um amasso”. Carolina explica, com perspicácia sociológica, que na Feira encontram-se jovens que moram nos prédios onde os nordestinos são porteiros e que estes tentam tirar proveito da situação:

vêm umas menininhas que... ele via como... ele é porteiro e elas são as meninas moradoras do prédio, umas pessoas inacessíveis, sabe? Que antes eles tinham contato mas numa circunstância assim totalmente de hierarquia. Eles são os empregados, sabe? E aí que de repente vê ir no mesmo lugar, aí pronto quer já dar um amasso, entendeu?

Nota-se aqui, novamente, a assunção de que as jovens cariocas de segmentos médios são vistas como atraentes sexualmente para os homens nordestinos, sendo portanto motivo de desejo e frustração, posto que são “inacessíveis”. Em comparação com as mulheres nordestinas, descritas como “barrigudas”, “coroas” e “brabas”, as entrevistadas assumem que elas e outras jovens cariocas estão em posição de vantagem, tomando aí seus próprios modelos de beleza e sensualidade como padrão para todos.

Carolina enfatiza, no entanto, que nem todos os homens nordestinos têm esses comportamentos problematizados e que, “quando você conhece as pessoas, vê que são pessoas ótimas”. Através de seu amigo baleiro, ela conheceu outras pessoas com quem conversa e dança na Feira. Esse jovem nordestino seria um exemplo de mediador entre esses grupos sociais, de forma semelhante ao caso do músico Bastos, discutido por Ceva (2001). Através de sua habilidade de dançar o forró como os “cariocas” e de seu respeito em dançar com as moças sem querer “dar amasso”, ele conseguiu aproximar-se dos jovens cariocas a ponto de construir amizades com alguns deles⁶.

Mas, apesar de casos como esses, a distância social acaba produzindo duas maneiras distintas de interpretar o encontro na Feira, o que leva a desencontros. Para os “nordestinos”, a presença dos jovens cariocas sinalizaria uma possibilidade de aproximação, daí seus convites às moças para dançar. Note-se que esta é uma percepção dos entrevistados cariocas sobre os homens nordestinos. Para os “cariocas”, a Feira representa um espaço de lazer e apreciação da “cultura nordestina” sem ser necessário aproximar-se dos “nordestinos”. Como diz Carolina, “as pessoas deixaram de ter o preconceito com a música mas continuam ainda tendo um preconceito com as pessoas”. Se para os primeiros a hierarquia estaria mais estreitamente associada ao local de trabalho, enfraquecendo-se na Feira, para os segundos ela se mantém, ganhando novas elaborações em torno do corpo e do consumo do álcool.

Portanto, vemos que, junto com o ideal de ter na Feira de São Cristóvão uma situação de sociabilidade integradora e aproximadora, os depoimentos reforçam a percepção de que “cariocas” e “nordestinos” formam não apenas duas “classes sociais” distintas mas pessoas com corpos e hábitos muito diferentes. Neste sentido, a própria recorrência do termo “cultura nordestina”, como expressão generalizada e reificada, ajuda a essencializar as características culturais

dos migrantes nordestinos, ao passo que os “cariocas” não teriam uma “cultura” nestes termos, pois a própria distinção entre “forrozeiros” e “mauricinhos” já indicaria uma impossibilidade de generalização. Por fim, a invenção de um estilo particular de dançar o forró aponta para dinâmicas de ressignificação cultural que, nesse contexto, comunicam acima de tudo uma barreira que separa grupos sociais e uma recusa à confraternização entre eles.

A sociabilidade ao revés

A idéia de que pode haver uma aproximação entre dois grupos com identidades regionais e de classe distintas, como entre “cariocas” e “nordestinos” na Feira de São Cristóvão, não é nova nem singular. Remonta a uma discussão clássica segundo a qual, na sociedade brasileira, existiria uma convivência harmoniosa entre os diferentes – seja em termos de classe, seja em termos de cor –, visão esta bastante difundida no senso comum. Gilberto Freyre (1977) explorou a noção de que o brasileiro seria fruto de uma mistura harmoniosa entre raças – entendidas não apenas fenotipicamente, mas também culturalmente. Sérgio Buarque de Holanda (1982) procurou mostrar como o personalismo, traço das nossas “raízes ibéricas”, teria sempre atuado contra as distâncias, levando, entre outras coisas, à construção no mundo público de relações cujo modelo estava na esfera doméstica. Em uma releitura mais recente dessas idéias, DaMatta (1983) argumenta que teríamos um movimento constante de promoção de articulações e aproximações entre diferentes, operando através de múltiplos eixos de forma a encontrar sempre um plano que compense uma diferenciação existente. Todas essas aproximações ganhariam destaque, é claro, por terem como pano de fundo uma sociedade extremamente hierárquica e desigual. Como ressalta DaMatta (1983:149), se é possível compensar as diferenças através de classificações variadas, o inverso – “a diferenciação contínua e sistemática dos iguais” (e, eu acrescentaria, dos diferentes) – é bastante comum.

Inspirada nessas visões de sociedade, encontramos a idéia de que alguns espaços seriam particularmente propícios à integração. Farias (1999) mostra como a praia no Rio de Janeiro é louvada na mídia como espaço democrático de convivência entre os diferentes. A Feira de São Cristóvão apenas recentemente adquiriu essa conotação, uma vez que, até a “descoberta” do forró pelos jovens cariocas de camadas médias, era um espaço estritamente associado aos migrantes nordestinos. Nesse caso, não é apenas a nova frequência à Feira que seria vista como uma prática “democrática”. O próprio ato de valorizar elementos culturais específicos de um dado segmento social, como o forró e a capoeira no presente e o samba no passado, e tomá-los como símbolos de uma cultura nacional mais

ampla também poderia ser visto como um gesto de reconhecimento e valorização que rompe barreiras sociais.

Entretanto, há limites que problematizam o quanto esses espaços públicos de fato promovem uma integração social, como discutem Farias (1999) e Cunha (2001) em relação às divisões territoriais e sociais na praia. No caso da Feira de São Cristóvão, analisado aqui, se há uma aproximação espacial entre grupos sociais distintos em função do consumo do forró, surgindo às vezes indivíduos que fazem uma mediação entre eles, mantém-se a distância social de várias maneiras. Como já foi discutido com relação à própria escrita etnográfica, o recurso a categorias que tipificam e generalizam, como “o nordestino” e “a cultura nordestina”, define uma alteridade inferiorizada, marcada por traços homogêneos gerais que excluíam a possibilidade de individualidade e agenciamento (*agency*). O modo de caracterizar homens e mulheres nordestinos fazendo referência ao corpo – à “barriga” e ao “aspecto meio sujo” – remete à naturalização e essencialização das diferenças, à semelhança da operação da noção de raça como critério biologizante de distinções sociais.

Além disso, criam-se novas formas de reforçar as diferenças entre “cariocas” e “nordestinos”, como estilos particulares de dançar. Que o foco das novas elaborações distintivas recaia sobre a dança não parece ser acidental. De um modo geral, a dança pode ser vista tanto como espetáculo quanto como processo intersubjetivo entre indivíduos corporificados (Cowan, 1990). Falar na experiência corporificada (*embodied*) da dança pressupõe tomar o corpo como cultural e socialmente construído, portanto como domínio de construções distintivas – como no conceito de *habitus* corporal de Bourdieu (1979). Na Feira, então, a dança é não apenas um dos principais atrativos como também aproxima literalmente e sensualmente corpos que, longe de serem percebidos como uma base que pode igualar pessoas de grupos sociais distintos, tornam-se por isso mesmo construídos como muito distintos. Tanto entre “forrozeiros” e “mauricinhos” quanto entre “cariocas” e “nordestinos”, são esses corpos diferentes que dificultam uma aproximação. Assim, a invenção de um estilo “carioca” de dançar, com todas as justificativas de que se dança pelo prazer da dança e não pela paquera, erige uma barreira justamente onde havia o maior potencial de superação das distâncias corporais e sociais.

Mesmo entre os jovens cariocas, a sociabilidade na Feira não é integradora e parece, ao contrário, tornar-se material para várias elaborações distintivas, pautadas nas noções de *habitus* e gosto discutidas por Bourdieu (1979), que levam a identidades jovens diversas. O eixo dessas distinções é a idéia de “autenticidade”. Em torno dela, constroem-se diferenciações entre os “verdadeiros” apreciadores do forró e aqueles que “apenas” seguem a moda, espelhando outros aspectos distintos – forma de vestir, de manter o corpo, de paquerar – de seus

respectivos estilos de vida. Nesse caso, a identidade regional e a origem social não são distintas, mas trabalha-se refinando a heterogeneidade das camadas médias cariocas. É curioso que, se nesse plano os “forrozeiros” consideram-se guardiães da “autenticidade”, em relação aos “nordestinos” eles são tudo menos isso, pois “invadem” a Feira com um estilo “carioca” de dançar forró que exclui a maioria dos frequentadores originais.

É importante ressaltar que essa dinâmica de sociabilidade na Feira de São Cristóvão é recente e pode também modificar-se com o surgimento de novos interesses musicais. É verdade também que esse jogo de diferenciações, empenhado em construir identidades jovens distintas ou reforçar as distinções entre segmentos sociais já hierarquizados, não se encontra apenas no contexto da Feira (Rezende, 1990 e 2001). Vários estudos (Coelho, 1990; Fiúza, 1990; Rojo, 2001) mostram que, entre os jovens, a preocupação com a identidade é central e tem como desdobramento o delineamento de grupos distintos, com base em estilos de vida e visões de mundo particulares dentro de uma mesma camada social. O que vale destacar aqui é que, nessa dinâmica de diferenciações, encontramos um discurso que essencializa diferenças – colocando-as mesmo no plano do corpo – cuja origem é social e cultural, seja em virtude da diversidade de estilos de vida dentro de um mesmo segmento social, seja pela diferença de classe social e de origem regional.

O que torna esse caso interessante é a possibilidade de explicitar, através dele, um duplo aspecto da sociabilidade. Ao mesmo tempo que implica a associação prazerosa entre um grupo específico de pessoas, destacando certos valores seus, delimita por contraste, e exclui, outros grupos distintos. Assim, a idéia de que a Feira de São Cristóvão pode aproximar “cariocas” e “nordestinos” é um valor que existe em tensão com uma visão hierárquica das diferenças sociais, reforçada não só discursivamente, mas também nos impedimentos à dança do forró. Ao promover a ênfase de algumas identidades específicas, outras ficam necessariamente de fora. Os jovens cariocas que se identificam como “forrozeiros” o fazem com referência a outros jovens – entre eles os “mauricinhos” –, bem como aos “nordestinos”. É neste sentido que a sociabilidade constitui-se em práticas de associação lúdica que, mesmo buscando a confraternização, não deixam de ser perpassadas por dinâmicas de diferenciação social e por relações de poder.

Notas

1. Esta pesquisa foi realizada para o projeto “Amizade e Hierarquia:

Princípios Conflitantes?”, apoiado pelo CNPq e pela UERJ via o Programa

Pró-Ciência. A participação de Martha Nogueira no projeto resultou em uma monografia (2001).

2. Ceva (2001) e Nogueira (2001) apresentam em seus trabalhos o ponto de vista de jovens nordestinos, respectivamente músicos e freqüentadores da Feira, sobre o interesse dos jovens cariocas pelo forró e a Feira de São Cristóvão.

3. Os dados biográficos dos entrevistados foram alterados de forma a manter seu anonimato.

4. Muitos estudos de antropologia urbana feitos no Rio de Janeiro

(Velho, 1981) discutem essas diferenças entre Zona Sul e Zona Norte.

5. É curioso que estes locais não são tradicionalmente associados ao forró, que faria parte de uma música popular nordestina, distinta da música baiana (Vianna, 2001).

6. Discuto em outro lugar (no prelo) o discurso de amizade desses e outros jovens cariocas, também de camadas médias, mostrando as tensões em seu ideal de uma amizade que rompa fronteiras sociais.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Miguel Vale de. 1995.

Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade. Lisboa, Fim de Século.

ARIÈS, Philippe. 1981. *História social da criança e da família*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Zahar.

BOURDIEU, Pierre. 1979. *La distinction: critique social du jugement*. Paris, Les Editions de Minuit.

CEVA, Roberta. 2001. "Forró e mediação cultural na cidade do Rio de Janeiro", em VELHO, Gilberto e KUSCHNIR, Karina (orgs.). *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro, Aeroplano.

COELHO, Maria Claudia. 1990. "Jovens atores e jovens católicos: um estudo sobre metrópole e diversidade". *Comunicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, n. 18, p. 25-46.

COWAN, Jane K. 1990. *Dance and the body politic in Northern Greece*. Princeton, Princeton University Press.

CUNHA, Olivia Gomes da. 2001. O bonde do mal: notas sobre território, cor, violência e juventude numa favela do subúrbio carioca, em MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Claudia Barcellos (orgs.). *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

DAMATTA, Roberto. 1983. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 4ª ed. Rio de Janeiro, Zahar.

FARIAS, Patricia Silveira de. 1999. *Pegando cor na praia: relações raciais e classificação de cor na cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, UFRJ, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (tese de doutorado).

FREYRE, Gilberto. 1977. *Casa grande & senzala*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar.

FIÚZA, Silvia. 1990. "Identidade jovem em camadas médias urbanas". *Comunicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, n. 18, p. 47-82.

- HALL, Stuart. 1998. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 2ª ed. Rio de Janeiro, DP&A.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1982. *Raízes do Brasil*. 15ª ed. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio.
- NOGUEIRA, Martha Carvalho. 2001. "Nordestinos" e "cariocas" na Feira de São Cristóvão: um estudo sobre amizade e diferenças sociais. Rio de Janeiro, UERJ, Departamento de Ciências Sociais (monografia de conclusão de graduação).
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. 1976. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Pioneira.
- PAPATAXIARCHIS, Evthymios. 1991. "Friends of the heart: male commensal solidarity, gender, and kinship in Aegean Greece, em LOIZOS, Peter e PAPATAXIARCHIS, Evthymios (orgs.). *Contesting identities: gender and kinship in Modern Greece*. Princeton, Princeton University Press.
- REZENDE, Claudia Barcellos. 1990. "Diversidade e identidade: discutindo jovens de camadas médias urbanas". *Comunicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, n. 18, p. 5-24.
- . 2001. "Entre mundos: sobre amizade, igualdade e diferença", em VELHO, Gilberto e KUSCHNIR, Karina (orgs.). *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro, Aeroplano.
- . No prelo. *Os significados da amizade: pessoa e sociedade em Londres e no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas.
- ROJO, Luiz Fernando. 2001. *Os diversos tons de branco: relações de amizade entre os estudantes de medicina*. Rio de Janeiro, Litteris.
- SIMMEL, Georg. 1971. *On individuality and social forms*. Chicago, University of Chicago Press.
- VELHO, Gilberto. 1981. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro, Zahar.
- VIANNA, Hermano. 1995. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar/UFRJ, 1995.
- VIANNA, Leticia. 2001. "O rei do meu baião: mediação e invenção musical", em VELHO, Gilberto e KUSCHNIR, Karina (orgs.). *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro, Aeroplano.
- (Recebido para publicação em junho de 2001)