

POLÍTICA E COTIDIANO:
estudos antropológicos sobre gênero,
família e sexualidade

Organizadoras
Miriam Pillar Grossi
Elisete Schwade

Copyright © 2006

ABA - Associação Brasileira de Antropologia

Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução, armazenamento ou transmissão de partes deste livro, através de quaisquer meios, sem prévia autorização por escrito.

Revisão e supervisão editorial

Fernanda Cardozo

Imagem da capa

Quadro de Vera Cíntia Alvarez

“Tupi or not Tupi, that’s the question (d’après Lévi-Strauss e Oswald de Andrade)”

Projeto gráfico e impressão

Nova Letra Gráfica e Editora

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Municipal Dr. Fritz Müller

301

P769p

Política e cotidiano : estudos antropológicos sobre o gênero, família e sexualidade / organizadoras: Miriam Pillar Grossi e Elisete Schwabe. – Blumenau : Nova Letra, 2006.
336p.

ISBN 85-7682-148-6

I. Antropologia social 2. Família 3. Sexualidade 4. Homossexualidade
I. Grossi, Miriam Pillar II. Schwabe, Elisete I. Título: Estudos antropológicos sobre o gênero, Família e sexualidade.

Apoio:

Secretaria Especial de Políticas para Mulheres - Governo Federal

Fundação Ford

Impresso no Brasil

SUMÁRIO

UM CAMPO CONSOLIDADO: ANTROPOLOGIA DO GÊNERO NO BRASIL Miriam Pillar Grossi e Elisete Schwade	5
GT 14 - ANTROPOLOGIA, GÊNERO E SUBJETIVIDADE Elisete Schwade e Mara Coelho de Souza Lago	13
INTRUSAS BEM-VINDAS: UM OLHAR SOBRE OS CRUZAMENTOS ENTRE GÊNERO, RELAÇÕES DE PODER E SENSIBILIDADES NA PESQUISA ETNOGRÁFICA Alinne de Lima Bonetti	17
MUITO TRABALHO, POUCO PODER: PARTICIPAÇÃO FEMININA MITIGADA NOS ASSENTAMENTOS RURAIS DO ESTADO DE SERGIPE Mônica Cristina Silva Santana	47
GT 24 - FAMÍLIA E CURSO DA VIDA Guita Grin Debert e Myriam Moraes Lins de Barros	71
FAMÍLIA E TRANSMISSÃO TRANS-GERACIONAL Cesar Augusto Ferreira de Carvalho	79
CUIDADORES FAMILIARES DE IDOSOS DEMENTADOS: UM ESTUDO CRÍTICO DE PRÁTICAS QUOTIDIANAS E POLÍTICAS SOCIAIS DE JUDICIALIZAÇÃO E REPRIVATIZAÇÃO Sílvia Maria Azevedo dos Santos e Theophilos Rifiotis	95
GT 28 - HOMOSSEXUALIDADES, CULTURA E IDENTIDADE Anna Paula Uziel e Fabiano Souza Gontijo	115
QUANDO O GÊNERO SE DESLOCA DA SEXUALIDADE: HOMOSSEXUALIDADE ENTRE TRANSEXUAIS Berenice Bento	119
HOMOEROTISMO E DISCURSOS PÚBLICOS SOBRE A CONJUGALIDADE Rosa Maria Rodrigues de Oliveira	143

GT 40 - POLÍTICAS DO CORPO, DO GÊNERO E DAS IDENTIDADES Carlos Guilherme Octaviano do Valle e Carmen Susana Tornquist	181
O GÊNERO NA CARNE: SEXUALIDADE, CORPORALIDADE E PESSOA – UMA ETNOGRAFIA ENTRE TRAVESTIS PAULISTAS Larissa Pelúcio	189
“O SENHOR ME USA TANTO”: EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E A CONSTRUÇÃO DO CORPO FEMININO NO PENTECOSTALISMO Miriam C. M. Rabelo e Sueli Ribeiro Mota	217
PARTO PARA CASA OU PARTO PARA HOSPITAL? O QUE PARTURIENTES E PARTEIRAS CONSIDERAM SOBRE O LUGAR DE PARIR EM MELGAÇO, PARÁ Soraya Fleischer	243
GT 51 - SEXUALIDADE, RAÇA E GERAÇÃO: PERSPECTIVAS CONTEMPORÂNEAS EM DEBATE Flávia de Mattos Motta e Laura Moutinho	277
DESLIGANDO O GRAVADOR: RAÇA, PRESTÍGIO E RELAÇÃO CENTRO/PERIFERIA NAS CONSTRUÇÕES DE HIERARQUIAS ENTRE DRAG QUEENS Anna Paula Vencato	281
CENÁRIOS MARCADOS PELA “COR”: A “INCLUSÃO” DO “NEGRO” NA PUBLICIDADE BRASILEIRA Iara Beleli	297
BREVE APRESENTAÇÃO DAS ORGANIZADORAS DO LIVRO, D@S COORDENADOR@S DOS GTS E D@S AUTOR@S DOS ARTIGOS	325

UM CAMPO CONSOLIDADO: ANTROPOLOGIA DO GÊNERO NO BRASIL

Este livro é fruto da profícua parceria estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia com a Fundação Ford e com a Secretaria Especial de Políticas para Mulheres (SPM) do Governo Federal na gestão 2004/2006.

Os estudos sobre gênero, sexualidade e família que compõem este livro foram eleitos como os mais representativos das discussões realizadas em cinco grupos de trabalho sobre estes temas, realizados durante a 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, ocorrida de 11 a 14 de junho de 2006 em Goiânia. A significativa presença dos estudos de gênero nesta reunião, tanto nos grupos de trabalho mais direcionados à questão quanto em grupos de trabalho organizados em torno de outros temas, foi uma demonstração da sólida formação teórica e de produção acadêmica de pós-graduação nesta área no Brasil. Os estudos de gênero percorreram também de forma interessante outros espaços acadêmicos da 25ª RBA, como algumas sessões de comunicações coordenadas, a mostra de Painéis de Iniciação Científica, as exposições fotográficas e as mostras de vídeo etnográfico. O tema também foi objeto específico de premiação na abertura da 25ª RBA, através do Prêmio Margarida Alves, realizado por intermédio da parceria do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e da SPM com a ABA e com várias associações acadêmicas, e em alguns trabalhos do Prêmio ABA/Ford de Direitos Humanos¹.

Ao assumirmos a liderança da ABA, quando de nossa eleição em junho de 2004 em Recife, muitos haviam sido os comentários sobre a significativa presença de mulheres em nossa diretoria. Além desta massiva presença feminina em nossa

¹ Trabalhos publicados em livro organizado por Miriam Grossi, Maria Luiza Heilborn e Lia Zanotta Machado – *Antropologia e Direitos Humanos 4*. Florianópolis: Editora Nova Letra, 2006.

gestão, vári@s de nós, nesta diretoria, temos trajetórias de pesquisa nas quais os temas de gênero, sexualidade, família e parentesco têm sido presença marcante. Desde o início de nossa gestão, desejamos dar um lugar de destaque a este tema, convidando Guita Debert para a assessoria especial de gênero e sexualidade. Foi sob sua coordenação que se realizou, logo após a 25ª RBA, o workshop “*Teorias Avançadas de Gênero*”, entre 15 e 17 de junho de 2006, na cidade de Goiás. Nesse workshop, pudemos sistematizar parte das discussões realizadas nos diferentes grupos de gênero, família e sexualidade e aprofundar a discussão teórica sobre o tema a partir do diálogo inspirado com Sherry Ortner e com Verena Stolcke², referências históricas no campo de estudos feministas que compartilharam conosco suas inquietações teóricas do momento. O workshop reuniu também dois colegas portugueses – João de Pina Cabral e Cristiana Bastos, do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa – uma colega Argentina – Mônica Tarducci – e um time de pesquisador@s de referência nestes temas no Brasil: Claudia Fonseca, Peter Fry, Guita Debert, Lia Zanotta Machado, Adriana Piscitelli, Maria Filomena Gregori e Miriam Grossi, que atuaram como debatedor@s. Entre os resultados do workshop, foi criada a rede de Antropólog@s Feministas, articulação de jovens doutorandas que se consolidou no Encontro Internacional Fazendo Gênero VII, em agosto de 2006, em Florianópolis. Neste livro, temos vários textos que atestam as inquietações e a seriedade intelectual desta nova geração, profundamente engajada na produção teórica de ponta no campo da antropologia feminista.

Os temas vinculados a questões de gênero, mulheres, família e sexualidade aqui tratados remontam aos já hoje clássicos estudos escritos por pioneiras como Ruth Cardoso e Eunice Durham na USP; Mariza Corrêa, Peter Fry, Verena Stolcke, Suely Kofes e Guita Debert na Unicamp; Claudia Fonseca e Maria Noemi Brito na UFRGS; Lia Zanotta Machado,

² Artigos publicados em livro organizado por Cornelia Eckert, Miriam Grossi e Peter Fry com as principais conferências da 25ª Reunião Brasileira de Antropologia.

Rita Segatto e Mireya Suarez na UnB – citando-se apenas os quatro principais centros de pesquisa neste tema nos anos 1980. A partir dos anos 1990, este quadro se modificou com uma imensa ampliação deste campo de pesquisa para instituições como o Instituto de Medicina Social da UERJ, onde Maria Luiza Heilborn e Sergio Carrara têm coordenado as atividades do Centro Latino-Americano de Direitos Humanos (CLAM), e em outras instituições aqui presentes, como o IFCS/UFRJ, UFSC, UFBA, UFRN, etc. Pensamos que o campo de estudos sobre sexualidades não se configurou no Brasil como um campo de conhecimento separado dos estudos de gênero, como em outras tradições disciplinares. E os trabalhos aqui presentes parecem bem refletir esta interseção teórica e temática, mostrando os frutos das opções teóricas destas gerações pioneiras que hoje constituem o campo, através de práticas cotidianas nos programas de pós-graduação em Antropologia e em áreas afins.

Para organizar este livro, solicitamos às coordenador@s dos Grupos de Trabalho sobre temas ligados aos estudos de gênero que fizessem um relato dos trabalhos apresentados e das principais discussões realizadas no grupo, assim como a indicação de trabalhos apresentados durante a reunião que pudessem ser significativos das pesquisas sobre os temas ali discutidos. Os textos de Mara Lago e Elisete Schwade, Guita Debert e Myriam Moraes Lins de Barros, Anna Paula Uziel e Fabiano Gontijo, Carlos Guilherme do Vale, Carmen Suzana Tornquist, Flávia de Mattos Motta e Laura Moutinho nos ajudam a compreender a constituição do campo de estudos de gênero no Brasil, suas influências, escolas e temas privilegiados, assim como o contexto e o conteúdo dos debates ocorridos durante a 25ª RBA.

Organizamos o livro seguindo esta ordem: apresentação das coordenador@s dos GTs, seguida de textos ali apresentados. A ordem de publicação segue, portanto, a ordem numérica dos Grupos de Trabalho da 25ª RBA, sendo que os artigos circulam entre os vários recortes temáticos propostos.

Em grandes linhas, constatamos que os artigos aqui publicados tratam de alguns grandes temas do campo de estudos de gênero no Brasil: organizações políticas de mulheres

e de ativistas homossexuais, identidades transgêneros, saúde reprodutiva, família e geração, questões raciais e religião – todos perpassados pela análise de gênero.

No que diz respeito a identidades transgêneros, observamos que estas representam um tema que tem constituído um campo fértil de estudos, ampliando, sobremaneira, a reflexão sobre a relação entre sexualidade e gênero. Neste sentido, o texto de Berenice Bento traz o debate sobre a sexualidade a partir do enfoque de gênero, questionado o sistema binário que espelha o sexo e que situa os corpos naturalmente. Histórias de homens transexuais gays e de mulheres transexuais lésbicas radicalizam a necessidade de se desvincular sexualidade de corpo e de identidade de gênero, abrindo espaço para novas leituras das sexualidades como práticas. Já Larissa Pelúcio relata o processo de transformação que envolve a construção da pessoa travesti por meio da intervenção no corpo, da “feitura de um corpo que tenha o feminino na carne”, desde que *travesti tem que ter alguma coisa de mulher*. Em uma reflexão instigante, traz elementos etnográficos que ilustram a fabricação do corpo, na pele, nos nervos, como especificidade da travesti que a distingue de *outros femininos*. No mesmo sentido, Anna Paula Vencato, apontando possíveis cruzamentos entre sexualidade, gênero e também raça, traz esses elementos enquanto propiciadores da indicação de relações hierárquicas entre *drag queens* – um aprendizado efetivado a partir de uma situação de trabalho de campo singular, caracterizada pela acusação de roubo que se repetia em diferentes *narrativas*. Iara Beleli, também articula gênero com questões raciais, fazendo interessante análise sobre as representações de “negr@s” na publicidade.

Além de estar presente nos artigos acima, o tema do corpo e da corporalidade está presente também em uma série de artigos, como o de Miriam Rabelo e Sueli Mota, que traz uma abordagem singular da relação entre gênero e religiosidade, focalizando a construção do corpo feminino no universo religioso pentecostal. Segundo as autoras, o corpo feminino que *recebe* o Espírito Santo supera certas resistências e se abre para experiências inovadoras, tanto as que têm lugar no culto quanto

aquelas que extravasam para o cotidiano (o testemunho) – experiências que, em todas as situações, envolvem uma incidência (moldagem) sobre o corpo. Ainda na temática do corpo e em sua interface com os direitos reprodutivos, Soraya Fleischer expõe, em seu artigo, sua trajetória de pesquisa com parteiras populares de Melgaço, no Pará. Acompanhamos, na leitura de seu texto, a autora em três casos de partos realizados por uma parteira que a acolheu em sua casa durante a pesquisa de campo, por meio dos quais aprendeu sobre os significados do parto e sobre as escolhas entre realizar o parto em casa ou no hospital.

Ao refletir sobre o campo das organizações políticas homossexuais, Rosa Oliveira situa o debate que envolve a construção de propostas de parceria civil no contexto dos discursos sobre a conjugalidade homoerótica e sobre a normatização jurídica das uniões. Contextualiza o debate enfatizando a diversidade de propósitos, refletidos por traçados históricos das reivindicações construídas pelo movimento homossexual. Exemplifica a complexidade da questão descrevendo situações de agravo relacionadas ao reconhecimento da união civil na justiça do Rio Grande do Sul. Em outro contexto reivindicatório, agora envolvendo mulheres residentes em assentamento rurais em Sergipe, Mônica Santana discute a participação feminina (mitigada) tendo como referência as regras e normas definidas pelo MST na organização do cotidiano dos assentamentos rurais. Aponta as possibilidades de participação das mulheres (elas estão em tudo, da organização doméstica à produção) e simultaneamente os limites, desde que esta presença exaustiva implica dificuldades na construção de uma participação efetiva, configurando uma situação de *muito trabalho e de pouco poder*.

Aprendizados no trabalho de campo estão presentes em vários dos trabalhos. E este é o tema que caracteriza a reflexão de Alinne Bonetti: o medo como elemento que se mostrou recorrente na efetivação da pesquisa de campo envolvendo mulheres de camadas urbanas de baixa renda em Recife/PE. O sentimento de medo incitou a reflexão sobre as relações de poder, particularmente da sensibilidade presente na pesquisa,

durante a qual tais relações se configuram inerentes, embora sutis. O enfrentamento de um cotidiano reiteradamente situado como violento e a vivência de uma situação de assalto a conduziram a um aprendizado do olhar lançado pela pesquisadora sobre o outro, refletido no mesmo. O medo permitiu apreender sobre relações de poder, sobre posições sociais e, sobretudo, a fez localizar a importância da coragem em tal contexto de adversidades.

Por fim, um tema clássico, o da articulação entre gênero e família e geração, está presente nos trabalhos de César Carvalho e de Sílvia Santos em parceria com Theophilos Rifiotis. O primeiro artigo fala dos diálogos e das relações mãe/filha no curso da agregação de valores simbólicos aos bens de herança familiar. O segundo traz uma reflexão sobre os cuidadores familiares, apontando a complexidade dos processos de cuidado de idosas enfermas que têm, em seus maridos, os cuidadores. Sublinham poder e prestígio, dentro do grupo familiar, atribuídos àqueles que “sabem cuidar”.

Os trabalhos aqui publicados dão conta da diversidade e da originalidade de estudos que estão sendo feitos atualmente, na sua grande maioria por jovens mestrandas e doutorandas da área, e refletem os caminhos e os desafios que os estudos de gênero estão trilhando neste momento no Brasil.

Este livro contou com a ajuda inestimável de Fernanda Cardozo, antropóloga e revisora, que zelou, com uma dedicação ímpar, por sua edição, e de Carmem Vera Vieira Ramos, que nos apoiou na secretaria e na execução financeira dos projetos da Fundação Ford e da SPM. O quadro da capa – *“Tupi or not Tupi, that’s the question (d’après Lévi-Strauss e Oswald de Andrade)”* – é de autoria de Vera Cíntia Alvarez, pintora e diplomata, hoje em posto na embaixada brasileira no Japão. Sua imagem nos parece ser uma interessante metáfora aos estudos de gênero que fazemos no Brasil: mostra uma fachada de vitrine de uma das marcas de alta costura francesas, instaladas na Avenue Georges V, em Paris, onde há uma pichação antropofágica (*tupi ou not tupi*) e uma modelo branca sob o olhar crítico de índi@s brasileir@s. Agradecemos às três a generosa colaboração para a edição deste livro coletivo.

Somos gratas também à Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres e à Fundação Ford, que nos apoiaram tanto na realização das atividades de gênero na 25ª RBA quanto na edição deste livro. Como representantes destas instituições sensíveis aos temas e aos projetos propostos por nossa gestão frente à ABA, agradecemos, em particular, à ministra Nilcéa Freire, que prestigiou, com sua presença, inúmeras atividades da ABA, entre elas nossa posse em agosto de 2004 e a 25ª Reunião Brasileira de Antropologia; agradecemos, ainda, a Ondina Fachel Leal, colega antropóloga especialista no campo dos estudos sobre masculinidade e saúde, que, com seus conselhos e idéias, nos apoiou em nossa solicitação junto à Fundação Ford; e, muito particularmente, somos gratas a Denise Dourado Dora e a Sonia Malheiros Miguel, amigas e parceiras intelectuais do campo dos estudos e das práticas feministas, que hoje têm desempenhado papel fundamental na articulação dos campos acadêmicos e militantes na Fundação Ford e na Secretaria Especial de Políticas para as mulheres. Sem o apoio pessoal e institucional de ambas, este livro certamente não teria sido publicado.

Miriam Pillar Grossi e Elisete Schwade

GT 14

ANTROPOLOGIA, GÊNERO E SUBJETIVIDADE

Elisete Schwade¹
Mara Coelho de Souza Lago²

O GT “*Antropologia, Gênero e Subjetividade*” teve como objetivo realizar um recorte específico, a partir da categoria analítica *gênero*, da reflexão sobre os envolvimento subjetivos da/o antropóloga/o na experiência do trabalho de campo. Entre as nuances singulares da interlocução na prática antropológica envolvendo a subjetividade, destaca-se a articulação com o gênero. Ainda que permeada por questões de ordem prática e por relações de poder – temas recorrentes em tal discussão –, a relação pesquisador/pesquisado é pontuada por dimensões específicas quando se levam em conta os temas da subjetividade e do gênero. Etnografias clássicas da Antropologia, bem como trabalhos recentes envolvendo as sociedades complexas, influenciaram o campo dos estudos de gênero para além da disciplina, tendo em vista o aspecto comum de um olhar sobre as práticas cotidianas e as relações pessoais. Tal direcionamento da reflexão antropológica, enfatizando a necessidade de discutir o encontro intersubjetivo, tem oportunizado intercâmbios com outras áreas de conhecimento, o que este GT se propôs a ampliar.

As apresentações dos trabalhos foram realizadas em três sessões.

A primeira, intitulada *Feminilidades e feminismo*, contou com quatro apresentações: 1) “*Muito trabalho, pouco poder: participação feminina mitigada nos assentamentos de trabalhadores rurais de Sergipe*” – Mônica Cristina Silva Santana (UFS); 2) “*A Saga de uma Macabéa: corpo e trabalho feminino na Companhia de Óleos do Nordeste – CIONE*”

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

² Universidade Federal de Santa Catarina.

– Nágyla Maria Galdino Drumond (UFC); 3) “*O destino do tempo e a fortuna da vida: uma etnografia do tempo de lazer feminino*” – Ivaldete de Araújo Delmiro Gomes (UVA); 4) “*Cachorras, potrancas, roleiras, preparadas? Construção do feminino nos bailes funks e forrós da periferia de Fortaleza*” – Maria Auxiliadora Vasconcelos de Souza (UFC). Esta sessão foi coordenada por Elisete Schwade e teve como debatedora Márcia Longhi. Entre as questões suscitadas pelos trabalhos apresentados, sublinhadas pela debatedora e ampliadas com a participação dos presentes, destacou-se a referência às atividades femininas, polarizadas entre o trabalho e o lazer – contexto que é permeado por permanências e por transformações, como bem enfatizou Márcia Longhi. Considerando a possibilidade de refletir sobre estas situações a partir da categoria gênero focalizando-se a subjetividade, emergiram, nas apresentações, evidências de fortes envolvimento das pesquisadoras no contexto da pesquisa, em relatos emocionados – um tipo de sensibilidade, de troca evidenciada nas falas que estranham concepções de lazer ou que relatam a extrema subjugação no trabalho. Como pergunta que nos fazemos, como organizadoras do GT, ficou a indagação sobre as possibilidades de considerarmos as especificidades das condições femininas apresentadas, incorporando uma perspectiva de gênero que, ao mesmo tempo, permita apreender estas singularidades por meio do diálogo e da troca intersubjetiva e considere o universo relacional em que tais condições são construídas – por exemplo, fazendo referência às construções de masculinidade no interior do trabalho fabril, no lazer, entre outros.

A segunda sessão do GT, *Identidades, subjetividades e sexualidade*, foi coordenada por Mara Lago e teve como debatedora Maria Regina Azevedo Lisboa. Nesta, foram apresentados os seis trabalhos previstos: 1) “*Para além de um Eu: subjetividades e identidades de gênero nas salas de bate-papo lésbicas e afins do portal UOL de Internet*” – Jean Segata (UFSC); 2) “*Travestilidade, mobilidade e tecnologias corporais: um estudo sobre Brasil e Espanha, através de representações de identidade de travestis brasileiros*” – Maria Cecília Patrício (UFPE); 3) “*Você já ouviu falar na dor da beleza?: experiências de corpo e afetividades na identidade*

transgênero” – Adrianna Figueiredo Soares da Silva (UFPE); 4) “*Homens jovens: caminhos e encruzilhadas*” – Márcia Longhi (UFPE); 5) “*Violência e masculinidade: conhecimento e experiência de pesquisa, na construção de novas perspectivas de inserção e ação social entre jovens do subúrbio ferroviário de Salvador/BA*” – Cristiane Santos Souza (UFES); 6) “*Corpolatria masculina e feminina: considerações sobre a demanda atual de homens e mulheres pelo embelezamento físico*” – Gilda de Castro Rodrigues (BH). Nesta sessão, tiveram destaque as questões do corpo, da masculinidade e da sexualidade, temas de interesse atual e contemplados sob a perspectiva de gênero. Também teve destaque, especialmente nos trabalhos que fizeram referências à masculinidade, a questão da inserção dos pesquisadores em contextos masculinos juvenis. Neste caso, percebemos a possibilidade de refletir sobre a construção subjetiva nos moldes de uma relação de pesquisadoras mulheres com os jovens, questão que fica como uma indagação e nos remete à 3ª Sessão do GT.

Finalmente, na última sessão, *Trabalho de campo e subjetividade*, teve destaque o encontro intersubjetivo na pesquisa. A sessão foi coordenada por Mara Lago e teve como debatedora Elisete Schwade. Os trabalhos apresentados foram: 1) “*Relatos do indígena*” – Maya Mazzoldi Dias (UFSC); 2) “*Indivíduo e Sociedade: tensões modernas*” – Constantina Ana Guerreiro Lacerda (UCG); 3) “*Gênero, masculinidades e produção do conhecimento*” – Alexandre Franca Barreto (UFPE); 4) “*Intrusas bem-vindas: um olhar sobre cruzamentos entre gênero, relações de poder e subjetividade na pesquisa etnográfica*” – Alinne Bonetti (UNICAMP); 5) “*Os (des)encontros de uma antropóloga entre mulheres*” – Maria Regina Azevedo Lisboa (UFSC); 6) “*Cada um com seu sofrimento: subjetividades e sofrimento no trabalho etnográfico*” – Flávia de Mattos Motta (UFSC). Nesta sessão, destacaram-se as referências às relações subjetivas no trabalho de campo, em especial ao contexto em que tais relações se desenvolvem, sinalizando afinidades que são construídas entremeadas pelo poder. Mas ficou evidente também que estas relações subjetivas resultam em aprendizados, um olhar sobre o outro – e sobre o mesmo – a partir da construção dialógica na pesquisa. Assim, Alexandre Barreto e Alinne Bonetti indicam os caminhos por meio dos

quais, ao mesmo tempo em que se aprendia sobre a violência, foram-se evidenciando as imagens que os pesquisados constroem sobre o pesquisador, por meio de recursos diversos (a sua postura corporal, o medo que demonstra), indicando precauções a serem tomadas em contextos considerados violentos e a preocupação com o outro – agora dos sujeitos pesquisados em relação aos pesquisadores. Regina Lisboa aprendeu sobre a conversão, esperada como uma atitude sua e revelada como perspectiva recorrente no grupo de mulheres entre as quais realiza a sua pesquisa. E Flávia Motta nos relata o sofrimento, parte de descobertas de campo que nem sempre resultam em achados de euforia, já que os contextos de troca intersubjetiva são revestidos de sensibilidades mútuas e de diferentes posições e situações dos sujeitos no mundo social, nas relações afetivas, familiares, de trabalho.

Fica difícil fazer uma apreciação conjunta de tantas reflexões instigantes, dada a diversidade temática e o cruzamento dos enfoques de gênero e de subjetividade, proposto pelo GT, com temáticas como o trabalho de campo, juventude, corpo, trabalho, lazer, sexualidade, entre outros.

Entendemos que, tal como propõe o enfoque de gênero, múltiplos são os cruzamentos possíveis. A subjetividade, como construção, processo, permeada pela diversidade de contextos – e por relações de poder –, emerge como parte do processo. Para além de recurso de aceitação do pesquisador, o encontro intersubjetivo proporciona o reconhecimento mútuo, por meio de diferentes nuances e manifestações – medo, sofrimento, indignação, proteção, cuidado. No enfoque de gênero, esta construção subjetiva, levada a efeito na pesquisa, elucida representações sobre o masculino e o feminino, por meio de relações construídas entre mulheres e homens, entre mulheres e entre homens.

INTRUSAS BEM-VINDAS: UM OLHAR SOBRE OS CRUZAMENTOS ENTRE GÊNERO, RELAÇÕES DE PODER E SENSIBILIDADES NA PESQUISA ETNOGRÁFICA¹

Alinne de Lima Bonetti²

Resumo

Um dos principais focos de reflexão da antropologia feminista está nas relações de poder que permeiam o trabalho de campo. Parte-se da concepção de que, na relação de pesquisa, há uma distribuição desigual dos recursos de poder entre pesquisador/pesquisados, sendo estes últimos percebidos como o pólo de menor poder, em função de distintas combinações entre idade, gênero, raça, classe, nacionalidade, entre outros, que posicionam desigualmente os dois sujeitos dessa relação. Neste texto, associo essa preocupação a uma outra, acerca da incorporação das sensibilidades como dados fundamentais do trabalho de campo. Comumente tratadas como participantes clandestinas da pesquisa etnográfica, o que as sensibilidades e seus impactos subjetivos têm a nos dizer sobre as relações de poder e de gênero em campo? Neste texto, perseguirei tal questão ao analisar a presença sistemática do sentimento do medo, do ponto de vista da pesquisadora, na pesquisa etnográfica realizada em Recife (PE), entre mulheres das camadas urbanas de baixa renda.

¹ Agradeço a leitura cuidadosa e as preciosas sugestões de Ângelo Adami, Fernanda Cardozo, Karla Galvão, Pedro Nascimento e Soraya Fleischer e também as instigantes questões e comentários feitos ao texto por Elisete Schwade, Mara Lago, Sônia Maluf e Marion Quadros no âmbito do GT "Antropologia, Gênero e Subjetividade", na 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Goiânia, em junho de 2006.

²Antropóloga, doutoranda em Ciências Sociais/Unicamp, bolsista CNPq.

1. Das sensibilidades e das relações de poder em campo

(...) quando começou a afastar-se em passos rápidos descobriu de repente que o medo estava dentro do seu estômago, movendo-se como um feto esverdeado. O estômago, porra. “Em operário e negro não percam tempo dando porrada na cabeça, o ponto sensível é o estômago”. O medo não o fazia suar nem tremer as pernas nem baixar a pressão. O medo dava-lhe náuseas, o medo escalava o esôfago, verde, apodrecido, cheirando mal, as pequenas mãos de aço e os olhos cegos, o medo o faria vomitar (...) [Tabajara Ruas, *O Amor de Pedro por João*, 1998: 125].

Tratadas como intrusas clandestinas e indesejáveis da pesquisa etnográfica (DAMATTA, 1978), as sensibilidades não eram consideradas um dado importante a ser levado em conta na produção do conhecimento sobre o Outro³. Nem sempre gozaram de um estatuto positivo, embora sejam dimensões sempre presentes no processo da pesquisa etnográfica e pareçam estar intimamente associadas à noção de deslocamento – central na produção de conhecimento antropológico. A partir da sistematização de Malinowski (1978), o método etnográfico fundamentou-se na necessidade de um deslocamento físico para o encontro do Outro “exótico”. Esse deslocamento era seguido de imersões culturais em mundos nos quais as fronteiras, embora simbólicas, eram mais facilmente identificáveis. Este imperativo do deslocamento físico-geográfico do ofício antropológico tem implicações; sobretudo, produz impactos específicos no etnógrafo:

(...) suas condições de vida e de trabalho o isolam fisicamente do seu grupo por longos períodos; pela brutalidade das mudanças a que se expõe, ele adquire uma espécie de desarraigamento crônico: nunca mais se sentirá em casa, em lugar nenhum, permanecerá psicologicamente mutilado (Lévi-Strauss, 1995 [1955]: 53).

³ Uso a categoria sensibilidade tal qual Geertz (2001) a utiliza ao refletir sobre as dimensões éticas do trabalho de campo. Ele parte da premissa de que o pensamento é um ato moral e, portanto, reflete o tipo de situação humana em que foi produzido; chama a atenção para a especificidade da pesquisa em Ciências Sociais em geral, que implica um contato direto e, por vezes, continuado entre pessoas, o que leva a afetar as sensibilidades das que produzem o conhecimento. Sendo assim, o autor alerta para a necessidade de “uma análise da pesquisa social científica como modalidade de experiência moral” (GEERTZ, 2001: 31), na qual as sensibilidades são levadas radicalmente em conta.

Lévi-Strauss chama a atenção para os impactos subjetivos desse processo; a força da imagem do não mais se sentir em casa aponta para o fato de que o imperativo do deslocamento físico do método etnográfico resulta também num deslocamento de outra ordem. Há aqui, inevitavelmente, um descentramento de si que acarreta emoções e sensibilidades no etnógrafo, as quais nem sempre são expostas e tratadas como dados constitutivos da etnografia.

Tal descentramento não é prerrogativa do deslocamento geográfico; está também presente em outros tipos de deslocamentos, como na observação do familiar (VELHO, 1978). Como afirma Velho, mesmo vivendo na mesma sociedade e, portanto, partindo de uma familiaridade com o mapa que hierarquiza e organiza as categorias sociais, pode haver descontinuidades entre os mundos do pesquisador e dos pesquisados. O necessário processo de distanciamento empreendido põe em questão aquela familiaridade primeira, colocando o antropólogo numa condição de estrangeiro, por força do ofício. Essa condição, por sua vez, impõe desafios e impactos subjetivos que se imiscuem ao próprio processo de pesquisa. Velho (1978) nos fala, portanto, de dois tipos distintos de distância: “a distância social e a distância psicológica” (Idem: 37). Tais distâncias, por sua vez, implicam mais efeitos de descentramento.

Associada a essa premissa do deslocamento está também uma discussão acerca das relações de poder inerentes à situação de pesquisa etnográfica, de especial interesse da Antropologia de vertente feminista (MOORE, 1988). Críticas apontam que a busca pela alteridade alhures tem implicações na forma da produção de conhecimento sobre esse Outro, que pode ser entendida como um instrumento poderoso de exotização e de construção desse Outro (*othering*) (COMAROFF & COMAROFF, 1992). O ponto central parece estar na atenção ao posicionamento do pesquisador em campo e nas relações de poder envolvidas seja na definição da relação de pesquisa, na troca desigual que se estabelece entre pesquisador/pesquisado e na potencial exploração do pesquisado (WOLF [1996] *apud* PANAGAKOS, 2004). Tais preocupações partem da concepção de que, na

relação de pesquisa, há uma distribuição diferencial dos recursos de poder entre pesquisador/pesquisados, que se origina da combinação entre distintos eixos produtores de diferenças – tais como idade, gênero, raça, classe, nacionalidade – que se interseccionam. Reflete-se, portanto, sobre como estas combinações produzem mais diferenças, que, por sua vez, produzem desigualdades, e de que forma tais mecanismos devem aparecer na representação produzida sobre o outro na escrita.

A pertinência da preocupação com o estabelecimento de relações desiguais de poder em campo é inquestionável. No entanto, há de se refletir sobre as possibilidades de variações desses eixos de poder frente às diferentes influências e negociações contextuais do encontro etnográfico. Nesse sentido, Ruth Cardoso lembra-nos de que

(...) a relação intersubjetiva não é o encontro de indivíduos autônomos e auto-suficientes. É uma comunicação simbólica que supõe e repõe processos básicos responsáveis pela criação de significados e de grupos. É neste encontro entre pessoas que se estranham e que fazem um movimento de aproximação que se pode desvendar sentidos ocultos e explicitar relações desconhecidas (CARDOSO, 1986: 103).

Cabe salientar que essas relações são permeadas pelo poder. Atentar para as negociações que constituem o fluxo da experiência cotidiana, através do enfoque da interação entre contexto, situação e sentido (ATKINSON, 1982), contribuirá para a compreensão de como o poder circula, produz e é produzido nessas relações⁴. Levando-se em conta essa perspectiva, asseverar que a distribuição de recursos de poder na relação de pesquisa é desigual e recai negativamente sobre o pesquisado é negar a característica dessa forma de se conceber o poder e cercear as suas possibilidades.

⁴ Foucault (1996 [1979]: 183) assevera que “o poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer a sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão”.

Partindo dessa perspectiva sobre relações de poder nas relações de pesquisa e preocupada em pensar sobre como as relações de poder e de gênero se interseccionam, nesse texto procuro demonstrar de que forma as sensibilidades, essas intrusas clandestinas das pesquisas etnográficas, se revelam vigorosas desestabilizadoras das relações de poder em campo. A proposta é a de trazer elementos para refletir sobre como as sensibilidades (em especial a do medo na experiência etnográfica que embasa essa análise) se imiscuem na relação de alteridade no encontro etnográfico, re-equacionando as relações de poder e de gênero e contribuindo para o desvendamento dos códigos e das convenções dos universos investigados⁵. Colocando-se as sensibilidades como elementos fundamentais do processo de pesquisa, elas passam de intrusas clandestinas a convidadas bem-vindas da análise etnográfica.

Realizei a minha pesquisa de campo ao longo de nove meses na cidade de Recife. Fui para lá atrás da efervescência associativa feminista local, a fim de compreender os nexos existentes entre ativismo político com influências feministas de mulheres das camadas urbanas de baixa renda, gênero e família. Ao longo desses meses, acompanhei sistematicamente as mobilizações e atividades do Fórum de Mulheres de Pernambuco (FMPE) e o cotidiano das participantes de dois pequenos grupos de mulheres, oriundos de duas regiões distintas: uma da periferia de Recife (O Grupo de Mulheres da Vila) e outro da região metropolitana (Associação Pró-Mulher)⁶.

⁵ Entendo gênero como uma “categoria de diferenciação” (STRATHERN, 1990: ix) que tem como referência a imagética sexual. Tal categoria de diferenciação cria outras categorizações, cujas relações entre si revelam possibilidades inventivas sobre relações de gênero e sobre relações sociais. Além disso, perpassa e marca as mais diversas ações sociais. Esta concepção de gênero, portanto não se restringe à relação corpo biológico/sexo/gênero – antes, abarca e dota de sentido a organização da vida social. Portanto, gênero é, aqui, tomado como “um princípio pervasivo da organização social” (STRATHERN, 1987: 278) e, “em todos os grupos humanos, deve ser entendido em termos políticos e sociais com referência não a limitações biológicas, mas sim às formas locais e específicas de relações sociais e, particularmente, de desigualdade social” (ROSALDO, 1995: 22).

⁶ Todos os nomes das pessoas com quem convivi e das instituições foram trocados. Todas as palavras, expressões e fragmentos textuais grafados em *itálico* são dos informantes.

2. Entrando em campo: a incauta *branquela* do sul perdida nos trópicos

Já se passavam 20 dias da minha chegada a Recife quando conheci Lauro, filho de Olívia Lima, presidente da Associação Pró-Mulher. Irreverente e contestador, esse jovem mulato de 19 anos desafiava-me com suas críticas à *burguesia branca e intelectual* e à *profissionalização* e ao *sexismo* dos movimentos sociais. Eu me sentia desconfortável por estar sendo avaliada e enquadrada. Via-me, através dos seus olhos, uma burguesa-branca-alienada. Lauro queria me mostrar a verdadeira Recife, aquela do *povo*. Levou-me para um passeio pelo centro da cidade. Comentei sobre os inúmeros alertas que recebera acerca dos perigos do centro da cidade. Ele, rindo-se ironicamente, disse-me não ser bem assim. No centro, o cenário pareceu-me, nesse primeiro contato, desolador e atordoante. Havia gente para todo lado; muitos moradores de rua, com famílias inteiras dormindo nas ruas, e crianças maltrapilhas pedindo esmolas. Muitos vendedores ambulantes, alguns parados nas esquinas. A cor das peles era predominantemente escura; eram diferentes tons de marrom e de negro. Olhava para tudo com ar de espanto, e meu olhar era retribuído. Perguntei a Lauro se estava parecendo turista. Referia-me a um certo ar meio tolo, meio de espanto, que só os turistas se conseguem colocar. Ele, sem delongas, respondeu-me: *oxe, tem sim! Deve ser porque no sul vocês não têm muito sol, e daí ficam... me desculpa*, (lançou-me um olhar avaliador, em seguida fez uma cara de nojo e complementou a sua frase) *muito branquelas...* e passou a rir. Olhei para a sua expressão de nojo e fiquei atônita, sem saber como reagir. Segundos depois, entendi a brincadeira, e rimos juntos. Pela primeira vez, a minha cor era evocada explicitamente – justo ela, que sempre me parecera passar despercebida. Lauro me ensinava que, naquele contexto, a minha cor pesava e aparecia; mas também que ela não estava só: antes se associava com a minha pertença de classe, cujos sinais eu evocava sem o saber (Diário de Campo, 25.10.04).

Acostumada com as distintas paisagens que compõem as grandes cidades brasileiras, e partindo das experiências etnográficas anteriores junto a populações das camadas urbanas

de baixa renda, o cenário de favelas e das vilas populares não me era estranho⁷. Cheguei a Recife levando, na minha bagagem, um conjunto de referências que supunha servirem-me como guias para a nova pesquisa que se iniciava. Um “mapa”, anteriormente construído, que, segundo Velho (1978: 40), “(...) nos familiariza com os cenários e situações sociais de nosso cotidiano, dando nome, lugar e posição aos indivíduos”. No entanto, paulatinamente percebia que aquela suposta primeira familiaridade guardava pouca semelhança com o universo que se me apresentava. O estranhamento com o novo, a falta de referências, os desafios em aprender a lidar com os códigos ainda não explicitados iam despertando novas sensações.

Sobretudo, incomodava-me o fato de não passar despercebida. As velhas estratégias de que sempre lançava mão em outros contextos se revelavam ali pouco eficazes⁸. Os cuidados com a roupa, com os acessórios, com o modo de falar, de me apresentar e de interagir com as pessoas, que sempre contribuíam para me tornar mais discreta, em Recife pouco faziam efeito. Por mais que eu tentasse me mimetizar, a minha figura destoava e era fatalmente percebida. A minha cor associada às minhas roupas (talvez inadequadas para o clima local) e ao meu acento regional denunciavam a minha condição de estrangeira, muito embora não uma *gringa*⁹. Assídua usuária dos transportes públicos coletivos da cidade, minhas rotas me levavam para lugares não propriamente turísticos, o que contribuía para a minha imagem de “estranha-estrangeira”. Guias “aturísticos” informais, alguns anônimos, outros já meus conhecidos, os curiosos funcionários das empresas de transporte mostravam-me, pela janela do ônibus, as interdições urbanas, enquanto me revelavam dados sobre as convenções que dotam de sentido os mapas sociais locais.

⁷ Entre 1994 e 1999, realizei pesquisas de campo sistemáticas em diferentes bairros de baixa renda da periferia de Porto Alegre/RS. No período de 2000 a 2003, atuei como assessora técnica do projeto de uma ONG porto-alegrense voltada para a população feminina de baixa renda nos seus locais de moradia; e, no período de abril a julho de 2004, realizei uma pesquisa-piloto com mulheres moradoras da periferia de Campinas/SP.

⁸ Em geral, procurava usar roupas mais largas, compridas e em tons claros, mais monocromáticas, de modo a esconder o corpo e tornar-me mais discreta.

⁹ Categoria nativa para todo tipo de turista e/ou estrangeiro que aporta por ali, muito freqüente no cenário de Recife e região metropolitana.

Nessas situações, eu era o sujeito marcado socialmente, a diferente. As possibilidades de identificação com base na cor eram-me muito menores; brancas como eu eram exceções nas situações em que regularmente eu me encontrava, em que a regra era ser não branco. Conforme aprendera com Lauro, a minha cor e a minha origem de classe pesavam, e a minha presença despertava curiosidade: o que ia fazer naquela vila? De onde vinha? Por quanto tempo permaneceria? Viera sozinha? Não sentia saudades de casa e da família? Como eu podia ser tão nova (aos olhos dos meus interlocutores) e tão aventureira?

O inquirido a que era disfarçadamente submetida pelos meus interlocutores indicava-me dados importantes sobre aquele universo e sobre como eu me colocava nele. Mostravam-me que, além da minha cor e da minha origem de classe, o meu sexo também importava. Neste enfrentamento, passei paulatinamente a perceber a queda do “mito do antropólogo assexuado”, conforme descrito pela antropóloga Miriam Grossi (1992), e o quanto eu estava empenhada nele sem o saber.

Tal mito remete a uma postura adotada pelas pesquisadoras em campo, e identificada pela antropóloga, as quais procuram escamotear os atributos de gênero “sob a capa de um terceiro gênero, nem homem, nem mulher, mas um ser neutro e assexuado” (GROSSI, 1992: 13). Esse recurso parece ser posto em ação como uma forma de proteção aos potenciais riscos advindos do imaginário acerca de mulheres viajando sozinhas, longe das suas redes de parentesco e do seu cotidiano¹⁰. As perguntas que me eram feitas remetem a esse imaginário e me mostraram o quanto eu me iludia com uma suposta capa de proteção, que se revelava inócua, como explicitou o tio de Isabela, que eu acabara de conhecer¹¹. Ao ouvir nossa conversa sobre a minha pesquisa, num almoço de domingo em família, o senhor, do alto dos seus cinquenta anos,

¹⁰ Segundo Grossi, esse mito relaciona-se com os impactos subjetivos do trabalho de campo que atingem diferencialmente pesquisadoras e pesquisadores, sendo que os segundos “pouco explicitaram seus questionamentos subjetivos às identidades de gênero” (GROSSI, 1992: 13).

¹¹ Isabela, de 19 anos, negra, é uma jovem ativista do Programa Juventude, Cultura e Cidadania da Associação Pró-Mulher.

comentou: *oxe, mas tu és tão nova e corajosa! Estou impressionado como tu andas sozinha por esses lugares perigosos! Eu mesmo, num dia desses, peguei um ônibus, dormi e quando acordei estava dentro de uma vila no Ibura. Era de madrugada... Vixe, nunca senti tanto medo na vida, mas nada me aconteceu, graças a deus* (Diário de Campo, 08.05.05)¹².

Definitivamente eu era percebida como uma mulher, jovem, branca, letrada, que estava a se embrenhar sozinha por lugares perigosos. Esse conjunto contingente de categorias que me significavam aos olhos dos meus interlocutores, indicada pela curiosidade que despertava, parece impor uma desorganização ao “mapa social” local, pautado por marcadores de classe e de cor fortemente delimitados, além de informarem sobre convenções de gênero vigentes¹³. Tal organização tácita criava territórios invisíveis para olhos não iniciados e fronteiras simbólicas que eu, incautamente, insistia em transpor. Introduzia, assim, uma desordem na forma como esse mundo estava organizado que recaía sobre mim como uma potencial vulnerabilidade.

Mal chegara à cidade e já aprendera que *quentura* ali era um sinônimo de violência e que *esquisito* era um eufemismo para perigoso. Dos meus mais diversos interlocutores, eu ouvia menções às favelas *quentes* da cidade e à *quentura* das *almas sebosas* que habitavam por ali. Alertavam-me para os lugares e os horários *esquisitos* que deveria evitar. Aos poucos, fui-me familiarizando com todo um léxico novo e identificando temas recorrentes. Nas frequentes viagens de idas e vindas para as mais distintas franjas de Recife e no contato com os mais diferentes sujeitos, fui, aos poucos, sendo introduzida a uma nova pedagogia de como estar na cidade. Aprendi, concomitantemente, três importantes questões sobre o novo universo em que adentrava: 1) que o medo, a violência e a

¹² Ibura é um grande bairro periférico situado ao sul de Recife, a 9,3 km do marco zero da cidade. É localmente reconhecido como um bairro muito violento.

¹³ A noção de convenções de gênero diz respeito aos modos como cada sociedade significa, valoriza e organiza os atributos relativos ao gênero. Tem inspiração na reflexão de Gayle Rubin (1986 [1975]) acerca do conceito “sistema sexo-gênero”, que foi desenvolvido para “descrever adequadamente a organização social da sexualidade e a reprodução das convenções de sexo e gênero” (RUBIN, 1986: 105).

segurança eram importantes temas locais; 2) a reconhecer a minha potencial vulnerabilidade e 3) a cultivar a sensibilidade do medo.

As narrativas sobre assaltos, mortes, tiroteios e toda sorte de violências eram temas freqüentes das conversas das pessoas, nos mais diferentes contextos. A corriqueirice desses eventos chocava-me; não pude deixar de estranhar a incorporação desse repertório no cotidiano das pessoas. Todo mundo tinha uma história para contar, cujas performances variavam entre jocosas e dramáticas: o roubo dos instrumentos de um músico quando desembarcava no local para fazer o show; o assalto ao ônibus que deixou cobradora e motorista só de roupas íntimas; um suposto policial fardado que roubou a mochila de uma estudante que voltava da faculdade; o tiroteio contra o ônibus quando passava por uma passarela da periferia da cidade; os estupros de mulheres dentro de ônibus; o ataque dos motoqueiros mascarados aos carros parados nos sinais; o assaltante de ônibus que caiu morto aos pés de uma informante após trocar tiros com um policial à paisana; enfim, uma variedade de casos, situações e contextos cujo elemento comum era a ameaça armada.

Com o passar do tempo, fui percebendo que, embora falassem de riscos concretos, as narrativas pareciam também cumprir importantes papéis nessa nova pedagogia urbana em que estava iniciando-me. As reiteradas menções à violência urbana e uma certa associação aos riscos que uma mulher sozinha como eu corria pareciam revelar um alerta para que eu não me aventurasse por territórios desconhecidos, para que respeitasse os limites locais e para me colocar num lugar de “estranha-estrangeira”, como parece ter ocorrido quando da minha visita ao Conselho de Moradores do Morro da Velha:

Avistei ao longe um pequeno prédio rosa à direita, que destoava da estética monocromática das casinhas à volta. Desci e parei na entrada do conselho e não avistava Vanir, o único rosto que me era conhecido por ali¹⁴. Era dia de festa, e havia

¹⁴ Vanir é uma mulher na faixa dos 35 anos, mulata, ativista do Grupo de Mulheres do Conselho de Moradores do Morro da Velha; a conheci nas reuniões do FMPE.

gente por todos os lados. Perguntei por Vanir para uma moça que parecia estar cuidando do lugar. Ela saiu imediatamente a procurá-la. Avistamo-la no meio das crianças na praça em frente ao Conselho. Vanir parecia meio atordoada e cheia de coisas a fazer. Recebeu-me de maneira cordial, mas parecia desconfortável com a minha presença. Passou a explicar sobre o evento que ocorria: *a gente fez um Cosme e Damião para as crianças hoje, dentro do projeto Cuidando das Crianças*¹⁵. Ela contou sobre as visitas que estavam a receber no evento, os representantes da ONG que *sustenta um dos projetos desenvolvido pelo conselho de moradores*. Pelo que entendi, trata-se de uma ONG formada por um conjunto de igrejas protestantes, e os visitantes eram pastores. Disse-me que estavam acostumados a receber visitas, que todo dia tinha visitante para conhecer o projeto. Após me familiarizar com o local, me apresentar às pessoas, assistir às apresentações culturais dos grupos de música e de dança do Conselho de Moradores, saí para tentar conhecer os arredores. Já tinha escurecido; e, na pracinha onde estavam antes os brinquedos e crianças, agora havia um jogo de futebol de homens adultos. O fluxo pela praça era grande. Mulheres vestidas de jogging caminhavam em torno do local para fazerem exercícios físicos. Encontrei dois jovens que fazem parte do projeto do Conselho, para quem tinha sido apresentada, e fiquei puxando papo. Comentei que era a primeira vez que ia até ali e que tinha gostado imensamente do clima do bairro: pessoas reunidas na praça, o espaço aberto... Um dos jovens interrompeu-me e, com olhos de quem desafia, disse-me: *é, é bom morar aqui, mas tem violência também. Tem muitos cabras aqui que estupram as mulheres. Esse lado é ruim*. Antes que eu pudesse responder alguma coisa, logo chegou Vanir, que parecia muito preocupada com o meu retorno para casa. Disse-lhe que não se preocupasse, que o cobrador me tinha ensinado como tomar o ônibus de volta. Rejeitou a minha idéia, dizendo achar melhor acompanhar-me até o ponto. Não a contrariei. Logo depois, ela

¹⁵ A festa em homenagem aos santos Cosme e Damião, protetores das crianças, acontece tradicionalmente em setembro nas religiões católica e afro-brasileiras, com farta distribuição de doces e brinquedos. *Fazer um Cosme e Damião*, na forma como foi empregado por Vanir, significa realizar uma festa para as crianças com distribuição de doces e brinquedos.

retornou com um sorriso, dizendo: *Alinne, eu articulei uma carona para ti com o Pierre!* O recém-chegado cooperante belga, enviado pela ONG financiadora, deixar-me-ia em casa com segurança, para o alívio de Vanir (Diário de Campo, 04.11.04).

Os olhos de quem desafia do menino me lembravam que “os ‘nativos’ também decidem o que devemos ouvir e observar” (SCHWADE, 1992: 46) – e, acrescentaria, por onde devemos ir. A imprudência da antropóloga estranha-estrangeira que chegou sozinha, ficou mais tempo do que o suposto para visitantes forasteiros e ainda queria aventurar-se pelo Morro foi quase uma afronta ao universo do outro, que surtiu o efeito do discurso amedrontador. No entanto, identifico, nesse discurso amedrontador, algumas nuances que entendo cruciais para a compreensão do universo que pesquisei. Por um lado, parece demonstrar o que se supõe ser o discurso esperado pelos *gringos* financiadores. O discurso da violência iminente do local parece corresponder à necessidade de manter a imagem de um Brasil carente, miserável e violento, o que justificaria os continuados investimentos da cooperação internacional¹⁶.

Por outro lado, o discurso amedrontador revela, ao mesmo tempo, um caráter protetor e cuidadoso com a antropóloga estranha-incauta-estrangeira e torna evidente uma desigualdade de recursos entre pesquisadora e pesquisados. O lugar não me parecia nem de longe amedrontador; no entanto, como bem lembra Elisete Schwade (1992: 46), “para viver no espaço do outro é preciso aceitar as suas regras”. Como desconhecia as regras locais, nessa relação eu me tornava o pólo vulnerável, com menos recursos de poder. A identificação da variável da vulnerabilidade, contingente e contextual, contribui para refletir

¹⁶ Sem querer banalizar os graves problemas sócio-econômicos e os índices de violência alarmantes locais, refiro-me, aqui, a uma configuração discursiva em que instituições, práticas e discursos contribuem na construção da imagem do Nordeste como pobre e violento. O grande investimento de organizações nacionais e da cooperação internacional contribui para essa imagem. Segundo Teixeira (2003), a região Nordeste é a segunda região brasileira a concentrar o maior número de ONGs filiadas à ABONG. Se classificarmos por Estado da federação, Pernambuco fica em terceiro lugar, perdendo apenas para São Paulo e Rio de Janeiro. Agradeço à provocativa sugestão da Prof.^a Dr.^a Guita Debert de estranhar a minha própria descrição do Nordeste e de Recife como brutalmente desigual e em questionar como o Nordeste se constitui discursivamente como tal. Pretendo seguir as suas sugestões mais aprofundadamente alhures.

sobre a dinamicidade das relações de poder em campo, revelando que tais relações flutuam e se modificam.

Aprendi que a vulnerabilidade (que tinha cor, sexo, classe e talvez idade), em determinados contextos e situações em que me colocava na situação de pesquisa, foi um elemento importante na negociação dos recursos de poder no processo do trabalho de campo. Fui, assim, paulatina e cotidianamente, apreendendo a cidade e aprendendo a cultivar o sentimento do medo. Como lembra Schwade (1992: 45), “as relações de poder são sutis. [Instauram] um conflito no campo da subjetividade do pesquisador antropólogo e pesquisador pessoa”. Dessa forma, esse aprendizado me fazia tomar uma série de cuidados para não correr riscos desnecessários. Observava horários, itinerários e as estratégias nativas de andar sempre acompanhada (o que, para mim, era difícil na maior parte das vezes). E, sobretudo, estabeleci um pacto comigo mesma de que, se algo acontecesse, eu retornaria para casa, de forma a apaziguar o medo que passara a me acompanhar¹⁷. Mas esse “algo” era relativo demais, como acabou se revelando.

3. Medo como uma questão de cor, classe e gênero?

A crescente consciência das convenções que organizam o mapa social local me fazia temer e me vulnerabilizava; ao mesmo tempo, mantinha uma postura de auto-vigilância: será que não estava a sucumbir ao discurso do medo? A um discurso que, em certa medida, me é muito familiar, posto ser pervasivo ao universo das classes médias brasileiras, quer estejam onde estivessem? E é nesse momento que o conflito subjetivo que divide o pesquisador-pessoa do pesquisador-antropólogo mencionado acima passa a fazer mais sentido. As evidências empíricas eram recorrentes, a observação de situações transformava o meu olhar, bagunçava os meus parâmetros, aflorava as minhas sensibilidades: o medo se misturava à perplexidade. Nunca presenciara tantos assaltos e situações de

¹⁷ Pensava em situações hipotéticas que envolvessem riscos de morte mais concretos, como assaltos à mão armada, como nos relatos que ouvia.

violência tão próximas a mim como em Recife, as quais me imputavam um dilema entre o meu medo e os meus princípios éticos:

Manhã de uma quinta-feira, esperava o ônibus que iria me levar até a casa de Olívia Lima, presidente da Associação Pró-Mulher, situada numa cidade da região metropolitana de Recife. Do ponto lotado, vi o movimento de um grupo de meninos do outro lado da rua, que estavam sentados no meio da pracinha em frente. Eram meninos negros, vestidos com largas bermudas e camisetas, que ficavam esvoaçantes nos seus corpos magros. Um deles atravessou a rua e se misturou com as pessoas que esperavam ônibus. Postou-se bem atrás de mim. Eu fiquei tensa, olhava de rabo de olho para ele, mas não queria demonstrar medo. Logo em seguida, chegou outra moça no ponto, que ficou ao meu lado. Notando a presença do menino, logo passou a demonstrar desconforto e desconfiança. Olhava para trás e na sua direção com muita frequência. Nesse meio tempo, passaram três policiais militares, de moto, com farda cinza que mais parecia uma armadura, capacete, colete que parecia à prova de balas e ostensivamente armados. Passaram devagar, olharam bem para o ponto, pararam mais à frente e desceram da moto. Um deles aproximou-se da parada, com a mão na arma que estava na sua cintura. Apontou para o menino e fez um sinal com a mesma mão para que se levantasse de onde ele tinha sentado assim que vira o trio passar. Era evidente a sua postura de demonstração de poder. O menino assim o fez. Como eu estava ao lado do menino, a minha reação foi a de me afastar, lentamente, para o outro extremo do ponto, como todos o fizeram. Estava quase sem ar, os meus lábios secaram, não sabia o que fazer. A postura hostil do policial me fazia tremer. Resignado, o menino virou-se de costas e colocou as mãos na cabeça. O policial revistou-o todinho, perscrutou as suas roupas atrás de – imagino – alguma arma. Não encontrando nada, foi procurar na lixeira que estava ao lado do ponto. Também não encontrou nada. Assim, deu um tapinha, que eu descreveria como amistoso, o que me parecia absurdo numa cena daquelas, no ombro do guri, e disse-lhe algo, saindo logo em seguida. O guri virou-se para a praça, possivelmente

comunicando-se com os seus amigos que deviam estar assistindo a tudo, abriu os braços e deu de ombros, rindo-se para eles, numa atitude de como quem dizia: fazer o quê? Logo foi juntar-se com o grupo. As pessoas que estavam na parada não disseram nada, assim como eu. Assistimos a tudo silentes. Quando o guri se afastou, ouvi comentários do tipo: *será que era só o ônibus mesmo que ele queria pegar? Vestido daquele jeito...* Enfim, duvidavam da posição do guri e se sentiam protegidos pelo policial. Eu me sentia sem parâmetros. Senti muito medo e um misto de culpa: medo por não saber o que estava acontecendo ali, porque poderia a qualquer momento irromper um tiroteio, por me sentir vulnerável e desprotegida, por não saber se temia o menino ou o policial; culpa por ter sentido medo do menino, por não saber decodificar se era assaltante ou não, por ter compactuado com aquela truculência da polícia, por não me ter manifestado em função de não saber se sentia medo do guri ou dos policiais. Em seguida, o meu ônibus passou, e a viagem transcorreu bem, apesar do meu tremor. Quarenta minutos mais tarde, cheguei à casa de Olívia e contei para Ciça, uma ativista do grupo jovem da Associação Pró-Mulher, a cena que presenciara. Miguel, marido de Olívia, interessou-se pelo assunto e me perguntou mais sobre o ocorrido. Contei-lhe com mais detalhes. Disse-me, em seguida, com uma ironia fina, que Lauro, o seu enteado e filho mais velho de Olívia, era quem mais gostava desses policiais, posto que sempre o atacavam para revistá-lo, ainda mais em função da sua aparência: *se tem cabelo comprido e se usa brinco, eles vão longo parando e revistando*. Fiquei mais atônita ao imaginar Lauro, que conhecia e de quem gostava muito, no lugar do menino. Ciça perguntou-me se depois o policial tinha enxotado o guri, prática comum entre os policiais (Diário de Campo, 17.03.05).

Geertz (1989), no seu clássico *“Notas sobre a briga de galos balinesa”*, descreve como passou a ser aceito no universo de pesquisa, após, instintivamente, ter agido como os nativos. Segundo afirma, a situação *“(...) colocou-me em contato direto com uma combinação de explosão emocional, situação de guerra e drama filosófico de grande significação para a sociedade cuja natureza interna eu desejava entender”* (Idem: 283). Sua atitude

deu-lhe acesso a elementos cruciais do universo de investigação. À maneira de Geertz, na situação acima descrita, também agi como os nativos e pude aprender mais sobre aquele universo, entretanto me senti atravessada por um dilema ético.

Como alguns nativos, senti medo, afastei-me e me calei frente ao que me parecia um ritual público de humilhação e de demonstração de força. Testemunhei o processo de uma pedagogia da desigualdade da qual discordo, que combato e contra a qual, naquele momento, não consegui manifestar-me. O dilema se agudizou quando imaginei o rosto conhecido do meu informante Lauro no lugar daquele adolescente anônimo. A pesquisadora, a cidadã e a pessoa entraram em choque. Confrontava-me com uma ambivalência entre o medo e a dúvida; estava entre dois códigos que me embaralharam os sentidos e a razão. O que fazer com o meu medo e com a injustiça daquele ato?

Essa divisão mostrava-me, simultaneamente, mais dados sobre o mapa social local e sobre mim mesma. Por um lado, aprendia sobre as sutis cisões intra-classes, sobre as hierarquias sociais vigentes e sobre como são tratados os encontros entre desiguais. Por outro lado, percebia o quanto estava implicada nessas cisões. Como recorda Grossi (1992: 15-16), “todo mundo já disse mas nunca é demais lembrar que só se encontra o outro, encontrando a si mesmo”; via-me cara a cara com os meus próprios preconceitos, transformados ali em medo.

No embate com o outro no encontro etnográfico, colocamos em xeque. Zaluar (1985), ao abordar diretamente o medo que sentiu ao iniciar seu trabalho de campo na favela carioca Cidade de Deus, identifica, nesse sentimento, uma ambigüidade em relação ao rompimento do que chama de “barreira que separa classe trabalhadora pobre das outras classes sociais que gozam de inúmeros privilégios” (ZALUAR, 1985: 11). Pondera que o seu temor advinha da consciência crescente dessa barreira invisível e da imprevisibilidade do encontro em situações que fugiriam do seu repertório cotidiano.

A antropóloga percebeu em si, com espanto, os “tantos obstáculos microscópicos a entravar o contato social mais íntimo entre nós [pesquisadora e pesquisados]” (ZALUAR, 1985: 11).

Da mesma maneira, confrontei-me com o dilema advindo da tensão entre a antropóloga-pesquisadora e a antropóloga-pessoa (SCHWADE, 1992). O duplo processo de deslocamento por mim empreendido – geográfico e na hierarquia social – provocou um descentramento vivido com angústia. No encontro etnográfico, experimentamos a possibilidade de conviver com o outro e, em consequência, de pensarmos a nós mesmos (GROSSI, 1992). No enfrentamento dessa sensibilidade, ao retirar dela o seu proveito antropológico, pude compreender um elemento fundamental que iluminou aspectos do campo político e os sentidos associados à prática política das mulheres com quem pesquisei¹⁸.

4. Do medo e da coragem

Ao longo da minha pesquisa, estive exposta às mesmas rotinas de deslocamento pela cidade que muitas das minhas principais informantes tinham, embora de forma inversa. Elas se deslocavam do seu bairro para os bairros centrais, onde participavam de algumas atividades da sua agenda política e onde também trabalhavam; inclusive, uma delas, Teresa, era diarista numa casa próxima à minha¹⁹. Eu, inversamente, ia do bairro em que me hospedara, mais ou menos central, para os bairros em que viviam, em função da pesquisa. Os trajetos eram semelhantes, embora modificassem os dias e horários. No dia em que fui visitar Teresa em seu trabalho, perto da minha casa, ela estava muito ansiosa para se ir, antes que anoitcesse. Temia pegar o ônibus muito tarde, porque, no dia anterior, o seu ônibus, a linha Zumbi dos Palmares, fora assaltado por três *cabras* armados. Contou-me que era em torno de dezoito horas, já escuro, e que ficaram somente na parte dianteira do ônibus: *eles pegaram um saco de dinheiro da cobradora e depois desceram; foi*

¹⁸ Creio que a riqueza da pesquisa etnográfica está nos caminhos inesperados que seguimos advindos, em grande medida, de uma radical relação dialógica com nossos interlocutores. Sendo assim, assumo deliberadamente o uso da preposição “com”, em detrimento do padrão gramatical, com objetivo de demarcar o caráter fortemente intersubjetivo e reflexivo da pesquisa etnográfica.

¹⁹ Teresa é uma mulher branca, nos seus 55 anos, semi-alfabetizada e trabalha como diarista. Foi candidata a sucessora de Amelinha para a presidência do Conselho de Moradores da Vila nas eleições de 2005, não logrando sucesso; conheci-a através de Amelinha.

um horror, pegaram dinheiro, bolsa e celular das pessoas que estavam sentadas na frente; todo mundo chorava. Sorte minha que sentei no fundo porque o ônibus estava cheio (Diário de Campo, 15.06.05).

Estávamos, todas, expostas aos mesmos riscos, mas compartilhávamos da mesma vulnerabilidade e do mesmo medo? Mesmo nessas situações de suposta horizontalidade, haveria como re-equacionar as relações de poder? As lições que aprendera sobre a alteridade e a contingente vulnerabilidade que representava, levava-me a crer que, se talvez compartilhávamos a mesma vulnerabilidade, havia algo distinto na sensibilidade do medo. Eu não conseguia me acostumar a conviver com o medo; não sabia muito bem como lidar com ele. Até que foi chegado o dia do meu “batismo de fogo”.

Era uma terça-feira de outono tropical, acabara de chegar na Vila e fui informada por Amelinha que ela teria de sair para uma reunião no diretório do PT e para a festa de inauguração do tele-centro de uma importante ONG local, no centro da cidade²⁰. Acabei-me engajando na programação e juntei-me ao grupo formado por Amelinha, a sua filha Raquel e Maria das Graças²¹. Não esperamos muito no ponto até passar o ônibus meio vazio. Raquel tem a carteira de Passe Livre porque tem um algum tipo de necessidade especial, e Amelinha tem direito também por ser sua acompanhante; Maria das Graças, por ser idosa, também tem direito ao passe livre, apesar de odiar quando se menciona algo a respeito da sua idade. Em função disso, as três ficaram na frente do ônibus. Passei a roleta e me sentei no primeiro banco perto do cobrador, ao lado de uma moça. O ônibus seguiu o seu rumo.

²⁰ Tele-centros são espaços criados na atual vaga por inclusão digital e dizem respeito à disponibilização de micro-computadores ligados à internet para a população que não tem acesso a esse meio de comunicação.

²¹ Amelinha se entende ser *morena*, tem 65 anos, aposentada da Federação dos Trabalhadores de Pernambuco, onde trabalhava como secretária. Foi presidente do Conselho de Moradores da Vila por duas gestões consecutivas; conheci-a nas reuniões do FMPE. Amelinha tem quatro filhos, dentre os quais Raquel, a única mulher. Ela é a mais parecida fisicamente com a sua mãe, tem 32 anos, solteira e estuda numa escola para portadores de necessidades especiais. Maria das Graças está sempre acompanhando Amelinha nas mais diversas atividades políticas. Negra, semi-alfabetizada e de idade indefinida (especula-se que tenha entre 75 e 80 anos), trabalhadora doméstica aposentada, milita no Sindicato das Trabalhadoras Domésticas, dentre outras entidades, e fazia parte da diretoria do Conselho de Moradores da Vila junto com Amelinha. Conheci-a nas reuniões do FMPE.

Logo na segunda parada, percebi que dois homens discutiam, e um subiu no ônibus. Era um rapaz negro, de seus vinte anos. Usava camiseta azul, uma bermuda cinza, chinelos e um boné. Ele entrou de forma intempestiva no ônibus. Parecia meio transtornado, agitado demais. Olhei bem para ele e percebi o seu olhar transido, os olhos esbugalhados e sangüíneos. Ele lançou um olhar avaliador para os passageiros, parou na roleta e levou a mão na cintura, levantando a sua camisa. Fiquei olhando para ver o que viria na mão que buscava o lado esquerdo da cintura; pensei: ou a carteira ou uma arma.

Foi tudo, curiosamente, muito rápido e demorado demais. Ele estava muito nervoso e, quando finalmente a mão subiu, revelou uma arma preta que apontou para o cobrador pedindo todo o dinheiro que tinha, aos berros. Uma estranha calma e lerdeza me tomaram, ao mesmo tempo em que a minha respiração parecia ter parado. Ele pegou o dinheiro do cobrador, voltou-se e foi para cima de Raquel, que se acuou num canto, escondendo a bolsa. Olhei para Amelinha, que me olhava apavorada e olhava para Raquel. Ele gritava e pedia as coisas, mas estava tão transtornado que não conseguia pegar nada além do dinheiro do cobrador. Depois foi até o motorista e colocou o revólver na sua cabeça, mandando que parasse. Achei que fosse descer pela frente. Meu coração pinoteava, e o ar não vinha; estava gelada e tremia inteira. Olhava para os lados e não sabia o que fazer. Olhei para a moça ao lado e fiz tudo o que ela fazia, tão perdida quanto eu. Vi que ela jogara a sua bolsa no chão, fiz o mesmo. Ele passou a roleta e veio em nossa direção; ela pegou a bolsa rapidamente. Fiz o mesmo. Ele apontou a arma para o meu rosto e transitava a mira, nervosamente, de mim para a moça ao meu lado. E o ar, que não vinha... e a moça que falava que ele tinha visto que tínhamos escondido a bolsa (a minha cabeça rodava: tínhamos? Ai, e esse ar que não vem...) e ia nos matar, que déssemos tudo para ele, e ele gritando: *passa tudo!* E com a arma apontando para todos os lados, e tudo isso girando na minha cabeça como uma vertigem: não parecia ser verdade aquilo; e ele pegando a bolsa da menina e percorrendo os bancos ao longo do corredor, ameaçando todo mundo, retornando, jogando a bolsa no colo dela e mandando que

abrisse e jogasse tudo para fora e aquela arma na minha cara e o medo de olhar diretamente para ele e o ar que não vinha e aquela estranha calma e o meu tremor que não conseguia abrir a bolsa e retirar a minha moedeira... Baixei a cabeça e olhei para a moça ao meu lado, enquanto o cara percorria os bancos gritando e pedindo celular e dinheiro. A moça, chorando, dizia-me: *dá tudo para ele, tudo que tu tiveres, ele vai nos matar, ele vai nos matar; ele quer dinheiro, dá dinheiro para ele*. Peguei todo o dinheiro que tinha com as mãos trêmulas que mal seguravam a única nota de dez reais e algumas poucas moedas. Fiquei com a mão estendida no ar com o dinheiro, e ele não voltou. A cara de pavor da moça ao meu lado não me saía da cabeça, e o seu mantra – *ele vai nos matar* – ressoava nos meus ouvidos. Virei-me; ele chegou ao fundo do ônibus e gritou para o motorista abrir a porta e desceu.

A menina do meu lado entrou num choro convulsivo. Eu, trêmula, sem conseguir respirar e suando frio, abracei-a e tentei acalmá-la. Amelinha, desesperada do outro lado da roleta, perguntava-me como eu estava. Logo começaram as reações das pessoas no ônibus. Uma senhora contou que, quando vira a arma, se sentou em cima do seu celular. Um rapaz que estava voltando do trabalho, disse que tinha dado as moedas e alguns reais que tinha na sua pasta. O mais prejudicado foi um senhor que estava sentado atrás de mim, de quem o cara pegara a carteira e o celular. Ele dizia que não tinha muito dinheiro, no máximo cinco reais, o seu *hipercard* e os seus documentos. Mas entregara tudo assim mesmo, porque quanto mais rapidamente o ladrão conseguisse o que quisesse mais rapidamente nos livraríamos dele. O cobrador dizia que era a sua primeira corrida do dia e que o caixa estava quase sem dinheiro. Amelinha queria saber se ele tinha levado alguma coisa minha e da moça que ainda estava em prantos. Disse-lhe que não, mas que ela estava muito assustada, por isso chorava. A moça, que foi acalmando-se paulatinamente, explicou que só chorava assim porque estava com uma virose e porque nunca tinha sido assaltada, por isso estava tão nervosa. Disse-lhe que tudo bem, que podia chorar o quanto quisesse. Ela repetia, meio obsessivamente: *ele ia nos matar, era uma arma velha, e o tambor estava solto; e, quando ele*

apontava para todos os lados, achei que ele ia disparar...

A chuva caía fina, para tornar a situação mais confusa. Do nada, apareceu um cara que se escondera atrás do último banco, no fundo do ônibus, e perguntava se os estragos tinham sido grandes. Já em pé, ele sinalizava para o ônibus de trás sobre o assalto. Passamos por dois policiais que estavam se protegendo da chuva num toldo de uma loja na grande avenida. A imagem dos policiais parece ter despertado algum sentimento de fúria coletiva; e uma sede de vingança tomou as pessoas, que se jogaram nas janelas e passaram a gritar a plenos pulmões para eles irem atrás *da alma sebosa, do marginal*. A impressão que dava, no gesto coletivo, era de que a impotência frente à ameaça armada se transformara em sede de vingança. Os policiais acharam que o assaltante ainda estava no ônibus e o cercaram, mas o motorista indicou onde ele tinha descido, e, dando meia volta nas suas motos, foram atrás dele.

A indignação era geral. Cada um dava uma característica do rapaz; diziam que ele era cego de um olho, outros – como Amelinha – repetiam: *só podia ser do Jordão, lá só tem marginal!* Uns diziam que *gente como ele tem de morrer, tem mais jeito não. Adianta prender, não. Tem mesmo é que matar logo*. O senhor atrás de mim contava que já tinha voltado para casa, mas, como se esquecera de buscar os exames do filho doente, tivera de sair novamente de casa. Dizia-nos que parecia ter sido *uma luz de Deus* que o fizera tirar o boleto dos exames da carteira e colocado no bolso e, em gesto contínuo, tirava o papel amarfanhado do bolso e me mostrava. A senhora que escondera o celular discursava sobre o absurdo da situação: *não se tem mais segurança nenhuma! A gente só pode contar agora é com a ajuda de Deus! E o cobrador é quem mais sofre, porque o roubo sai do bolso dele depois*. O rapaz que estava ao meu lado, na outra fileira de bancos, consolava o senhor que perdera o celular e a carteira: *coisas materiais vêm e vão; Deus nos ajuda a ter de novo. Temos de agradecer por ninguém ter se machucado!* Uma outra, desavisada, não entendia os comentários sobre o acontecimento porque, segundo ela, estava lendo concentradamente e não vira nada.

O motorista estacionou na delegacia mais próxima e, estressado, dizia: *quem foi prejudicado e queira dar queixa, que desça*.

Os outros que peguem outro ônibus! Fui descendo e rumando para a delegacia. Não perdera nada material, mas achava que deveria continuar com o grupo, testemunhar, enfim. Foi quando Amelinha me puxou pelo braço e, com olhar de interrogação, me interpelou: *mas tu perdeste alguma coisa, foi?* Meio atordoada e assustada, fiz que não com a cabeça. E ela continuou: *oxe, bora para reunião, então, menina! Senão a gente vai se atrasar! Isso vai demorar!* – levando-me pelo braço e me fazendo entrar no outro ônibus que parara mais à frente.

O assunto rendeu até o centro. Uma das passageiras reclamava que não agüentava mais essa situação, já que estavam assaltando muito nessa linha. Contou-nos que presenciara o roubo da mesa do cobrador. Concluiu a sua história, salientando que, por essas situações, era a favor da pena de morte: *Se o Brasil fosse um país sério, como os Estados Unidos, teria pena de morte, e isso não aconteceria. Vai ver se nos Estados Unidos as pessoas vivem assim, com medo de até entrar num ônibus, saindo para trabalhar com medo, sem saber o que vai acontecer com elas?* Amelinha dizia que era contra a violência, mas que dava vontade de dar uma pisa bem grande num sujeito desses, de pegar e bater com um pau bem forte na cabeça. Passou a contar de situações de assalto em ônibus que envolveram seu marido e seus filhos.

O foco da sua narrativa eram as estratégias para se livrar do assaltante: um colocou o dinheiro que tinha no chão e pisara em cima, outro afugentara o pivete com um croque na cabeça. Comentou, ainda, entre risos, que Maria das Graças estava resmungando e xingando o assaltante, dizendo que *tinha de dar com um porrete na cabeça daquele vagabundo*. Outras diziam que *tinha de matá-lo, porque gente desse tipo não tinha jeito*, e tagarelava que *a lei do desarmamento é uma porcária, porque só quem entrega as armas são os cidadãos de bem; bandido não entrega arma nenhuma. E daí o cidadão de bem fica sem poder se proteger*²². Outra contou que até um aposentado andava assaltando os ônibus, mas que tinha sido preso.

²² A lei do desarmamento a que se refere Amelinha é o Referendo sobre o Desarmamento, que se realizou em outubro de 2005. O referendo visava à consulta popular para a ratificação ou não do Estatuto do Desarmamento, que regulava a proibição de venda de armas de fogo no Brasil. Após meses de intensa campanha na mídia, o referendo foi realizado, e os brasileiros decidiram pela não proibição do comércio de armas.

Eu estava emudecida e continuava lívida. Amelinha perguntava se eu estava bem. Dizia-me estar preocupada com as minhas coisas; que, quando olhou o assaltante apontando a arma no meu rosto, se apavorou e começou a rezar, mas não conseguia lembrar-se de nenhuma oração. Rindo-se, disse-me: *agora tu estás recobrando um pouco de cor, porque, quando eu te vi, tu estavas pálida, que eu achei que tu ias desmaiar!* Eu ouvia as conversas e não sabia o que dizer. Tudo me parecia tão absurdo e surreal! Nunca vira uma arma tão de perto. A sensação que me tomava agora era a de não entendimento. Não entendia o fato de termos corrido risco de morte por pouco mais que nada; quase perdêramos a vida por pouco mais que nada. Não entendia a habilidade das pessoas em esconder as suas coisas para evitar o roubo, a reação virulenta seguida da conversa entre jocosa e descontraída de Amelinha. Não entendia como a vida seguia o seu rumo, como estávamos indo para uma reunião e depois para uma festa. Sobretudo, não entendia o que se passava comigo: a ambivalência de medo e de compaixão que sentia do/pelo rapaz. Não sentia raiva dele e tampouco sentia raiva das pessoas que falavam em pena de morte. A situação me parecia surreal, e sentia-me anestesiada.

Perguntei à Amelinha como lidava com isso, porque a reação delas três, assim como das outras pessoas no ônibus, me surpreendera. Era como se tivesse acontecido algo rotineiro, que não afetava mais a ponto de parar o fluxo da vida cotidiana. Ela argumentou, salientando que a violência não era algo normal e que não se poderia achar normal aquilo. Disse-me que nunca acontecera com ela algo como o que passáramos, uma ameaça com revólver: *somente uma vez, quando eu estava num ponto de ônibus, com os meninos. Raquel e Roberto ainda pequenos e veio um cabra e deu um murro no seu peito, me derrubou e levou a minha bolsa. Foi um susto que só, minha filha. Mas desse jeito, não, nunca aconteceu. Eu não sei como eu vou acordar amanhã; pode ser que eu acorde e não consiga tirar isso da cabeça... Mas o melhor que se pode fazer é tentar esquecer, porque a gente vai fazer o quê? Eu não vou deixar de sair, de participar das coisas por causa disso. A gente precisa pegar ônibus, então tem que tentar esquecer e entregar nas mãos de Deus...*

Raquel, Maria das Graças e Amelinha continuaram a falar

e a repassar o ocorrido. Raquel comentava que o cara tinha ido para cima dela, pegar a sua bolsa, mas escondera do outro lado. Asseverou que não iria dar a sua bolsa porque carregava o seu cartão de *Passe Livre*. Maria das Graças contou-nos que, quando viu a arma, colocou a bolsa dela embaixo do banco, bem escondida. Amelinha não se cansava de repetir que o bandido tinha colocado o revólver no meu rosto e repetia a narrativa para cada nova pessoa que encontrava, até nos despedirmos, às 21h30.

Mais tarde, já na festa, o assunto retornou, e Maria das Graças deu mais um detalhe do ocorrido: *quando ele estava de costas para mim, com a arma apontada para baixo, eu quase que pego a arma dele. Estava bem fácil; se eu fosse um homem forte, pegava.* Sorri do jeito de Maria das Graças, do contraste entre o seu jeito franzino e a força do seu discurso, e salientei que era muito corajosa. Ela se empolgou e continuou: *o quê? Comigo não tem essa, não! Eu já corri um cabra à vara do Sport num carnaval!*²³ Não entendi o que queria dizer, e ela me contou a história em detalhes: *num carnaval, eu e minhas colegas, não sabe, também domésticas, que trabalhavam nas casas próximas à que eu trabalhava, saímos para brincar o carnaval. Aí um cabra veio nos incomodar e eu não tive dúvidas: peguei a bandeira do Sport que tinha nas mãos e grudei na cabeça dele, que saiu correndo. A vara quebrou, mas tudo bem, era baratinha, e depois eu comprei outra!* Logo nos despedimos e nos separamos; elas reiniciariam o trajeto inverso de volta para casa.

Fiquei angustiada em saber que elas estavam correndo o mesmo risco novamente. E, ao chegar a casa, desandei no choro que sufocara o resto do dia. Um choro de alívio por ter chegado em segurança, um choro de temor por saber que elas estavam ainda em risco, risco que não me parecia ter prazo de término, e por não saber se conseguiria voltar lá. Uma idéia fixa me tomava: eu tinha escolha, e elas não. Eu poderia escolher não mais pegar o ônibus, não mais ir à vila, não mais ficar em Recife; e elas não. Mas essa saída, agora, me parecia sem sentido. De que adiantaria encerrar a pesquisa e ir embora? Um estranho sentimento de compromisso e de obrigação me faz ficar. Mais

²³ Sport Club do Recife é um dos maiores times de futebol local.

tarde, liguei para Amelinha, para saber como tinham chegado. Disse-me ter chegado bem e que eu procurasse esquecer o que acontecera: *a vida continua, o pior é o cobrador e o motorista, que estão sujeitos àquilo todos os dias. Eu vou tentar dormir também e espero esquecer também.* Dei-lhe razão, a vida continuava, a delas e a minha. Despedi-me com um único pensamento: de onde tiraria coragem para pegar aquele ônibus novamente (Diário de Campo, 17.05.05)?

Após esse episódio, permaneci em campo, cumprindo o cronograma que havia estabelecido. Neste “batismo de fogo”, como me refiro ao episódio jocosamente – agora que está distante temporal e geograficamente –, há algumas questões a destacar. Todas nós estávamos vulneravelmente expostas ao risco nesta situação e todas estávamos com medo. Lidamos de maneiras distintas com a sensibilidade que afluía; e, nesse processo, a sensibilidade entrou como um importante desestabilizador das relações entre nós, tornando-nos desiguais para além de diferentes; eu era o pólo com menos recursos para lidar com aquela situação. O inusitado da situação para mim me deixara sem ação. Elas, mais acostumadas com situações semelhantes, vivenciadas de outras maneiras e também por pessoas das suas redes, eram mais diligentes e, talvez, menos temerosas

A alteridade foi, mais uma vez, colocada à prova e explicitada. A preocupação de Amelinha era comigo, por exemplo; essa preocupação evoca uma disparidade na nossa relação, na medida em que ela se sentia responsável por assegurar meu bem-estar e minha segurança no seu universo. Os cuidados com que me cercaram, a atenção que Amelinha me dispensou, revelam o quanto a minha vulnerabilidade contingente era percebida ali como fragilidade. Mas parecia haver algo a mais a compreender dessa explicitação da diferença entre nós, representada pelas nossas distintas formas de lidar com o medo. O riso, provocado pela lembrança da minha cor característica, exacerbada pela lividez causada pelo susto do assalto, parecia querer dizer alguma coisa a mais. O assunto que rendeu em torno do evento evocava um pragmatismo, um desprendimento e uma certa bravura em lidar com essas

situações, que contrastavam, senão com a minha covardia, pelo menos a com minha fragilidade.

Aos meus olhos, a minha hiperbolização dramática do ocorrido, traduzida na lividez, no ar atônito e na minha incompreensão, contrastava com o pragmatismo das minhas interlocutoras frente ao episódio. A minha transitoriedade e a perenidade delas nessa condição me atravessavam e revelavam cruamente a “ironia antropológica” (GEERTZ, 2001) e a ilusão de se viver como o nativo (SCHWADE, 1992), bem como os impactos subjetivos dessa consciência²⁴. O enquadramento necessário à análise antropológica, de que nos fala Claudia Fonseca (1999), que contextualiza pesquisadores e pesquisados e revela os termos da sua interação, dispensado à sensibilidade do medo permitiu-me abrir os olhos, afinar a escuta e as sensibilidades para as convenções locais, ao mesmo tempo em que me colocava em perspectiva naquele contexto.

Alguns dias mais tarde, em meio a uma conversa com Amelinha sobre as histórias das perseguições políticas que sofria na vila, em função da disputa eleitoral pela presidência do Conselho de Moradores Local, ela me dizia: *olhe, minha filha, para enfrentar esse pessoal, a gente tem de ter sangue no olho!* Fiz uma cara de interrogação, e ela pacientemente me deu mais uma lição: *aqui a gente diz assim, ter sangue no olho, que quer dizer ser forte, ter coragem para enfrentar esse povo, essas almas sebosas* (Diário de Campo, 11.06.05).

Como bem lembrou Grossi (1992) acima, no forte impacto que a experiência compartilhada do assalto me proporcionou, eu encontrava a mim mesma na mesma medida que as encontrava. Assim, essa convergência de sensibilidades supostamente compartilhadas e tratadas de maneiras distintas apresentava-me uma nova chave interpretativa. Ao final do

²⁴ Ao usar a idéia de “ironia antropológica”, Geertz (2001) refere-se ao estabelecimento da relação entre pesquisador/pesquisado marcado por uma desigualdade material e chama a atenção para como essa disparidade afeta o vínculo estabelecido e as interpretações distintas sobre ele. Tal idéia parece-me útil no caso analisado porque ajuda a esclarecer o meu forte impacto subjetivo enquanto pesquisadora, seguido do radical não entendimento que me tomou na situação em análise, que redundaram no sufocamento do choro e nas interpretações que dele derivaram. Chamo atenção, em especial, para a minha interpretação acerca das possibilidades e impossibilidades de escolhas (da pesquisadora e das pesquisadas) de permanecer ou não em risco.

episódio, eu aprendera mais uma lição sobre aquele universo em que estava convivendo e um dado fundamental que ilumina alguns dos cruzamentos entre gênero e política para as mulheres com quem pesquisava: aprendi, de forma pungente, que a contraface do medo é a coragem.

O medo descrito por Tabajara Ruas no excerto que abre esse texto é atribuído ao personagem João Guiné, um velho militante de esquerda, negro, pouco letrado, em meio a uma ação política no contexto da atmosfera sombria do período ditatorial no Brasil. A contundência descritiva da imagem do medo serviu-me como referencial para descrever e dar sentido à sensibilidade que surgiu, que se transformou e que passou a me acompanhar, enquanto pesquisadora e não-nativa, ao longo do trabalho de campo. Em alerta ou adormecido, sentia a sua presença constante em mim. Tomei, assim, de empréstimo a imagem do medo de João Guiné.

O refúgio à literatura para o encontro de algo que comunicasse esse sentimento não é casual. Tema pouco debatido, são raras as referências antropológicas sobre o medo do etnógrafo em campo, com especial destaque para a *“Introdução metodológica e afetiva”* de Alba Zaluar (1985). Seja na forma de angústia originada pelo enfrentamento do desconhecido, pela saudade de casa ou mesmo na forma de riscos concretos que enfrentamos no trabalho de campo, o medo não encontra muito espaço para a sua manifestação. Embora pareça ser algo sempre presente nas experiências de encontro com o Outro.

O objetivo desse texto foi o de compreender antropológica e sonoramente a presença dessa sensibilidade, que marcou indelevelmente a minha pesquisa etnográfica, como um dado que revela significados que constituem o universo investigado, sobretudo quando o enfoque da pesquisa trata de relações de poder e de gênero nas suas mais diversas manifestações. Encarando o meu medo em campo e o lugar que eu ocupava nas diferentes situações daquele contexto, na

interação com os mais diversos interlocutores pude encontrar algumas facetas dessas relações. Iluminei algumas nuances da distribuição desigual dos recursos de poder entre pesquisador/pesquisados e passei a compreender um atributo fundamental que dota de sentido a militância política das mulheres com quem pesquisei. No escrutínio dessas sutilezas, deparei-me com as diferentes posições de poder ocupadas pelos pesquisados e pesquisadores de acordo com os contextos, situações e sentidos em questão.

Assim, toda vez que o feto esverdeado do medo, *à la* João Guiné, se manifestava nas minhas entranhas em meio às minhas incursões pela cidade, lembrava-me da coragem necessária à militância política e ao enfrentamento do cotidiano ensinada pelas minhas interlocutoras. Compreendia, assim, que, embora compartilhássemos – pesquisadora e pesquisadas – das mesmas sensibilidades, elas eram significadas de maneiras distintas. E foi nesse ir e vir que as sensibilidades, de intrusas clandestinas, passaram a ser convidadas bem-vindas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ATKINSON, Jane Monning. “Anthropology – review essay”. In: **Signs: Journal of women in culture and society**, 1982, vol 08, n.º 02 (pp. 236-258).

CARDOSO, Ruth. “Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método”. In: CARDOSO, Ruth. (org). **A aventura antropológica** – teoria e pesquisa. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

COMAROFF, John and Jean. **Ethnography and the Historical Imagination**. Boulder: Westview Press, 1992.

DA MATTA, Roberto. “O ofício de etnólogo, ou como ter ‘Anthropological Blues’”. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). **A aventura sociológica** – objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GEERTZ, Clifford. “O pensamento como ato moral: dimensões éticas do trabalho de campo”. In _____. **Nova Luz sobre a**

Antropologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. “Notas sobre a briga de galos balinesa”. In: **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

GROSSI, Miriam. “Na busca do ‘outro’ encontra-se a si mesmo”. In: **Trabalho de campo e subjetividade.** Florianópolis: UFSC, 1992.

FONSECA, Claudia. “Quando cada caso não é um caso”. In: **Revista da Associação Nacional de Pesquisa em Educação.** São Paulo: ANPED, n.10, jan-abril, 1999.

FOUCAULT, Michel. “Genealogia e poder”. In: **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1996 (1979).

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996 (1955).

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do pacífico Ocidental:** um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné – Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (1922).

MOORE, Henrietta. **Feminism and Anthropology.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

PANAGAKOS, Anastasia. **Book review.** <http://sscl.berkeley.edu/~afaweb/reviews/index.html>. acesso em 08.04.04.

ROSALDO, Michelle. “O uso e abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e entendimento intercultural”. In: **Horizontes antropológicos: gênero,** n.º 1, 1995 (pp. 11-36).

RUAS, Tabajara. **O amor de Pedro por João.** São Paulo: Record, 1998.

RUBIN, Gayle. “El Tráfico de Mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”. In: **Revista Nueva Antropología.** Vol. VIII, n.º 30. México, 1986 [1975] (pp. 95-145).

SCHWADE, Elisete. “‘Poder do sujeito, poder do objeto’: relato

de uma experiência de pesquisa em um assentamento de trabalhadores rurais”. In: GROSSI, Miriam. **Trabalho de campo e subjetividade**. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1992 (pp.41-52).

STRATHERN, Marilyn. **The Gender of the Gift** – problems with women and problems with society in Melanesia. Berkeley: University Of California Press, 1990 (1988).

_____. “An awkward relationship: The case of feminims and anthropology”. In: **Signs: journal of women in culture and society**, 1987, vol 12, n.º 2.

TEIXEIRA, Ana Claudia Chaves. **Identidades em construção: as organizações não-governamentais no processo brasileiro de democratização**. São Paulo: Pólis, Annablume, Fapesp, 2003.

VELHO, Gilberto. “Observando o familiar”. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.) **A aventura sociológica** – objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

ZALUAR, Alba. **A máquina e a revolta** – as organizações populares e o significado da pobreza. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994 (1985).

MUITO TRABALHO, POUCO PODER: PARTICIPAÇÃO FEMININA MITIGADA NOS ASSENTAMENTOS RURAIS DO ESTADO DE SERGIPE¹

Mônica Cristina Silva Santana²

Introdução

A proposta básica deste estudo está em discutir os limites e as possibilidades das diversas formas de participação das mulheres trabalhadoras rurais e, implicitamente, dos homens na vida cotidiana dos assentamentos no Estado de Sergipe. Neste artigo, analiso como os indivíduos envolvidos na formação dos assentamentos rurais se percebem e percebem o próprio grupo, e como isso está pautado por um processo que une seu passado ao seu presente. Como um longo rito de passagem, a mudança no campo traz consigo novos códigos, novas necessidades, novas experiências. Por vezes, é explícita na redefinição das relações de trabalho e nas formas de participação; e, outras vezes, é sutil, difusa, imperceptível, tomando todos os espaços e as vivências do grupo.

Essa questão é fundamental dentro das pesquisas que tratam da vida social rural brasileira e implica a apreensão da multiplicidade de relações, situações e esferas materiais, sociais e simbólicas que coexistem e que, por vezes, se sobrepõem umas às outras na composição do espaço agrário. A opção pela investigação dos que vivem nos assentamentos do Estado de Sergipe – selecionados três para pesquisa e para análise: Ivan

¹ Texto adaptado do 5º capítulo da Tese de Doutorado “Muito Trabalho, Pouco Poder: participação feminina mitigada nos assentamentos rurais do Estado de Sergipe”, junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

² Bolsista recém-doutor da CAPES, junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe.

Ribeiro, Vitória da União e Nossa Senhora da Glória – é uma tentativa de contribuir para a análise da composição de uma realidade plural e multifacetada que é o campo brasileiro. Para isso, ver, ouvir, acompanhar o dia-a-dia e dar voz às mulheres e aos homens que habitam os assentamentos é, segundo penso, uma estratégia metodológica fundamental para compreender uma realidade tão fragmentada.

Em função dessa constatação, dou continuidade ao estudo do cotidiano das mulheres nessa realidade rural tão comum nos Estados brasileiros, todavia tão complexa e multifacetada. Reflito, então, com a canção de Chico Buarque de Holanda – *Cotidiano* – se “todo dia ela(s) faz(em) tudo sempre igual”³.

Como um mosaico que se forma à soma de cada peça diferente que a ele se acresce, penso que o estudo das relações de trabalho e de poder nos assentamentos pode ser construído pela apropriação da pluralidade que as compõe⁴. Porém, demonstro que os assentamentos analisados se assemelham a um caleidoscópio, no sentido de que cada olhar, cada leitura, cada investidura pode conter sempre uma visão particular de uma realidade, apenas aparentemente respondida, mas que, como toda e qualquer realidade social, contém a propriedade de poder ser lida de forma diferente por cada curioso, espectador ou estudioso que queira conhecer.

A dinâmica das relações de poder nos assentamentos

Discuto as relações de poder entre homens e mulheres existentes nos assentamentos sergipanos e as diversas gradações que esse poder apresenta, algumas em particularidades visíveis, e outras em atividades múltiplas e menos aparentes. Minha estratégia de pesquisa envolveu a observação do cotidiano sob dois âmbitos de ação dos assentados, o que chamei de ação no âmbito privado e ação no âmbito público. No primeiro aspecto, observei tudo aquilo que está relacionado ao espaço da casa, como dieta, educação dos filhos, trabalho doméstico, memória

³ Cf. Chico ao vivo (1999).

⁴ Essa imagem foi retirada de Becker (1994).

da família, saúde da família, vestuário, etc. No segundo aspecto, observei as decisões sobre o plantio, a participação nos espaços de discussão, a busca de crédito bancário, a titulação, a relação com os técnicos do governo, a comercialização, o uso dos recursos familiares, etc.

Observaremos, que, pela divisão acima efetuada, pode-se destacar que existem esferas e níveis diferenciados de poder. Em alguns momentos, afirmam-se as vontades femininas e, em outros momentos, as vontades masculinas. Contudo, há uma imbricação do espaço privado e do espaço público que não é conjuntural, mas estrutural, e a pesquisa demonstrou que as relações de gênero são fundamentais para a compreensão desses espaços.

Entre os aspectos relativos ao poder, deve-se destacar a tendência deste a se ocultar, inclusive negando-se como poder e apresentando-se como exigência natural e razão social, como ressalta Foucault (1984: 85), para quem “o poder é tolerado só com a condição de mascarar uma parte importante de si mesmo”.

É importante destacar, como bem afirma Saffioti, sobre as relações de poder e os papéis sociais atribuídos aos diferentes sexos:

A sociedade não está dividida entre homens dominadores, de um lado, e mulheres subordinadas, de outro. Há homens que dominam outros homens, mulheres que dominam outras mulheres e mulheres que dominam homens. [...] De modo geral, contudo, a supremacia masculina perpassa todas as classes sociais [...] (1987: 16).

Na definição de poder, destaco a análise de Boudon e Bourricaud (1993), quando eles bem argumentam, no conhecido Dicionário Crítico de Sociologia, que

O poder é uma relação social geral, mas é evidente que é uma relação a uma situação e não em termos absolutos que recursos e estratégias podem ser apreciados. É evidente, também, que se pode falar de poder em qualquer contexto social, tanto nas sociedades mais volumosas quanto nos pequenos grupos [...] (1993: 435-436).

A dimensão de poder que a categoria gênero encerra, como campo privilegiado da articulação de poder, constitui um campo

primário no interior do qual, ou por meio do qual, o poder é articulado. Torna-se implicado na construção e na concepção do próprio poder, influenciado pela forma diferente de perceber e de estar no mundo, pertencendo ao gênero masculino ou ao feminino. Nesse sentido, considero como melhor definição para a discussão do poder no cotidiano dos assentamentos pesquisados a proposta por Weber (1999: 33), destacando:

Entende-se por poder a oportunidade existente dentro de uma relação social que permite a alguém impor sua própria vontade, mesmo contra a resistência e, independentemente, da base na qual esta oportunidade se fundamenta.

Na perspectiva weberiana, o poder é uma relação assimétrica entre pelo menos dois atores e a probabilidade de um ator, situado dentro de uma relação social, estar em uma posição que lhe permita realizar sua própria vontade, apesar de encontrar resistência. Em geral, é pouco referida a noção de poder como capacidade configurada e determinada – estipulada sócio-politicamente, condicionada culturalmente –, assim como não se atém à visão de poder no sentido de uma situação ou relação estratégica, a partir da qual se assume, então, uma posição de poder.

Weber (idem: *ibidem*) define, ainda, que, “[...] em geral, entende-se por poder a chance de um homem ou de um grupo de homens realizarem sua própria vontade ou de uma ação comunal, inclusive contra a resistência de outros que estão participando da ação”. E entende que, na realidade, há nessa relação um ato, uma vontade e uma capacidade que “é determinada por motivos altamente robustos de medo e esperança [...] e, além de tudo isso, por interesses os mais variados [...]”.

As concepções de poder, vistas até aqui, embutidas no conceito de gênero, chamam a atenção para a complexidade das relações estabelecidas entre homens e mulheres que representam muito mais do que apenas uma relação entre dominante e dominado. É possível o olhar sobre as diversas conexões que o gênero estabelece com outras categorias analíticas.

Na análise das relações entre homens e mulheres, pude

encontrar diversas relações de dominação e de poder que exemplificam essa discussão a partir de uma tipologia hierarquizante e que pode ser representada por uma pirâmide que atribui a quem está no topo o principal papel na participação dos processos decisórios nos assentamentos. Em cada degrau, são utilizadas categorias de análise que atribuem maior ou menor grau de limites e de possibilidades de participação aos assentados, seguindo como referencial gênero, trabalho e socialização na militância⁵ no MST. No topo da pirâmide, estão os homens que mais participam dos trabalhos produtivos e que são militantes ou ex-militantes do Movimento, seguidos das mulheres que participam dos trabalhos produtivos e que são militantes ou ex-militantes; logo abaixo, estão os homens que participam dos setores produtivos e que não passaram pela socialização no Movimento; e, por último, estão as mulheres que não participam dos setores produtivos e que não foram socializadas no Movimento.

Observei que, nos espaços domésticos, a atuação das mulheres aparece como fator regulador, ou seja, é a partir deles que as assentadas organizam o mundo que as cerca, principalmente as casadas e as que têm filhos. A própria idéia de trabalhar “fora” revela que há o trabalho de “dentro”, doméstico – o trabalho intermitente, descontínuo e gasto nas tarefas domésticas e na socialização dos filhos.

Portanto, as tarefas domésticas se restringem não somente aos afazeres materiais, diretamente ligados à sobrevivência, mas também à manutenção e à reprodução ideológica da família. O fator organizador do trabalho fora de casa é o doméstico; o “inadiável” para as assentadas é equacioná-lo de modo a permitir-lhes “ajudar” nos trabalhos produtivos dos lotes. Nesse sentido, o trabalho doméstico ainda é “coisa de mulher” e não “coisa de homem” ou “coisa do casal”.

O trabalho da mulher está em toda parte: na comida que é preparada para só depois ser consumida; na limpeza da casa, das roupas; na organização e na gerência do lar; na formação dos filhos. Está, também, na criação de animais domésticos, na

⁵ Militante, segundo Bueno (1986: 730): “que milita; que funciona; que está em exercício”.

horta ou no roçado familiar, na costura feita em casa para a família ou na “ajuda” ao marido. Só que, em geral, esses trabalhos não são contabilizados e passam despercebidos e são esquecidos. Será esquecimento mesmo?

A memória feminina tem suas especificidades no universo cotidiano; as mulheres aparecem sempre em forma transversal aos aspectos gerais, registrados pela memória de qualquer ser humano (homem ou mulher), especialmente àqueles aspectos considerados cruciais nas trajetórias das famílias rurais. Pode observar como a categoria trabalho – em verbo ou substantivo, e que nem sempre é seu – está reiteradamente registrada nos depoimentos, principalmente das assentadas, mesmo quando o destaque é dado para mencionar a “ajuda” cotidiana à família.

Ao desempenharem papéis políticos, há uma redução considerável do tempo disponível para qualquer trabalho da esfera privada. As atividades públicas consomem fatias significativas de tempo e implicam a desistência ou o adiamento de alguns projetos de interesse individual. Por isso, os afazeres domésticos e o trabalho na agricultura (roçado individual e trabalhos coletivos), tempo e energia são grandezas físicas determinantes (e limitantes) dos afazeres cotidianos das assentadas.

Uma reclamação constante nas falas das mulheres é a falta de tempo; todo o serviço doméstico é por elas executado, e não há mudanças na participação masculina nesses serviços, além de que os homens não as apóiam na saída para os espaços públicos. Há, entre a maioria, as queixas quanto às saídas do universo da casa para as reuniões e os eventos coletivos nos assentamentos – que, segundo algumas falas masculinas, “só servem pra fazer ‘converseiro’, e coisa boa não sai”.

Esta é a realidade do cotidiano da maioria das assentadas: a dedicação diária à esfera reprodutiva e a menor participação nos espaços produtivos dos assentamentos, o que minimiza a visibilidade de sua participação e a divisão do poder. Pode-se observar o processo de “naturalização” através da discriminação exclusivamente de cunho sociocultural que acarreta uma desvalorização dos saberes e, por consequência, dos poderes das assentadas. A igualdade de oportunidades pressupõe a

partilha de responsabilidades pelos assentados em todas as atividades – aí inclusos o espaço doméstico e sua real importância para a continuidade das relações sociais e produtivas dos assentamentos.

A discussão de poder nos assentamentos

Passado o período de resistência do acampamento – ou, para alguns, “os bons tempos” –, o “sem-terra” transforma-se em “assentado”, e todos os valores e referências anteriores ao momento da ocupação voltam a ter importância decisiva na configuração das relações de produção no interior do assentamento. Do mesmo modo, o exercício do poder político – outrora distribuído democraticamente a todos os ativistas da causa comum da terra – passa a ser centralizado pelas coordenações do movimento em uma acomodação das instâncias de decisão em torno de um grupo de “lideranças”.

Para Begamasco e Ferrante (1994: 188), “assentado é uma categoria nova” que passa por um processo de afirmação de novos valores e de novas simbologias, inaugurando uma dinâmica social rica em situações, impasses e enfrentamentos: antes, ocupação e resistência; hoje, organização. Esse é o nome do novo jogo político.

A diversidade de trajetórias de vida das famílias assentadas e suas diferentes relações com a terra compõem um mosaico heterogêneo, apesar da proximidade geográfica de seus municípios de origem (uma das exigências feitas no processo de seleção no INCRA) e da aparente unidade dos grupos quando irmanados nas lutas pelas ocupações das áreas.

Surgem, a partir dos muitos projetos individuais e dos diferentes graus de engajamento com o MST, os primeiros pontos de tensão nas reuniões sobre o futuro dos assentamentos. Mesmo tendo vindo de áreas tão próximas, os assentados estão longe de ter uma unidade de pensamento, em consequência dos diferentes caminhos vividos por cada um, em suas respectivas trajetórias pessoais – alguns vieram com família, outros ainda solteiros, e alguns (algumas) viúvos(as) –, seja nas diferentes experiências de trabalho – ex-arrendatários,

trabalhadores rurais e urbanos – ou, ainda, nas formas diferenciadas de envolvimento com questões políticas. Em sua grande maioria, para estes, essa havia sido a primeira experiência como “sem-terra”. O ponto comum a todos era a conquista de terra.

Incorporo à análise dos limites e das possibilidades das mulheres nas associações mais um elemento importante para a compreensão do cotidiano das relações de trabalho e de poder: a articulação entre os papéis produtivos, reprodutivos e político que as mulheres exercem, por um lado, e a caracterização nos assentamentos da diversidade dos acontecimentos que marcam a sociabilidade no cotidiano dos(as) trabalhadores(as).

Com efeito, a vida no assentamento é orientada não só pela lógica produtiva da agricultura, não sendo apenas marcada pelas estratégias de sobrevivência, mas também dinamizada nas diversas formas de sociabilidade que evidenciam o elo estreito entre práticas alternativas, incentivadas e canalizadas pelas instituições de apoio, e participação nas entidades associativas e políticas que incentivam e canalizam as aspirações coletivas de atuação. Não se pode deixar de ressaltar que o começo de cada assentamento foi fortalecido por trajetórias individuais ou coletivas de ocupação da terra que alimentaram experiências de mobilização entre os assentados. Esses espaços de sociabilidade têm podido evidenciar as diferentes situações de convivência/disputa/colaboração entre homens e mulheres.

Nos três assentamentos pesquisados no Estado de Sergipe – Ivan Ribeiro, Vitória da União e Nossa Senhora da Glória –, há formas associativas de organização dos assentados: as associações existem desde a implantação dos assentamentos e foram incentivadas pelo MST e pelo INCRA estadual, sendo que, no assentamento Vitória da União, houve um desmembramento da inicial e, atualmente, existem duas associações. Estas possibilitaram a oferta de alguns serviços – como adquirir tratores, sementes, equipamentos e a compra/distribuição de insumos – e garantem a manutenção das máquinas, além de direcionarem a elaboração de novos projetos e financiamentos. Hoje, a maioria dessas associações funciona precariamente, e muitos tratores e demais equipamentos

adquiridos para o manuseio da terra estão quebrados, não havendo recursos para o conserto, além de existirem outros problemas para gerirem o patrimônio.

A formação de associações serve de meio facilitador de acesso ao crédito, à comercialização, aos incrementos de produção e, ainda, visa dar continuidade à organização vivida no acampamento. Esse é mais um passo em direção à total assimilação da “identidade” de assentado, apesar das especificidades de cada família e das reconhecidas dificuldades de adaptação aos novos espaços. Segundo Silva e Martins *apud* Ferrante (1994: 139):

Assim como a “fabricação” do operário é um processo extremamente longo, permeado de lutas, conflitos que se produzem e reproduzem no bojo de um sistema de produção, a “fabricação” do assentado, produtor agrícola, é um processo, um aprendizado que, pode-se dizer, está ainda em curso cujos desdobramentos apresentam-se como um campo aberto de possibilidades.

Importante ressaltar a ambigüidade do posicionamento dos membros do MST que continuam ativos na luta e que não deixam de se auto-intitular “sem-terra”, mesmo na condição efetiva de “assentados” rurais. Na verdade, continuam a agir como militantes, principalmente tendo como funções básicas atribuições políticas – dentro e fora dos assentamentos –, se excluindo das atividades produtivas. São tidos como lideranças; mas, para alguns assentados, apenas exercem o papel de dirigentes ou “patrões”.

Perceberemos que as relações de gênero são encaradas pelo Movimento como uma questão secundária. Aqui, teremos de considerar uma certa dissociação entre teoria e prática, tendo em vista que as Normas do Movimento prevêm a importância das questões de gênero, enquanto que, na prática, há uma desvalorização do papel da mulher, o que leva a crer que o referido movimento ainda não entendeu que, ao contrário de outros grupos políticos, é constituído de famílias, e não por indivíduos, e que essas fazem parte dele por uma situação peculiar – as relações de parentesco e sua influência nas decisões

do grupo.

Os assentados, em geral, restringem sua experiência de participação política ao período das reuniões preparatórias e ao período relativo às ocupações, anteriores à entrada nos projetos de assentamento. Ainda assim, são movidos pelo sonho de um pedaço de terra, e não de continuidade em ações políticas. Muito afirmam que sequer imaginavam o que iam passar no acampamento e como ia ser a vida nos assentamentos.

Deduz-se que a intensa vivência comunitária, experimentada no período de resistência, não migra para o cotidiano dos assentamentos, tendo em vista que os assentados reconhecem a mudança de papel e passam, segundo penso, a priorizar sua nova condição, que requer dedicação ao trabalho na agricultura.

À primeira vista, só as relações com o universo público estão sendo consideradas pelos militantes do MST, mas, de fato, existem também conflitos internos do Movimento e das associações que são minimizados ou que passam “despercebidos”. Homens e mulheres são vistos pelas lideranças de maneira estanque, como indivíduos, sem dúvida, diferentes em comportamentos, mas cuja diferenciação é imputada a uma falta de consciência política, e não a situações diferenciadas. Não percebem que, através das relações de gênero, a convivência comunitária e associativa experimentada no período do acampamento não suplanta a urgência particular e específica de superação das necessidades diárias de sobrevivência no seio das famílias assentadas.

A quase totalidade dos assentados tem como principais motivações para exercer sua condição de associados a preocupação com a sustentação econômica dos assentamentos e a garantia da manutenção de suas famílias. Quase sempre são indiferentes ao caráter político-ideológico, conferido pelas lideranças à natureza política daquelas organizações.

Os principais estímulos para a adesão dos trabalhadores rurais à idéia da formação de associações nos projetos de assentamento vieram exatamente dos benefícios que seriam obtidos através dos financiamentos de projetos para a aquisição de máquinas, sementes e implementos agrícolas, das garantias

de assistência técnica e da assessoria de órgãos e de empresas de desenvolvimento agrícola, das vantagens de compra de insumos e de vendas de produtos em escalas maiores. Tais fatores eram ressaltados e propagados pelos próprios militantes do MST, que, no entanto, nunca omitiram a conotação política desse empreendimento.

Pude observar, ao longo da pesquisa, que as famílias assentadas são convocadas para participar de reuniões, recebendo antecipadamente a pauta das discussões. Mesmo assim, durante as reuniões, nos três assentamentos, constatei a pequena participação dos assentados nos processos decisórios que norteiam a ação administrativa e o posicionamento político das associações. Os assuntos, em geral, são abordados pelo presidente – escolhido por indicação direta da maioria dos assentados –, e os temas do dia são anunciados e os informes gerais, passados.

A predominância das questões ligadas à gestão interna dos assentamentos é notória. O encaminhamento de propostas de projetos junto a órgãos, como INCRA ou EMDAGRO, e a solicitação de empréstimos a bancos dividem as atenções com o conserto do trator, com a falta de outras máquinas para melhorar o trabalho nos lotes, com as intrigas entre as famílias e com os problemas cotidianos nos assentamentos. Alguns assuntos, anteriormente discutidos nas reuniões dos setores produtivos, podem ser retomados para nova apreciação, inclusive com a retirada de decisões já estabelecidas anteriormente. A melhoria dos processos de produção e as estratégias de comercialização e de divisão dos valores apurados também ocupam um bom tempo dessas reuniões.

A motivação de caráter individual da quase totalidade dos assentados com relação aos seus planos de viabilização da terra dificulta a pronta assimilação e a identificação com os projetos cooperativos propostos pelos líderes do movimento. A mobilização inicial pela criação das associações, incentivadas pelas vantagens prometidas por esse formato de organização, dá lugar, em pouco tempo, à apatia da grande maioria dos filiados/assentados. Isso ocorre principalmente devido às dificuldades de encaminhamento das propostas, à rejeição de

metas ou a objetivos não alinhados com o ideal coletivo de produção e devido à falta de planejamento das lideranças na formulação de planos de ação integrados que contemplem as diferentes vocações e expectativas das famílias assentadas.

A tão desejada participação coletiva – bastante incentivada pelo MST – esbarra na concreta concentração de poder de decisão dos pequenos núcleos de associados (ver NEVES, 1997 e VALADÃO, 1999). Esses parecem deter o saber necessário a ser aplicado em favor dos destinos dos assentamentos. As informações e o conhecimento são do domínio de poucos – que poderão, por isso, atuar efetivamente nas futuras decisões e iniciativas dos projetos.

Essa centralização política culmina com a decisão de muitos assentados em se manter à margem do modo de funcionamento das associações. Cria-se um tipo de dependência tácita em relação às iniciativas das lideranças e dos “cabeças” do movimento. Os assentados comumente alegam cansaço e indisposição para freqüentarem as reuniões e, assim, exercerem seu direito de intervir e de influir nos assentamentos. Depois de longas jornadas de trabalho no transcorrer da semana, essa opção pelo descanso também não chega a ser a expressão simplista de uma acomodação. De todo modo, é necessária, para a vitalidade política desses grupos sociais, a circulação do poder, sob pena de se ter, no futuro, apenas “ajuntamento” de famílias, partilhando o mesmo solo, sem nenhum traço que as identifique com a proposta original de convivência democrática, estabelecida no início da mobilização desses grupos.

No entanto, a atuação política das mulheres nos processos decisórios, ainda que minoritária e esporádica, é valorizada. Aquelas poucas que participam das reuniões e das assembléias promovidas pelas associações têm suas opiniões discutidas e, quando procedentes, acatadas. Em geral, a participação política das assentadas é pouco exigida, pois o esposo é o principal canal de informação sobre assuntos da associação e do Movimento – os quais chegam filtrados até elas, mais uma vez limitando sua participação.

Pude observar como a marcante experiência de participação vivida por algumas assentadas no movimento e,

para outras, durante o acampamento influi na decisão das mesmas de não mais se restringirem às tarefas ligadas ao âmbito doméstico e ao silêncio da não-participação nas decisões e nos encaminhamentos que definem os rumos dos assentamentos. Pena que os destaques são para um pequeno número de mulheres.

As demais assentadas que freqüentam as reuniões das associações têm sua participação bem recebida e respeitada nas falas e decisões. Não por mera coincidência, as que mais participam são aquelas mulheres que trabalham no grupo da pocilga. Isso se explica não apenas pela ampla predominância de assuntos ligados aos setores produtivos, mas pela “qualificação” atribuída às assentadas que, ao desempenharem tarefas em uma área de domínio masculino, são incorporadas ao grupo como força de trabalho produtivo e reconhecidas como mulheres com mais consciência da importância da participação organizacional.

Ao serem questionados sobre a importância da participação da mulher no movimento, os assentados respondem que concordam e demonstram reconhecer o papel por elas desempenhado. Porém, a grande maioria afirma que não deixaria suas companheiras ou filhas participarem, tamanhos os riscos e as dificuldades extremas por que passam durante a resistência nos acampamentos quando das constantes viagens das lideranças do movimento.

Se considerarmos o discurso expresso nas Normas Gerais do MST (1991:20), no capítulo referente à “Articulação das Mulheres” observaremos a prescrição do estímulo à participação das mulheres “em todos os níveis de atuação, em todas as instâncias do poder e de representatividade”. Devemos, no entanto, atentar para a descontinuidade entre discurso e prática. Os limites desse estímulo podem ser facilmente observados nos assentamentos em questão. Neles, o pequeno número de mulheres participativas pode ser classificado em dois tipos: a) aquelas assentadas que já participaram diretamente do MST, fizeram parte da fundação e do desenvolvimento do movimento no Estado e coordenaram atividades ligadas à organização político-econômica dos

acampamentos; b) o outro grupo formado por mulheres com efetiva participação na produção agrícola dos assentamentos e que empregam seu tempo e sua mão-de-obra nas atividades estrategicamente vitais para a subsistência deles, o que possibilita que elas adquiram espaços de visibilidade social e política nas instâncias decisórias.

A visibilidade das mulheres enquanto sujeitos nos movimentos sociais e o processo de construção de sua identidade política serão analisados por Pinto (1992: 131):

A adesão pode ser pensada como um rito de passagem do mundo privado para o mundo público. O rito envolve, no caso, uma rede de rupturas e a constituição de uma identidade pública. A adesão coloca o sujeito frente a novas relações de poder e, conseqüentemente, de tensão no interior da família, do local de trabalho, nas relações de afeto e vizinhança. Aquele que adere se diferencia, rompendo, por exemplo, com relações de poder, estabelecidas no interior da família, caso bastante comum quando se trata de uma mulher que passa a participar de um movimento.

É importante destacar que a participação nas ações políticas dos assentamentos tem sido destacada como um fator de legitimidade para o desenvolvimento do grupo, sendo visível que essa participação é maior entre os homens e entre algumas poucas mulheres que não esquecem os momentos vividos e apreendidos durante o acampamento, sempre lembrando e ressaltando, nas reuniões, a necessidade da participação de todos.

O espaço público e o privado: o papel das mulheres e dos homens

Existem organizações de mulheres nos assentamentos Ivan Ribeiro e Vitória da União, e pude observar vários elementos de aproximação e de diferenciação. Um primeiro ponto a ser percebido é que os dois grupos surgem de forma diferenciada, com estruturas e objetivos distintos. Pode-se perceber como, em ambos os casos, são grupos pequenos, em que não há envolvimento total das assentadas – e, no caso do Ivan Ribeiro,

a iniciativa partiu de um agente externo, uma funcionária do INCRA. Já no Vitória da União, foi iniciativa de algumas mulheres, que já participaram ativamente do MST e que sentiram a resistência/recusa tanto dos homens como dos órgãos em apoiar um novo empreendimento tocado somente por mulheres.

Se a inserção dos homens nas instâncias políticas e organizacionais dos assentamentos é pequena, esse número é ainda menor quando se refere às mulheres. Como afirma Pizzorno (1985), a participação política de um indivíduo é maior quanto mais alta for sua posição social; segundo o autor, a posição social pode ser medida de diversas maneiras, a saber: por sua posição profissional; seu grau de instrução; seu nível de consumo; ou por algum índice composto por essas outras variáveis. Além desses índices tradicionais, é possível adotar outros, tais como o tempo de residência em determinado local, sua posição hierárquica e até mesmo seu conhecimento geral sobre o grupo de que faz parte. Nos assentamentos, a socialização no Movimento e a continuidade dessa militância nas ações cotidianas são demonstrações de poder, e somente poucas mulheres fazem parte dessa relação de participação política cotidiana.

Toda a contribuição dada pelas mulheres no período de ocupação e de resistência não é mais tão efetiva, nem sua mobilização como força social é incentivada. O que se observa é que, após a condição de assentados, há uma “acomodação” dos atores sociais envolvidos em torno das práticas e dos papéis destinados a homens e a mulheres.

Diante das dificuldades encontradas para a participação nas atividades produtivas desenvolvidas nos assentamentos, essas mulheres buscaram apoio e saídas para a participação em novas atividades que gerassem renda e fossem exclusivamente geridas pelas assentadas. Diante das dificuldades encontradas – seja a falta de incentivo profissional ou as barreiras com o sistema bancário –, foram pensadas alternativas de geração de renda para essas mulheres. Elas, ao entrarem no mercado de trabalho remunerado, assumem a dupla jornada – buscando, entretanto, redefinir estratégias e conciliar

suas “obrigações” domésticas com atividades que gerem algum tipo de renda para a família.

Com base na Pesquisa Nacional de Amostragem Domiciliar (PNAD) do IBGE de 1995, Zyberstain, Pagotto e Pastore (1995) apontam que, além de atrasadas, as relações de trabalho das mulheres são pouco formalizadas e que, para a metade das mulheres brasileiras, o sistema de trabalho formal, com os encargos sociais oferecidos como garantia, não são prioridades ao trabalho dessas mulheres.

Segundo os autores citados, os dados disponíveis indicam que, via de regra, a mulher tende a ocupar os empregos que não exigem maiores qualificações. Metade das mulheres que vivem na cidade e no campo trabalha em atividades agrícolas (25%) ou na prestação de serviços (25%), basicamente como empregadas domésticas, respectivamente.

A outra metade se distribui por empregos supostamente melhores socialmente e economicamente, como bancos, serviços, que representam 25% do total – só o comércio concentra 10% –, e 12% no setor secundário. Portanto, para as mulheres brasileiras, mesmo no PNAD de 1995, os empregos são os de menores status, isto é, trabalhadora agrícola, empregada doméstica, operária não qualificada, balconista, etc. As professoras, enfermeiras e funcionárias públicas, embora sejam consideradas profissões “femininas”, constituem apenas 1% da força de trabalho no Brasil.

Com base em dados do IBGE/1999, Oliveira (2001) destaca que as mulheres constituem uma parcela expressiva da força de trabalho no país, atingindo o número de 31 milhões de trabalhadoras, o que, em termos percentuais, corresponde a 41% da População Economicamente Ativa (PEA). O autor ressalta ainda que, de acordo com dados da ONU, as mulheres executam 2/3 do trabalho realizado em todo o mundo, recebem 1/3 dos salários mundiais e que, mesmo assim, 70% dos miseráveis do mundo são mulheres.

É importante enfatizar que a taxa de desemprego das mulheres é superior à dos homens e que é maior também o número de mulheres em trabalhos vulneráveis e desqualificados. É maior também a dificuldade de incorporação

ao mercado de trabalho das mulheres com um nível educacional mais baixo, se comparada à dos homens na mesma situação.

Os organismos internacionais comprovam que, na quase totalidade do planeta, as mulheres trabalham mais que os homens e que grande parte do seu trabalho permanece ignorado por estarem excluídas da Classificação do Produto Nacional Bruto (CPNB). Essa afirmação está relacionada às mulheres que trabalham no âmbito doméstico e não geram renda. O Sistema Contábil Nacional leva em consideração apenas o trabalho economicamente produtivo e remunerado. Mediante tal afirmação, constatamos que os trabalhos domésticos, que, na sua grande maioria, são desempenhadas por mulheres, são ignorados pela sociedade, causando uma desvalorização e subalternização dessa categoria (AMMANN, 1992).

O Atlas das Fêmeas *Dans le Monde* (Éditions Autrement, França, 1988) revela que entre 80 e 90% das famílias pobres no mundo, em 1990, tinham mulheres como chefes. No Brasil, o índice delas na chefia da família cresceu em todas as faixas de renda: de 14% em 1980 para 21% em 1995, e chegou a 25% em 1997 – segundo a PNAD, na versão de 1999 – e também no censo 2000. Depois de intenso debate, a expressão “chefe de família” foi substituída por “pessoa de referência na casa”. O “machismo”, porém, falou mais forte para surpresa, até mesmo, do Presidente do IBGE, o economista Sérgio Besserman: “(...) ao responder ao questionário, mesmo as mulheres com maior participação no sustento da casa, e até as que eram as únicas provedoras da família, cujos companheiros estavam desempregados, indicaram o homem como pessoa de referência da casa” (Revista Veja, v. 12, 2000: 54).

Com base na pesquisa do Censo 2000 (IBGE – 2000), Mielli (2002: 42) descreve a mulher moderna com o perfil ativo, com presença significativa no mercado de trabalho, chefe de família, tendo menor número de filhos e sendo responsável pelo sustento do lar. A pesquisa mostra que as mulheres são maioria na população brasileira, representando 86,2 milhões em 169,8 milhões de habitantes. O percentual de mulheres chefes de família no Brasil aproxima-se de 13%; e 25% delas comandam os lares brasileiros, mas ainda têm salários menores do que os

homens.

As famílias chefiadas por mulheres são predominantes entre os setores mais pobres da população brasileira, e isso se dá porque essas mulheres, além das baixas remunerações recebidas, podem ser a única fonte de renda regular da família. O que influencia a geração de renda dessas famílias não está relacionado à composição interna (mãe e filhos), mas às condições de trabalho dessas chefes de família. O índice de analfabetismo dessas mulheres é de 20%, somando-se a esse percentual 37,7% como semi-analfabetas – aquelas que apenas sabem escrever seu nome e mal conseguem ler. É bom enfatizar que, no Nordeste, se concentra o maior número de analfabetos do país (Revista Presença de Mulher, 2002).

Mesmo as estatísticas, confirmando o crescimento e o avanço em percentagem das mulheres em todos os setores sociais, a discriminação encontrada por essa categoria ainda é um fator agravante para a igualdade entre os gêneros. Refletindo acerca dos mitos construídos em torno do trabalho feminino, Galeazzi (2001: 90) destaca que esses são reforçados da seguinte forma: “o trabalho feminino é secundário e só se recorre a ele como complemento do orçamento familiar em época de crise”.

A partir de dados do INDEC (*Instituto Nacional de Estatística y Censu*) e de outros organismos oficiais, vê-se que, desde os anos 80, entre um terço e uma quarta parte dos lares brasileiros têm como chefe do lar uma mulher e que, naqueles em que ambos os membros do casal têm trabalho remunerado, a mulher aporta 30% da renda familiar. Ainda, segundo Galeazzi (idem: 63):

A conseqüência perversa desse movimento está na ampliação dos níveis de pobreza entre a população investigada, uma vez que as famílias chefiadas por mulheres apresentam níveis de renda, significativamente, inferiores aos das chefiadas por homens. [...] Esses níveis inferiores de renda estão diretamente relacionados às desigualdades que caracterizam a vivência das mulheres em todos os foros sociais e que ainda persistem.

Isso é visto claramente nos assentamentos pesquisados – onde o rendimento das mulheres, em geral, é inferior em relação ao dos homens e não se têm apoio e crédito a projetos

desenvolvidos por mulheres assentadas. Quando o trabalho das mulheres se torna a única fonte de sustento da família, essas discriminações assumem sua devida proporção e passam a afetar a vida de todo o grupo familiar.

É comum, nos depoimentos das assentadas, a constatação de que as mulheres estão sempre trabalhando, seja em casa, seja nos lotes. No cotidiano das atividades agrícolas, a maioria das famílias incorpora ambos os sexos: esposa e marido repartem as tarefas, realizando todas as atividades e, muitas vezes, aceitando a colaboração dos filhos. Nesse conjunto, destaca-se a aplicação de defensivos como tarefa exclusivamente masculina nos três assentamentos pesquisados. Na pecuária, a ordenha e as demais atividades no curral, incluindo o “apartar” do bezerro da vaca, assim como a aplicação de remédios e de vacinas, são atividades masculinas; somente a limpeza do curral, que corresponde ao serviço cotidiano de limpeza da casa, é atividade executada pelas assentadas. As assentadas sergipanas que não convivem hoje com um homem contam com o auxílio dos filhos e de algum parente, tanto na pecuária quanto na agricultura. No entanto, a pecuária continua sendo vista como atividade “pesada”, sendo que só os homens têm “jeito” para seu manejo.

Ao serem questionadas sobre a distribuição do dispêndio de tempo entre as atividades da produção agrícola, a pecuária e o trabalho doméstico, todas as assentadas afirmaram que devem administrar seu tempo de acordo com as necessárias e importantes tarefas domésticas, atividades estas exclusivamente realizadas sob sua responsabilidade e, em alguns casos, pelas filhas. A maioria afirmou, ainda, que concilia o tempo despendido com a produção quanto ao trabalho doméstico e que realizar as duas coisas é muito cansativo. Apenas uma mulher, Inês, afirmou só cuidar da casa, o que confirma a importância da mulher nas atividades reconhecidas como produtivas e a constatação de que preferem as atividades na produção às atividades domésticas.

Importante destacar a reflexão das assentadas sobre a vocação econômica de seu lote, levando em consideração como as mulheres se percebem, como avaliam a situação atual do

lote, assim como qual o balanço e as perspectivas. Desse conjunto, pode-se, assim, aprofundar como as assentadas não se integram à prática de planejar e de elaborar estratégias de desenvolvimento da agricultura familiar. Para a pergunta: “como você se autodenomina?”, a maioria respondeu ser dona-de-casa e agricultora. As respostas apontaram para o fato de quase todas se autodenominarem ativas, sem, no entanto, se reconhecerem como agentes de produção. A maioria completava a resposta, indicando que, primeiro, vem o serviço doméstico e, em segundo, a “ajuda” aos maridos nos lotes familiares.

É clara a divisão sexual do trabalho, assim como se mostram evidentes os mecanismos a partir dos quais essa divisão se perpetua e é engendrada nas relações familiares, principalmente em um contexto importante da produção que é a tomada de decisões, instância sobre a qual a prevalência masculina é nítida, ao passo que continua a caber tradicionalmente ao âmbito feminino, no contexto em análise, os aspectos referentes à reprodução das atividades sociais. Nesse contexto, é importante visualizar como os homens delimitam e definem a vocação do lote agrícola e elaboram futuros compromissos, e é quem se faz porta-voz desses projetos – sendo, também, quem tem acesso ou contato com as agências de fomento e de apoio à agricultura.

De um modo geral, quando perguntadas sobre quem tomava as decisões quanto à produção e ao planejamento futuro, a primeira resposta dada pelas assentadas era a de que “ele decidia o que nós tínhamos conversado juntos”. No que diz respeito a quem toma as decisões sobre a produção agropecuária, nas famílias constituídas por um casal fixo, a maioria das assentadas respondeu que ambos decidem na conversa sobre a produção, mas “a última palavra é dele”. Na maioria dos núcleos familiares entrevistados, de fato, é o homem que está gerindo o lote e sempre tem maior conhecimento sobre a produção.

Sobre os empréstimos contraídos junto a instituições financiadoras, as mulheres têm menor ou nenhum espaço de decisão nos assentamentos pesquisados, já que a maioria delas sublinha o que os maridos/companheiros decidem. Mesmo as

assentadas que afirmaram decidir junto a eles reconheceram que o marido toma a decisão final. Esse caso é freqüente no momento da negociação dos empréstimos junto às agências bancárias e nas instituições governamentais que colaboram com o desenvolvimento dos projetos de assentamento.

Também é importante destacar um outro momento delicado no itinerário da tomada de decisão: quando são verbalizadas discordâncias de opiniões. Com efeito, ao perguntar: “no caso de discordância, quem decide?”, quase todas afirmam que a palavra final é a do homem, com exceção das irmãs assentadas no Vitória da União. Essas duas mulheres vivenciaram a história da construção do MST em Sergipe, participando do processo de forma mais ativa. Isso sugere que uma socialização política mais consistente, por parte das assentadas, permite uma democratização do poder dentro da estrutura familiar. Lembremos, no entanto, que, quando saímos do espaço do assentamento, não se constata nenhuma grande liderança feminina na estrutura nacional do Movimento.

O que pudemos observar foi que o trabalho consiste de uma categoria que sempre existiu, sempre fez parte e continua fazendo parte da vida das assentadas. A vinda para os assentamentos não provoca mudanças, pois elas continuam nos afazeres domésticos e nas atividades produtivas, mesmo não se reconhecendo como trabalhadoras e não tendo o reconhecimento no grupo. As famílias se reestruturam para um novo enfrentamento – o de permanecer na terra e dela retirar os frutos para sua reprodução. As mulheres assumem a luta em torno de melhores condições de vida e de trabalho, o qual ainda não adquiriu legitimidade e visibilidade para a maioria delas.

A situação da mulher assentada é muito específica. Ela faz parte de uma unidade familiar em que a produção e a reprodução do patrimônio e das pessoas constituem um processo único. Os membros do grupo doméstico participam dos diferentes momentos que compõem o processo produtivo, conforme o sexo e a idade, e em função do ciclo anual das culturas, bem como do ciclo de desenvolvimento das famílias.

Estudar a transformação dos sem-terra em assentados, a partir da experiência pessoal e subjetiva das mulheres que

participaram dos movimentos, é fazer um recorte pouco tradicional e sujeito a críticas. Scott (1991: 6) alerta: “inscrever as mulheres na história implica, necessariamente, a redefinição e o alargamento das noções tradicionais daquilo que é, historicamente, importante, para incluir tanto a experiência pessoal e subjetiva quanto as atividades públicas e políticas”.

Mas, sem o estudo das relações cotidianas e de seus principais agentes – as mulheres –, não se pode entender os processos de reprodução e de transformação sócio-culturais e político-econômicos pelos quais está passando a categoria social que se autodenomina “assentado”.

Ao focalizar as mulheres assentadas e seu cotidiano, deve-se ressaltar que a divisão do trabalho e de poder não significa encontrar, em todos os três assentamentos analisados, as mesmas fronteiras entre os sexos. Ao contrário, cada caso expressa um possível encaminhamento que explique quais situações sociais e culturais apóiam tais divisões. O processo de formação dos assentamentos, as diferentes trajetórias ocupacionais de mulheres e de homens, encaminhadas anteriormente, a constituição dos assentamentos e a atual relação estabelecida pela economia do assentamento podem ser vistas como citações que encaminham um arranjo entre participação feminina e masculina na reprodução social das famílias rurais sergipanas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMMANN, S. B. “Mulher: trabalha mais ganha menos, tem fatia irrisória de poder”. In: **Revista Serviço Social e Sociedade**, São Paulo: Cortez, ano XV, maio 1998 (pp. 34-52).

BECKER, Howard S. **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Hucitec, 1994.

BERGAMASCO, Sônia M. e FERRANTE, Vera L. B. “Assentamentos rurais: caminhos e desafios de pesquisa”. In: ROMERO, Adhemar *et alii*. **Reforma agrária: produção, emprego e renda o relatório da FAO em debate**. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: IBASE: FAO, 1994.

BOUDON, Raymond e BOURRICAUD, François. **Dicionário crítico de sociologia**. São Paulo: Ática, 1993.

CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Coleção Primeiros Passos).

D'INCAO, Maria Conceição e ROY, Gérard. **Nós, cidadãos: aprendendo e ensinando a democracia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

FERRANTE, Vera L. B. e SILVA, M. Ap. Moraes. "A Aventura de Pesquisar Assentamentos Rurais: dilemas da multidisciplinaridade e do pluralismo teórico". *In*: ADORNO, S. (org.). **A sociologia entre a modernidade e a contemporaneidade**. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1995.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

GALEAZZI, Irene M. S. "Mulheres Trabalhadoras: a chefia familiar e os condicionantes de gênero". *In*: **Org. mulher e trabalho**. Porto Alegre: FEE, 2002, v. 1 (pp. 01-102).

HOLANDA, Chico Buarque de. **Chico ao vivo**. BMG, 1999.

IBGE. "Perfil das mulheres responsáveis pelos domicílios no Brasil". **Informações Municipais**. Rio de Janeiro, 2000.

NEVES, Delma Pessanha. **Assentamento rural: reforma agrária em migalhas: estudo do processo de mudança da posição social de assalariados rurais para produtores agrícolas mercantis**. Niterói: EDUFF, 1997.

NORMAS GERAIS DO MST. Piracicaba/ SP: Traço a Traço Editorial, 1991.

OLIVEIRA, José Teixeira. **História do Espírito Santo**. 2. ed. Vitória: FCES, 2001.

PINTO, Céli Regina Jardim. "Movimentos sociais: espaços privilegiados da mulher enquanto sujeito político". *In*: COSTA,

Albertina de Oliveira e BRUSCHINI, Cristina. **Uma questão de gênero**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.

PIZZORNO, Alessandro. **Introducción al estudio de la participación política, participación y cambio social en la problemática contemporánea**. Buenos Aires: Ediciones Siap Planteos, 1985.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna, 1987.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria para análise histórica**. Tradução de Cristine R. Dabat e Maria Betânia Ávila. Recife: SOS CORPO, 1991, mimeo.

VELHO, Gilberto. "Observando o familiar". *In*: NUNES, E. (org.). **A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. 3. ed. v. 1 e 2, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

w.w.w.indec.org.br – Instituto Nacional de Estatística y Census.

GT 24

FAMÍLIA E CURSO DA VIDA

Guita Grin Debert¹
Myriam Moraes Lins de Barros²

O objetivo do GT “*Família e Curso da Vida*” foi oferecer um espaço para o debate de pesquisas e de reflexões sobre os novos sentidos conferidos à vida familiar por políticas públicas, por formas de consumo e por indivíduos de idades e de segmentos sociais diferentes. As relações na família, observadas a partir da perspectiva das gerações, trazem a possibilidade de examinar as modificações nas relações intergeracionais, dadas, entre outros fatores, pelo aumento de idosos como responsáveis pelos domicílios, pela coabitação de mais de duas gerações e pelos novos arranjos familiares. Os conflitos e as maneiras pelas quais a violência doméstica é tratada em diferentes instâncias do judiciário, as formas de apoio e de solidariedade, a construção de identidades, os processos de autonomia de indivíduos frente à família e as diferentes formas de percepção de si e de uso das tecnologias do corpo e do rejuvenescimento são alguns dos aspectos centrais que se pretendeu explorar na reflexão sobre a família e sobre o caráter das hierarquias de gênero e de geração em sua relação com as desigualdades de classe e com outras clivagens sociais.

Colocada nesses termos, nossa proposta estimulou resposta de vários pesquisadores. De início, pensávamos fazer apenas três sessões de discussão, mas a organização do evento sugeriu que ampliássemos as discussões do GT para seis sessões, de modo a contemplar a participação de outros pesquisadores que apresentaram propostas interessantes e inovadoras para o debate do tema sugerido. Passamos a apresentar o resumo das pesquisas e das reflexões apresentadas

¹ Universidade Estadual de Campinas.

² Universidade Federal do Rio de Janeiro.

em cada sessão.

A primeira sessão concentrou os trabalhos voltados para o tema "*Vida familiar, etnicidade e religião*". A sessão, coordenada por Myriam Moraes Lins de Barros (UFRJ), foi aberta com a exposição do trabalho de Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ), intitulado "*O sacrário original: pessoa, família e religiosidade*". Nele, a experiência da vida familiar nas sociedades modernas foi caracterizada por uma crucialidade e intensidade próximas de uma religiosidade. Através de informação constante da literatura sociológica e de pesquisa original com diversos segmentos sociais na região do Grande Rio de Janeiro, os deslocamentos da intensidade e do estilo dessa 'religiosidade' ao longo do ciclo de vida foram explorados. Na seqüência, Maria Cristina Caminha de Castilhos França (UNILASALLE) apresentou o trabalho "*Festas de família*", no qual analisou rituais familiares contemporâneos como um acontecimento ambíguo, envolvendo a busca dos indivíduos pela ancestralidade em meio ao mundo moderno, em que a valorização da individualização parece tornar as pessoas menos vinculadas a formas locais e fixas de solidariedade. Os trabalhos que seguiram estiveram voltados para o tema da etnicidade. Maria Filomena Gregori (Unicamp), em seu trabalho intitulado "*Família, Etnias e Etnicidade*", fez um balanço teórico dos desafios nos estudos sobre famílias e etnicidade, realçando a importância da realização de estudos comparativos sobre diferentes grupos étnicos e o caráter das relações familiares. Ethel V. Kosminsky (UNESP) e Célia Sakurai (Unicamp), em "*Tradição e mudança: arranjos familiares de famílias imigrantes japonesas e judias e seus descendentes na cidade de São Paulo*", apresentaram resultados da pesquisa comparativa dos diversos arranjos familiares de famílias imigrantes japonesas e judias e seus descendentes na cidade de São Paulo, focalizando as semelhanças e diferenças em relação aos valores professados e o peso das diversas redes de sociabilidade nas práticas das diferentes gerações. Heliane Prudente Nunes (UCG), com o trabalho "*A família árabe no processo de imigração: mudanças e resistências culturais*", ampliou a discussão para os grupos de origem árabe, mostrando como a família permanece sendo o laço essencial na identidade e na organização social do grupo.

Essa primeira sessão foi finalizada com a apresentação de Cesar Augusto Ferreira de Carvalho (UNESP), *“Família e transmissão trans-geracional”*, que operou uma análise dos mecanismos de transmissão da herança em famílias urbanas de classe média alta, marcando a especificidade de diferentes momentos entre o dar e o receber que delimitam o processo de transmissão entre as gerações de pequenos bens que se destacam por seu valor simbólico, delimitando posições em uma hierarquia de preferências e distanciamentos.

O conjunto de discussões realizadas nessa sessão reiterou a importância de estudos comparativos de diferentes grupos étnicos e das famílias de diferentes camadas sociais.

A segunda sessão, coordenada por Guita Grin Debert (Unicamp), teve como tema geral *“Políticas públicas e Sistema de Justiça”*. As apresentações de Heloisa Buarque de Almeida (Unicamp) – *“Aqui não tem cesta básica’: o tratamento jurídico da violência doméstica no Jecrifam, São Paulo”* – e de Marcella Beraldo de Oliveira (Unicamp) – *“A invisibilidade da violência doméstica no modelo informal da justiça penal”* – apresentaram resultados da pesquisa realizadas nos Juizados Especiais Criminais, centradas no modo como a violência de gênero – e, sobretudo, a violência entre casais – é tratada nesses juizados.

A questão da justiça e das políticas públicas voltadas para os idosos foi abordada por Sílvia Maria Azevedo Santos (UFSC) e Theophilos Rifiotis (UFSC), em *“Cuidadores familiares de idosos dementados: um estudo crítico de práticas quotidianas e políticas sociais de judicialização e reprivatização”*. Os autores apresentaram resultados da pesquisa sobre a dinâmica das relações intra-familiares e sobre as políticas públicas relativas a famílias cuidadoras de idosos com doenças crônico-degenerativas e discutiram a Política Nacional de Saúde do Idoso, particularmente no que diz respeito aos significados das medidas baseadas na “parceria” entre “cuidadores profissionais” e “cuidadores leigos”, cuja ênfase reside na judicialização das relações sociais e na “reprivatização do cuidado”.

A idéia da politização da justiça, no sentido de promoção de uma agenda mais igualitária e de judicialização das relações

sociais pela esfera da justiça e também pelas políticas públicas, foi o tema central que marcou os questionamentos e debates nessa sessão.

A terceira sessão, “*Gênero e Gerações*”, coordenada por Myriam Moraes Lins de Barros (UFRJ), contou com trabalhos voltados, sobretudo, para o tema da juventude e da velhice. Partindo da consideração de que as idades da vida, assim como gênero, são relacionais, o pressuposto que organizou a sessão era o de justapor trabalhos sobre a experiência de diferentes grupos etários de modo a enriquecer o debate sobre gerações no contexto contemporâneo. Os títulos dos trabalhos discutidos já indicam os temas levantados: Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (UFRJ), “*De tempos em tempos: pluralidade de significados da juventude em Recife*”; Russell Parry Scott (UFPE), “*Trocando a casa e a rua: idosos e a inversão da construção de gênero em camadas populares urbanas*”; Alda Britto da Motta (UFBA), “*Cem anos e um segredo*”; Adriana de Oliveira Alcântara (Unicamp), “*Velhos institucionalizados e família: entre abafos e desabafos*”; Benedito Rodrigues Dos Santos (UCG), “*Jovens ingovernáveis: runaways, crianças de rua e a violência nas sociedades pós-industriais*”.

As discussões mostraram a importância da revisão das convenções a respeito da experiência e do caráter de cada um destes grupos, bem como da idéia de que, na sociedade contemporânea, as divisões etárias perderiam significado.

Na sessão “*Conflito entre gerações*”, coordenada por Guita Grin Debert (Unicamp), a questão da violência de gênero e de gerações em sua relação com do sistema de justiça voltou para o centro do debate. Amanda Marques de Oliveira (Unicamp), no trabalho “*Nas delegacias: um estudo sobre família, violência e gerações*”, apresentou um estudo comparativo do tratamento dado às queixas de mulheres idosas nas delegacias da mulher com o tratamento que os homens mais velhos recebem nos distritos policiais numa cidade do interior paulista. Daniela Moreno Feriani (Unicamp), em “*A construção da honra e da saúde mental em crimes na família*”, fez um estudo comparativo do modo como os crimes de homicídio e de tentativa de homicídio entre casais e entre gerações na família são tratados no tribunal do júri. Eduardo Dullo (UFRJ), em “*Modelos em relação, ou como o*

individualismo não acaba com a hierarquia”, analisou a atuação de políticas públicas na modificação de algumas representações, como a de adolescência entre a camada baixa, particularmente nos contextos em que as gerações habitam o mesmo domicílio. Márcia Queiroz de Carvalho Gomes (UFBA), em *“E quando os laços familiares se esgarçam? Relações intergeracionais e políticas públicas”*, retomou essa mesma problemática, tendo como foco as políticas públicas voltadas para a velhice. Christina Gladys Mingareli Nogueira (UFPE), em *“Família, homens e desemprego: debatendo masculinidades e relações intergeracionais em família de bairros populares de João Pessoa”*, apresentou pesquisa realizada com o objetivo de compreender a autoridade e a hierarquia em novos arranjos familiares em que os pais desempregados perdem a condição de provedores do lar. Ainda nessa sessão, Claudinei Uhlmann (UFPR), em *“A tradição ‘negociada’ entre gerações: uma etnografia da comunidade judaica de Curitiba”*, trouxe um projeto de pesquisa voltada para família e etnicidade entre judeus no Paraná. Os debates ao longo dessa sessão apontaram para a armadilha envolvida na representação da família nos estudos sobre etnicidade com um núcleo de solidariedade em oposição à dimensão conflitiva das relações familiares quando o foco é no sistema de justiça e nas políticas públicas.

“Transições” foi o tema escolhido para a quinta sessão, coordenada por Myriam Moraes Lins de Barros (UFRJ). Wania Amélia Belchior Mesquita (UENF) e Manuela Vieira Blanc (UENF), em *“Ampliando horizontes: a (re)construção de valores a partir da vivência em moradias coletivas”*, discorreram sobre a transição para a vida adulta, tendo como base pesquisa em repúblicas universitárias. O trabalho realçou as rupturas e continuidades no momento da saída do núcleo familiar e da entrada na Universidade. Flávia do Bonsucesso Teixeira (Unicamp), em *“Minha filha nasceu um menino: (re)configurações familiares e a realidade trans”*, investigou as marcas de gênero presentes na busca pela cirurgia para redesignação sexual e discutiu os (re)arranjos, as negociações e os conflitos que envolvem os diferentes atores que buscam romper com a dualidade do sexo considerando principalmente as relações estabelecidas com a família. Ivana de Cassia Baptista dos Santos (UNEC) e Jorge Luiz

de Góes Pereira (UNEC), em *“As práticas e representações sociais acerca da velhice e do cuidar entre cuidadores de idosos dependentes residentes na zona rural do Município de Santa Rita de Minas, MG”*, apresentaram um trabalho sobre idosos no meio rural voltado para o cuidadores de idosos dependentes e para os suportes por eles encontrados na família e na comunidade. Mônica Soares Siqueira (UFSC), em *“Sou senhora!: um estudo antropológico sobre travestis na velhice”*, apresentou resultados de entrevistas sobre a velhice com travestis de mais idade. Elaine Müller (UFPE), em *“Transições da juventude à adultez: notas sobre algumas trajetórias”*, discutiu a transição para a vida adulta através da análise de diferentes trajetórias de vida, levando em conta as clivagens de gênero, de idade e de classe social. Joice Melo Vieira (Unicamp), em *“Transição para a vida adulta, família e curso da vida”*, mostrou como o processo de entrada na vida adulta reconfigura relações familiares e redefine os conteúdos de idéias como emancipação, autonomia e independência.

A sexta sessão, *“Família, valores e estratégias de vida”*, foi coordenada por Guita Grin Debert (Unicamp). Sérgio Ricardo Rodrigues Castilho (UFES), em *“Entre a informalidade e a migração: famílias intergeracionais e solidariedade entre pobres no nordeste urbano”*, apresentou reflexões, inspiradas num *survey* feito em Maceió, sobre as estratégias de sobrevivência de famílias premidas pelo espectro da migração para o Sul e o mandonismo local, realçando as formas de solidariedade construídas entre as gerações das unidades domésticas e entre os diversos grupos domésticos. Francisca Luciana de Aquino (UFPE), em *“Que sejam eternos enquanto durem: reflexões sobre o recasamento”*, descreveu os resultados de pesquisa sobre o processo de organização das relações familiares em unidades constituídas a partir do recasamento, com ênfase nos novos significados que padrasto e madrasta passam a articular. Luciane Germano Simões Coelho (UFV), Neide Maria de Almeida Pinto (UFV) e Ana Louise de Carvalho Fiúza (UFV), em *“A emigração sob o olhar de quem fica: uma análise das experiências de famílias do município de Ipaba, MG”*, abordaram a migração internacional de brasileiros, particularmente os reflexos da migração nas famílias envolvidas nesse processo. Silvana Antunes Neves de Araújo (NEWTON

PAIVA), em *“Velhice problema’ e ‘velhice bem sucedida’ e as práticas de sociabilidade e corporalidade na modernidade: sobre as construções de identidades e a nova ideologia da velhice em diferentes segmentos sociais”*, teve como foco as conexões entre as práticas de sociabilidade e corporalidade em três contextos distintos: um asilo, uma associação de aposentados e um clube de convivência, realçando os velhos e novos arranjos sociais envolvidos nessa etapa da vida. Wanda Lage (UFPE), em *“Idosas em busca de integração social e liberdade”*, analisou a experiência de um grupo de mulheres idosas dando ênfase nas transformações operadas pelos seus participantes nas imagens da velhice, na produção de novos valores e no reflexo desta participação no interior das relações familiares.

Esse rico conjunto de trabalhos propiciou discussões acaloradas sobre os temas em questão – discussões essas que tiveram de ser rigidamente controladas de modo a possibilitar a distribuição equitativa do tempo disponível para apresentações e debates. O interesse despertado nos debates e o número proporcionalmente grande de inscritos no evento mostraram que esse é um tema que exige espaços mais amplos e freqüentes de discussão. Apesar da variedade de temas e de posições que foram confrontadas, é possível dizer que há um consenso amplo em relação a algumas das questões, dentre as quais merecem destaque:

- 1) a necessidade de olhar com mais atenção para as novas formas que a família assume, posto que o modelo da família nuclear não dá conta da diversidade de configurações da família no contexto contemporâneo;
- 2) as políticas públicas e a justiça trabalham com um modelo de família nuclear que não corresponde à diversidade de situações que as pesquisas revelam;
- 3) as discussões sobre violência doméstica ganhariam profundidade se, além dos conflitos entre casais, contemplassem, por um lado, os conflitos entre gerações na família e, por outro, os conflitos de gênero;
- 4) a família é um espaço de conflitos envolvidos nas hierarquias de gênero e de geração e é fundamental

desnaturalizar as categorias através das quais operamos nessa área de estudos de modo a compreender as formas específicas que a solidariedade e/ou a dominação assumem em cada contexto. Em outras palavras, o tom das discussões que permeou boa parte dos debates sobre os diferentes trabalhos apresentados foi a reivindicação de que gênero, gerações e outras clivagens sociais fossem contempladas pelas pesquisas de modo a evitar a tendência a se naturalizarem categorias como, por exemplo, crianças, jovens, idosos, mulher, homens.

Nesse sentido, apesar de o tema central ser “família e o curso da vida”, é preciso realçar não apenas que *gênero* foi uma das dimensões centrais nos debates, mas também que essas discussões estiveram afinadas com aspectos centrais do modo pelo qual, nos estudos de gênero, tem sido feita a crítica à universalização e à naturalização de categorias como dominação masculina, heterossexualidade, mulher e de outras classificações e formas de identificação dos seres humanos, de suas relações, de seus interesses e desejos.

FAMÍLIA E TRANSMISSÃO TRANS-GERACIONAL*

Cesar Augusto Ferreira de Carvalho¹

Parto da idéia de que os bens materiais administrados no espaço doméstico, especialmente aqueles que são mantidos, retidos e acumulados por seu valor material e simbólico, prestam-se particularmente bem a expressar a forma como os integrantes do grupo familiar, presos por laços de sangue (parentesco) ou por vínculos contratuais (afinidade), se relacionam, permitindo perceber seus sentimentos e interesses, conflitos e alianças, relações entretidas entre estes atores sociais, com eles mesmos e com aqueles que os cercam.

Através de seus bens, os integrantes das famílias investigadas² se vinculam a seus ascendentes e descendentes, compondo intrincada tecedura de vínculos afetivos, econômicos e de poder. Por meio daquilo que possuem, que um dia tiveram ou que irão ter e transmitir aos que os sucedem nessa cadeia inter-geracional, penso ser possível refletir a respeito dos comportamentos assumidos. O patrimônio de bens, acumulado ou dilapidado ao longo do tempo, permite acionar esferas da existência intra-familiar que muito dificilmente seriam alcançadas sem a remissão a este domínio específico de longo tempo. Aquilo que meus interlocutores têm ou tiveram (e principalmente como o fazem) sinaliza as múltiplas possibilidades de comportamento e de identidade que eles assumem, conscientemente ou não, nas relações construídas e atualizadas cotidianamente na esfera do mundo privado e, a

* Este texto constitui parte de minha tese de doutorado, concluída em 2005, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Clarice Peixoto, no âmbito do programa de pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, intitulada *“Coisas de Família: análise antropológica de processos de transmissão familiar”*.

¹ Doutor em Ciências Sociais – PPCIS/UERJ.

² Para a pesquisa que dá suporte à minha tese de doutorado, foram investigadas seis famílias de classe média e alta, tendo sido entrevistados, ao todo, dezesseis informantes. Em cada família, entrevistei pelo menos dois integrantes em condições geracionais distintas. Na presente comunicação, são analisados os depoimentos dos membros de uma única família.

partir deste, no cenário público, no qual se inserem.

Estou especialmente interessado em entender a forma como as coisas transmitidas de uma geração a outra refletem as interações que se encontram por trás daquilo que é herdado; do modo como se herda; quando e em que situações específicas isto se dá. Quero pensar a sócio-gênese da herança a partir dos depoimentos feitos por “homens de carne e osso”, com suas representações e práticas concretas, nos termos sugeridos por Marcel Mauss (1974) ao afirmar o princípio de vinculação de pessoas e coisas nas trocas realizadas, isto é, a partir do princípio de reciprocidade, no movimento de dar, receber e retribuir. O mecanismo da troca dentro da esfera familiar e de uma geração a outra coloca em evidência o modo pelo qual meus informantes e seus parentes se relacionam através das coisas que passam (ou eventualmente irão passar e ficar) por suas mãos: um relacionamento horizontal, já que diz respeito, por exemplo, à relação dentro da fratria (antes mesmo do momento da partilha de bens), e também um relacionamento vertical, visto que a transmissão se dá em seqüência temporal, articulando pelo menos duas gerações (freqüentemente três), e fazendo com que uma dimensão relacional de maior envergadura esteja presente. A transmissão do patrimônio familiar impõe uma diacronia que se acha presente – pelo menos – entre aquele que dá e aquele que recebe, situados em tempos distintos, separando os atos de dar, receber e retribuir que compõem o processo de transmissão.

Em meu trabalho, estou, a todo momento, lidando com discursos a respeito da morte ou de sua possibilidade. Contudo, venho cada vez mais me dando conta de que, através dos mortos, se fala, na verdade, das relações entre os vivos e daquilo que estes fazem a partir da incorporação do que lhes foi passado, direta ou indiretamente. Parece estar em jogo, como aponta Kaës (2001), o que Goethe sugere quando afirma em Fausto: **“aquilo que você herdou de seus pais, adquira-o, a fim de o possuir”**. A afirmação é sugestiva, pois alude à oposição entre o que é doado, atribuído (dado por alguém, achando-se manifesta a idéia de transmissão passiva), e aquilo que é adquirido (algo que supõe esforço próprio e, portanto, o domínio de ação ativa; uma conquista).

O que se recebe só de fato é seu no momento em que é incorporado, trazido para o domínio de quem o recebeu. Bourdieu (1989) usa a expressão: *“o morto apodera-se do vivo”* – numa alusão à fórmula jurídica, consagrada em direito civil, quanto ao benefício do herdeiro legítimo ao tomar posse da herança deixada pelo testador.

O exemplo do nome – particularmente do nome de família – talvez possa ser ilustrativo. Herda-se um nome, uma posição. Mas de nada esta vale se ameaçada por procedimento não compatível com uma atitude condizente em relação ao que se espera de seu portador. A clientela dos pacientes que foram do pai médico ou do avô advogado se dissiparia no instante exato em que o filho ou o neto, herdeiros, se mostrassem incompetentes ou não merecedores da confiança antecipadamente depositada sobre eles.

A herança diz respeito à transmissão, e esta envolve distintas dimensões e circuitos não necessariamente coincidentes. A transmissão de bens é a mais evidente, mas diz respeito a bens considerados de múltiplas formas. Os imóveis, terrenos, ações ou dívidas recebidos e submetidos, nas sociedades complexas, à lógica do sistema jurídico não se confundem, a princípio, com jóias, obras de arte, títulos, receitas de culinária doméstica, uso de fórmulas mágicas, dons artísticos e esportivos, atributos pessoais, habilidades, traços de personalidade – enfim, elementos que não são igualmente distribuídos, mesmo que alguns detenham valor material significativo (como é o caso de jóias e obras de arte), podendo ser dispostos segundo racionalidades outras como a do desejo ou a dos interesses subjetivos³.

³ Para uma leitura comparativa sobre transmissões afetivas e materiais, envolvendo a relação entre avós e netos no Brasil e na França, remeto o leitor ao artigo de Peixoto (2000). A autora, à luz de transformações recentes na estrutura de organização e de funcionamento da família, discute a individualização dos afetos, apontando para as proximidades e distâncias existentes nas relações entre as gerações. Assinala a autora: “Transmissões materiais, transmissões afetivas e apoios diversos formam o circuito das solidariedades e das transmissões entre as gerações e constituem elementos de base da reprodução familiar. Os avós são o apoio com que netos podem contar, ainda que não compartilhem concepções de vida semelhantes” (PEIXOTO, 2000: 110). Para o aprofundamento analítico das relações entre avós e netos em contexto de mudança entre camadas médias urbanas no Brasil, o trabalho de Lins de Barros (1987) constitui importante referência.

Herdar: qual o sentido e quais os domínios que estão imbricados nesse complexo processo? Na busca de respostas a esta questão fundamental, a que se acrescentam outras tantas, Gotman (1988) investiga as práticas concretas de transmissão, colocando em evidência os enunciados ideológicos dos protagonistas envolvidos, na tentativa de compreender as razões do desejo de legar algo às gerações que se sucedem. O que poderia parecer óbvio e esperado nesse processo sucessoral ganha contornos maiores, na medida em que nem tudo pode ser transmitido e, em sendo, não o será necessariamente de modo equitativo, já que várias dimensões da subjetividade, individual e do grupo, estão em jogo.

Gotman ressalta que, na França contemporânea, perto de 70% da população é, de fato ou em termos potenciais, constituída por herdeiros. Como se trata de uma riqueza providencial e não meritória – algo que corresponde à esfera do “atribuído” e não à do “conquistado” –, constitui-se um espaço tabu, a respeito do qual pouco se fala, sendo escamoteado e mesmo negado vigorosamente. Há grande silêncio em torno do assunto, e a autora se propõe a “*abrir a caixa preta da herança*” (GOTMAN, 1988: 2).

Coloca-se, portanto, a questão da herança como elemento que denuncia a família, pois traz à tona seus mecanismos mais viscerais, já que dizem respeito à sua produção e reprodução, imediata e ao longo do tempo. Gotman chama atenção, ainda, para a idéia de que a herança ameaça a idealização afetiva que se pretende desvinculada dos fatores materiais, opondo amor e dinheiro. Daí, em parte, a razão da evitação e negação do tema.

Se por um lado, a herança se apresenta como sistema de obrigações, para o qual converge a pressuposição de interdependência entre seus integrantes, por outro ela expressa um conjunto de fatos normativos, em relação aos quais não opera apenas a simples aplicação do direito – de um código escrito –, mas que implica a realização de verdadeiras estratégias familiares fundantes, com a interiorização de convenções morais que se estendem para além dos limites da esfera privada. Operam enraizamentos profundos no modo como os membros da família, na condição de indivíduos, organizam sua cosmovisão e atuam no mundo. Aponta a autora:

As práticas de transmissão constituem também um jogo social particular à medida que elas se efetuam em benefício do grupo de parentes e sob sua lei. A herança é a sanção de adesão familiar. É a segunda razão de conflitos dentro da família, sendo quase seu sinônimo. A luta pela herança é, (...), não somente a luta por uma parte da herança, mas também por um lugar na família (...), luta por qualificação familiar (idem: 7).

Para além da mera esfera formal e material da herança, coloca-se o valor sentimental de móveis, documentos, peças de decoração e utilitários, objetos pessoais e muitos outros a transmitir, cujo valor não pode ser negligenciado, sendo mesmo o cerne da investigação que a autora leva a cabo. Ela questiona como os membros da família se juntam e jogam uns com os outros, perguntando: “quem herda de quem?”. Suas respostas sugerem um estatuto às coisas que não apenas aquele de mercadorias, mas também como cristalizações simbólicas dos vínculos ao grupo, sendo a sua propriedade fator de atribuição e de apropriação.

A herança constitui um evento totalizante, localizada no tempo, dramatizada em razão de sua proximidade com a morte. Um episódio a partir do qual a história familiar se desenrola, um evento onde as relações afetivas e simbólicas estão no seu mais alto nível de tensão e de idealização. Um momento-chave também para seus projetos de transmissão que se formulam agora mais explicitamente. Mesmo que em crise, a herança tem um valor heurístico maior. Ela cristaliza as relações de transmissão entre testamentários e doadores de dois e mais, frequentemente três gerações. As contas são definitivamente saldadas com os parentes, ao passo que outras se abrem com os colaterais e os filhos, doravante sob a linhagem de partida. A herança é um fim, mas também um começo (idem: 9).

Processo de transmissão intra-familiar

Malinowski (1984) deve, em parte, sua consagração à descrição do sistema trobriandês de trocas cerimoniais, desvendando as minúcias de mecanismo social altamente intrigante de fazer circular colares e braceletes que existem para

levar nativos de diferentes tribos a se relacionarem uns com os outros. Tais objetos existem para ser trocados, não para serem possuídos. As considerações do autor estimulam-nos a pensar as inúmeras particularidades envolvidas no processo de transmissão intra-familiar: a diferença, por exemplo, entre o que é igualmente dividido entre os membros da fratria e o que, em seu interior, depende da condição de gênero ou da posição de nascimento – ou, ainda, o que se recebe ao longo do convívio com os pais e, de outra ordem, o que só é transmitido aos filhos após a morte dos mesmos. Bens em contraste com patrimônio não material. Aquilo que se recebe e que pode ser dissipado, consumido livremente, ou, ao contrário, o que não poderia deixar de ser mantido no interior da esfera de circulação e entesouramento do grupo familiar, sob pena da perda de prestígio ou, até mesmo, desonra aos integrantes da família.

A questão da herança igualitária, que parece óbvia na sociedade moderna e ocidental, é relativizada em vários autores. Bourdieu (1962) chama atenção para este fato em seu texto sobre o celibato como fator estratégico de manutenção da condição camponesa por excelência, na França, assim como Vernier (1991), que, ao tratar da lógica social dos sentimentos em Karpathos, uma ilha grega, avança ainda mais. O autor se reporta à transmissão regida por um sistema de determinações rígidas que chega a fixar, pela ordem do nascimento, as semelhanças físicas, incluindo ainda o nome recebido, os traços de personalidade e, no caso do que mais importava em termos locais, o acesso à terra. Conseqüentemente, coloca-se a possibilidade de o herdeiro continuar o destino que lhe era determinado, casando-se e gerando filhos que, por sua vez, também se encarregariam de reproduzir a trajetória da família. O autor identifica ainda critérios de inclusão e de exclusão: aos herdeiros, tudo; aos “deserdados”, a opção de se assalariar e de imigrar. O que está em pauta é o destino, socialmente processado e imposto, do qual dificilmente tais atores podem desvencilhar-se.

É importante alertar para a enorme diferença entre sociedades tradicionais, marcadas por forte hierarquia entre seus integrantes, e sociedades modernas, marcadas pelo exercício

de uma prática, pretensamente, igualitária. A forma como o patrimônio familiar é concebido e gestado em cada uma dessas sociedades varia de forma significativa. A comparação vale como meio a partir do qual se pode compreender melhor a dinâmica de cada uma, assim como suas linhas de continuidade e de descontinuidade.

Gotman (1988) dedica boa parte de seu trabalho à análise da divisão patrimonial, colocando em confronto critérios igualitários e não igualitários. Quanto aos últimos, discutem-se os procedimentos que garantiriam a manutenção da liberdade testamental, na qual os pais conservam o poder de proceder à divisão diferenciada do patrimônio. A autora elabora um capítulo voltado a esse debate, tomando como cenário privilegiado de observação o período que se seguiu à revolução francesa, o que lhe permite acompanhar os desdobramentos das disputas jurídicas e ideológicas entre pensadores conservadores e favoráveis a mudanças que se opunham à manutenção dos privilégios instituídos sob a égide do Antigo Regime. São descritos os combates ideológicos e de oratória em torno das noções de direito de sucessão, vontade do morto, legitimidade da propriedade e da herança.

A mesma tônica de abordagem se acha consignada no artigo de Mortain (2002), que também reflete a respeito da forma como circulam objetos e se estabelecem vínculos entre parentes, distinguindo práticas formais e informais de transmissão entre as gerações. Aqui, além da referência à herança pós-morte, são também contemplados os mecanismos que se acham conjuminados na circulação de presentes e de serviços entre parentes, sejam eles consangüíneos ou afins. Coloca-se a questão de similitudes e diferenças que se prendem aos termos, a partir dos quais tais trocas se dão – e, com elas, os vínculos que se forjam – entre doadores e receptores. Ressalta-se a natureza dos objetos trocados ou transmitidos, relacionando-se tal natureza ao circuito percorrido por estes objetos e pelos atores aí situados. (Trata-se de um estojo de maquiagem ou de medalhas de guerra, por exemplo?). É a partir de tais associações que melhor se pode buscar a compreensão da teia de significação constituída, tomando os fatores de diferenciação como pistas

relevantes. Em que registro se está operando ao pensar a transmissão desses objetos? O autor menciona o financeiro, o funcional e um registro relativo à memória. O que me parece fundamental na abordagem é o avanço quanto à sensibilidade detalhada e minuciosa a relacionar o princípio de vinculação de coisas a pessoas de forma extremamente precisa e, ao mesmo tempo, difusa. Os pequenos detalhes fazem muita diferença, pois envolvem a condição de gênero⁴, etária, geracional⁵, inserção na grade genealógica, com atributos subjetivos que indicam afinidades das mais variadas ordens, sem contar os momentos específicos em que as trocas se dão, com recusas, aceitação, esperas e tantos outros procedimentos que fazem lembrar as minúcias das regras trobriandesas ou as de corte.

Afirma Mortain (2002: 18):

Os objetos não podem geralmente ser divididos: dar uma coisa a um interdiz de o fazer em relação a qualquer outro. À exceção de raros objetos reprodutíveis (fotos), a transmissão de um objeto de família se faz necessariamente em detrimento de um não recebedor. Seu atributo é, em princípio senão na prática, inteiramente às custas do doador. [...] o destinatário não pode solicitar um objeto a não ser de maneira bastante excepcional e não deve, sobretudo, ser suposto de se interessar por seu valor mercantil: isto poderá colocar em perigo seu valor memorial e afetivo e perverter o sentido da dádiva.

A respeito das supostas divisões igualitárias, Mortain se reporta à estratégia de divisão que considera os interesses particulares de cada um dos envolvidos, segundo os acordos possíveis ou ainda uma divisão baseada na constituição de lotes, sorteados. Acaba por destacar:

O princípio, largamente admitido, portanto, da igualdade entre os filhos diante das dádivas, segue de perto a vontade fixada de preservar a coesão do grupo familiar, porque toda a suspeita de tratamento injusto é motivo possível de

⁴ Este é um aspecto apontado por Peixoto (2000) ao se referir ao circuito masculino de transferência de objetos (por exemplo, a passagem de avô a neto de medalhas ou de objetos pessoais como um relógio) ou feminino (da avó à neta, com a doação/transmissão, por exemplo, de bijuterias ou do livro de receitas).

⁵ A respeito da noção de geração, remeto o leitor ao artigo de Muxel (1993) e de Azéma (1993).

conflito. Na prática (...) a diversidade de critérios aplicados aos objetos e a existência de precedências implícitas fazem com que esta igualdade não tenha solução simples⁶ (idem: 19).

Se é quase consenso, entre pesquisadores que trabalham a questão da memória como tema de investigação, que os bens familiares a serem transmitidos se acham investidos de significação, pondera-se, entretanto, que não se trata de um processo destituído de enorme tensão e de conflitos. Tem-se, por conseguinte, a ocorrência de uma vasta pluralidade de formas, a partir das quais esse território da memória familiar pode ser ocupado, percebido, produzido e reproduzido. Zonabend (1993) enfatiza ser *“a família, em nossa sociedade, um lugar de memória”*, reportando-se à idéia de que, através dos mecanismos de transmissão patrimonial, o grupo familiar realiza o que ela denomina de *“ilusão de controlar o tempo. O tempo que mede as genealogias, ao longo das quais se retomam os mesmos nomes de batismo, é um tempo circular onde passado, presente e futuro estão conjugados. Um tempo perene onde as gerações, de pais para pais, se perpetuam”* (ZONABEND, 1993: 55).

A autora analisa essa inscrição familiar no espaço e no tempo com a adoção de comportamentos quase ritualizados de ancoragem, de modo que os objetos funcionam como suporte de memória. Conclui enfatizando que cada família detém seu repertório de lembranças, constituído pelos mais variados objetos. Ela se refere especificamente aos móveis de família e às fotografias, administrados internamente em razão dos destinos que cada um desses objetos toma, dada a ordenação que as famílias procuram promover. Seja lá como for operado internamente esse mecanismo de distribuição/recepção dos objetos de família, possuindo distintos poderes, interesses ou cargas de cobrança, o que me parece assinalável nas observações da autora é o aspecto de conversão do domínio material para o simbólico e vice-versa, chamando atenção para os bens de família como cristalização da memória familiar.

Esta proposição levanta algumas questões: por que a existência de tais objetos familiares? Qual o significado dessas

⁶ Livre tradução do original em francês.

lembranças coisificadas? Como elas se constituem e como são transmitidas?

Herança e posição geracional

No caso de entrevistadas como Elga (dona de casa, 78 anos) e Brigitte (socióloga e terapeuta, 44 anos), suas atitudes, assim como os significados que elas atribuem aos bens familiares mencionados, têm a ver com as posições geracionais que cada uma delas detém. Acrescente-se o fato de que as vivências concretas e subjetivas experimentadas por ambas no curso de suas diferentes trajetórias biográficas – para além do fato de serem mãe e filha – fazem com que os posicionamentos assumidos não sejam coincidentes; muito ao contrário.

Brigitte expressa, a respeito da guarda desses bens, uma relativa recusa em acumular aquilo que para ela é excessivo e destituído de valor. Neste sentido, questiona e até mesmo reprova a atitude da mãe em sua tendência a acumular um patrimônio de pequenos objetos que ela, Brigitte, considera que já deveriam ter sido descartados há muito tempo. Indica, mesmo que em tom de brincadeira, que a transmissão desses bens estaria ameaçada se dependesse de sua própria vontade.

Nossa! Sabe aquele pratinho quebrado que foi da irmã (de Elga) quando teve o primeiro filho? Está lá! Rachado, mas está lá. Eu não tenho isso e nem quero. Não tenho pratinho rachado de ninguém. [...] Inclusive eu digo para mamãe: “Você trata de dar essas porcarias que você tem porque, quando você morrer, só vai dar trabalho”. Ela ri à beça com isso. Porque eu falo num tom de ironia. “Eu vou chegar aqui e jogar essa merda toda fora. Esse pratinho rachado, não vai ter valor nenhum, mamãe. Então, se desapega enquanto você está viva. Porque a hora que você morrer, essa merda vai toda para o lixo”. Ela fica desesperada” (Brigitte).

As razões para o apego de Elga a seus pertences – não apenas familiares, mas também pessoais, segundo a filha – relacionam-se à sua própria história de vida, que está marcada por situações de privações materiais (e emocionais) consideráveis, ou seja, a existência de vazios, de lacunas e de faltas que tais objetos, de certa maneira, preenchem. Brigitte chama atenção da mãe para o fato de que tais experiências se

prendem a um passado que apenas como vestígio continua a se perpetuar em sua história. O que Brigitte de algum modo faz é dizer que o apego que a mãe manifesta às coisas é uma vinculação ao passado que precisaria ser deixada para trás⁷.

A minha mãe, eu digo para ela que ela tem uma síndrome de pobreza. Porque, o que acontece? Esse apego todo à coisa velha; até roupa dela que não cabe mais, ela guarda. Eu digo: “Mãe, você não precisa mais; você já foi dura. Hoje você não é mais. Desfaz-se, faz circular” (Brigite).

Ela recupera um diálogo imaginário com a mãe, no qual reitera sua avaliação de que grande parte dos bens guardados é destituída de importância, tendo como resposta de Elga a remissão a eventos familiares que lhe foram significativos. Nesse momento, Brigitte recapitula o ato de sua mãe lhe dar um bem de família (um aparelho de jantar de porcelana) que agrega valor material e simbólico. Brigitte se recrimina, em parte, por não ter correspondido à expectativa da mãe quanto à forma de agradecimento frente à dádiva da qual foi beneficiada.

Eu dizia: “Mamãe, joga essa porcaria fora!”. Ela falava: “Foi seu tio que trouxe quando ele pilotou o primeiro avião...”, sabe essas coisas? E depois disso tudo, como eu sempre me senti muito rejeitada pela minha mãe... Depois..., teve uma coisa muito interessante que ela me deu um jogo de porcelana dela, porcelana inglesa, que ela ganhou justamente desse tio. Eu imagino a importância dessa porcelana. Porque eu não me lembro dela usar.[...] Eu sei que tem um valor muito grande. Só que eu sou até pobre nesse sentido para dar valor a isso [...]. Ela deve até ter ficado um pouco decepcionada com a minha cara. Eu na hora não valorizei o tanto que ela esperava. Depois, eu parei para pensar e me toquei: “caramba, ela me deu a por-ce-la-na!” Ela guardava aquilo (Brigite).

Duas atitudes polarizadas parecem, pelo contraste que revelam, bastante relevantes, em que pese o fato de representarem apenas situações extremas de um feixe maior de possibilidades, que se acha anuancado e nem sempre é

⁷ Na resenha comentada do filme *Hiroshima, mon amour*, procurei, com mais vagar, desenvolver a questão da articulação entre as noções de lembrança, esquecimento e trauma, social e individual. Remeto o leitor interessado no aprofundamento do tema a esse texto: Carvalho (2002).

coerente. Uma primeira atitude, aquela aparentemente expressa por Brigitte, poderia acenar para a idéia da recusa à conservação do patrimônio de família, desvalorizando-o. Todavia, há a preocupação, por parte da própria Brigitte, em guardar itens específicos do acervo de sua família de origem, que lhe tocam pessoalmente, em função de propriedades simbólicas que alguns objetos condensam, sendo indicativo o seu empenho em conseguir do pai uma escultura que, para minha interlocutora, tem grande valor, a respeito da qual falarei a seguir. A revisão de sua reação frente à oferta da porcelana que a mãe lhe fez ou mesmo o interesse em ter algumas fotografias de infância, sem contar a disposição em participar de pesquisa como esta, revela seu empenho na guarda e na transmissão das histórias familiares. O que a narrativa da informante sugere é que o esforço investido por ela em receber, por exemplo, a dádiva do pai e a extrema atenção em relação aos detalhes dessas histórias de sua família relativizam a atitude (expressa num primeiro momento) de não se preocupar com “as porcarias” guardadas pela mãe e até mesmo de incentivá-la a livrar-se delas. Deste modo, pode-se entender o trecho abaixo:

Eu repensei da minha primeira fala que talvez não esteja muito claro: “para que guardar essa bagulhada?”. Mas não é qualquer bagulhada. Eu sou apaixonada por isso que a gente fez agora [conversar a respeito de questões familiares]. Eu acho que talvez uma grande coisa que eu estou me deparando, agora... eu estou vendo o quanto é importante... Que não é qualquer herança, mas como que a gente ao entrar em contato com isso... Na verdade, como é que você pára para pensar. Essa herança espiritual de meu pai... (Brigitte).

Em sentido inverso, Elga expressa a preocupação com a conservação de suas lembranças, sendo paradigmática sua atenção para com as fotografias. Ademais, seu relato de vida revela que as considerações da filha, em certa medida, pecam pelo exagero, ao ter-se conhecimento de que, no decorrer dos últimos anos, em função das mudanças de casa, Elga foi obrigada a desfazer-se de parte de seus guardados. A própria iniciativa de dar à filha o valorizado aparelho de porcelana indica que seu apego não é absoluto.

Longe de serem excludentes, as representações e práticas de mãe e filha acham-se inseridas num contexto familiar único, em que pese o fato de tais experiências serem vividas a partir de perspectivas distintas. As narrativas se entrecruzam, mesmo que os lugares a partir dos quais uma e outra se encontram sejam diferentes e evidenciem tomadas de posição também distintas, mesmo que próximas em alguns aspectos, já que se trata de uma mesma base de experiências familiares. A apropriação, todavia, é singular e conduz a atitudes significativamente particulares. Aí me parece situada a riqueza dos depoimentos obtidos. Não esqueçamos que a interlocução não se dá apenas em relação ao pesquisador. Elas falam entre si e também com elas próprias e com as diferentes pessoas que elas foram ao longo de seus percursos existenciais. Elas fazem suas auto-representações, comparam-se mutuamente: aproximam-se e distanciam-se. Simultaneamente, outros atores – alguns inclusive mortos – são chamados a participar e o fazem por meio das referências aos casos ocorridos em diferentes momentos de uma história familiar submersa, anuancada e até mesmo atenuada pelos esquecimentos: alguns reais, outros necessários para que os “fantasmas” possam descansar em paz e que os objetos de família transmitidos ao longo de várias gerações possam continuar a existir, deslocando-se (ou sendo deslocados) também em paz, apesar dos conflitos inevitáveis que sempre se dão.

Heranças simbólicas

Em que pesem as críticas formuladas por Brigitte à atitude permissiva dos pais frente a parentes mais distantes e, conseqüentemente, ao descontrolo das finanças familiares em sua infância e adolescência – causa relativa das privações a que ela e seus irmãos foram submetidos –, isto não a impede de ressaltar positivamente a participação do pai em círculos ligados à atividade espírita e à maçonaria. A filha valoriza a preocupação dele quanto à aquisição de conhecimento e de vivência cotidiana espiritualizada, da qual ela se coloca como discípula e herdeira. É contundente seu depoimento a respeito

do tema, por conta da doação de objeto familiar (a escultura de uma águia) que, tendo significado específico na maçonaria, representa aspecto simbólico altamente valorizado por ela:

Foi o conhecimento espiritual que sempre me atraiu em papai. [...] Essa águia tinha um significado enorme para ele. [...] Quando ele bateu o olho, entendeu o significado da águia furando o próprio papo. Era de uma determinada região da França [...]. É a época da revolução francesa. A história da maçonaria se cruza. Isso despertou em mim uma fantasia. Aí foi a única coisa que eu pedi a meu pai, descaradamente, que ele me desse essa águia. Na verdade, eu sabia que ele guardou para meu irmão mais velho que se chama Oruan, o arquiteto do templo de Salomão. Ele [o pai] percebe isso, senão não teria me dado essa águia. Ele me deu, deixando bem claro o seguinte: “não era para você; era para o seu irmão. Como ele não seguiu nada espiritual e você foi a única, toma!”. Logo a mais nova, caçula rebelde, ganhar a águia. Talvez... Eu corri atrás. Eu pedi; não esperei, não. Antes que alguém pegasse essa águia; fizesse qualquer negócio dela.... X é muito ávido por coisas materiais. Se soubesse o valor que isso teria... Eu a vida toda sempre corri por fora (Brigite).

O relato acima permite colocar em evidência aquilo que Mortain (2002) registra em seu artigo a respeito da transmissão do patrimônio familiar de acordo com identificações e conveniências existentes, inclusive em termos da prática não igualitária que se constitui como antecipação (doação) anterior à herança pós-morte, compreendendo um circuito de dons que ocorre ao longo do tempo, vinculando parentes entre si através dos objetos transmitidos. Cabe perceber que o grande patrimônio constitui uma herança igualitária que é, a princípio, formal e juridicamente dividida. Contrastivamente, o pequeno patrimônio não é igualitário. Ele compreende uma circulação que se dá ao longo da vida e não após a morte dos ascendentes. Trata-se de objetos materiais que condensam valores afetivos. Os preferidos, os eleitos, são contemplados. É por meio deste pequeno patrimônio que se estabelece a diferença entre os membros de uma mesma família⁸.

O que Mortain não assinala (pelo menos não de modo

⁸ A designação “grande e pequeno patrimônio” está sendo empregada por mim como recurso analítico. Não se trata nem de termos nativos nem de conceitos empregados pelos autores aqui referidos.

explícito) e que a situação descrita por Brigitte deixa clara é a realização da dívida a partir de uma demanda por parte do receptor. Há também, no depoimento, a indicação relativa ao jogo transmissional como uma tensão permanente entre os participantes. Além da identificação da informante com o objeto (o que justifica e legitima o seu pedido), há também o seu medo de que esta transmissão fosse feita para um outro beneficiário, alguém que não valorizasse o bem por seu valor simbólico, mas apenas – segundo a entrevistada – por seu valor material. Um último aspecto a esse respeito se refere a algo que me parece não completamente desenvolvido nas análises produzidas e que toca na questão das múltiplas possibilidades de construção e desconstrução dos termos pelos quais a herança é gestada antes mesmo de ela ocorrer, em razão da morte dos doadores. O herdeiro preparado para receber determinado bem, representando expectativa da qual está investido, acaba destituído desta posição, sendo um substituto encontrado para ocupar seu lugar. Brigitte revela com clareza que não lhe caberia, a princípio, o recebimento da peça que ela reivindica, já que esta estava destinada ao irmão mais velho que, por ordem de nascimento e pelo próprio nome (investido de significado simbólico), seria seu beneficiário “natural”.

Aqui, são fundamentais, pelo contraste que elas assinalam, as considerações de Vernier (1991) sobre a rigidez e determinação do processo de transmissão numa sociedade tradicional (inclusive de atitudes comportamentais e de traços genéticos, para além da transmissão do nome e de sua significação comprometida com o destino que ela impõe a seu portador). Os desdobramentos observados permitem pensar as sobre-determinações que ocorrem, fazendo com que inúmeros fatores estejam conjuminados para que o processo de transmissão seja levado adiante em sua complexidade, inclusive possibilitando revisões, alterações de última hora e um conjunto de situações e de procedimentos que destacam a relativa maleabilidade e fluidez do processo. Em outras palavras: apesar da estrutura de condicionamentos para o processo transmissional (incluindo aí a herança propriamente dita), esta estrutura não se acha totalmente definida e apresenta-se, pois,

como um jogo sempre em aberto, permitindo redefinições importantes, manipuladas segundo uma lógica circunstancial que corresponde às posições ocupadas pelos indivíduos nesse jogo, simultaneamente fixo e negociado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEMA, J. "Au regard de l'histoire". *In: Informations Sociales*, 1993, n.º 30.

BOURDIEU, P. "Celibat et Condition Paysanne". *In: Étude Rurales*, n. 5-6, avril-sept, 1962.

_____. **O Poder Simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

GOTMAN, A. **Héritier**. Paris: Presses Universitaire de France, 1988.

KAËS, R. "Introduction au concept de transmission psychique dans la pensée de Freud". *In: KAËS (org.). Transmission de la vie psychique entre générations*. Paris: Dunod, 2001.

LINS DE BARROS, M. M. **Autoridade & Afeto: Avós, Filhos e Netos na Família Brasileira**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1987.

MALINOWSKY, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Rio de Janeiro: Abril Ed., 1984.

MAUSS, M. "Ensaio sobre a Dádiva. Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas". *In: Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU, 1974.

MORTAIN, B. "Parenté: des biens et des liens". *In: Sciences Humaines*, n.º 36, mars/avril/mai, 2002.

MUXEL, A. "Valeurs et idées". *In: Informations Sociales*, 1993, n.º 30.

PEIXOTO, C. "Avós e netos na França e no Brasil: a individualização das transmissões afetivas e materiais". *In: Família e Individualização*. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

VERNIER, B. **La Genèse Social des Sentiments: Aînes et Cadets dans L'Île Greque de Karpathos**. Paris: Ed. De L'École des Hautes études en Sciences Sociales, 1991.

ZONABEND, F. "Le territoires de la mémoire". *In: Informations Sociales*, 1993, n.º 30.

CUIDADORES FAMILIARES DE IDOSOS DEMENTADOS: UM ESTUDO CRÍTICO DE PRÁTICAS QUOTIDIANAS E POLÍTICAS SOCIAIS DE JUDICIALIZAÇÃO E REPRIVATIZAÇÃO

Silvia Maria Azevedo dos Santos¹
Theophilos Rifiotis²

Introdução

O presente trabalho é uma continuidade da pesquisa que estamos desenvolvendo sobre a dinâmica das relações intra-familiares e as políticas públicas relativas a famílias cuidadoras de idosos com doenças crônico-degenerativas, especialmente as síndromes demenciais. Concretamente, trata-se de uma análise realizada a partir de entrevistas e de observação de campo junto aos familiares cuidadores de idosos em São Paulo e em Campinas a respeito das estratégias e das práticas quotidianas desenvolvidas no processo do cuidado daqueles idosos. São analisadas neste texto a re-configuração das relações inter-geracionais e familiares e a busca por modelos valorativos de velhice, de envelhecimento, de doença e de morte. Destaca-se a inversão dos papéis de cuidado, de expectativas e de valores das relações interpessoais e inter-geracionais, concomitantes à perda de autonomia e à crescente dependência, além da necessidade de ressignificar o familiar e a sua condição de “doente” portador de uma síndrome demencial. Finalmente, discutimos a Política Nacional de Saúde do Idoso e seus desdobramentos na assistência aos portadores da doença de

¹ Docente do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Enfermagem da Universidade Federal de Santa Catarina.

² Docente do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina.

Alzheimer e no suporte a seus familiares como um conjunto de medidas baseadas na “parceria” entre “cuidadores profissionais” e “cuidadores leigos” cuja ênfase reside na judicIALIZAÇÃO das relações sociais e na “reprivatização do cuidado”.

*

A questão específica que pretendemos abordar no presente texto deve ser contextualizada no quadro dos importantes avanços científicos e tecnológicos. Especialmente na área da medicina, conseguiu-se debelar as infecções, erradicar muitas das doenças infecto-contagiosas, fazer diagnósticos cada vez mais precisos e, precocemente, descobrir a cura ou tratamentos para controlar muitas doenças, recuperar e reabilitar problemas antes tidos como insolúveis, ampliar a expectativa de vida e atingir índices de longevidade nunca antes imaginados. No Brasil, tais fatores contribuíram enormemente para uma rápida transição demográfica que se traduz no aumento absoluto da população adulta e idosa na pirâmide populacional. Outro aspecto que merece destaque é o fato de o envelhecimento em nosso país, assim como na maioria dos países latino-americanos, ser um fenômeno predominantemente urbano, conseqüência do movimento migratório interno que se iniciou na década de sessenta e cuja projeção indica que, até metade deste século, 82% dos idosos brasileiros estarão vivendo nas cidades (VERAS, 2002).

Do ponto de vista da saúde, pode-se afirmar que, de maneira geral, uma parte significativa da população chega à velhice gozando de boa saúde. Porém, ainda assim, uma parte importante da população desenvolve doenças cuja prevalência aumenta na medida em que a pessoa envelhece, como, por exemplo, as doenças neurodegenerativas, aumentando a fragilização e a dependência. É importante lembrar que, num sentido amplo, a situação de dependência tende a crescer com a idade, levando as estimativas de que 40% da população com mais de sessenta e cinco anos requerem auxílio para atividades como comprar, cuidar das finanças, preparar refeições, limpar

a casa, e que 10% necessitam de auxílio para tarefas tão básicas quanto tomar banho, vestir-se, ir ao banheiro, alimentar-se, etc. (RAMOS *et al.*, 1993). Assim, o crescimento populacional expressivo entre as pessoas com oitenta anos ou mais aumenta a possibilidade de termos um maior número de idosos com mais fragilidade ou dependência.

Nessa perspectiva, o apoio ao idoso longo e/ou fragilizado e à sua família se constitui num dos aspectos fundamentais na atenção à saúde desse segmento da população. Foi com o objetivo de contribuir para uma melhor compreensão das estratégias e das práticas quotidianas desenvolvidas pelas famílias no processo de cuidar de idosos fragilizados e com alta dependência que um dos autores foi a campo pesquisá-las junto a famílias cuidadoras de idosos dementados (SANTOS, 2003). Utilizaram-se nesta pesquisa a abordagem interpretativa de Geertz (1989, 1997) e os referenciais da antropologia da saúde e da enfermagem, tendo-se a etnografia e a análise do discurso como referenciais metodológicos. O estudo foi realizado com doze famílias, das quais seis eram de origem “nipo-brasileira” e seis de origem “brasileira”, todas residentes no Estado de São Paulo.

A coleta dos dados foi feita nos domicílios, mediante agendamento e consentimento prévio. Para essa etapa do estudo, foram utilizadas as técnicas de observação direta dos cuidadores e entrevistas semi-estruturadas com eles e com os demais membros das suas famílias, procurando caracterizar-se as práticas e as representações mobilizadas em torno do cuidado aos idosos dementados. Através de um contato direto e prolongado com essas famílias, buscou-se investigar como se instituía o papel de cuidador familiar e quais os significados dessa experiência para os cuidadores, como ocorria a dinâmica das relações intrafamiliares e inter-geracionais, quais as tensões e os conflitos vivenciados pelos cuidadores, como a família fazia a construção da demência como doença e a resignificação do familiar como doente. Também houve interesse em saber qual o suporte que as famílias cuidadoras recebiam dos serviços de saúde e em que medida se efetivava o compromisso de atenção ao idoso assumido pelo Estado através das políticas públicas e de saúde.

Neste *paper*, buscamos explorar e discutir sobre as estratégias desenvolvidas, as tensões e conflitos que têm lugar nas relações interpessoais e inter-geracionais no âmbito familiar e doméstico, concomitantemente à perda de autonomia e à crescente dependência de um idoso dementado, e qual o suporte com que essas famílias contam, além de refletir sobre a evolução dos cuidados no âmbito público e privado/familiar para entender como está ocorrendo o processo de judicialização das relações sociais e de reprivatização do cuidado em nossa sociedade³.

A Família como Cuidadora: reconfigurações e conflitualidade

Para compreendermos a dinâmica dos cuidadores familiares, devemos considerar que, além das transformações demográficas ocorridas nos últimos cinquenta anos, outras mudanças também aconteceram na sociedade, especialmente na sociedade brasileira. Entre elas, queremos destacar as reconfigurações estruturais e conjunturais ocorridas na família. Talvez as mudanças em curso não sejam tão evidentes porque há uma aproximação e interferência, por vezes até mesmo constante, na família conjugal dos filhos, que parece aproximar tais relações familiares de um modelo de família extensa, apesar de viverem juntas (BARROS, 1987: 137). Outro aspecto importante do ponto de vista conjuntural é a ocorrência de diferentes arranjos familiares. Com o número crescente de divórcios, uma mesma pessoa poderá ter vários casamentos e, com isso, criar laços com diferentes núcleos familiares por períodos de curta duração e outros arranjos com outros tipos de configuração e de papéis. Também causou impacto, na

³ Concretamente, no presente texto, procuramos dar continuidade às reflexões desenvolvidas anteriormente pelos seus autores (XXIII Reunião Brasileira de Antropologia, em 2002, e na V Reunião de Antropologia do Mercosul, 2003). Na primeira, discutimos amplamente como ocorria a construção da demência como doença e a resignificação do familiar como doente e o impacto do processo demencial na vida do idoso e de sua família. Na V Reunião de Antropologia do Mercosul, procuramos abordar os aspectos que envolvem o processo em que o idoso passa a uma situação de minoridade no contexto familiar, em função da evolução da demência, e necessita de cuidados diuturnamente. Nessa reunião, procuramos iniciar a discussão acerca dos cuidadores familiares tendo como pano de fundo o que dizem as políticas públicas e de saúde do idoso sobre o papel da família.

estrutura e na conjuntura familiar, a intensiva entrada da mulher no mercado de trabalho, deixando o espaço doméstico. Ela foi à busca de sua realização pessoal e profissional, além de contribuir significativamente para a melhoria da renda familiar ou exercendo o papel de chefe da família.

Tudo isso faz com que a família tenha dificuldades em assumir o papel de cuidadora informal de seus idosos com alta dependência. As formas como as famílias se organizam para prestar esse cuidado é bastante diversa de um núcleo familiar para outro, e suas decisões quase sempre são norteadas por suas práticas sócio-culturais. Mesmo assim, o cuidado cotidiano por um período prolongado, como é o caso de idosos fragilizados ou de alta dependência, favorece o surgimento de tensões, de dilemas e de conflitos nas relações intra-familiares. No entanto, ainda se restringe ao âmbito doméstico o cuidado aos idosos fragilizados ou dependentes, cabendo exclusivamente à família, e especialmente às mulheres, a responsabilidade pelo mesmo.

Na pesquisa junto a famílias cuidadoras de idosos dementados, encontramos a família assumindo as responsabilidades pelos cuidados com o idoso e os fazendo no contexto doméstico – dado esse comum às pesquisas brasileiras e internacionais nessa área. Um dos aspectos mais significativos para a construção da rede de suporte familiar foi a concepção de família que os sujeitos possuíam, que não era a mesma para todos os informantes desta pesquisa. Enquanto alguns consideravam como sendo sua família apenas os elementos que estavam ligados por vínculos consangüíneos, havia aqueles que consideravam apenas os elementos da “família nuclear” (BRANDÃO, 1994). Outros consideravam todos os elementos da família extensa, mesmo quando não residiam na mesma casa, e alguns incluíam, em sua família, pessoas com quem mantinham estreitos laços afetivos. Percebemos, desde logo, que as mudanças estruturais e conjunturais ocorridas no contexto familiar não são as únicas determinantes na sua concepção, mas que talvez o mais importante sejam os diferentes significados atribuídos à família por diferentes sujeitos e em diferentes perspectivas culturais.

Neste mesmo sentido, foi possível perceber que a rede de suporte familiar entre essas famílias era tão variável quanto as suas concepções acerca de quem as compunha. Observamos que múltiplos arranjos e rearranjos foram feitos no interior das famílias, na tentativa de encontrarem a pessoa do grupo familiar que dispusesse de mais tempo e/ou que fosse mais habilitada para assumir os cuidados com o idoso. De maneira geral, os cuidados eram dispensados basicamente pelos cônjuges, filhos(as), noras e netos. Observamos, ainda, que, em virtude da necessidade de cuidados, parte dos idosos passou a residir na casa dos filhos casados ou teve seus filhos mudando-se com suas famílias para sua casa. Todo esse processo de escolha do cuidador ou dos cuidadores familiares ou de reconfiguração de moradia nunca ocorreu livre de conflitos, o que pode ser observado nas seguintes emissões:

Minha vida mudou muito depois que eles vieram morar aqui. Não temos uma folga e, nos finais de semana, sempre temos de passar lá, e eles estão sempre se queixando de solidão. Eu não me nego a cuidar deles, mas não gostaria de morar junto, a menos que um dia isso fosse indispensável. A outra nora já deixou claro que ela não cuidará deles nem tampouco os levará para a casa dela caso um dia isso venha a ser preciso (Liz – 34 anos – nora – Fb⁴ 1).

Eu tenho um irmão mais velho que ajuda com dinheiro, mas de fato não é ele quem cuida... ele acha que parte de seus problemas vem das dificuldades de relacionamento com meu pai e aí ele se afastou! (Sempre-Viva – 55 anos – filha – Fnb⁵ 3).

Eu penso que você tem que ver como vai ficar melhor para a família e a casa onde você está morando... eu acho que a gente tem que cuidar do seu ambiente familiar, não deixar estragar, porque, se estragar, você também não vai ficar bem para cuidar bem da pessoa. A gente podia estar cuidando muito melhor da minha sogra se ela estivesse num lugar dela, e a gente pegasse ela todo final de semana para ficar aqui em casa. Você não estaria saturada, não estaria cansada, um monte de coisa! (Papoula – 44 anos – nora – Fb 6).

⁴ Fb – família brasileira.

⁵ Fnb – família nipo-brasileira.

Como pudemos observar nessas e nas demais falas dos sujeitos pesquisados, a escolha do cuidador faz-se a partir de várias questões circunstanciais ou históricas que marcam a trajetória familiar, como, por exemplo, as características da personalidade do cuidador e do idoso e das relações entre eles; disputa de poder no seio da família; expectativas relativas à idade, ao gênero e ao estado civil do cuidador; significado dos vínculos afetivos e de parentesco na família e a maneira como se deu a construção das relações familiares. A família concentra ampla gama de significados subjetivos por meio dos quais os membros analisam e interpretam suas ações. Assim, a história familiar pregressa é um fator que influencia fortemente o estabelecimento das alianças entre os membros da família diante de novos desafios, como é o caso de cuidar de um parente dementado. Além disso, há o significado transmitido e compartilhado por cada família acerca do dever de cuidar de seus idosos e do sistema de concepções herdadas em relação ao cuidar, que é também influenciado por suas práticas sócio-culturais.

Por outro lado, é inegável que a pessoa que toma a si a responsabilidade de assumir os cuidados de seu familiar sempre almeja contar com a ajuda e com a solidariedade dos demais familiares. Se essa ajuda não se concretiza dentro de suas expectativas, ela passa a sentir-se em desvantagem em relação aos demais familiares, percebe o cuidado como oneroso e sente-se tolhida em suas necessidades, ainda que esse cuidador possa reconhecer como gratificantes e mesmo prazerosas as atividades de cuidado e que tenha satisfação por estar retribuindo os cuidados outrora recebidos e correspondendo às expectativas de seu papel familiar e social.

Sabemos que a função do chamado “cuidador principal” acarreta responsabilidades, desgaste físico e emocional, alteração em planos pessoais e que interfere até mesmo na vida familiar e profissional. Neste estudo, algumas vezes foi possível observar cobranças feitas pelo “cuidador principal” aos demais membros da família, por se sentir prejudicado. Porém, nem sempre o cuidador era habilidoso para pedir ajuda: na maioria das vezes, ele esperava que ela fosse oferecida de forma

espontânea, o que nem sempre acontecia – sem falar da competição que se estabelecia entre os diversos membros da família e o “cuidador principal”, quando este se julgava como sendo o único que sabia cuidar adequadamente do idoso dementado; cobrava ajuda dos outros, mas fazia questão de mostrar que ninguém cuidava melhor do que ele.

Apesar de ultrapassar os limites do presente trabalho, é preciso fazer, aqui, menção a um dado importante revelado na pesquisa e que estaremos analisando num próximo trabalho: a forte presença de homens atuando como cuidadores de suas esposas⁶. Trata-se de uma questão complexa da dimensão do gênero no envelhecimento, que precisa ser destacada com enfoque na masculinidade e nos contextos de grande fragilidade e dependência. Destacamos, desde logo, que as síndromes demenciais são neurodegenerativas e mais prevalentes entre mulheres, o que se torna particularmente significativo com o aumento da longevidade na nossa sociedade. Os homens idosos estudados fazem parte de uma coorte na qual predomina o trabalho como base identitária, foram socializados como provedores autônomos e como aqueles a quem se deve retribuição e cuidado quando se encontram idosos, doentes ou dependentes – e sabe-se que não foram preparados para serem cuidadores. O lugar de cuidador, mesmo sendo atribuído às mulheres (cuidadoras do marido, dos filhos, dos netos, dos pais e dos doentes), era desempenhado por homens idosos, que assumiam os cuidados das esposas não apenas pela proximidade física, mas como resultante da cumplicidade desenvolvida ao longo do convívio mútuo, dos vínculos afetivos e da compreensão de que esse era seu dever para com a sua esposa. Muitas vezes, eles o faziam, também, pela necessidade de ajudarem um ao outro a enfrentarem os problemas de saúde, de carência material e financeira que não lhes permitia contratar apoio profissional, tampouco queriam solicitar a ajuda de filhos ou de amigos, o que os levava a desenvolverem estratégias específicas de atenção e de cuidado.

⁶ Referimo-nos ao trabalho em andamento a ser apresentado no próximo Congresso Internacional “Fazendo Gênero” a ser realizado em Florianópolis em agosto de 2006, numa atividade coordenada por Guita Grin Debert e Flávia Motta.

Nesse cenário, é importante lembrar que as demências são, no início, insidiosas, mas com progressão lenta e gradativa, o que implica uma crescente intensidade e complexidade dos cuidados. Supervisionar o desempenho das atividades básicas e instrumentais da vida diária e auxiliar em tal tarefa são ações de cuidado que os maridos conseguiram fazer com certa desenvoltura. Somente quando o quadro era agravado e a dependência da portadora era mais importante ou total é que eles necessitaram de ajuda, que, na maioria das vezes, foi oferecida pelos filhos(as), noras, netos, ou contratada (empregadas domésticas ou cuidadores especializados), o que recoloca a dimensão antropológica clássica do grupo doméstico como definido por Meyer Fortes (s/d). De qualquer modo, destacamos que os maridos permaneceram sempre próximos a participantes do cuidado naquilo que eles sabiam ou conseguiram fazer, ainda que fosse apenas fazer companhia para suas esposas quando estas se encontravam internadas.

Um outro aspecto que queremos aqui destacar é a diferenciação entre os próprios cuidadores de uma mesma família. Constatamos, no trabalho de campo e nas falas dos sujeitos da pesquisa, que a posição de pessoa que “melhor sabe cuidar” traz certa projeção e poder dentro do grupo familiar, o que favorece as situações de conflitualidade nas relações interpessoais com os demais membros da família. Não raramente, observava-se disputa entre os membros da família sobre esse poder que o cuidador exercia, ainda que, através das observações realizadas na pesquisa de campo, o que parece evidenciar-se é que, em uma mesma família, vamos encontrar as mais diversas configurações de cuidadores, que ocuparão maior ou menor destaque de acordo com a demanda de cuidados requeridos pelo portador e/ou condições do cuidador em executá-los. Poderíamos chamar esta estrutura de “rede de cuidadores”, e a dinâmica de posições assumidas pelos diversos cuidadores chamamos de “balé de cuidadores” (SANTOS, 2003) – um cenário que, longe de ser totalmente equilibrado e harmonioso, está, como temos procurado mostrar até aqui, marcado também por controvérsias e pela falta de sincronia.

Há ainda um aspecto observado na pesquisa e que atua como gerador de situações de tensão: o convívio inter-geracional num mesmo ambiente, especialmente quando o idoso é portador de uma doença como, por exemplo, uma síndrome demencial. Na pesquisa, foi possível perceber que esse convívio era ainda mais difícil quando os netos eram adolescentes, pois nessa fase eles parecem ter mais dificuldade de estabelecer interação interpessoal com os mais velhos e menor tolerância com os idosos, especialmente se estes se encontram dementados.

Todavia, foi possível verificar que, mesmo as interações intrafamiliares sendo densas de situações conflituosas, muitas delas mediadas pelas diferenças culturais, essas permitiram uma relação dialética entre proximidade e distanciamento, convívio familiar e isolamento. Segundo Rifiotis (1997, 1999), o conflito deve ser entendido como uma relação social e pode ter uma capacidade produtiva reorganizando as experiências interpessoais e dando-lhes novos significados. Nas palavras de Simmel (1992: 20), “o conflito é uma resolução das tensões entre contrários” – quer dizer que, ao contrário de criar uma ruptura, ele possibilita a criação de novas formas de relacionamento e de percepção das relações sociais. Tal perspectiva, já apontada por Myriam Lins de Barros no livro *“Autoridade e Afeto: Avós, filhos e netos na família brasileira”* (1987), foi muito importante para a pesquisa, pois nos permitiu dar visibilidade aos dilemas, às tensões e aos conflitos experienciados pelas famílias ante a necessidade de se reorganizarem para exercer as funções de cuidadores de seu parente dementado – situações que trouxeram, geralmente, como consequência, a melhoria na qualidade das interações familiares. Assim, podemos dizer que relações conflituosas podem funcionar como forças unificadoras que favorecem a manutenção do grupo familiar ou a sua reconfiguração como uma unidade viva e concreta.

A Judicialização das Relações Sociais e a Reprivatização do Cuidado

O quadro das estratégias, dos dilemas e dos conflitos desenvolvidos pelas famílias de cuidadores estudadas não

estaria completo se não fizéssemos referência ao contexto legal e de políticas públicas que convergem para a desinstitucionalização do cuidado da população idosa. Referimo-nos, aqui, a leis, estatutos, portarias e, de um modo mais amplo, à Política Nacional de Saúde do Idoso, que orientam e regulamentam os procedimentos de atenção à população idosa no Brasil. Iniciemos caracterizando o quadro epidemiológico da questão para situá-lo no percurso dos dispositivos legais criados nos últimos anos no nosso país.

Lembramos, inicialmente, que a transição demográfica trouxe uma importante transição epidemiológica, a qual ocasionou alterações relevantes no quadro de morbimortalidade da população. As doenças infecto-contagiosas, que, em 1950, representavam 40% das mortes registradas no país, hoje são responsáveis por 10% destas. Assim, em aproximadamente cinquenta anos, o Brasil passou de um perfil de morbimortalidade comum à população jovem para um perfil cuja principal característica é a alta prevalência de doenças crônicas, que é típico de faixas etárias mais idosas (GORDILHO *et al*, 2000). Dentre tais doenças, interessa destacar, para o nosso trabalho, os altos custos dos tratamentos de doenças crônico-degenerativas e o crescimento do número de casos em decorrência do envelhecimento populacional. Nesse rol de doenças, encontram-se as síndromes demenciais, que, nos últimos trinta anos, se transformaram em problema de saúde pública em função do elevado número de portadores. O aumento dos gastos, públicos e privados, para o diagnóstico, tratamento e acompanhamento desses pacientes têm feito com que os custos financeiros do envelhecimento requeiram que se repense acerca das políticas públicas de saúde⁷.

Frente a este quadro, o que se vem observando, desde a última década, é uma espécie de contra-movimento, que poderia ser chamado, seguindo a perspectiva desenhada por Debert (2002), num sentido amplo, de “reprivatização do cuidado”, especialmente junto à clientela idosa. Tal movimento significa

⁷ Além das questões econômicas, a perda da lucidez é simbolicamente um limite de demarcação para a entrada definitiva na velhice, segundo a percepção de muitos idosos, conforme relata Debert (1999).

um retorno do cuidado para o contexto domiciliar, tendo como seus executores os membros da família, também chamados de cuidadores familiares. Tudo se passa como se houvesse uma redescoberta da dimensão afetiva, uma revalorização das relações domésticas e uma aceitação dos limites de intervenção biotecnológica e profissional, especialmente nos casos de doenças crônico-degenerativas. É sabido que, nestes casos, o cuidado profissional ou institucional é de pouca eficácia, o que tem levado à orientação de valorizar o cuidado por pessoas com as quais os portadores mantêm fortes vínculos afetivos, alianças e uma história em comum a compartilhar. Falamos, aqui, do cuidado implementado pelo grupo familiar.

Assim, a dimensão identificada por Guita Debert como processos de reprivatização, ou seja, “(...) que transformam a velhice numa responsabilidade individual – e, nesses termos, ela poderia então desaparecer do nosso leque de preocupações sociais” (DEBERT, 2002: 14), no nosso caso parece-nos estar configurada na responsabilização da família para o cuidado dos idosos dementados. De fato, a responsabilidade da família de oferecer atenção e cuidado aos idosos já foi enunciada na última reforma da Constituição Federal Brasileira, em 1988, quando, no seu Artigo 299, nos diz que “os pais têm o dever de assistir, criar e educar os filhos menores, e os filhos maiores têm o dever de ajudar e amparar os pais na velhice, carência ou enfermidade”, e também no Parágrafo I, quando determina que: “os programas de amparo ao idoso serão executados preferencialmente em seus lares”, o que pode configurar-se como uma matriz para a desinstitucionalização do cuidado e seu retorno para a esfera doméstica.

A disposição constitucional desdobra-se e multiplica-se, estando cada vez mais presente na grande maioria das políticas públicas, especialmente aquelas relacionadas à área da saúde e do envelhecimento. A Política Nacional do Idoso, descrita na Lei 8.842/94, foi a primeira vez em que efetivamente foram contemplados os direitos dos idosos de uma maneira mais ampla. Em uma de suas diretrizes, ela propõe priorizar o atendimento aos idosos por intermédio de suas próprias famílias, em detrimento do atendimento asilar. Verifica-se, aí, a oficialização do que poderia ser um processo de reprivatização

do cuidado e de retorno à família da responsabilidade de cuidar de seus idosos.

No que se refere mais especificamente aos cuidados com os idosos, o mesmo acontece na Política Nacional de Saúde do Idoso, regulamentada através da Portaria nº 1.395/99, em que uma de suas diretrizes preconiza o apoio ao desenvolvimento dos cuidadores informais, que deveria ser implementado através de uma parceria com os profissionais da área da saúde. Na prática, o que se verificou foi uma tentativa de capacitação em massa de pessoas que se encontravam fora do mercado de trabalho em função de sua pouca escolaridade e baixa qualificação profissional. Vimos, assim, mais uma vez, serem deixadas de lado as necessidades de treinamento, supervisão, orientação, suporte emocional, social e/ou financeiro dos cuidadores familiares.

Concretamente, no que tange às doenças neurodegenerativas, um outro desdobramento da Política Nacional de Saúde do Idoso foi a criação do Programa de Assistência aos Portadores da Doença de Alzheimer, através da Portaria 703/GM, que entrou em vigor a partir do dia 16 de abril de 2002. Conforme determinação do Ministério da Saúde, esse programa foi instituído no âmbito do Sistema Único de Saúde – SUS –, o que possibilitou que sua área de abrangência se estendesse por todo o território nacional. Segundo a Portaria 703/GM, os Centros de Referência em Assistência à Saúde do Idoso – criados através da Portaria nº 702/GM/2002 – passam a ser os responsáveis pelo diagnóstico, tratamento (com distribuição gratuita de medicamentos), acompanhamento dos pacientes, orientação a familiares e a cuidadores e pelo que mais for necessário. Vale lembrar que os Centros de Referência em Assistência à Saúde do Idoso não se consolidaram até o momento e que a dispensação gratuita de medicamentos ocorre de forma incipiente e irregular na grande maioria das regiões do país.

Mais recentemente, a criação do Estatuto do Idoso, Lei nº 10.741/2003, em suas disposições preliminares, declara no seu Artigo 3º:

É obrigação da família, da comunidade, da sociedade e do Poder Público assegurar ao idoso, com absoluta prioridade, a efetivação do direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, à cultura, ao esporte, ao lazer, ao trabalho, à cidadania, à liberdade, à dignidade, ao respeito e à convivência familiar e comunitária.

Parágrafo Único. *A garantia de prioridade compreende:*
(...)

V – priorização do atendimento por sua própria família, em detrimento do atendimento asilar, exceto dos que não possuam ou careçam de condições de manutenção da própria sobrevivência”.

Entendemos que tal conjunto de dispositivos de intervenção social regulados juridicamente e que visam a disciplinar, a regulamentar obrigações e deveres e a modificar relações sociais, inclusive aquelas de caráter cotidiano, como os descritos acima, devem ser entendidos como processos de judicialização. Conforme definimos em outros trabalhos (RIFIOTIS, 2004; 2005), a judicialização das relações sociais é um complexo processo que envolve

“(…) um conjunto de práticas e valores, pressupostos em instituições como a Delegacia da Mulher, e que consiste fundamentalmente em interpretar a ‘violência conjugal’ a partir de uma leitura criminalizante e estigmatizada contida na polaridade ‘vítima-agressor’, ou na figura jurídica do ‘réu’. A leitura criminalizadora apresenta uma série de obstáculos para compreender conflitos interpessoais e neles intervir. Ela é teoricamente questionável, não corresponde às expectativas das pessoas atendidas nas delegacias da mulher e nem ao serviço efetivamente realizado pelas policiais naquela instituição” (RIFIOTIS, 2004: 89).

Por outro lado, a judicialização traduz um duplo movimento: de um lado, a ampliação do acesso ao sistema judiciário; e, de outro, a desvalorização de outras formas de resolução de conflito. Paradoxalmente, esse movimento deve ser considerado num quadro de crise do judiciário e dos limites extremos em que o próprio judiciário se encontra em termos de demandas crescentes e de uma incapacidade de resposta

(RIFIOTIS, 2005). As questões em torno dessa temática são muito complexas e de grande relevância para a gerontologia, sobretudo no que se refere à “violência” contra os idosos⁸.

A discussão sobre a judicialização é muito recente e controversa (RIFIOTIS, 2004; 2005). Para além da punição dos atos criminais, precisamos pensar nos limites da prisão como medida social e, sobretudo, na necessidade de políticas sociais mais amplas que atuem na origem dos conflitos e na oferta de serviços que universalizem o acesso a outros mecanismos de resolução de conflito ou seu agenciamento, bem como na responsabilidade social dos serviços públicos. Assim, num contexto de “Estado mínimo” e de mudanças na configuração familiar e geracional, devemos pensar em alternativas, já que se trata de valores e de comportamentos quotidianos que não podem ser regidos exclusivamente pela ordem jurídica.

Assim, quando analisamos o que dizem os textos a nossa Constituição Federal e as demais políticas públicas e de saúde, parece-nos que existe uma “vitimização” do idoso e que a família é colocada na posição de “réu”, especialmente se ela não se responsabilizar pelos cuidados do mesmo. A judicialização das relações sociais é algo que ainda requer maior aprofundamento, reflexão e discussão, não somente por representar um o complexo processo envolvendo um conjunto de práticas e de valores, pressupostos que, no caso dos sujeitos da pesquisa, equivaleria a interpretar como “maus tratos ou negligência com o idoso” numa leitura criminalizante e estigmatizada. Essa leitura criminalizadora apresenta uma série de obstáculos para se compreenderem conflitos interpessoais e para neles se intervir. Na realidade, a judicialização é processo que não se limita a “maus tratos ou negligência com o idoso”,

⁸ As questões em torno dessa temática são muito complexas e de grande relevância para a gerontologia, sobretudo no que se refere à “violência” contra os idosos. Pensando na Delegacia do Idoso, lembramos de uma análise dos atendimentos dessas instituições em São Paulo e em Campinas, que foi coordenada por G. G. Debert e que reforça a nossa avaliação. De fato, aquela pesquisa mostrou que o maior número de queixas era relativo a agressores da própria família ou próximos e que os idosos expressavam sua demanda como um pedido para que o delegado desse um “susto” no agressor. Trata-se do trabalho intitulado “*As Delegacias de Polícia de Proteção ao Idoso em São Paulo e Campinas*”, apresentado na XX Reunião Brasileira de Antropologia (Salvador, 1995) por Fernanda de Castro Juvêncio e Vanessa Alves Baptista (1995).

mas desvaloriza outras formas de resolução de conflito e impede a compreensão do que significa ser um cuidador familiar de um idoso fragilizado ou de alta dependência, transferindo, para os familiares – sem qualquer suporte adequado e continuado –, a responsabilidade sobre os cuidados dos familiares dementados.

Deste modo, ao falarmos de reprivatização do cuidado, estamos pensando na perspectiva de Debert (2002), porém destacamos que, no Brasil, o caráter público do cuidado nunca chegou efetivamente a ser a regra geral. Na verdade, o que queremos expressar é que, até bem pouco tempo atrás, os cuidados com a saúde eram ministrados no espaço doméstico e pelos familiares. Aliás, é nesse espaço que as pessoas nasciam, eram cuidadas em situação de doença e transcendiam sob os cuidados e a companhia da família –isso porque o hospital era considerado um espaço para os excluídos socialmente, quer porque possuíam doenças tidas como incuráveis e altamente contagiosas, quer porque essas pessoas eram consideradas uma ameaça à sociedade, situação em que se enquadravam os portadores de alguma doença mental ou ainda deficientes físicos e mentais. Assim, a estrutura asilar/hospitalar não só visava tratá-los como também contribuía mantendo-os fechados e isolados do contato e do convívio social (VERAS, 2002).

Quando falamos de reprivatização do cuidado, estamos, na verdade, reportando-nos à rápida transição pela qual passamos, isto é, dos cuidados realizados na esfera doméstica e pelos familiares para a medicalização da saúde e a institucionalização das pessoas para fazerem-se diagnósticos, tratamentos, para nascer ou mesmo para morrer. Assim, por muitas décadas, observamos uma sistemática transferência do cuidado do campo familiar e do reduto da esfera doméstica para o campo profissional e para as instituições. Neste movimento, a família passou a ocupar uma função de coadjuvante no exercício das atividades do cuidado. Isso ocorreu também devido ao grande desenvolvimento científico e tecnológico da medicina, ao advento de drogas cada vez mais eficazes e à super valorização da doença, que rende muitos lucros às empresas privadas.

Em resumo, no trabalho de campo junto a famílias cuidadoras de idosos dementados, foi possível observar o quanto o processo de cuidar é algo muito complexo. Este estudo mostrou o grau de dificuldade que enfrentam os cuidadores, desde a sua insatisfação com o diagnóstico, o cansaço com as situações imprevisíveis criadas pelo comportamento do parente dementado, o sentimento de impotência e de inutilidade diante de uma doença degenerativa e progressiva, além da constante tensão, dos dilemas e dos conflitos que ocorrem nas interações familiares, especialmente quando o papel de cuidador principal é exercido por outro elemento da família que não um dos cônjuges. O assumir da função de “cuidador principal” acarreta responsabilidades, desgaste físico e emocional, alteração em planos pessoais e interfere até mesmo na vida familiar e profissional. Destacam-se também o sentimento de perda – que se renova a cada dia, com o agravamento dos sintomas –, a frustração perante a ausência de chance de cura, a irritabilidade, a estranheza com relação ao parente/paciente, entre outros aspectos.

Considerações Finais

Quando refletimos sobre o processo de envelhecimento, em um primeiro momento costumamos exaltar os avanços científicos, tecnológicos e sociais que nos permitiram aumentar significativamente a expectativa de vida e a longevidade. No entanto, necessário se faz que pensemos no impacto desse movimento na vida quotidiana. Lebrão e Duarte (2003), ao apresentarem os resultados do estudo multicêntrico sobre Saúde, Bem-Estar e Envelhecimento (SABE), na parte realizada no município da São Paulo, discutem o “envelhecimento prematuro” que vimos acontecer na população brasileira e nos demais países da América Latina, onde o contexto sócio-econômico favorece as desigualdades sociais e onde o déficit na área da saúde tende a aumentar entre os segmentos da população que mais sofrem com essa situação: os velhos e as crianças. Os impactos já se fazem presentes nos dias atuais tanto na vida dos idosos como na de seus familiares, quando estes

têm de assumir o papel de cuidadores, especialmente porque, além de tudo isso, há de se lembrar que, diante das transformações na estrutura familiar ocorrida nos últimos tempos, o número de pessoas disponíveis para prestar essa assistência também se encontra reduzido. Assim, as demandas não são apenas do idoso, mas também de seus cuidadores familiares, e precisamos considerá-las quando planejamos nossas intervenções.

Em nossa análise dos dados recolhidos na pesquisa junto a famílias cuidadoras de idosos dementados, não só entendemos como se institui o papel de cuidador como também vimos claramente o que significa ser um cuidador familiar em todas as suas especificidades. Assim, parece-nos que as intrincadas relações interpessoais, as constantes tensões, dilemas e conflitos vivenciados, os sentimentos pessoais expressos nos discursos, as avaliações cognitivas dos ritos e do exercício do papel de cuidador expressam aspectos que não podem ser tratados pela judicialização das relações sociais.

Em outras palavras, é necessário que se busquem alternativas para se transformar o modelo assistencial que hoje existe em nosso país, de tal forma que se possa oferecer um suporte mais adequado aos cuidadores familiares de idosos ao invés de simplesmente se judicializarem suas relações, talvez através da oferta de outras maneiras intermediárias de cuidar, tais como hospital-dia, centro-dia, centro de convivência, entre outras, além de se oferecerem treinamentos e orientações específicas para que possam realizar o cuidado no âmbito domiciliar e um suporte profissional que os acompanhe nessa jornada. Só assim os cuidadores familiares poderiam ter condições de conciliar as atividades de cuidado com momentos de lazer, descanso, desenvolvimento de atividades profissionais e autocuidado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BARROS, M.L. **Autoridade & Afeto: Avós, filhos e netos na família brasileira**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1987.

BRANDÃO, C. R. "Parentes e Parceiros". In: ARANTES, A. A. *et al.* **Colcha de Retalhos: estudos sobre a família no Brasil**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1994.

BRASIL. **Constituição da República Federativa, 1988**. Capítulo I, Seção I, II, III, IV. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1990.

BRASIL. **Lei n 8.842/94 – Política Nacional do Idoso**.

BRASIL. **Lei nº 10.741/2003 – Estatuto do Idoso**.

BRASIL. **Portaria 702/GM – Implantação das Redes Estaduais de Assistência à Saúde do Idoso e à organização/habilitação e cadastramento dos Centros de Referência em Assistência à Saúde do Idoso**.

BRASIL. **Portaria 703/GM – Instituiu, no Âmbito do Sistema Único de Saúde, o Programa de Assistência aos Portadores da Doença de Alzheimer**.

BRASIL. **Portaria MS 1.395/99 – Política Nacional de Saúde do Idoso**.

DEBERT, G.G. "A Construção e a reconstrução da Velhice: família, classe social e etnicidade". In: NERI, A. L. e DEBERT, G. G. (org.) **Velhice e Sociedade**. Campinas: Papyrus, 1999.

FORTES, M. "O ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico". **Textos de aula, Antropologia 6**. Brasília, Universidade de Brasília, s.p., s.d. (*The Developmental cycle in domestic groups*, editado por Jack Goody, Cambridge Papers in Social Anthropology, nº1).

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEERTZ, C. **O Saber Local**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GORDILHO, A. *et al.* **Desafios a Serem Enfrentados no Terceiro Milênio pelo Setor Saúde na Atenção Integral ao Idoso**. Rio de Janeiro: UnATI, 2000.

LEBRÃO, M. L. e DUARTE, Y. A. O. **SABE - Saúde, Bem-Estar e Envelhecimento. O Projeto SABE no Município de São Paulo: uma abordagem inicial.** Brasília: Organização Pan-Americana da Saúde, 2003.

MORAES FILHO, E. (org.) **Georg Simmel: sociologia.** São Paulo: Ed. Ática, 1983.

RAMOS, L. R. *et al.* "Perfil do Idoso em Área Metropolitana na Região Sudeste do Brasil: resultados de inquéritos domiciliar". In: **Revista de Saúde Pública** (27): 87-94, 1993.

RIFIOTIS, T. "O Idoso e a sociedade moderna: desafios da gerontologia". (Texto apresentado na VII Jornada de Inverno da Sociedade Brasileira de Geriatria e Gerontologia, Porto Alegre, 2005). Mimeo.

RIFIOTIS, T. "A Mídia, o leitor-modelo e a denúncia da violência policial: o caso Favela Naval (Diadema)". In: **Revista São Paulo em Perspectiva** 13(4): 28-41, 1999.

RIFIOTIS, T. "Acesso à justiça e 'violência conjugal': um olhar crítico sobre a judicialização das relações sociais". 2005 (Texto inédito para publicação num volume organizado pela ABA sobre Direito e Antropologia)

RIFIOTIS, T. "As delegacias especiais de proteção à mulher no Brasil e a judicialização dos conflitos conjugais". In: **Revista Sociedade e Estado, Brasília**, 19(1): 85-119, 2004.

RIFIOTIS, T. "Nos campos da violência: diferença e positividade". In: **Antropologia em Primeira Mão.** Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (19): 1-18, 1997.

SANTOS, S. M. A. **Idosos, família e cultura: um estudo sobre a construção do papel do cuidador.** Campinas: Alínea Editora, 2003.

VERAS, R. **Terceira Idade: gestão contemporânea em saúde.** Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará, 2002.

GT 28

HOMOSSEXUALIDADES, CULTURA E IDENTIDADE

Anna Paula Uziel¹
Fabiano Souza Gontijo²

Este grupo de trabalho incidiu sobre as pesquisas que vêm sendo realizadas nos mais diversos Estados brasileiros acerca dos temas das homossexualidades, das identidades de gênero, da orientação sexual e das culturas sexuais, em muitos aspectos – quer sob o ponto de vista da análise teórica, quer partindo da experiência de pesquisa. Tratou-se do único GT da 25ª RBA dedicado exclusivamente à temática das homossexualidades, ainda que outros GTs também tenham integrado, em algumas de suas sessões, algum trabalho sobre uma mesma temática também abordada em nosso GT. Cultura e identidade, aliadas a homossexualidades (no plural), foi a estratégia adotada para permitir a inclusão de focos diversificados de pesquisa. Dessa forma, imaginávamos poder congregiar temas específicos, sem ter de classificá-los de antemão.

De que modo as diferentes tradições políticas e culturais determinam percursos individuais e coletivos diversos, em cada situação local particular estudada? Quais as questões mais abordadas? Onde residem as resistências sociais? Quais as faces do preconceito, da discriminação, do sexismo e da homofobia? Estas eram questões norteadoras para a organização do GT.

Os trabalhos recebidos e selecionados foram agrupados em três sessões particularmente homogêneas e coerentes, o que talvez indique que, de Norte a Sul, as preocupações de pesquisa sejam estruturalmente muito parecidas. A primeira sessão, que teve como debatedora Anna Uziel (UERJ), tratou das questões

¹ Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

² Universidade Federal do Piauí.

relativas às trans-sexualidades, com os trabalhos de Jaques Gomes de Jesus (UnB), Luís Felipe Rios (UFPE, em conjunto com Ítala Nascimento e Cristiano Soares), Fernanda Delvalhas Piccolo (USS, em conjunto com Cynthia Teixeira de Souza e Maria Elisabeth Anhel Ferraz), Berenice Bento (UnB), Vítor Pinheiro Grunvald (UFRJ) e Igor Torres (UERJ). Os temas das homoconjugalidades e das homoparentalidades foram discutidos na segunda sessão, com os trabalhos de Rosa Maria Rodrigues de Oliveira (UFSC), Claudiene Santos (UCB), Moisés Alessandro Lopes (UnB), Eduardo Saraiva (UNISC/UFSC) e Felipe Fernandes (FURG/RS), debatidos por Luiz Mello (UFG). A última sessão abordou o cotidiano, as subjetividades e as práticas e produções culturais homossexuais, com os trabalhos de Marcelo Henrique Gonçalves de Miranda (UFPE), Laura Moutinho (UERJ), Isadora Lins França (Unicamp), Fernando Luiz Cardoso (UDESC) e Karla Bessa (UFU), debatidos por Fabiano Gontijo (UFPI).

A primeira sessão reuniu um número significativo de trabalhos sobre travestis, transexuais e *cross-dressers*. Dentre os objetos abordados, AIDS, identidades, discriminação, prostituição e violência estiveram presentes. No entanto, não se observou, na apresentação e na discussão dos trabalhos, a clássica ênfase na vitimização, o que talvez indique um campo já mais explorado e sofisticado de reflexão. A complexidade do cruzamento entre gênero e sexualidade apareceu de forma significativa na discussão sobre transexuais, o que auxilia na desconstrução da idéia de que o desejo pela cirurgia significa um caminho necessário para adequação do sexo e da heterossexualidade. A preferência por homens ou por mulheres não está relacionada ao sexo que se possui ou que se exhibe. Ainda nesta sessão, foi apresentada uma discussão sobre as percepções de psicólogos a respeito da homossexualidade, tendo como eixo comum com os outros textos a tensão entre a heteronormatividade e o contato com a diversidade que ser profissional de saúde oferece, gerando uma exigência de reflexão sobre os conceitos pré-fixados no campo da sexualidade. A formação de psicólogos é bastante prescritiva em relação a tipos de desejos e de comportamentos, reforçando

a prática discriminatória ou homofóbica, mesmo que proibida por instrumentos legais. A discussão sobre homofobia é sempre um campo de dúvidas, na medida em que, muitas vezes, é difícil “medir” se uma manifestação teve ou não este caráter. O grau de abertura do movimento social para a pluralidade existente neste universo – questão que cerca o campo das homossexualidades, incluindo o universo trans – foi outra discussão que teve espaço neste encontro, demonstrando o quanto o debate da RBA foi atual e fiel às preocupações de ativistas e de acadêmicos.

Foi grande e significativo o número de trabalhos sobre parentalidades e conjugalidades. É uma temática que tem crescido e despertado o interesse de muitos pesquisadores no Brasil, o que contribui para a formação de uma rede que se está consolidando e que teve, na 25ª RBA, mais uma possibilidade de constatação e de ampliação. As análises a partir do Direito e do cotidiano das relações foram as principais inspirações. O cruzamento com a questão racial e com a questão religiosa foi contemplado (com ênfase nas religiões afro-brasileiras e evangélicas), sendo que raça e religião se têm tornando cada vez mais centrais em inúmeros trabalhos que discutem as homossexualidades. A pertinência da terminologia “famílias homossexuais”, o estranhamento em relação à idéia de casamento entre pessoas do mesmo sexo que conviviam e coabitavam na década de 60 do século passado e a tensão entre projeto e acaso marcando a decisão de se reconhecer como par foram alguns dos eixos da discussão.

No terceiro bloco, foram destacadas questões mais diversificadas, como o mercado homossexual, a homossexualidade na arte e na comunicação, o esporte e as territorialidades. A metodologia qualitativa, com utilização de entrevistas, mostrou-se predominante em quase todos os trabalhos. A única pesquisa com caráter mais quantitativo utilizava também definições a respeito da sexualidade que destoavam do grupo dos trabalhos apresentados, por se servir, por exemplo, da idéia de homossexuais, bissexuais e heterossexuais *exclusivos*, o que levou a críticas bastante severas por parte do público presente, principalmente no tocante à

metodologia empregada, aos conceitos forjados e às conclusões apresentadas. A participação de homens na escola de ensino fundamental inspira um debate importante sobre gênero e sexualidade, visto que o professor é uma figura muito importante para a formação dos conceitos das crianças a respeito das relações que se estabelecem em torno delas e que ganham contorno de normalidade e de anormalidade. A discussão da temática desperta para a necessidade de se implantar e/ou de se intensificar o debate sobre gênero e sexualidade nesses espaços, tanto de formação de professores, quanto de aplicação de seus conhecimentos.

O GT constituiu-se como importante espaço de reflexão e de intercâmbio para trabalhos sobre homossexualidade, oferecendo uma boa amostra do que tem sido discutido no país. O encontro da ABA – com o intervalo de dois anos – pode consolidar-se como um fórum privilegiado de discussão e de acompanhamento das principais pesquisas sobre homossexualidade no país. Além de permitir ter um panorama dos estudos sobre homossexualidade, é possível também pôr em análise as metodologias de pesquisa empregadas. Em relação a perspectivas teóricas, foi possível perceber que Judith Butler tem sido a grande referência. Em relação à metodologia, as entrevistas, além da etnografia, também são hegemônicas no campo. O debate ético esteve colocado na maior parte do tempo, à medida que os sujeitos da pesquisa e os resultados da mesma estão submetidos às conseqüências da exposição e da visibilidade que a publicização dessa problemática gera. A continuidade de GTs como este é fundamental para o aprofundamento das discussões teóricas e metodológicas.

QUANDO O GÊNERO SE DESLOCA DA SEXUALIDADE: HOMOSSEXUALIDADE ENTRE TRANSEXUAIS

Berenice Bento¹

Introdução

Ao longo de muitos anos, o saber médico difundiu a impossibilidade da existência da homossexualidade entre as pessoas que vivem a experiência transexual. Segundo esta concepção, o desejo dos/as transexuais em realizar intervenções cirúrgicas deveria ser interpretado como uma reivindicação explícita da heterossexualidade. Segundo este cânone, as cirurgias de transgenitalização devolveriam a coerência entre a identidade de gênero e a sexualidade. As transexuais femininas lutariam para construir uma neo-vagina objetivando receber o pênis, e os transexuais masculinos retirariam os seios e os ovários para garantir a unidade entre o corpo-sexuado e a prática sexual.

Narrativas de transexuais que vivem experiências homossexuais nos permitem fazer incursões teóricas sobre os limites de se tentar compreender a sexualidade pela lente do gênero e/ou vice-versa. Quando transexuais afirmam “*vivo em um corpo equivocado*”, nada estão revelando-nos em termos de suas práticas e escolhas sexuais. Este artigo terá como objetivo refletir sobre a necessidade de se pensarem a sexualidade e o gênero enquanto categorias independentes. Esta reflexão estará referenciada empiricamente em narrativas de transexuais masculinos gays e de transexuais femininas lésbicas.

¹ Pesquisadora Associada do Departamento de Sociologia/PRODOC/UnB. E-mail: berenice_bento@yahoo.com.br.

1. Aproximações históricas com a transexualidade

O número de publicações sobre casos e teorias que tentam explicar a origem da transexualidade cresceu consideravelmente a partir de meados do século XX. A sua inclusão no Código Internacional de Doenças, em 1980, representa um momento delimitador de um processo que vinha consolidando-se desde da década de 1950. Essa inclusão foi comemorada por parte dos cientistas que estavam envolvidos na produção de provas que justificassem o reconhecimento da transexualidade como uma doença e interpretado como um avanço da ciência, que, finalmente, estava desvendando as origens de uma “doença” presente em todos os tempos e culturas.

Em 1910, o sexólogo Magnus Hirschfeld utilizou o termo “transexualpsíquico” para se referir a travestis fetichistas (*apud* Castel, 2001). Este termo voltou a ser utilizado em 1949, quando Cauldwell publica um estudo de caso de um transexual que queria masculinizar-se. Neste trabalho, são esboçadas algumas características que viriam a ser consideradas exclusivas dos/as transexuais. Até então, não havia uma nítida separação entre transexuais, travestis e homossexuais.

Na década de 1950, começam a surgir publicações que registram e defendem a especificidade do “fenômeno transexual”. Essas reflexões podem ser consideradas o início da construção do “dispositivo da transexualidade”.

A articulação entre os discursos teóricos e as práticas reguladoras dos corpos, ao longo das décadas de 1960 e 1970, ganhou visibilidade com o surgimento de associações internacionais que se organizam para produzir um conhecimento específico para a transexualidade e para discutir os mecanismos de construção do diagnóstico diferenciado de *gays*, lésbicas e travestis. Nota-se que a prática e a teoria caminham juntas. Ao mesmo tempo em que se produz um saber específico, propõem-se os modelos apropriados para o “tratamento”.

Em 1953, o endocrinologista alemão radicado nos Estados Unidos Harry Benjamin retoma o termo utilizado por

Cauldwell, apontando a cirurgia como a única alternativa terapêutica possível para os/as transexuais, posição que se contrapunha aos profissionais da saúde mental, sempre reticentes a intervenções corporais como alternativas terapêuticas, consideradas, por muitos psicanalistas, mutilações. No artigo *Transvestism and Transsexualism*, Benjamin (1953) ataca violentamente todo tratamento psicoterapêutico e, sobretudo, psicanalítico da transexualidade e da travestilidade.

Em 1955, John Money, professor de psicopediatria do Hospital Universitário John Hopkins, de Nova York, esboçou suas primeiras teses sobre o conceito de “gênero” apoiado na Teoria dos Papéis Sociais, do sociólogo Talcott Parsons, aplicada à diferença dos sexos. A conclusão a que chegara Money em 1955 não poderia ser, aparentemente, mais revolucionária: o gênero e a identidade sexual seriam modificáveis até a idade de 18 meses².

As teses de Money, no entanto, não eram da determinação do social sobre o natural, mas de como o social, mediante o uso da ciência e das instituições, poderia fazer com que a diferença dos sexos, que Money considerava natural, fosse assegurada.

As formulações sobre a pertinência de intervenções nos corpos ambíguos dos intersexos e dos transexuais terão como matriz comum a tese da heterossexualidade natural dos corpos. Embora as teorias de Money tivessem como foco empírico principalmente as cirurgias de definição de um sexo em bebês hermafroditas, suas teses terão um peso fundamental na

² Durante décadas, o modelo de intervenção cirúrgica em bebês hermafroditas, respaldado nas teorias de Money, conseguiu um considerável apoio da comunidade científica internacional. Os recursos terapêuticos que Money usava para produzir, em crianças cirurgiadas, “comportamentos adequados” a seu sexo, principalmente referentes ao controle de suas sexualidades, passaram a ser denunciados por militantes de associações de intersexos, que lutavam contra a prática comum nos hospitais americanos de realizar cirurgias em crianças que nasciam com genitálias ambíguas. Colapinto (2001) recupera a história dos gêmeos Brenda e Brian, um dos muitos casos sob a orientação do Dr.^o Money. Brenda, quando tinha oito meses, teve o seu pênis cortado numa circuncisão mal feita e foi submetida a uma cirurgia para a construção de uma vagina pelo Dr.^o Money. Ao longo dos anos, as sessões de psicoterapia entre o irmão e a irmã utilizavam-se de várias técnicas para produzir o comportamento sexual adequado para uma menina. Para que Brenda desenvolvesse a heterossexualidade, Money obrigava Brenda “a ficar de gatinhas no sofá e Brian [seu irmão] colocar o pênis no meio das nádegas dela. Variações dessa terapia incluíam Brenda deitada com as pernas abertas e Brian deitado sobre ela” (2001:109). Quando começaram a ser desenvolvidas essas simulações de cópula, Brenda e Brian tinham seis anos.

formulação do dispositivo da transexualidade, principalmente nas teses da HBIGDA (Associação Internacional Harry Benjamin de Disforia de Gênero).

Duas grandes vertentes de produção de conhecimento irão encontrar-se na temática da transexualidade: o desenvolvimento de teorias sobre o funcionamento endocrinológico do corpo e as teorias que destacaram o papel da educação na formação da identidade de gênero. Estas duas concepções produziram explicações distintas para a gênese da transexualidade e, conseqüentemente, caminhos próprios para o seu “tratamento”. No entanto, a disputa de saberes não constitui um impedimento para que uma visão biologista e outra, aparentemente, construtivista trabalhassem juntas na oficialização dos protocolos e nos centros de transgenitalização. Money, por exemplo, que sempre destacou a importância da educação para a formação da identidade de gênero, defendia a hipótese *“ainda por ser investigada [de que a origem da transexualidade está em uma] anomalia cerebral que altera a imagem sexual do corpo de forma a torná-la incongruente com o sexo dos genitais de nascimento”* (MONEY, *apud* RAMSEY, 1996: 19).

Embora essas posições proponham explicações sobre a origem do “transtorno” ou da “doença”, aparentando uma suposta disputa de saberes, sugiro que há um eixo unificador entre ambas que é dado por um dos princípios de funcionamento das normas de gênero, qual seja, a defesa da heterossexualidade.

Em 1969, realizou-se em Londres o primeiro congresso da Harry Benjamin Association, que, em 1977, mudaria seu nome para Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association (HBIGDA)³. A transexualidade passou a ser considerada uma “disforia de gênero”, termo cunhado por John Money em 1973.

³ O primeiro congresso da Associação Harry Benjamin aconteceu em 1969. Seu principal líder foi o próprio Harry Benjamin. Parte das subvenções para as pesquisas provinha da Erickson Educational Foundation. Em 1977, no seu quinto congresso, a associação passou a chamar-se “Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association” (HBIGDA). A HBIGDA realiza seus congressos bienalmente. Para o acompanhamento dos documentos e da história da HBIGDA, consultar: <http://www.hbigda.org>, <http://www.symposion.com/ijt/benjamin> e <http://www.gendercare.com>

A HBIGDA legitimou-se como a responsável pela normatização do “tratamento” para as pessoas transexuais em todo o mundo. O livro *El fenómeno transexual*, de Harry Benjamin, publicado em 1966, forneceu as bases para se diagnosticar o “verdadeiro” transexual. Neste livro, são estabelecidos os parâmetros para avaliar se as pessoas que chegam às clínicas ou aos hospitais solicitando a cirurgia são “transexuais de verdade”.

2. O transexual stolleriano e o benjaminiano

Alguns teóricos propõem teses para explicar a origem da transexualidade, ao mesmo tempo em que apontarão os “tratamentos” adequados. Sistematizei essas teses em dois troncos fundamentais: o primeiro operacionalizará sua leitura a partir de um referente psicanalítico e o segundo, apoiar-se-á na estrutura biológica. Essas duas posições inventaram dois tipos de transexuais. Chamarei o primeiro de transexual stolleriano e o segundo, de transexual benjaminiano, em referência ao psicanalista Robert Stoller e ao endocrinologista Harry Benjamin.

São raros os momentos em que se pode ver as posições de psicanalistas e de endocrinologistas em disputas declaradas. De forma geral, elas trabalham juntas: cada uma cede um pouco. O endocrinologista espera o dia em que a ciência descobrirá as origens biológicas da transexualidade, o que provocaria um reposicionamento do papel e do poder dos terapeutas, pois, atualmente, são eles os responsáveis em dar a palavra final sobre a cirurgia. Os terapeutas esperam que a escuta e o tempo durante o qual o/a “candidato/a” se submete obrigatoriamente à terapia o removam da convicção da necessidade da cirurgia.

2.1 O transexual stolleriano

O livro de Stoller, *A experiência transexual*, é uma das referências obrigatórias para os profissionais que se aproximam da transexualidade. Escrito em 1975, ele aponta como um dos principais indicadores da possibilidade da existência de uma

sexualidade “anormal” (homossexual, bissexual, travesti e transexual) o fato de a criança gostar de brincadeiras e de se vestir com roupas do outro gênero.

Para Stoller, a explicação para a gênese da transexualidade estaria na relação da criança com sua mãe. Segundo ele, a mãe do transexual é uma mulher que, devido à inveja que tem dos homens e o seu desejo inconsciente de ser homem, fica tão feliz com o nascimento do filho que transfere seu desejo para ele. Isso acarreta uma ligação extrema entre filho e mãe, o que não deixa o conflito de Édipo se estabelecer devido à inexistência da figura paterna como rival. A entrada no conflito de Édipo e sua resolução, segundo o autor, são momentos decisivos para a constituição da identidade de gênero da criança e de sua identidade sexual.

A explicação para a ligação da menina com o pai estaria no desejo original de possuir o pênis, negado pela mãe. No entanto, a situação feminina, ou a feminilidade, só se impõe se o desejo do pênis for substituído pelo desejo de um bebê. Mediante um forte dispêndio de energia psíquica, o *“bebê assume o lugar do pênis consoante uma primitiva equivalência simbólica”* (Freud, 1976: 158). Ou seja, a maternidade e a heterossexualidade são os destinos para formação do que Freud chama de *“feminilidade normal”* (1976: 163)⁴.

[...] Uma mãe pode transferir para seu filho aquela ambição que teve de suprimir em si mesma, e dele esperar a satisfação de tudo aquilo que nela restou dos complexos de masculinidade. Um casamento não se torna seguro enquanto a esposa não conseguir tornar seu marido também seu filho, e agir com relação a ele como mãe (FREUD, 1976: 164).

Aqui encontramos a “mãe stolleriana”. Ela é a mulher que não consegue resolver o complexo de castração com os cuidados excessivos que dispensa ao filho. Sua inveja do pênis não tem

⁴ Ainda sobre o complexo de castração e sua resolução, Freud afirmará: *“(...) não é senão com o surgimento do desejo de ter um pênis que a boneca-bebê se torna um bebê obtido de seu pai e, de acordo com isso, o objetivo do mais intenso desejo feminino. Sua felicidade é grande se depois disso, esse desejo de ter um bebê se concretiza na realidade; e muito especialmente assim se dá, se o bebê é um menininho que traz consigo o pênis tão profundamente desejado”* (1976: 158).

limite. Seu filho é o seu falo, o que gera uma relação de simbiose extrema entre ele e ela, excluindo a figura paterna. Com essa exclusão, o complexo de Édipo não se instaura.

A experiência transexual inverte esta lógica. A inveja do pênis se transforma, metaforicamente, na “inveja da vagina”; o pênis, significante universal, perde seu poder e é transformado em “*uma coisa que não me deixa viver*”, “*um pedaço de carne entre as pernas*” – ou, para os transexuais masculinos, a recusa em “ajustar-se” a uma definição de “feminilidade normal”.

Quebrando-se o princípio do pênis como símbolo de *status* e/ou referente original, desmontam-se os encaixes propostos por Stoller na sua leitura psicanalítica para a gênese de uma experiência que põe em xeque a vinculação direta entre gênero, sexualidade e subjetividade. Nessa perspectiva, as performances de gênero que as/os transexuais atualizam em suas ações serão interpretadas e normatizadas como distúrbios, aberrações, doenças. A patologização individualiza os conflitos, uma vez que o olhar e a escuta do especialista estarão voltados para a díade mãe-filho. Desta forma, salvam-se a teoria da castração e os cânones que fundamentam a leitura binária dos corpos, fundamentada na matriz heterossexual.

Stoller é um radical defensor do dimorfismo. Para ele, as performances de gênero, a sexualidade, a subjetividade são níveis constitutivos da identidade do sujeito que se apresentam colados uns aos outros. O masculino e o feminino só se encontram por intermédio da complementaridade da heterossexualidade. Quando há qualquer nível de descolamento, o terapeuta intervém no sentido de restabelecer a ordem e a coerência. É esse mapa que fornecerá as bases fundamentais para a construção do seu diagnóstico.

2.2 O transexual benjaminiano e o império dos hormônios

Benjamin selecionou alguns indicadores que considerou constantes nas histórias dos/as transexuais e com os quais estabeleceu os parâmetros definidores do verdadeiro transexual. Não demorou muito para que esses critérios fossem considerados referências para se avaliarem os discursos dos

demandantes à cirurgia. Esses indicadores foram fixados em termos de características que cristalizam a identidade transexual a partir de um conjunto limitado de atributos. Estava em curso o um processo de construção da universalização do transexual.

Segundo Benjamin (2001), o/a verdadeiro/a transexual é fundamentalmente assexuado/a e sonha em ter um corpo de homem/mulher que será obtido pela intervenção cirúrgica. Essa cirurgia lhe permitiria desfrutar do status social do gênero com o qual se identifica, ao mesmo tempo em que permitiria exercer a sexualidade apropriada, com o órgão apropriado. Nesse sentido, a heterossexualidade é definida como a norma a partir da qual se julga o que são um homem e uma mulher de verdade.

Para Benjamin,

El sexo germinal sirve únicamente a efectos de procreación. **Los testículos normales producen esperma, y donde hay esperma, hay masculinidad. Los ovarios normales producen óvulos y allí donde se encuentran , hay feminilidad.** El hombre masculino y la mujer femenina son calidades principalmente heredadas, pero desde un sentido más amplio también son productos del sexo endocrino (2001: 10) [grifos nossos].

As divergências entre a concepção psicanalítica (transexual stolleriano) e a biológica (transexual benjaminiano) não impedem que trabalhem juntos nos grupos de Identidade de Gênero. Até o momento, são os profissionais da saúde mental que dão a última palavra para a realização da cirurgia. O ponto de convergência entre Benjamin e Stoller está na ideologia de gênero. Quando uma pessoa diz “sou um/a homem/mulher”, e o especialista pergunta “o que é um/a homem/mulher?”, desencadear-se-á uma relação discursiva baseada nas verdades estabelecidas para a definição de mulher/homem.

A universalização cumpriu o papel de estabelecer como verdadeira uma única possibilidade de resolução para os conflitos entre corpo, subjetividade e sexualidade, ao mesmo tempo em que o diferenciou de outros “transtornos”, segundo conceito cunhado por Benjamin, como a homossexualidade e a travestilidade. A transexualidade ganhou um estatuto próprio e um diagnóstico diferenciado.

Segundo ele, o transexual verdadeiro é aquele que

1 – vive una inversión psicosexual total; 2 – Puede vivir y trabajar como una mujer; pero vestirse las ropas no le da suficiente alivio. 3 – Malestar intenso de género; 4 – Desea intensamente relaciones con hombres normales y mujeres normales; 4 – Solicita urgentemente la cirugía. 5 – Odia sus órganos masculinos (BENJAMIN, 2001: 45).

Histórias de vida de transexuais que têm uma vida sexual ativa, que vivem com seus/as companheiros/as antes da cirurgia, pessoas que fazem a cirurgia não para manterem relações heterossexuais, pois se consideram lésbicas e *gays*, desconstroem a tese do transexual universal. Outras pessoas *trans* não acreditam que a cirurgia lhes possibilitará acesso à masculinidade ou à feminilidade, pois defendem que suas identidades de gênero não serão garantidas pela existência de um pênis ou de uma vagina. Nesses casos, a principal reivindicação é o direito legal à identidade de gênero, independente da cirurgia.

3. Os estudos *queer* e o questionamento das identidades essenciais

Nos últimos anos, a proposta teórica de que o corpo-sexuado, o gênero e a sexualidade são produtos históricos, coisificados como naturais, assume uma radicalidade de desnaturalização com os estudos *queer*, o que terá desdobramentos na concepção do que seja identidade de gênero e como organizar as identidades coletivas. Para esses estudos, a luta organizada dos *gays*, das lésbicas, dos/as transexuais, dos/as travestis, das mulheres negras, prescinde de uma identidade coletiva calcada na ficção de que todos sejam portadores de elementos identitários essenciais que os visibilize e os homogeneíze. A política *queer* é baseada na instabilidade das identidades. No entanto, a posição *queer*, ao longo da década de 1990, gerou polêmicas e resistências nas comunidades *gays* e lésbicas norte-americanas. Vejamos alguns exemplos dessas polêmicas.

Gamson (2002) relata que, em 1993, se iniciou um forte debate na sessão de cartas do Semanário *San Francisco Bay Times* sobre a utilização do nome *queer*. O autor faz um levantamento das acirradas discussões que se travaram ao longo dos anos de 1991, 1992 e 1993, mostrando principalmente a resistência da comunidade *gay* e lésbica em aceitar os bissexuais e os transexuais em suas fileiras – dois grupos que foram incorporados às políticas *queer*. Uma das cartas, de uma mulher lésbica que se posicionava contra a inclusão de transexuais nos coletivos, afirma:

Las transexuales no solo quieren ser lesbianas sino que, con toda la arrogancia y presunción que caracteriza a los hombres, insisten en ir donde no son bienvenidas y en intentar destruir las reuniones de lesbianas (*apud* GAMSON, 2002: 156)⁵.

A resposta:

Acaso habremos de llevar nuestra partida de nacimiento y dos testigos a todos los actos de mujeres en el futuro? (...) Si os sentís amenazadas por la simple existencia de un tipo de persona y deseáis excluirla para así sentirnos mejor, no sois más que unas fanáticas en el sentido más estricto del término (*apud* GAMSON, 2002: 156).

Em outra sessão, é publicada a carta de um homem *gay*:

Queer no es una palabra con la que me identifico porque no define quién soy ni representa lo que pienso [...] Soy un hombre que se siente sexualmente atraído por las personas del mismo género sexual. No me siento atraído por ambos géneros. No soy una mujer atrapada en el cuerpo de un hombre, ni un hombre atrapado en el cuerpo de una mujer. No me gusta ni tengo necesidad de vestirme con ropa del sexo opuesto. Y no soy un “heterosexual *queer*”, una persona heterosexual que se siente atrapada en las convenciones de la expresión sexual normativa [...] No quiero que se me incluya en el paraguas *queer* que todo lo

⁵ Vale ressaltar que essa posição coincide com a de algumas feministas que denunciavam as transexuais femininas que desejam participar dos grupos feministas como uma tentativa de os homens minarem a comunidade das mulheres. Um dos livros mais citados por aqueles que defendem essa posição é o de Raymond (1979), *The transsexual empire*. Alguns anos depois, em 1997, Stone, conhecida teórica transexual norte-americana, escreverá *The Empire Strikes Back: A posttranssexual Manifesto*, contrapondo-se às teses de Raymond.

engloba [...] porque llevamos vidas diferentes, nos enfrentamos a problemas diferentes y no compartimos necesariamente las mismas aspiraciones (*apud* GAMSON, 2002: 155).

O tom ácido das cartas revela o clima que se instaura quando se discutem as identidades coletivas e se introduz algum elemento que possa desestabilizá-las. Os interesses que estão em jogo na defesa das identidades coletivas são complexos e vão desde o apego à manutenção de espaços de fala, que visibilizam sujeitos silenciados pelas normas de gênero, à manutenção de benefícios materiais obtidos através da reprodução das categorias rígidas e transparentes que fundam essas identidades. Para muitos, as políticas *queer* são identificadas como um assalto, uma invasão à identidade lésbica e *gay*, à medida que se propõe pensar essas identidades no seu caráter performativo e contingente, contrapondo-se e denunciando qualquer tentativa de gravar as identidades sexuais e de gênero como se fossem pedras, fixas.

A pergunta que se pode fazer para aqueles/as que usam a essência, entendida como alguma coisa que todas as/os mulheres/homens (e só elas/eles) têm e que possibilita criar laços identitários é: como entender os processos de organização das subjetividades, das performances de gênero e das sexualidades dos/as transexuais e suas reivindicações de serem reconhecidos/as como membros do gênero escolhido, se não compartilham nenhuma essência com os homens e as mulheres biológicas?

A crescente organização de grupos em torno da orientação sexual, na década de 1980, coincide com a preocupação acadêmica sobre as sexualidades que, nesse momento, problematizava, dentre outras questões, o papel da psicanálise e da psicologia na construção do “verdadeiro sexo”. A história dos interesses morais da burguesia, o tema da população e, portanto, da reprodução, a formação de uma força de trabalho para a emergente indústria, são alguns dos pontos de análise de uma releitura da história das sexualidades que passam a ser vinculadas a contextos sociais e políticos específicos.

O livro *A história da sexualidade* (1985), de Foucault, foi um

marco nesse processo. Suas reflexões sobre as genealogias do poder e as arqueologias do saber são articuladas nessa obra para fundamentar sua tese de que a sexualidade, o reduto que se acredita o mais individual, seria o resultado de uma articulação histórica de dispositivos poder-saber, que põe, expõe o sexo em discurso, produzindo efeitos sobre os corpos e as subjetividades dos sujeitos.

Pode-se afirmar, correndo-se o risco de se ser demasiadamente panorâmico, que há dois movimentos teóricos nos anos 80: a crítica à universalidade da categoria “mulher” e, segundo, os estudos sobre a sexualidade, principalmente os de Foucault (1985), Weeks (1993) e Gayle Rubin (1989). É essa última teórica que irá propor algumas questões que apontarão para a necessidade de os estudos sobre sexualidade deslocarem-se teoricamente dos estudos de gênero.

Para Rubin (1989), deve-se analisar sexualidade e gênero como categorias independentes e não como ela mesma havia feito em *The traffic in woman* (1975), estudo sobre os sistemas de sexo-gênero que se tornou uma das grandes referências nos estudos das mulheres dos anos 70. Segundo ela, nesta obra não existia uma distinção entre desejo sexual e gênero: ambos eram tratados como modalidades do mesmo processo social subjacente; e acreditamos que, nesses marcos teóricos, a sexualidade ou a opressão sexual era observada como um epifenômeno da opressão de gênero.

Quando Navarro-Swain (2000) propõe a seguinte questão – *se as mulheres começaram a surgir na história a partir do feminismo, onde se escondem as lésbicas, em que nichos de obscuridade e silêncio se pode encontrá-las?* (2000: 13) –, recoloca a preocupação de Rubin em termos da invisibilidade que a luta contra a opressão de gênero gerou nas mulheres lésbicas. O desafio, portanto, era construir teorias que habilitassem aqueles que divergem da norma heterossexual, apontando os processos para a construção de suas identidades sexuais a partir de referências que, por um lado, se contrapusessem a uma explicação referenciada nos corpos-sexuados e, por outro, produzissem um campo de contra-discursos ao saber gerado nos espaços confessionais das clínicas dos psicólogos, dos psicanalistas, dos psiquiatras e dos

programas de transgenitalização.

Ao contrário das opiniões que expressou naquela obra, Rubin afirma ser *“absolutamente esencial analizar separadamente género y sexualidade si se desean reflejar con mayor fidelidad sus existencias sociales distintas”* (RUBIN, 1989: 184). Era necessário, então, analisar deslocadamente a sexualidade do gênero, o gênero do corpo-sexuado, o corpo-sexuado da subjetividade, e a sexualidade do corpo-sexuado – deslocamentos que historicamente foram analisados pelas ciências *psi* como indicadores de identidades de gênero “transtornadas”.

A crítica que a autora faz a setores do movimento feminista estadunidense, identificados com a política moralizante do Estado do governo Reagan⁶, a conduz a se perguntar se a teoria da opressão dos gêneros, desenvolvida historicamente pelo feminismo, a qualificaria, automaticamente, enquanto uma teoria da opressão sexual. De certa forma, essa preocupação será o eixo que orientará o livro *Gender and trouble*, de Judith Butler (1999). Entre outros aspectos, Butler polemizará com as teóricas feministas que vinculam o gênero a uma estrutura binária que leva, no seu interior, a pressuposição da heterossexualidade.

Os objetivos de Butler, ao escrever esta obra, eram expor e problematizar o heterossexismo generalizado na teoria feminista e, ao mesmo tempo, apresentar seu desejo em imaginar um mundo no qual as pessoas que vivem a certa distância das normas de gênero se reconhecessem como merecedoras de ascenderem à condição humana.

As questões que irão marcar os estudos *queer* dizem respeito à problematização da vinculação entre gênero, sexualidade e subjetividade, perpassadas por uma leitura do corpo como um significante em permanente processo de construção e com significados múltiplos. Parece que a idéia do múltiplo, da desnaturalização, da legitimidade das sexualidades divergentes, das histórias das tecnologias para a

⁶ Para uma análise do avanço da “nova moral” nos Estados Unidos e na Inglaterra nos anos 80, em um contexto histórico marcado pela epidemia da Aids, doença identificada como “o câncer gay”, ver o capítulo *El nuevo moralismo*, em Weeks (1993).

produção dos “sexos verdadeiros”, adquire o *status* teórico que, embora vinculado aos estudos das relações de gênero, cobra um estatuto próprio: são os estudos *queer*.

Esses estudos se organizaram a partir de alguns pressupostos: a sexualidade como um dispositivo; o caráter performativo das identidades de gênero; o alcance subversivo das performances e das sexualidades fora das normas de gênero; o corpo como um bio-poder, fabricado por tecnologias precisas. Em torno desse programa mínimo, propõe-se *queering* o campo de estudos sobre sexualidade, gênero e corpo.

3.1 Citações contextualizadas e descontextualizadas

O sistema binário dos gêneros produz e reproduz a idéia de que o gênero reflete, espelha o sexo e que todas as outras esferas constitutivas dos sujeitos estão amarradas a essa determinação inicial: a natureza constrói as sexualidades e posiciona os corpos de acordo com as supostas disposições naturais. No entanto, como aponta Butler (1999), quando a condição de gênero se formula como algo radicalmente independente do sexo, o gênero mesmo se torna vago e, talvez, neste momento, se tem de pensar que o sexo sempre foi gênero e que não existe uma história anterior à própria prática cotidiana das reiteraões. Reiterar significa que é através das práticas, de uma interpretação em ato das normas de gênero, que o gênero existe. O gênero adquire vida através das roupas que compõem o corpo, dos gestos, dos olhares, ou seja, de uma estilística definida como apropriada. São estes sinais exteriores, postos em ação, que estabilizam e dão visibilidade ao corpo, que é basicamente instável, flexível e plástico. Essas infundáveis repetições funcionam como citações, e cada ato é uma citação daquelas verdades estabelecidas para os gêneros, tendo como fundamento para sua existência a crença de que são determinados pela natureza.

Butler apóia-se na tese da citacionalidade de Derrida (1991) para afirmar que é a repetição que possibilita a eficácia dos atos performativos que sustentam e reforçam as identidades hegemônicas, mas também são as repetições

descontextualizadas do “contexto natural” dos sexos, principalmente as que a autora considera enquanto “performatividades *queer*” (BUTLER, 1999; 1998; 2002), que possibilitam a emergência de práticas que interrompam a reprodução das normas de gênero.

A sociedade tenta materializar nos corpos as verdades para os gêneros através das reiterações nas instituições sociais (a família, a igreja, a escola, as ciências). A necessidade permanente do sistema em afirmar e reafirmar, por exemplo, que mulheres e homens são diferentes por sua natureza indica que o sucesso e a concretização desses ideais não ocorrem como se deseja, o que nos leva a pensar que o sistema não é um todo coerente e que, conforme apontou Butler (1999), são as possibilidades de rematerialização, abertas pelas reiterações, que podem potencialmente gerar instabilidades, fazendo com que o poder da lei regulatória se volte contra ela mesma, gerando rearticulações que apontem os limites da eficácia dessa mesma lei regulatória.

As reiterações do sistema em afirmar a determinação da natureza sobre os gêneros revelam que o gênero não é uma identidade estável; é uma identidade debilmente constituída no tempo; uma identidade instituída por uma repetição estilizada de atos. Para Butler, o gênero não é uma essência interna. Essa suposta “essência interna” seria produzida mediante um conjunto de atos postulados por meio da estilização dos corpos. Dessa forma, o que se supõe como uma característica natural dos corpos é algo que se antecipa e que se produz mediante certos gestos corporais naturalizados.

Ao formular “gênero” como uma repetição estilizada de atos, Butler abriu espaço para a inclusão de experiências de gênero que estão além de um referente biológico. Os atos generificados são, então, interpretados como citações de uma suposta origem. Agir de acordo com uma/um mulher/homem é pôr em funcionamento um conjunto de verdades que se acredita estariam fundamentadas na natureza. No entanto, quando se age e se deseja reproduzir a/o mulher/homem “de verdade”, desejando que cada ato seja reconhecido como aquele que nos posiciona legitimamente na ordem de gênero, nem

sempre o resultado corresponde àquilo definido e aceito socialmente como atos próprios a um/a homem/mulher. Se as ações não conseguem corresponder às expectativas estruturadas a partir de suposições, abre-se uma possibilidade para se desestabilizarem as normas de gênero, que geralmente utilizam da violência física ou/e simbólica para manter essas práticas às margens do considerado humanamente normal.

Há muitas maneiras para realizar essas citações, ou seja, de atualizar, nas práticas, as reiteraões que legitimam um enunciado. Há citações descontextualizadas de um insulto homofóbico, que estão fora das normas e jogam com elas seguindo uma orientação política. É o que Butler chamará de “performatividade *queer*”, que tem como objetivo criar fissuras, contra-discursos, a exemplo dos *drag kings*.

Nos estudos *queer*, a dicotomia natureza (corpo) *versus* cultura (gênero) não tem sentido, pois não existe um corpo anterior à cultura – ao contrário, ele é fabricado por tecnologias precisas. O corpo-sexuado (o corpo-homem e o corpo-mulher) que dá inteligibilidade aos gêneros encontra, na experiência transexual, os seus próprios limites discursivos, uma vez que aqui será o gênero que significará o corpo, revertendo, assim, um dos pilares de sustentação das normas de gênero. Ao realizar tal inversão, depara-se com uma outra “revelação”: a de que o corpo tem sido desde sempre gênero e que, portanto, não existe uma essência interior e anterior aos gêneros. Quando se problematiza a relação dicotômica e determinista entre corpo e gênero, outros níveis constitutivos da identidade também se liberam para comporem arranjos múltiplos fora do referente binário dos corpos, e todo poder da força regulatória da lei ou da norma de gênero pode, potencialmente, ser posto em xeque.

Os/as travestis, as *drag queens*, os *gays*, as lésbicas, os *drag kings*, os/as transexuais têm sido objeto de estudo e de intervenção de um saber que se orienta pela medicalização das condutas. No momento em que se quebra a determinação natural das condutas, também se põe em xeque o olhar que analisa os deslocamentos enquanto sintomas de identidades pervertidas, transtornadas e psicóticas. A radicalização da desnaturalização das identidades, iniciada pelos estudos e pelas

políticas feministas, apontará que a identidade de gênero, as sexualidades, as subjetividades só apresentam uma correspondência com o corpo quando é a heteronormatividade que orienta o olhar.

4. Histórias de pessoas *trans* homossexuais

Segundo a norma de gênero, a sexualidade normal é a heterossexual, praticada por um homem e uma mulher “biologicamente são”. Construir uma identidade que articule de forma diferenciada essas esferas constitutivas do sujeito é pôr-se em posição de conflito com as normas hegemônicas de gênero.

A suposição implícita que segue orientando a classificação oficial de uma pessoa como transexual é uma mente aprisionada em um corpo, uma mente heterossexual. Ou seja, é inconcebível, a partir desse ponto de vista, que um corpo-sexuado homem se reconstrua como corpo-sexuado mulher e que eleja como objeto de desejo uma mulher, pois uma mulher “de verdade” já nasce feita, é heterossexual; só assim poderá desempenhar seu principal papel: a maternidade.

Tal concepção está fundamentada no dimorfismo radical, segundo o qual os papéis de gênero, a sexualidade, a subjetividade e as performatividades dos gêneros se apresentam coladas umas às outras, e, quando existe qualquer nível de deslocamento, o terapeuta tem de atuar no sentido de restabelecer a ordem. É esse mapa que forjará as bases fundamentais da transexualidade oficial.

A normalidade está identificada com a heterossexualidade. Para muitos psicólogos responsáveis em elaborar o relatório com o diagnóstico, é impensável que pessoas façam a cirurgia de transgenitalização e se considerem lésbicas ou *gays*.

Quando uma pessoa que já vive o deslocamento entre o corpo e o gênero (“*sou uma mulher em um corpo equivocado*”) escolhe como objeto de desejo uma pessoa que tem o mesmo gênero que o seu, produz-se um outro deslocamento. A sexualidade e a identidade de gênero divergem das normas de gênero. Embora seja muito comum encontrar pessoas que

constroem sua sexualidade e sua identidade de gênero dessa forma, não há, na literatura médica consultada, referências a esses casos.

Quando se diz “sou um/a homem/mulher em um corpo equivocado”, não se deve interpretar tal posição como se estivesse afirmando que ser mulher/homem é igual a ser heterossexual. As histórias de mulheres transexuais lésbicas e de homens transexuais *gays* indicam a necessidade de se interpretar a identidade de gênero, a sexualidade, a subjetividade e o corpo como modalidades relativamente independentes.

Se as pessoas odeiam seu órgão genital, é fundamentalmente porque não lhes permite ter relações sexuais – dizem os defensores do transexual benjaminiano –, e, assim, as cirurgias lhes permitiriam ascender a elas. A motivação principal para demandá-las seria a vontade de exercer a sexualidade normal, como uma pessoa normal, com o órgão apropriado. No entanto, para muitas/os não é o desejo de manter relações heterossexuais que as/os leva a fazer a cirurgia. Muitas transexuais femininas se definem lésbicas, e transexuais masculinos como *gays*.

Annabel foi casada durante vinte anos. Teve uma filha e adotou um menino. Na relação com sua ex-esposa, desenvolvia as tarefas mais vinculadas socialmente ao feminino. Sexualmente, nunca conseguiu desempenhar o papel do homem viril, com iniciativa. Os conflitos foram silenciados ao longo de muitos anos. Chegou um momento em que não pôde mais conviver com as dúvidas e as angústias. Inicialmente, quando procurou a ajuda de especialistas, ainda estava com sua ex-esposa. A situação do seu casamento ficou “*insustentável*” quando começou a usar roupas femininas e a participar de um coletivo de transexuais. Para Annabel, o amor que sentia por sua ex-esposa, no entanto, não diminuiu. Todas as suas fantasias e seus desejos eróticos ligam-se ao mundo feminino. A discussão da cirurgia e a terapia hormonal não estão vinculadas a um desejo em manter relações heterossexuais. Sua primeira relação estável depois da separação foi com uma mulher.

Juana Ramos desenvolve uma reflexão sobre a construção de sua identidade de gênero, da representação do corpo e a intersecção desses níveis para a construção de sua sexualidade que nos põe diante da multiplicidade de articulações possíveis no processo de construção de sua identidade.

Em mi caso el constatar atracción sexual hacia las mujeres (transexuales y no transexuales, no hago distinción), supuso un conflicto personal que requirió un verdadero trabajo de asumirme como lesbiana de forma independiente al de asumirme como mujer. Esta disociación, aunque pueda parecer fácil no lo es, es seguro que no lo es. Con el transcurso de los años el lesbianismo entre mujeres transexuales fue adquiriendo cada vez mayor visibilidad. Esse hecho trajo como consecuencia un mayor posicionamiento de los grupos y de los individuos tanto a favor como en contra. Atrás quedaba la situación de uno o dos casos aislados. Comenzaba la creación de una nueva categoría: “mujeres transexuales lesbianas”. Encuentros de lesbianas que restringían el acceso a mujeres transexuales, grupos lesbianas que expresaban una especial invitación a mujeres lesbianas transexuales, lesbianas no transexuales que comenzaban a meditar sobre la posibilidad de tener o no tener relaciones con lesbianas transexuales, etc. (RAMOS, 2002: 20).

Essas narrativas posicionam-nos diante de uma complexa rede de significados que abre espaços para novas interpretações das sexualidades, deslocando-as, ao mesmo tempo, da identidade de gênero e de um referencial natural. Fazer a cirurgia e definir-se enquanto lésbica é embaralhar as categorias binárias que elaboram o olhar sobre os corpos, pondo em dúvida a relação de causalidade entre cirurgia, sexualidade e o verdadeiro transexual.

Moisés se define como um homem transexual *gay*. Suas reflexões também apontam para o embaralhamento de fronteiras e para o deslocamento da sexualidade da identidade de gênero.

En muchos caso, al plantear una relación afectiva y/o sexual a hombres les provocamos dudas y contradicciones sobre su opción sexual, cuestionándose tal vez su homosexualidad o su heterosexualidad (sucede

exactamente lo mismo en relaciones con mujeres). ¿Existe competitividad con ese otro homem en la pareja?, ¿y el fantasma de una posible heterosexualidad por parte del otro?, ¿y qué pasa en una relación homosexual entre dos transexuales masculinos?

Ah! Y la falocracia. El culto a la polla [pênis]. ¿Cómo se mueve uno en un círculo donde se supone que todos los hombres tienen polla menos tú? ¿o cuando no se sabe lo que tienes? (MARTÍNEZ, 2002: 30).

Para muitos especialistas, no entanto, a existência de transexuais lésbicas e gays contradiz toda e qualquer possibilidade de compreensão. *“Então, não entendo para que fazer cirurgia. Se ele era um homem e gostava de mulheres, ou se ela gostava de homens, para que fazer cirurgia? Qual o sentido de ter uma vagina se o que se deseja é manter relações com outra mulher?”* – foram as perguntas que uma psicóloga fez quando conheceu essas configurações das sexualidades entre as/os transexuais.

Para muitos profissionais, não é possível compreender a homossexualidade entre os/as transexuais. Porém, quando uma pessoa diz *“eu tenho um corpo equivocado, sou um homem/mulher aprisionado/a em um corpo de mulher/homem”*, isto não significa que ser mulher seja igual a ser heterossexual. Ou seja, há uma determinação da identidade de gênero pela sexualidade, e essa, por sua vez, só pode ser compreendida quando referenciada na estrutura dimórfica dos corpos. Quando a sociedade define que o/a homem/mulher de verdade é heterossexual, deduz-se imediatamente que um/a homem/mulher transexual também deverá sê-lo, e são construídos dispositivos em torno dessa verdade.

As definições do que seja um/a homem/mulher de verdade se refletem nas definições do que seja um/a transexual de verdade. É nesse sentido que essa experiência põe em funcionamento os valores que estruturam os gêneros na sociedade. São essas concepções que orientam os médicos e os profissionais da saúde quando se aproximam das/os transexuais. Se a sociedade afirma que o normal é a heterossexualidade, quando se afirma *“sou mulher/homem”*, é como se estivesse evocando-se a heterossexualidade como

um dado natural, que determina a coerência e a existência dos corpos sexuados. As cirurgias seriam, então, para possibilitá-los/as exercerem a heterossexualidade, e é para garantir a heteronormatividade que os saberes, aparentemente divergentes, que constituem o dispositivo da transexualidade encontram o ponto central de unidade que possibilita sua eficácia na leitura e na interpretação dos desejos dos demandantes às cirurgias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, Harry. "Transvestism and transsexualism". *In: Internacional Journal of Sexology*, v.7, n.1, 1953.

_____. **El fenómeno transexual**. (Versión española del Dr. J. Fernández de Aguilar Torres) Sevilla, 2001.

BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação do Departamento de Sociologia/UnB, 2003.

_____. "Real and fiction in different bodies: a transsexual experience". *In: Anais*. XVI Congresso Mundial de Sexologia. Havana/Cuba, 10 a 14 de maio de 2003.

BUTLER, Judith. **Bodies that matter: on the discursive limits of sex**. New York/London: Routledge, 1993.

_____. "Gênero, Trajetórias e perspectivas". *In: Cadernos Pagu*. Trajetórias do gênero, masculinidades – n.º 11. Campinas: Pagu, 1998a.

_____. "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista". *In: Revista Debate Feminista*. México, a.9, v.18, octubre, 1998b.

_____. **Gender Trouble: feminism and the subversion of identity**. New York/London: Routledge, 1999.

CASTEL, Pierre-Henri. "Algumas reflexões para estabelecer a cronologia do 'fenômeno transexual' (1910-1995)". *In: Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.21, n.41, 2001.

COLAPINTO, John. **Sexo trocado: a história real do menino criado como menina**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Rio de Janeiro: Graal, v.12, 1985.

GAMSON, Willian. "The social psychology of collective action". *In*: MORRIS, A; MUELLER, C. M. (eds.). **Frontiers in social moviment theory**. New Haven: Yale University Press, 1992.

HONEYCHURCH, Kenn Gardner. "La investigación de subjetividades disidentes: retorciendo los fundamentos de la teoría y la práctica". *In*: **Debate Feminista**. México, a.8, v.16, octubre, 1997.

MARTÍNEZ, Moisés. "El concepto de uno mismo como transexual gay y el mundo homosexual: el armário y la falocracia". *In*: **Anais**. Encuentros Estatales Mixtos de Transexuales Españoles. Valência/España, novembro de 2002.

MONEY, John; EHRHARDT, A. **Desarrollo de la sexualidad humana: diferenciación y dimorfismo de la identidad de género**. s.n.t.

MONEY, John, TUCKER, P. **Sexual signatures: on being a man or a woman**. Boston: Brown & Co, 1975.

MONEY, John. **Gay, straight, and in-between**. New York: Oxford University Press, 1988.

NAVARRO-SWAIN, Tânia. **O que é lesbianismo**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

_____. **Todos somos queers**. Identidades nômade: desafio para o feminismo. (mimeo/a).

_____. **A invenção do corpo feminino ou "espelho, espelho meu, que corpo é este que me constrói?"**. (mimeo/b).

PRECIADO, Beatriz. **Manifiesto contra-sexual: prácticas subversivas de identidad sexual**. Madrid: Pensamiento Opera Prima, 2002.

PROZER, Jay. **Second skins: the body narratives of transsexuality**. New York: Columbia University Press, 1998.

RAMSEY, G. **Transexuais: perguntas e respostas**. São Paulo: Edições GLS, 1994.

RAMOS, Juana. "Mujeres transexuales lesbianas". *In: Anais. Encuentros Estatales Mixtos de Transexuales Españoles*. Valência/España, Novembro de 2002.

RUBIN, Gayle. "Reflexionando sobre el sexo: para una teoría radical de la sexualidad". *In: VANCE, Carole (compiladora). Placer y Peligro: explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Talasa, 1989.

_____. "The traffic in women: notes on the political economy of sex". *In: REITER, Rayna. Toward an anthropology of women*. New York, London: Review Press, 1975.

RUSSO, Mary. **O grotesco feminino: risco, excesso e modernidade**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

RAYMOND, Janice. **The transsexual empire**. Beacon Press, 1979.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. "Breast Câncer: An adventure in applied desconstruction". *In: JANET, Price and SHILDRICK, Margrit. (ed.). Feminist theory and the body: a reader*. New York: Routledge, 1999.

_____. "A (queer) y ahora". *In: JIMÉNEZ, Rafael M. Mérida. (org.). Sexualidades transgresoras: una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria, 2002.

STOLLER, Robert. **A experiência Transexual**. Rio de Janeiro: Imago, 1982.

STONE, Sandy. "The empire strikes back: a posttranssexual manifesto". *In: CONBOY, Katie; MEDINA, Nadia; STANBURY, Srah. (eds.). Writing on the boby: female ambodiment and feminist theory*. New York: Columbia University Press, 1997.

WEEKS, Jeffrey **El malestar de la sexualidad**: significados, mitos y sexualidades modernas. Madrid: Talasa, 1993.

_____. **Sexualidad**. México: Paidós, 1998.

_____. "O corpo e a sexualidade". *In*: LOURO, Guacira Lopes. (org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

ZIZEK, Slavoj. "La política de la diferencia sexual". *In*: **Eutopías 2ª**. Valência: Ediciones Episteme, S.L. v.126, 1996.

HOMOEROTISMO E DISCURSOS PÚBLICOS SOBRE A CONJUGALIDADE

Rosa Maria Rodrigues de Oliveira¹

Introdução

Este artigo apresenta uma reflexão teórica acerca da proliferação dos *discursos do judiciário* em torno do *homoerotismo*² e da *conjugalidade*, cruzando-os com alguns discursos de lideranças do movimento homossexual, tema de pesquisa³ realizada junto ao Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades do Laboratório de Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina.

Quanto aos discursos prescritivos, é útil recuperar o que aponta Foucault no que diz respeito ao exercício de poder que a moderna *scientia sexualis* implicou sobre os corpos e sobre a sexualidade, muito mais pela *proliferação dos discursos* sobre o sexo do que pela sua repressão. Tal prolixidade discursiva revela, não obstante, um desnivelamento entre “*uma biologia da reprodução desenvolvida continuamente segundo uma normatividade científica geral, e uma medicina do sexo obediente a regras de origens inteiramente diversas*”. O autor explica que, entre uma e outra, havia muito pouco ou nenhum relacionamento – o que as

¹ Advogada; Mestre em Teoria, Sociologia e Filosofia do Direito pela UFSC. Aluna do Curso de Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFSC. E-mail: rosa_mro@cfh.ufsc.br.

² O emprego das categorias *homossexualidade*, *homossexualismo* ou *homoerotismo* é controverso e será tratado oportunamente neste trabalho. Outra polêmica é o uso das expressões *movimento homossexual* ou *movimento GLBTT*, também comentadas a seguir.

³ Esta pesquisa compõe meu projeto de doutorado e foi apresentada originalmente para discussão junto à Rede de Pesquisadores sobre “Parceria Civil, Conjugalidade e Homoparentalidade no Brasil”, que reúne atualmente vinte estudantes de graduação e de pós-graduação, orientandos dos três professores coordenadores do projeto CNPq que deu origem à mesma, oriundos respectivamente da Universidade Federal de Santa Catarina/NIGS (Prof.^a Dr.^a Miriam P. Grossi), Universidade Federal de Goiás (Prof. Dr. Luiz Mello), e da Universidade do Estado do Rio de Janeiro/IMS (Prof.^a Dr.^a Anna Paula Uziel).

unificava era uma espécie de “caução global sob cujo disfarce os obstáculos morais, as opções econômicas ou políticas, os medos tradicionais podiam reescrever-se num vocabulário de consonância política”. Era assim que se procurava não mais dizer a verdade sobre o sexo, mas impedir que ela se produzisse nele. Verdadeiro paradoxo, em que uma visão (a fisiologia da reprodução) responderia a essa imensa vontade de saber característica da ciência ocidental, enquanto outra (a medicina da sexualidade) equivaleria a uma vontade obstinada de não-saber. Desta forma, sob o enfoque foucaultiano, a instituição do judiciário, as estruturas dos poderes executivo e legislativo, bem como o movimento, também estão sujeitos e produzem injunções discursivas, ou seja, produzem corpos e verdades sobre os mesmos⁴.

Busco refletir criticamente acerca do reconhecimento jurídico das uniões entre pessoas do mesmo sexo como entidades familiares, observando aí a *proliferação de discursos* sobre as (homos)sexualidades, no contexto das articulações pela aprovação do PL em torno da *parceria civil registrada entre pessoas do mesmo sexo*⁵.

Minha finalidade principal é melhor compreender a polissemia que cerca a definição jurídica de *família* nas decisões, seja nos pareceres e em peças judiciais em estudo, ou nos discursos captados pelo diálogo travado nas entrevistas e nas observações do movimento acerca da tramitação do PL de parceria civil registrada, a fim de identificar os mecanismos normativos de formulação, aplicação e obediência à lei encarnada nesses discursos, relacionando-os à distribuição de *poder* e de *direitos* e à intervenção da esfera estatal na vida individual.

Procuo, mais do que propugnar a necessidade de incluir a união entre homossexuais sob a tutela protetiva do Estado, admitindo-a, por exemplo, a fim de proteger direitos

⁴ FOUCAULT, Michel, História da Sexualidade I – *A vontade de Saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999. 13^a ed. (pp. 54-55).

⁵ PL 1.151-A, de 1995, que pode ser conferido em www.camara.gov.br, link “tramitação de proposições”.

patrimoniais ou equiparação aos mecanismos de conjugalidade e de filiação heterossexuais, enfatizar a presença de um *conjunto de implicações discursivas* subjacentes na intervenção do poder judiciário quanto à interdição (ou os silêncios) produzida pela lei (ou por sua ausência) sobre a possibilidade (ou não) de pessoas do mesmo sexo constituírem família.

Metodologia

Parti, neste estudo, de uma busca exploratória documental⁶, além da pesquisa bibliográfica, e de uma série de observações⁷ e de entrevistas realizadas a partir do mês de julho de 2005. A metodologia adotada – observação participante – acompanha algumas advertências, em particular de Gilberto Velho, para o estudo de sociedades complexas que me parecem fundamentais, particularmente falando do lugar que ocupo como advogada, com formação em sociologia do direito, consciente dos riscos para uma não-antropóloga que busca um olhar interdisciplinar sobre os discursos que lidam com a conjugalidade homossexual como um fenômeno de uma sociedade complexa:

O estudo de sociedades complexas traz problemas bastante perturbadores para uma tradição antropológica criada a partir de uma experiência com sociedades de pequena escala e de cultura relativamente homogênea. O primeiro e grave risco metodológico é, ao isolar, por motivos de estratégia de pesquisa, segmentos ou grupos da sociedade, passar a encará-los como unidades *realmente* independentes e autocontidas. Sem dúvida, efetuar cortes dentro de um vasto e complexo universo articulado, pelo menos em certas áreas e domínios, é um movimento intelectual marcadamente diferente de analisar unidades

⁶ Coleta de dados de jurisprudência (130 acórdãos judiciais) nos sites dos Tribunais de Justiça dos 27 estados da União, de onde destaquei uma amostra para análise de 03 acórdãos a partir dos quais constatei questões relevantes para delimitação do campo de pesquisa em minha tese.

⁷ Por exemplo, observação de julgamento no Tribunal Regional Federal 4ª Região – Porto Alegre – 27/07/05 – AC 2000.71.00.009347-0 –, que decidiu acerca de concessão de pensão por morte para o cônjuge sobrevivente de casais de pessoas do mesmo sexo, contra o INSS. Foram também realizadas 04 (quatro) entrevistas com lideranças do movimento homossexual no mês de novembro/2005.

mais óbvias como tribos isoladas. (...) Por outro lado, a própria unidade e/ou homogeneidade de sociedades tribais ou “não-complexas” só pode ser aceita com fortes restrições, fazendo todas as ressalvas quanto ao nível ou dimensão da vida sócio-cultural a que estamos nos referindo e com que outro tipo de sociedade comparamos quando falamos de menor complexidade. (...) gostaria que ficasse claro, quando me referir (...) à sociedade complexa que tenho em mente, a noção de uma sociedade na qual a divisão social do trabalho e a distribuição de riquezas delineiam *categorias sociais distinguíveis com continuidade histórica*, seja classes sociais, estratos, castas. Por outro lado, a noção de complexidade traz também a idéia de uma *heterogeneidade cultural* que deve ser entendida como a coexistência, harmoniosa ou não, de uma pluralidade de tradições cujas bases podem ser ocupacionais, étnicas, religiosas, etc.⁸.

Outra preocupação metodológica que me acompanha é a noção de *objetividade* necessária ao desenvolvimento de um trabalho científico, que me mobiliza especialmente com relação aos cruzamentos com minha subjetividade, uma vez que disponho de um material fortemente imbricado com minha trajetória pessoal e política, no movimento social e em minha vida profissional e privada. Uma vez mais, encontro em Gilberto Velho orientação para meu procedimento como pesquisadora neste delicado terreno, no qual o antropólogo lida “com indivíduos que narram suas experiências” e que

[...] contam suas histórias de vida para um pesquisador próximo, às vezes, conhecido. As preocupações, os temas cruciais são, em geral, comuns a entrevistados e entrevistador. A conversa não é sobre crenças e costumes exóticos à socialização do pesquisador. Pelo contrário, boa parte dela faz referência a experiências históricas, no sentido mais amplo, e cotidianas também do meu mundo, e às minhas aflições e perplexidades⁹.

⁸ Cf. VELHO, Gilberto. “Projeto, emoção e orientação”. In: *Individualismo e Cultura* – notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987. 2ª ed. (pp. 15-16).

⁹ Cf. VELHO, Gilberto. *Subjetividade e Sociedade: uma experiência de geração*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986 (pp. 16-17).

Gilberto Velho salienta finalmente que, embora este não seja o objetivo principal do seu trabalho, ao eleger sua própria sociedade como objeto de pesquisa, é preciso assumir, *“desde o início, que fatalmente a minha subjetividade deveria ser, permanentemente, não só levada em consideração, mas incorporada ao processo de conhecimento desencadeado (...)”*¹⁰.

1. Movimento homossexual no Brasil – traços históricos

O surgimento do movimento homossexual no Brasil é associado à fundação do Grupo Somos, em São Paulo, em 1978. E é entendido (...) como o conjunto das associações e entidades, mais ou menos institucionalizadas, constituídas com o objetivo de defender e garantir direitos relacionados à livre orientação sexual e/ou reunir, com finalidades não exclusivamente, mas necessariamente, políticas, indivíduos que se reconheçam a partir de quaisquer identidades sexuais tomadas como sujeito desse movimento¹¹.

João Silvério Trevisan, ativista da primeira formação do Somos/SP, reflete sobre o processo de fundação daquele grupo em meio aos acontecimentos que se seguiram à ditadura militar e o estranhamento que sentira em seu retorno do exílio, onde havia não só *“entrado em contato com militantes gueis (sic) americanos, feministas socialistas, e revolucionários brasileiros”* também exilados, como também havia adquirido certos hábitos, como a pontualidade em reuniões e uma sociabilidade maior no trânsito, que não encontrava mais em sua convivência de volta ao Brasil:

Pode-se dizer que a eclosão do Movimento de Liberação Homossexual no Brasil faz parte de uma (vã) tentativa de se abrir para o mundo, buscando dialogar com seu tempo. Com o abrandamento, a partir de 1975, do mais recente ciclo ditatorial brasileiro, começou a esboçar-se entre nós um novo movimento de cosmopolitização. (...) Paradoxalmente, a compulsória modernização deste

¹⁰ Ibid.

¹¹ Cf. FACCHINI, Regina. *Sopa de Letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005 (pp. 20).

período da vida brasileira ocorreu, no terreno cultural, por força dos próprios militares, que, ao provocar o exílio de inúmeros intelectuais, colocaram-nos em contato brutal com o mundo. (...) Fora do Brasil, eu vivera inúmeras novas experiências, retendo delas o que me parecera mais significativo, mais agradável. E foi assim que me senti redobradamente solitário, de 'regresso ao lar' (...). Foi essa sensação de inadequabilidade que me levou a tentar agrupar alguns estudantes universitários homossexuais, para formar um núcleo de discussão sobre homossexualidade, ainda em 1976, na cidade de São Paulo. (...) A grande pergunta que se faziam ia ser comum, daí por diante, nos grupos homossexuais da primeira fase do Movimento Homossexual: seria politicamente válido que nos reuníssemos para discutir sexualidade, coisa considerada secundária no grave contexto político brasileiro? Sem uma resposta clara, qualquer movimento empacava nessa questão¹².

Passados quase vinte anos, a articulação do movimento homossexual no Brasil encontra-se consolidada, e passa hoje por outras questões, como o advento da epidemia de HIV/AIDS, que, se num primeiro momento agiu violentamente no sentido de um recrudescimento do movimento homossexual, inclusive fazendo muitas vítimas entre suas principais lideranças, posteriormente irá contribuir para uma nova articulação de grupos e de ativistas em torno do movimento de Aids, que, como veremos, de forma paradoxal incrementará o movimento homossexual nos anos 90.

1.1 As diversas categorias em uso: homossexualidade, homoerotismo, heterossexualidade compulsória, movimento homossexual, movimento GLBTT

Edward MacRae argumentava, em estudo publicado em 1990, que as

[...] categorias "homossexual" e "homossexualidade" foram inicialmente desenvolvidas por médicos e sexólogos no séc. XIX, dentro de um contexto de campanhas pela

¹² Cf. TREVISAN, João Silvério. *Devassos no Paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. Ed. Rev. e ampliada. Rio de Janeiro: Record, 2000 (pp. 336-7).

não penalização de práticas homossexuais no recém-criado Império Alemão. (...) Mais recentemente os cientistas sociais têm procurado entender esse fenômeno como uma “construção social”¹³.

Segundo o autor, tanto as atitudes perante a homossexualidade como os significados sociais e subjetivos com que ela é investida são passíveis de variações. Assim, não é possível apreender o significado social desse comportamento, seja como resposta social, seja como identidade individual, a não ser no interior de um contexto histórico específico.

Partindo desse pressuposto, parece-nos ainda fundamental a formulação de E. MacRae segundo a qual “*não faz sentido pensar em uma essência comum a todos que são rotulados como homossexuais e que possa servir para diferenciá-los daqueles socialmente considerados como heterossexuais*”. Para o autor, é importante reafirmar a posição da antropologia, pela qual os “*dados da natureza não podem ser apreendidos senão através de categorias culturalmente construídas e que são extremamente variáveis no tempo e no espaço*”¹⁴.

Na mesma linha de raciocínio caminhou Michel Foucault, que identificava o período histórico a partir do século XVIII como aquele em que foram desenvolvidos os *dispositivos específicos de saber e poder* sobre o sexo. Para o autor, tais estratégias estariam vinculadas à *produção da sexualidade*, concebida como

[...] um dispositivo histórico: [...] grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação aos discursos, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder¹⁵.

Cristina Câmara, em seu estudo sobre o Grupo Triângulo Rosa¹⁶, do Rio de Janeiro, reflete sobre os diferentes usos das

¹³ Cf. MACRAE, Edward. *A construção da Igualdade – Identidade Sexual e política no Brasil da “Abertura”*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1990 (pp. 47).

¹⁴ Cf. MACRAE, Edward. Op. Cit., 1990 (pp. 48-49).

¹⁵ Cf. FOUCAULT, Michel, Op.Cit., 1999 (pp. 101).

¹⁶ Cf. CÂMARA, Cristina. *Cidadania e Orientação Sexual: a trajetória do grupo Triângulo Rosa*. Rio de Janeiro: Academia Avançada, 2002 (pp. 55).

categorias relativas à homossexualidade pelo movimento e seus sentidos políticos:

As diferenças entre as categorias são fundamentais, pois carregam entre si significados que são atribuídos de maneiras diferentes pelos grupos e pelas culturas. As observações de Fry (1982) sobre outra categoria, a do 'entendido', são aqui pertinentes. O entendido não foi criado pelo movimento gay, como demonstra o autor. Surgiu como um novo sistema de classificação, no final da década de 1960, em contraposição ao termo médico legal: homossexual. No final da década de 1970, buscando uma identidade homossexual, o movimento passa a utilizar o termo 'bicha', apesar de ele não corresponder às posições de muitos que participavam do movimento, mais próximos da referência do entendido. O movimento gay buscava fugir às conotações pejorativas¹⁷.

Já Regina Facchini, em estudo de caso já mencionado, explica que

O conjunto de associações, organizações e grupos do movimento social que observei em campo costuma ser referido e se auto-referir como movimento homossexual brasileiro, ou MHB. Nos documentos produzidos por membros ou grupos/organizações do movimento desde seu surgimento, a sigla MHB tem sido utilizada para auto-referência, principalmente quando se trata de traçar abordagens generalizantes e históricas. Em momentos específicos, como em 1993, esse movimento aparecia descrito como MGL (movimento de gays e lésbicas). A partir de 1995, aparece primeiramente como um movimento GLT (gays, lésbicas e travestis) e, posteriormente, a partir de 1999 e por iniciativa do grupo a partir do qual realizei minhas observações, passa a figurar como um movimento GLBT – de gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros. Como, até o momento da finalização deste trabalho, não havia sido adotada uma única sigla para representar o movimento como um todo, optei por usar a sigla MHB para me referir ao conjunto do movimento¹⁸.

¹⁷ A referência ao autor nesta citação pode ser encontrada em FRY, Peter. *Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil*. In: *Para inglês ver*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

¹⁸ Cf. FACCHINI, Regina. Op. Cit: 2005 (pp. 20).

Concordo com Regina Facchini e adoto a expressão *movimento homossexual*, igualmente, para me referir ao conjunto do movimento. Minha convicção é reforçada ainda pela observação que fiz do último Encontro Brasileiro de Gays, Lésbicas e Transgêneros, em que uma das discussões centrais sobre a diversidade de identidades no interior do movimento homossexual passou justamente pelo uso da categoria *transgênero*, que não encerra, no entender das lideranças e de ativistas, a totalidade de significações em torno das subjetividades da/o travesti e da/o transexual.

Acompanho ainda Jurandir Freire Costa, quando o mesmo propõe a utilização da expressão *homoerotismo* como preferível, não só pelo fato de termos como *homossexualismo* estarem presos à conotação preconceituosa do senso comum, demonstrando sua submissão à ideologia psiquiátrica que lhe deu origem, mas também pelo reconhecimento do papel que o vocabulário desempenha como apoio ou crítica das crenças discriminatórias, pois a linguagem

[...] permite sua enunciação e [...] a torna razoável aos olhos dos crentes. No caso a crítica visa ao emprego dos termos ‘homossexual’ e ‘homossexualismo’. Em minha opinião essa terminologia determina a priori as perguntas que fazemos e as respostas que podemos encontrar quando analisamos as práticas homoeróticas¹⁹.

Penso, entretanto, que o uso da categoria *homoerotismo* – como de resto nenhuma categoria – não deve arvorar-se de pretensão de verdade universal, como aliás acentua Freire Costa, que demonstra a preocupação com os usos da linguagem que, como psicanalista, possui. Por este motivo, utilizei a palavra *homossexual* neste trabalho para caracterizar “os

¹⁹ Cf. FREIRE COSTA, Jurandir. *A Inocência e o Vício – Estudos sobre o Homoerotismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992, p. 21. O ativista e antropólogo Luiz Mott, do GGB da Bahia, opositor do emprego deste termo, tem inclusive utilizado o termo “homossexual egosintônico” para caracterizar os bissexuais em suas intervenções na lista *gaylawyers*, caracterizando-os como *homoeróticos*, ao passo que o termo *homossexual* ficaria adstrito ao que Mott denomina *homossexuais egosintônicos*. Interessante observar a adaptação de um vocabulário nosológico para a desqualificação de uma identidade bissexual como elegível para representação política que daí poderia advir. Observe-se que apenas no último XII EBGLT foi defendida publicamente a articulação de uma organização nacional de bissexuais (sic).

indivíduos adeptos de práticas sexuais com outros de mesmo sexo fisiológico”²⁰, já que entendo que seu uso não descaracteriza o sentido que pretendo dar ao emprego do termo *homoerotismo*, onde o mesmo for convocado, em particular quanto ao que se refere às práticas comumente denominadas bissexuais.

Considero igualmente importante destacar a leitura que Judith Butler faz acerca da denominada *matriz heterossexual*. Guacira Lopes Louro explica o uso do termo *queer*, contextualizando-o no espaço de uma discussão contemporânea sobre subjetividades, identidades e práticas discursivas:

Queer pode ser traduzido por estranho, talvez ridículo, excêntrico, raro, extraordinário. Mas a expressão também se constitui na forma pejorativa com que são designados homens e mulheres homossexuais. Um insulto que tem, para usar o argumento de Judith Butler, a força de uma invocação sempre repetida, um insulto que ecoa e reitera os gritos de muitos grupos homófobos, ao longo do tempo, e que, por isso, adquire força, conferindo um lugar discriminado e abjeto àqueles a quem é dirigido. Este termo, com toda sua carga de estranheza e de deboche, é assumido por uma vertente dos movimentos homossexuais precisamente para caracterizar sua perspectiva de oposição e de contestação. Para esse grupo, queer significa colocar-se contra a normalização, venha ela de onde vier. Seu alvo mais imediato de oposição é, certamente, a heteronormatividade compulsória da sociedade; mas não escapariam de sua crítica a normalização e a estabilidade propostas pela política de identidade do movimento homossexual dominante. Queer representa claramente a diferença que não quer ser assimilada ou tolerada e, portanto, sua forma de ação é muito mais transgressiva e perturbadora. (...) Algumas vezes queer é utilizado como um termo síntese para se referir, de forma conjunta, a gays e lésbicas. Esse uso é, no entanto, pouco sugestivo das implicações políticas envolvidas na eleição do termo, feita por parte do movimento homossexual, exatamente para marcar (e distinguir) sua posição não-assimilacionista e não-normativa. Deve ser registrado, ainda, que a preferência por queer também representa, pelo menos na

²⁰ Cf. MACRAE, Edward. Op. Cit, 1990 (pp. 49).

ótica de alguns, uma rejeição ao caráter médico que estaria implícito na expressão “homossexual”. (...) Efetivamente, a teoria queer pode ser vinculada às vertentes do pensamento ocidental contemporâneo que, ao longo do século XX, problematizaram noções clássicas de sujeito, de identidade, de agência, de identificação²¹.

Dois conceitos traçados pela teoria queer mostram-se importantes para referenciar a análise de J. Butler – a heterossexualidade compulsória e a performatividade de gênero. Esses conceitos são enfatizados pela autora no que ela denomina “genealogia crítica” das categorias de gênero, levando a outra série de perguntas:

A heterossexualidade compulsória e o falocentrismo são compreendidos como regimes de poder/discurso com maneiras freqüentemente divergentes de responder às questões centrais do discurso do gênero: como a linguagem constrói as categorias de sexo? ‘O feminino’ resiste à representação no âmbito da linguagem? A linguagem é compreendida como falocêntrica (a pergunta de Lucy Irigaray)? Seria ‘o feminino’ o único sexo representado numa linguagem que funde o feminino e o sexual (a afirmação de Monique Wittig)? Onde e como convergem heterossexualidade compulsória e falocentrismo? Onde estão os pontos de ruptura entre eles? (...) ²².

Butler utiliza, assim, como “estratégia pra descaracterizar e dar novo significado às categorias corporais”, a descrição e a proposta de uma série de “práticas parodísticas baseadas numa teoria performativa de atos de gênero que rompem as categorias de corpo, sexo, gênero e sexualidade, ocasionando sua resignificação subversiva e sua proliferação além da estrutura binária”²³.

Butler prossegue, criticando a teoria feminista, a qual essencialmente

[...] tem presumido que existe uma identidade definida, compreendida pela categoria de mulheres, que não só

²¹Cf. LOURO, Guacira Lopes. “Teoria queer - uma política pós-identitária para a educação”. In: *Revista de Estudos Feministas*. vol. 9, n.º 2. Florianópolis: 2001.

²² Cf. BUTLER, Op. Cit., 2003 (pp. 10-11).

²³ Idem (pp. 11).

deflagra os interesses e objetivos feministas no interior de seu próprio discurso, mas constitui o sujeito mesmo em nome de quem a representação política é almejada.

Ela reflete sobre a importância, em contrapartida, desse uso da categoria “mulheres”, no sentido em que tornou coerente um discurso para sua visibilidade política. Ela pontua esta importância como óbvia, por um lado. De outro ponto de vista, ela resgata o questionamento mais recente, a partir do interior do discurso feminista, da relação entre teoria feminista e política:

O próprio sujeito das mulheres não é mais compreendido em termos estáveis ou permanentes. (...) Os domínios da “representação” política e lingüística estabeleceram “a priori” o critério segundo o qual os próprios sujeitos são formados, com o resultado de a representação se estender ao que pode ser reconhecido como sujeito. Em outras palavras, as qualificações do ser sujeito têm que ser atendidas para que a representação possa ser expandida²⁴.

A autora utiliza aqui o conceito de capacidade produtiva em Foucault, embora advertindo que não o aplica de maneira simplificadora à noção de gênero. De fato, ao longo do texto, ela irá questionar o que considera contradições centrais na teoria foucaultiana, reveladas pela consideração da diferença sexual em seus próprios termos²⁵.

O uso crítico que Butler faz de Foucault em sua análise parece importante para a construção de sua teoria da performatividade, se considerarmos que acentua a produção do sujeito como obra dos sistemas jurídicos. Ela afirmará, sobre isso, que “a construção política do sujeito procede vinculada a certos objetivos de legitimação e de exclusão, e essas operações políticas são efetivamente ocultas e naturalizadas por uma análise política que toma as estruturas jurídicas como seu fundamento”²⁶.

É possível, ainda, aproximar a preocupação de Butler com o que diz Jeanine Phillipi, para quem

²⁴ BUTLER, Judith. Op. Cit. (pp. 17-18).

²⁵ Idem, nota 01 cap. 01. (pp. 215).

²⁶ Idem (pp. 19).

O direito (...) sutilmente integra e marginaliza seus sujeitos. A classificação das pessoas em categorias distintas de exercício das prerrogativas legais traduz, enfim, o paradoxo do princípio formal da igualdade jurídica; pois, na mesma medida em que o ordenamento jurídico reconhece a todos os seres humanos uma personalidade genérica que os iguala frente à lei, específica, da mesma forma, a capacidade de ação que distingue os sujeitos a partir de determinados 'predicados legais', o que, por sua vez, acaba abrindo espaço para que o legislador crie discriminações em relação a determinados grupos de indivíduos que, em virtude de interesses políticos, econômicos ou preconceitos morais, o direito insiste em não proteger.²⁷

Esses conceitos e interpretações me parecem de grande utilidade na análise do momento atual, em particular ao abordar temas relacionados à conjugalidade homossexual e aos discursos que circulam em seu entorno, como procuro demonstrar no decorrer deste trabalho e em minhas conclusões.

1.2 A formação de identidades coletivas e a construção do movimento homossexual

O apagar das luzes da ditadura militar coincidia com um otimismo cultural e bastante generalizado, e os rapazes e moças que fizeram acontecer o movimento homossexual sonhavam com uma sociedade mais justa e igualitária, e, sobretudo, uma sociedade em que sua homossexualidade, liberta de todos os tabus, poderia ser celebrada sem restrição. Agora, os tempos são radicalmente outros: vivemos uma conjuntura política e econômica que frustra a todos, e a libertação da homossexualidade está sediada por um vírus misterioso e mortífero²⁸.

A observação de Peter Fry, datada em 1989 sobre a obra de Edward MacRae, demonstra a validade em observar a evolução do movimento homossexual no Brasil, para

²⁷ PHILIPPI, Jeanine Nicolazzi. "Gêneros excêntricos: uma abordagem a partir da categoria de sujeito do direito". In: PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar (org.) *Masculino, Feminino, Plural* – gênero na interdisciplinaridade. Florianópolis: Mulheres, 1998 (pp.156).

²⁸ FRY, Peter. "Prefácio". In: MACRAE, Edward. Op. Cit., 1990 (pp. 11-12).

compreendermos, além do progressivo envolvimento do Estado com o tema do enfrentamento do estigma e da discriminação relacionados à epidemia de AIDS, seus liames como o tema da estigmatização produzida em torno do homoerotismo como *processos sociais* vinculados e que respondem por parcela significativa das políticas públicas (aqui consideradas também como discursos públicos) com relação ao tema na contemporaneidade.

Há, portanto, uma teia complexa de *significados e discursos de poder* que opera sobre o estigma, a estigmatização e a discriminação relacionada ao HIV/AIDS e que o vincula ao homoerotismo. É desnecessário lembrar que a epidemia se desenvolveu num período histórico de rápidas mudanças sociais e econômicas, no âmbito da chamada globalização. Do final dos anos 70 até hoje, houve uma reestruturação radical da economia mundial, caracterizada, sobretudo, por processos acelerados de exclusão social (feminização, empobrecimento e bipolarização ricos/pobres). As novas formas de exclusão aí associadas reforçam as desigualdades e exclusões preexistentes, como o racismo, a homofobia, a misoginia, a discriminação étnica e os conflitos religiosos. Essa interação intensa oferece um modelo geral para uma análise da influência mútua entre as formas múltiplas de estigma que tipificaram a pandemia de HIV/AIDS, segundo Parker e Aggleton²⁹.

É de se destacar, neste contexto, a importância crescente da *construção de identidades* como central para a experiência contemporânea. Muitos trabalhos recentes sobre esse conceito demonstram seu caráter construído e de mutação constante. Isto torna possível começar a teorizar essa questão confrontando-a com as experiências de opressão e estigmatização, bem como quanto às resistências a ela, incluindo a mobilização mais ampla dos movimentos sociais e, em particular, do movimento homossexual. Essa idéia foi articulada por Manuel Castells, que distingue entre *identidades legitimadoras* – apresentadas pelas instituições dominantes para racionalizar sua dominação –,

²⁹ PARKER, Richard e AGGLETON, Peter. “Estigma, discriminação e AIDS” – ABIA – RJ, 2001.

identidades de resistência – geradas pelos atores em posições desvalorizadas e/ou estigmatizadas –, e *identidades de projeto* – formadas quando os atores sociais, com base nos materiais culturais a que tem acesso, constroem uma nova identidade que redefine a sua posição na sociedade e, por assim fazê-lo, buscam a transformação da estrutura social como um todo³⁰.

Regina Facchini reforça e amplia estas noções, em seu estudo sobre o movimento homossexual e a produção de identidades coletivas nos anos 90:

Castells (1996 e 1997) afirma que vivemos num capitalismo informacional, no qual os conflitos sociais tendem a se expressar muito mais em termos de identidades coletivas específicas – os diversos ‘eus’ – que se contrapõem a um poder, em termos econômicos e de controle da informação, cada vez mais difuso – a “rede”. Para Castells, essa forma de expressão dos conflitos estaria se sobrepondo à expressão por meio das disputas entre capital-trabalho, inclusive em termos de possibilidades de transformação social³¹.

2. O PL 1.151/95 e discursos de lideranças do movimento sobre conjugalidade.

As lutas pelo reconhecimento social e jurídico da dimensão familiar das uniões homossexuais estão constitutivamente associadas à afirmação/negação do mito da complementaridade dos sexos e dos gêneros, uma vez que a competência moral e social para desempenhar as funções atribuídas à instituição familiar, especialmente no que diz respeito à parentalidade, tem sido restrita ao casal homem-mulher. O não-reconhecimento social e jurídico das relações amorosas estáveis entre gays e entre lésbicas como família é a principal interdição que atinge os homossexuais no contexto da realidade brasileira, especialmente no tocante à socialização de crianças. Essa interdição está alicerçada na defesa irrestrita da conjugalidade e da parentalidade como possibilidades limitadas ao universo da norma heterocêntrica. (...)

³⁰ Cf. referência a Castells em PARKER, Richard e AGGLETON, Peter, Op. Cit. 2001.

³¹ Cf. FACCHINI, Regina. Op. Cit., 2005 (pp. 173).

Inclusive, talvez não seja exagerado dizer que, em face das resistências dos parlamentares para apreciar o Projeto de Lei nº 1.151/95, que já está na Câmara dos Deputados há dez anos, o Poder Judiciário é a instância que, na ausência da lei, normatizará o amparo legal às relações entre pessoas do mesmo sexo, da mesma forma como procedeu em relação às uniões concubinárias³².

A tramitação do PL 1.151/95, originalmente apresentado pela então Deputada Federal Marta Suplicy, levou à discussão três conceitos relativos à conjugalidade homossexual: o primeiro refere-se à primeira apresentação, que normatiza o conceito de *união civil* entre pessoas do mesmo sexo e que, desde o ano de 2001, se encontra *pronto para a pauta*, o que significa, em tese, que poderia ser novamente incluído na pauta a qualquer momento, uma vez que, retirado da mesma por acordo de lideranças, teve seu conteúdo alterado por um substitutivo apresentado pelo então Deputado Federal Roberto Jefferson, relator da matéria à época, que, por sua vez, dispõe sobre um segundo conceito, o de *parceria civil registrada*. Concomitante a este substitutivo, tramita, ainda, na Câmara o PL 5.252, de 2001, também de autoria do ex-Deputado Federal Roberto Jefferson. O mesmo assegura “*a duas pessoas [quaisquer, independentemente de vínculo conjugal] o estabelecimento do pacto de solidariedade, visando à proteção dos direitos à propriedade, à sucessão e aos demais regulados*” naquela lei. A justificativa deste PL dá uma idéia do clima político-ideológico instalado na Câmara de Deputados em torno do tema³³, afirmando textualmente:

A despeito de a discussão na ocasião ter se concentrado nos aspectos relativos à homossexualidade das pessoas, transbordaram inúmeras questões sociais que dependem urgentemente do amparo legal das relações entre as pessoas. Relações estas onde a sexualidade, em muitos dos casos, jamais teve importância. (...) A proposta busca retirar totalmente da discussão a questão da sexualidade abolindo a expressão ‘pessoas do mesmo sexo’ que dava a

³² Cf. MELLO, Luiz. *Novas famílias: conjugalidade homossexual no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005 (pp. 17 e 22).

³³ Para o inteiro teor dos mencionados projetos, cf. <http://www.camara.gov.br>, link “tramitação de proposições”.

proposta anterior o enfoque da proteção das relações homossexuais e que se constituiu o maior obstáculo para sua aprovação, sem entretanto impedir que estas pessoas busquem a proteção no texto atual³⁴.

A diferença básica entre as três proposições está na consideração da família como aquela formada pelo casal heterossexual e a prole, uma vez que o substitutivo veda expressamente disposições quanto à guarda, à tutela e à adoção³⁵. Interessante ainda notar que, à época, o então Relator, Deputado Roberto Jefferson, teria mediado a negociação da bancada petista com a bancada evangélica e católica – maiores opositoras do projeto – ao propor a retirada de pauta do projeto original para apresentação de seu substitutivo, o que modificou significativamente o teor do projeto original, não só pela alteração no conceito central, que, de *união civil*, passou a significar a idéia de *parceria registrada*, como também nas interdições incluídas no § 2º do art 3º:

Art. 3º O contrato de **parceria registrada** será lavrado em Ofício de Notas, sendo livremente pactuado e versando sobre disposições patrimoniais, deveres impedimentos e obrigações mútuas (...).

§2º são vedadas quaisquer disposições sobre adoção, tutela ou guarda de crianças ou adolescentes em conjunto, **mesmo que sejam filhos de um dos parceiros** (*grifo nosso*).

Um aspecto curioso desta proposta é seu caráter internamente antinômico com o que diz o art. 1º, que reproduz o mesmo artigo do PL da *união civil*, apenas substituindo as expressões “união civil” por “parceria registrada”:

Art. 1º É assegurado a duas pessoas do mesmo sexo o reconhecimento de sua **parceria registrada**, visando à proteção dos direitos à propriedade, à **sucessão e aos demais regulados nesta lei** (*grifo nosso*).

³⁴ Cf. Jornal Eletrônico Síntese – “PROJETO MUDA CONCEITO DE PARCERIA CIVIL” – <http://64.4.10.250>).

³⁵ Cf. a análise do Prof. Dr. Luiz Mello, na obra já mencionada na nota de rodapé 29.

A proposição guarda uma contradição interna em relação às mencionadas vedações em torno da parentalidade por casais do mesmo sexo, pois, se os direitos sucessórios são garantidos no art. 1º, institutos como a filiação, que derivariam dos mesmos, não poderiam ver seu acesso e eles negados.

A idéia de conjugalidade entre pessoas do mesmo sexo e a petição por direitos iguais perante o Estado galvaniza a atenção do movimento homossexual há pelo menos dez anos, que opera frequentemente veiculando a idéia de *“parceria civil registrada”* ou ainda *“união civil”*, pouco falando no mencionado *“pacto de solidariedade”*, tratando publicamente o tema de forma indistinta. Penso que isso denota uma particular construção de discursos em torno da noção de conjugalidade homossexual, independentemente do conteúdo daquelas propostas de lei, o que parece ser feito em nome de um discurso universalizante das lideranças do movimento homossexual, com toda força que a expressão tem, pois, sob o aspecto da garantia de direitos humanos, o princípio da universalidade é um imperativo. Com isso, as contradições internas abrigadas nessas propostas legislativas não são tratadas nas discussões públicas em torno do tema propostas pelas lideranças.

Parece-me um exemplo significativo desta reflexão a fala de Luiz Mott³⁶, ativista do Grupo Gay da Bahia, por ocasião de sua palestra na XIX Conferência Nacional da OAB, que fez algumas observações de modo a aproximar a conjugalidade entre pessoas do mesmo sexo às uniões estáveis heterossexuais, a partir de uma crítica inicial aos fundamentalismos religiosos, que invisibilizariam inclusive um recrudescimento da violência por homofobia. Quanto ao tema da conjugalidade, são destacáveis neste contexto as seguintes afirmações de L. Mott (sic) – que usou a terminologia *“casamento gay”* – que *“nenhuma lei pode discriminar os homossexuais”*, que *“países como Holanda, Bélgica, Espanha e Canadá aprovaram o casamento gay”*, que *“o índice de divórcios entre gays é mínimo”*, que *“pedofilia não pode ser confundida com pederastia”*, que *“Jesus curou o amante de um*

³⁶ O nome do ativista é mencionado por se tratar de fala observada em público, e que se encontra registrada nos anais do Congresso em questão.

centurião”, que “legalizar o casamento pode ser uma estratégia de prevenção à AIDS”, que “mais de 30 direitos são negados aos homossexuais”, que “os homossexuais são a última tribo romântica do mundo, pois querem casar-se”; e, mostrando uma foto de seu ex-companheiro, menciona que “com ele manteve uma relação respeitosa por 18 anos”.

3. Análise de Acórdãos em um Tribunal de Justiça³⁷

A análise dos discursos do Poder Judiciário é crucial para um exame comparativo entre os discursos do movimento e a postura do Estado em relação ao tema da conjugalidade entre pessoas do mesmo sexo, pois expõe não só as contradições internas entre os poderes e suas sinergias ou descompassos com o movimento homossexual, como também aquelas travadas no interior do próprio poder judiciário. O interessante a anotar, em primeira vista, é que, no trato de questões judiciais semelhantes entre si, há, entre Tribunais e mesmo entre desembargadores de uma mesma Câmara, a tomada de decisão a partir de um mesmo fundamento legal, variando geralmente na interpretação da CF. Isto aponta, no mínimo, para a intersecção das decisões judiciais com determinados discursos *legitimadores*³⁸, estejam eles referenciados onde estiverem.

A busca na internet foi efetuada nos respectivos *links* de acesso à jurisprudência, pelas palavras chave “homossexual”, “homoafetiva”, “união homossexual”, “união homoafetiva”, “sociedade de fato”, “dissolução de vínculo”, “união homossexual”, no período de 1980 até 2006. É preciso esclarecer que, até o momento de finalização deste trabalho, ainda aguardava retorno de alguns Tribunais de Justiça cujos *links* de busca de jurisprudência estavam em manutenção, não podendo,

³⁷ Estudo iniciado em setembro/2002, e aprofundado em 2005 para pesquisa de tese em andamento. Cf. OLIVEIRA, Rosa Maria R. de. *Para Uma Crítica da Razão Androcêntrica: Gênero, Homoerotismo e Exclusão da Ciência Jurídica*. Dissertação de Mestrado. UFSC/CCJ/CPGD: 2002. Orientadora: Prof.^a Dr.^a Jeanine N. Philippi. Adotamos na análise a metodologia utilizada em PIMENTEL, Sílvia; DIGIORGI, Beatriz e PIOVESAN, Flávia. *A Figura/Personagem Mulher em Processos de Família*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1993.

³⁸ Cf. referência ao conceito de *identidades legitimadoras*, em CASTELLS, M. (nota 26, p. 13 deste texto).

portanto, ser acessados. São eles Alagoas, Ceará, Piauí, Sergipe, e Tocantins. O Estado do Amazonas não possui *link* para tal consulta. Nos Estados do Amapá, Espírito Santo, Goiás, Maranhão, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Pará, Paraíba, Paraná e Rondônia, não há acórdãos disponíveis para consulta até 14/09/05.

A pesquisa identificou, até junho de 2006, um quantitativo de 11 (onze) Estados onde foram localizados 144 acórdãos relativos ao tema das uniões entre pessoas do mesmo sexo, assim distribuídos, pela ordem decrescente:

1. São Paulo – 59 acórdãos, 29 visíveis pela internet;
2. Rio de Janeiro – 27 acórdãos;
3. Rio Grande do Sul – 32 acórdãos;
4. Minas Gerais – 13 acórdãos;
5. Santa Catarina – 03 acórdãos;
6. Distrito Federal e Territórios – 02 acórdãos;
7. Rio Grande do Norte – 02 acórdãos;
8. Roraima – 02 acórdãos;
9. Acre – 02 acórdãos;
10. Bahia – 01 acórdão;
11. Pernambuco – 01 acórdão;

É o Rio Grande do Sul o Estado que concentra o maior índice de decisões de 2º grau³⁹ *favoráveis* ao reconhecimento das uniões entre pessoas do mesmo sexo, não apenas no aspecto econômico, patrimonial (reconhecendo, por exemplo, a existência de sociedades de fato entre pessoas do mesmo sexo), mas também para sua inscrição como entidades familiares. Para

³⁹ A Organização Judiciária Brasileira adota o princípio do duplo grau de jurisdição, isto é, a existência de duas instâncias, inferior e superior. A primeira instância se constitui no juízo onde se inicia a demanda, e perdura desde a citação inicial válida até a sentença, sendo, portanto, o decurso da lide no juízo que originariamente conhece e julga a causa. Neste sentido, dizemos juiz de primeira instância, decisão de primeira instância, que correspondem ao chamado *juízo a quo*. A segunda instância é aquela em que o tribunal toma conhecimento da causa já em grau de recurso, e corresponde ao *juízo ad quem*, em prosseguimento à instância *a quo*. Enquanto a palavra juiz designa, sempre, a pessoa física do magistrado ou o órgão judiciário de primeiro grau, a expressão tribunal designa o órgão colegiado de jurisdição superior. O Superior Tribunal de Justiça e o Supremo Tribunal Federal compõem parte da instância superior e examinam, por sua vez, as decisões de segundo grau conforme a Constituição Federal dispõe.

os limites deste artigo, optamos por destacar uma amostra da atuação do poder judiciário no Estado do Rio Grande do Sul, através da apresentação e de comentários acerca de três acórdãos uma vez que despontam como um diferencial importante na quebra de paradigmas no cenário jurídico atual, mostrando fundamentos legais básicos que são recorrentes em quase todos os demais.

O Poder Judiciário tem sido provocado a produzir jurisprudência a partir da atuação dos advogados, alguns deles ligados ao movimento homossexual, ao passo que o discurso de lideranças do movimento em determinados espaços corporativos – por exemplo, a XIX Conferência Nacional da OAB –, parece interferir cada vez mais nas posturas públicas de renomados advogados da área de família do país, como Paulo Lins e Silva (RJ) e Rodrigo da Cunha Pereira (MG). Estes, cujos discursos no Painel “Família, Afeto e Sociedade” da Conferência propugnaram a interpretação do princípio da igualdade combinado com a hermenêutica do art. 226 da CF, que considera união estável apenas aquela entre homem e mulher, adotaram a tese de pleitear a interpretação extensiva do dispositivo constitucional a fim de abrigar sob sua tutela casais de pessoas do mesmo sexo. Um outro resultado prático que aponta no mesmo sentido é o fato de que a plenária, com cerca de 400 pessoas, não adotou a tese segundo a qual é de *lege ferenda* a união estável entre pessoas do mesmo sexo, defendida por um dos palestrantes, que dizia não haver lei que definisse a união de pessoas do mesmo sexo como unidade familiar.

a) Agravo de Instrumento nº 599075496 – 8ª Câmara Cível TJRS

Ementa: RELAÇÕES HOMOSSEXUAIS. COMPETÊNCIA PARA JULGAMENTO DE SEPARAÇÃO DE SOCIEDADE DE FATO DE CASAIS FORMADOS POR PESSOAS DO MESMO SEXO. Em se tratando de situações que envolvem relações de afeto, mostra-se competente para o julgamento da causa uma das varas de família, à semelhança das separações ocorridas entre casais heterossexuais. Agravo Provido. Data do julgamento: 17/06/1999.

a.1) Descrição da situação:

Trata-se de Recurso de Agravo de Instrumento em processo judicial em que o magistrado da 5ª Vara de Família e Sucessões da Comarca de Porto Alegre se declarou incompetente, encaminhando os autos para redistribuição a uma das Varas Cíveis. O motivo prende-se ao fato de o litígio em tela envolver discussão acerca de questões patrimoniais referentes à união estável (sociedade de fato) de duas mulheres – situação que, no entender do magistrado, não constituía relação familiar, restando, assim, excluída da regência dos incisos III e IV do art. 73 do COJE, e art. 9º da Lei 9.278, de 10.05.96. Foi requerido efeito suspensivo ao cumprimento da decisão atacada.

a.2) Extração de aspectos significativos do discurso:

Voto do Relator – Des. Breno Moreira Mussi (acompanhado pelos demais):

A definição da competência, no caso concreto, parte de três pontos. O primeiro diz respeito à especialização das Varas. O sistema do judiciário gaúcho optou por uma das vertentes possíveis, em matéria de prestação jurisdicional, na medida em que especializou determinados Juízes para certos tipos de demandas [...].

A nossa Constituição está na esteira das legislações modernas, democráticas, em que aparece uma proibição absoluta de discriminar em razão do sexo. [...] Mas nós sabemos que não é assim. A discriminação existe em vários setores da nossa sociedade [...].

Não me impressiona o argumento de que se trata de simples questão patrimonial. Isto porque as demandas nas quais se discute patrimônio, numa união heterossexual – casamento com ou sem papel – vão para a Vara de Família. Os autos trazem rigorosamente a mesma questão. Então, isola-se perfeitamente, no presente caso, a definição do sexo das pessoas envolvidas, que passa a ser o fator determinante. A matéria não recebe o andamento que merece, pelo seu conteúdo, pela discriminação. Aberta ou veladamente, a identidade de sexo transforma o afetivo

numa relação civil ou comercial comum, como se fosse aluguel, compra e venda, participação societária, ou algo da mesma natureza.

É função do direito acompanhar a evolução dos tempos e, na ausência de leis que venham dirimir as questões homossexuais apresentadas, sejam elas entre homens ou entre mulheres, formara, através da jurisprudência, uma regulamentação da matéria, de acordo com as normas gerais do ordenamento jurídico. Com certeza, no caso em discussão, não estamos frente a um negócio jurídico, a ser solvido pelas varas cíveis generalistas. [...] Isto posto, dou provimento.

a.3) Comentários:

Uma das grandes discussões travadas em virtude dos primeiros casos julgados no Rio Grande do Sul quanto ao tema da homossexualidade versou sobre a *competência* especializada para o julgamento dos feitos propostos com esta demanda. Varas cíveis ou de família? Maria Berenice Dias, desembargadora do TJRS, destaca essa dificuldade como histórica, analisando a jurisprudência nacional⁴⁰ e salientando a decisão em análise como “pioneira”, na medida em que possibilitou abertura para a consideração das uniões homossexuais como família⁴¹.

Para a autora, ainda, a controvérsia é gerada pela aversão do legislador nacional em lidar com questões “encharcadas de preconceito”, como é o caso das uniões homossexuais. Numa analogia com a condição de “concubinato” anterior à equiparação ao casamento pela Constituição da República de 1988, a autora entende que as relações “homoafetivas” (como

⁴⁰ A autora refere-se a julgado do TJRJ, Apelação Cível 7355/98 – 14ª Câmara Cível. Relator Des. Ademir Paulo Pimentel. Data do julgamento – 29/09/1998, quando aquele Tribunal proclamou a impossibilidade jurídica do pedido em ação para reconhecimento do direito à meação, envolvendo casal homossexual, remetendo ao campo obrigacional a demanda. Também o TJSP, na Apelação Cível 139316- da 4ª Câmara Cível, Relator: Des.Ney Almada, determinou em 11/10/1990 que ação decorrente de relação homossexual fosse distribuída a juízo cível, considerando-a sociedade patrimonial de fato, restringindo-se a eventuais direitos à esfera obrigacional. Cf. DIAS, Maria Berenice. *União Homossexual: o preconceito & a justiça*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001. 2 ed.

⁴¹ Ibid: 147.

prefere designar as alianças entre pessoas do mesmo sexo) estariam, com isso, sendo obrigadas ao mesmo trajeto, uma vez admitidas a princípio como mera *sociedade de fato*. Em suas palavras,

Idêntica a resistência da Justiça com relação às relações homossexuais. Enorme a dificuldade em identificá-las como uma entidade familiar, como se as características anatômicas dos parceiros impedissem a vida em comum com os mesmos propósitos das relações heterossexuais. Escassa jurisprudência se inclina em reconhecer a existência de uma sociedade de fato, estribando-se no art. 1.363 do Código civil: “Celebram contrato de sociedade as pessoas, que mutuamente se obrigam a combinar esforços ou recursos, para lograr fins comuns”. Visualiza-se exclusivamente um vínculo negocial, como se o fim comum do contrato de sociedade não fosse uma relação afetiva com as características de uma família. Porém, fazer analogia com a sociedade de fato, e não com a união estável, leva à sua inserção no Direito Obrigacional, com conseqüente alijamento do manto protetivo do Direito de Família⁴².

As conseqüências jurídicas da descon sideração do estatuto de *família* à união entre pessoas do mesmo sexo, ausente a regulação expressa, ficam a critério do órgão julgador, que pode efetuar a analogia na medida de seus valores ético-morais – cuja implicação na decisão judicial é manifesta, pela análise dos casos aqui pautados. Rui Portanova, também desembargador do TJRS, assim reflete sobre este tema:

O fato social, a regra jurídica e a valoração ética da conduta são alguns dos fatores [...] que se implicam e se supõe mutuamente com vistas à solução dos litígios. O direito não é unidimensional. Fato, valor e norma são exemplos de elementos do fenômeno jurídico que devem ser trazidos sempre para dentro de cada caso concretizado em juízo. [...] Por igual, uma sentença, para ser rigorosamente jurídica não se pode limitar a analisar os fatos e a lei, mas, além destes dados, indispensavelmente deve perquirir sobre questões axiológicas [...].

⁴² DIAS, op. cit., p. 93.

Mesmo que se limite a investigação jurídica (material ou instrumental) às três dimensões propostas por [Miguel] Reale, o prático do direito deve ter presente a necessidade de aplicação de todas as normas pertinentes, a axiologia de todos os valores em jogo e a apreciação de todos os fatos que compõem o conflito⁴³.

b) Apelação Cível nº 598362655 – 8ª Câmara Cível

Ementa: HOMOSSEXUAIS. UNIÃO ESTÁVEL. POSSIBILIDADE JURÍDICA DO PEDIDO. É possível o processamento e o reconhecimento de união estável entre homossexuais, ante princípios fundamentais insculpidos na Constituição Federal que vedam qualquer discriminação, inclusive quanto ao sexo, sendo descabida a discriminação quanto à união homossexual. [...] Sentença desconstituída para que seja instruído o feito. Apelação provida. Data do julgamento: 01/03/2000

b.1) Descrição do caso:

Trata-se de apelação em que XXX, homossexual, apela contra a sucessão de seu companheiro YYY, morto na constância do relacionamento amoroso de ambos, que durou cerca de 15 (quinze) anos. A sentença prolatada nos autos da *ação declaratória com pedido de reconhecimento de fato cumulada com petição de herança* contra a sucessão de YYY denegara o pedido, que foi efetuado alternativamente, nos seguintes termos: a) reconhecimento da existência da união afetiva homossexual entre o autor e o falecido, nos moldes da união estável, que perdurou por quase 15 anos; b) a extensão dos efeitos legais das vigentes Lei dos Companheiros, especialmente os direitos hereditários da Lei 8.971/94⁴⁴. O fundamento da sentença denegatória foi o art. 269, inciso I, do Código de Processo Civil⁴⁵. O Ministério Público,

⁴³ PORTANOVA, Rui. "Instrumental Alternativo. Pequena contribuição". In: *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*. Porto Alegre, v. 9, n.º 1, nov. 1993 (pp.185-200).

⁴⁴ Regula o direito dos companheiros a alimentos e à sucessão.

⁴⁵ "Art. 269. Extingue-se o processo com julgamento do mérito: I – quando o juiz acolher ou rejeitar o pedido do autor (...)". Código de Processo Civil, Lei 5.869, de 11 de janeiro de 1973.

em primeiro e em segundo grau, manifestou-se pelo improvimento do pedido.

b.2) Extração de aspectos significativos do discurso:

Voto do Relator – Des. José S. Trindade (acompanhado pelos demais):

[...] trata de decidir-se da possibilidade ou não do reconhecimento de uma união estável entre homossexuais, já que a pretensão do apelante se funda na aplicação analógica da Lei 8.971/94 [...].

É certo que a Constituição Federal, consagrando princípios democráticos de direito, proíbe qualquer espécie de discriminação, principalmente quanto a sexo, sendo incabível, pois, discriminação quanto à união homossexual. Com efeito, a Carta Magna traz como princípio fundamental da República Federativa do Brasil a construção de uma sociedade livre, justa e solidária (art. 3º, I) e a promoção do bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação (art. 3º, IV) [...].

Como direito e garantia fundamental, dispõe a Constituição Federal que todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza (art. 5º, caput). Conforme ensinamento mais básico do Direito Constitucional, tais regras, por retratarem princípios, direitos e garantias fundamentais, se sobrepõem a quaisquer outras, inclusive àquela insculpida no art. 226, § 3º, CF/88, que prevê o reconhecimento da união estável entre o homem e a mulher.

b.3) Comentários:

A discussão neste feito versou de forma ainda mais direta quanto ao reconhecimento da união entre pessoas do mesmo sexo. Resgatou-se a mesma fundamentação utilizada pelos desembargadores no agravo de instrumento examinado no item anterior, qual seja, os pressupostos constitucionais que conformam o país como um Estado democrático de direito, a

proibição de discriminação em virtude questões ligadas à liberdade sexual, e a igualdade perante a lei, consagrada pelo art. 5º da CF. Vê-se que os princípios que inauguram a Carta Constitucional são valorados acima da restrição constitucional posta no art. 226, § 3º, considerada ofensiva àqueles.

Tal dispositivo constitucional, que expressamente direciona apenas aos casais heteroeroticamente orientados o reconhecimento da estabilidade de uma eventual união para que surta seus jurídicos efeitos, foi regulamentado pelo novo código civil no art. 1.723, onde se lê: “é reconhecida como entidade familiar a união estável entre *homem e mulher*, configurada na convivência pública, contínua e duradoura e estabelecida com o objetivo de constituição de *família*”. Demonstra-se, com isso, o descompasso no interior do ordenamento jurídico brasileiro, pela franca manifestação conservadora do poder legislativo em relação aos avanços que o poder judiciário vem concretizando, embora seja um alento o fato de que ao menos a proibição das relações homossexuais não constitua conteúdo de nenhuma lei, nem paute a discussão sobre o tema no Congresso Nacional, ao menos até o presente momento. Sem embargo, Rodrigo da Cunha Pereira anota o seguinte, em relação ao assunto:

O Direito é um dos mais importantes instrumentos da inclusão e exclusão das pessoas no laço social. É o Estado, através de seu ordenamento jurídico, quem prescreve as normas de apropriação ou expropriação à categoria de cidadãos. A história já nos demonstrou que esses critérios de inclusão e exclusão trazem consigo um traço ideológico que não pode mais ser desconsiderado pelo Direito, sob pena de se continuar repetindo injustiças e reproduzindo muito sofrimento. [...] Assim, é que durante séculos, através da chamada moral sexual civilizada, o Estado proibiu ou permitiu determinadas práticas de relações sexuais. Aquilo que se permitiu é o que sempre foi considerado normal, dentro de determinadas normas morais que acabaram se transformando em jurídicas. [...] Portanto, o Estado, como legitimador ou ilegítimador das relações sociais, determina o normal ou o anormal, inclusive as questões de natureza sexual, como a heterossexualidade, homossexualidade, prostituição, etc. [...] A legislação brasileira ainda não toma

conhecimento do homossexualismo, não lhe dá aprovações nem punições. Mas, como na maioria dos Estados ocidentais, o casamento é admissível somente entre heterossexuais⁴⁶.

c) Agravo de Instrumento 70000535542 – 8ª Câmara Cível

Ementa: O relacionamento homossexual não está amparado pela Lei 8.971, de 21 de dezembro de 1994, e Lei 9.278, de 10 de maio de 1996, o que impede a concessão de alimentos para uma das partes, pois o envolvimento amoroso de duas mulheres não se constitui em união estável, e semelhante controvérsia traduz uma sociedade de fato. Voto Vencido. Data do Julgamento: 13/04/2000

c.1) Descrição da situação:

Este caso foi destacado por conter disposição diversa ao julgado anterior quanto a tema semelhante. Trata-se de Agravo de instrumento contra decisão que indeferiu alimentos provisórios à companheira da demandada nos autos de ação de dissolução de união civil com partilha de bens. A agravante alegava que convivia em união estável com a agravada por 08 (oito) anos, construindo juntas o patrimônio comum, e que necessitava de alimentos por não possuir emprego ou qualquer meio de prover sua subsistência à época da separação. O juízo monocrático entendeu que a união em questão não constituía união estável mas sociedade de fato, pela natureza homossexual do relacionamento. O Relator reproduziu os termos da sentença *a quo*, ratificando-a. Houve um voto contrário. O agravo foi improvido.

c.2) Extração de aspectos significativos do discurso:

Voto do Relator – Des. Antonio Carlos Stangler Pereira

Não há previsão legal para a concessão de alimentos em uniões homossexuais, não protegidos pela Lei 8.971, de

⁴⁶ PEREIRA, Rodrigo da Cunha. *Direito de Família: A Sexualidade vista pelos Tribunais*. Belo Horizonte: Del Rey, 2000 (pp. 137-138).

29 de dezembro de 1994, que somente regula o direito dos companheiros a alimentos e à sucessão, quando a união envolve pessoas do sexo oposto, homem e mulher, tanto é que a Lei 9.278, de 10 de maio de 1996, que regula o parágrafo 3º, do art. 226, da Constituição Federal, em seu art. 8º, deixa bem claro que a qualquer tempo poderão os conviventes, de comum acordo, requerer a conversão da união estável em casamento [...].

Significa, pois, que um par homossexual não pode se casar, porque no ordenamento jurídico brasileiro, ainda, não está regulado o casamento de homossexuais [...].

Logo, não há união estável entre um casal homossexual, mas sim sociedade de fato, o que impede, desde logo, a fixação de alimentos, uma vez que semelhantes uniões, não seguem a trilha da legislação pertinente (Lei 8.971/94 e Lei 9.278/96) [...].

Voto do 2º membro da Câmara – Des. Sérgio Fernando de Vasconcellos Chaves:

Toda e qualquer noção de família passa, necessariamente, pela idéia de uma prole, e a partir dessa noção é que foi sendo estruturado esse grupamento social em todos os povos e em todas as épocas da história da humanidade [...].

Tenho reservas com a apologia do novo e penso que o entusiasmo pela possibilidade de mudar estruturas pode conduzir a uma incontrolável situação de insegurança jurídica. É perigoso romper com os liames que secularmente definiram a própria ordem jurídica no mundo civilizado [...].

Não reconheço como união estável a relação entretida por duas pessoas do mesmo sexo, mesmo que vivam juntas, mantenham intimidade sexual e nutram, uma pela outra, afeto intenso. Penso que dependem de um melhor amadurecimento, no plano social, estas estruturas novas e entendo prematuro, inadequado ou, talvez, impróprio considerá-las como núcleo familiar, embora essas outras estruturas sociais mereçam receber uma regulamentação legal [...].

Voto vencido – Des. José S. Trindade:

Esta 8ª Câmara Cível, no ano que passou, 1999, entendeu, à unanimidade, serem as varas de família competentes para o julgamento da dissolução da sociedade de fato, formada por pessoa do mesmo sexo. Já no ano de 2000, também à unanimidade, esta 8ª Câmara decidiu ser possível o reconhecimento de união estável entre homossexuais [...].

Está por demais pacificado que esta Constituição Federal, consagrando princípios democráticos de direito, proíbe qualquer espécie de discriminação, principalmente quanto a sexo, bastando referir o que está contido em seu artigo 3º, incisos I e IV, e no art. 5º, caput. É básico em direito constitucional que tais regramentos, por retratarem princípios, direitos e garantias fundamentais, se sobrepõem a quaisquer outros, inclusive àquele esculpido no artigo 226, § 3º, da própria Constituição Federal de 1988, que prevê o reconhecimento de união estável entre homem e mulher [...].

c.3) Comentários:

Do exame dos discursos, em especial o segundo voto, desponta a noção de *família* ligada estreitamente à união com fins reprodutivos, que, no dizer de Rodrigo da Cunha Pereira, não condiz com o momento de mudanças paradigmáticas que a ciência jurídica atravessa. Para o autor,

[...] sexo, casamento e reprodução, premissas e elementos básicos em que sempre esteve apoiado o Direito de Família, desatrelaram-se. Tornou-se possível uma coisa sem a outra. Não é mais necessário sexo para reprodução e tornam-se cada vez mais comuns relacionamentos sexuais sem a oficialidade do casamento⁴⁷.

Se não há previsão normativa para as relações jurídicas que começam a se sobressair em demandas judiciais, não há que se dizer que estas não existem. O texto legal não é mais suficiente para dar conta da complexidade das relações que reclamam proteção do Direito de Família na

⁴⁷ Cf. PEREIRA, Rodrigo da Cunha. Op. Cit. 2000 (pp. 62-63).

contemporaneidade, segundo as reflexões de Rodrigo da Cunha Pereira. É preciso levar em conta que *“os atos da vida humana, os atos jurídicos, são praticados por um sujeito, que é desejante e traz consigo uma singularidade e uma história pessoal”*.

Maria Berenice Dias traça um paralelo entre Direito de Família e Constitucional, ao refletir sobre as novas entidades familiares. O primeiro é influenciado pelo segundo, sendo *“alvo de uma profunda transformação”*. Para a autora, o conceito de família foi ampliado para além da relação matrimonializada, passando a abrigar não apenas a união estável entre homem e mulher mas também o vínculo de um pai ou de uma mãe com seus filhos. A caracterização de uma entidade familiar, assim, deixa de ser exigida obrigatoriamente nas bases de um casal heterossexual, com capacidade reprodutiva, *“pois dessas características não dispõe a família monoparental [...]”*. Ademais,

[...] se a prole ou a capacidade procriativa não são essenciais para que o relacionamento de duas pessoas mereça proteção legal, não se justifica deixar ao desabrigo do conceito de família a convivência entre pessoas do mesmo sexo. O centro de gravidade das relações de família situa-se modernamente na mútua assistência afetiva (*affectio maritalis*) [...]⁴⁸.

Considerações Finais: Casamento homossexual – desejando o desejo do Estado?

Ser legitimado pelo Estado é aceitar os termos de legitimação oferecidos e descobrir que o senso público e reconhecível da personalidade é fundamentalmente dependente do léxico dessa legitimação. (...) O debate sobre casamento gay se dá nessa lógica, pois reduz-se quase imediatamente à questão sobre se o casamento deve ser legitimamente ampliado a homossexuais, e isso significa que o campo sexual é circunscrito de tal modo que a sexualidade é pensada em termos de aquisição de legitimidade⁴⁹.

⁴⁸ Cf. DIAS, op. cit. (pp. 66-67).

⁴⁹ Cf. BUTLER, Judith. “O parentesco é sempre tido como heterossexual?”. In: *Cadernos Pagu*, n.º 21, 2003b. Universidade Estadual de Campinas (pp. 226-7 e 233).

A demanda por igualdade de direitos entre homossexuais e heterossexuais reflete, entre outras questões, a tensão *entre e dentro* dos mundos jurídico e político, proporcionada, ainda, pela mobilização social em torno da garantia de direitos sexuais como direitos humanos, em grande medida materializada pelo acúmulo de ações judiciais daí originadas. Porém, penso que há riscos ainda não assumidos pelo movimento homossexual que giram em torno do que poderia ser considerado “um outro lado da moeda”, no que se refere a uma tentativa de inscrição de determinadas modalidades de práticas homoeróticas (sociais e sexuais) na normatividade tradicional, a partir de critérios totalizantes.

Vimos que a mobilização em torno da idéia de conjugalidade entre pessoas do mesmo sexo mesma galvaniza os discursos do movimento homossexual há pelo menos dez anos, freqüentemente veiculando a idéia de “*parceria civil registrada*” ou ainda de “*união civil registrada*”, não mencionado o “*pacto de solidariedade*”, tratando publicamente o tema de forma indistinta, sem criticar o conteúdo das propostas de lei em tramitação, em tese estrategicamente consideradas “um avanço mínimo” em relação à petição por direitos iguais. É interessante observar, aqui, a crítica feminista ao conceito de igualdade como um conceito *universal*. Joan W. Scott aborda a controvérsia entre os termos *igualdade* e *diferença* no contexto da discussão quanto à exclusão das mulheres no interior de uma *estrutura de argumentação paradoxal*⁵⁰ – que caracterizaria historicamente a elaboração teórica feminista:

(...) as feministas desafiaram a prática de excluir mulheres da cidadania, argumentando que não havia ligação nem lógica nem empírica entre o sexo do corpo e a aptidão pelo engajamento político, e que as diferenças de sexo não sinalizavam maior ou menor capacidade social, intelectual

⁵⁰ Para Joan Scott, “o feminismo pós-sufrágio foi construído dentro de um paradoxo: a declarada igualdade entre homens e mulheres sob o signo da cidadania (ou do indivíduo abstrato), em contraste com a excludente masculinidade do sujeito individual. Considerando essa incoerência entre o sentido político e o psicológico de ‘indivíduo’ é que se pode entender não apenas os conflitos que têm caracterizado a história mais recente do feminismo, como também a dificuldade com que Simone de Beauvoir se defrontou para sugerir um programa definitivo para a conquista da igualdade aqui referida”. Cf. SCOTT, Joan. *A cidadão paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem*. Florianópolis: Mulheres, 2002 (pp. 282-3) [Trad. Elvio Antônio Funck; Apres. Miriam Pillar Grossi].

ou política. Seus argumentos, que eram rigorosos e convincentes (...), também eram paradoxais, isto é, a fim de protestar contra as várias formas de segregação que lhes eram impostas, as mulheres tinham de agir em seu próprio nome, invocando, dessa forma, a mesma diferença que procuravam negar⁵¹.

A autora prossegue, considerando a polêmica que envolveu a “busca por uma definição abalizada de gênero” como “dilema sem saída” com o qual as feministas tiveram de se deparar – materializado na forma de *“debates sobre ‘igualdade’ ou ‘diferença’: serão mulheres iguais a homens, fato do qual decorreria a única base para se poder reivindicar direitos? Ou serão seres diferentes e por causa ou apesar das diferenças, com direito a igual tratamento?”*. J. Scott ressalta que a aceitação da dicotomia acarreta a desvantajosa qualidade de conferir *“identidades fixas e análogas a homens e mulheres”*, reforçando, de forma sub-reptícia,

[...] a premissa de que pode haver uma definição oficial e autoritária de diferença sexual. Em consequência disso, é aceito como pacífico que diferença sexual é um fenômeno natural – reconhecível, mas imutável –, quando na verdade não passa de um daqueles fenômenos indeterminados (tais como raça e etnia), cujo significado está sempre em discussão⁵².

Tal dicotomização, segundo J. Scott, criou uma importante dificuldade teórica para a análise feminista, na medida em que a indefinição do que se possa considerar diferença sexual implicou a contradição nas reivindicações feministas por direitos. As feministas francesas viram-se, ao longo da história, obrigadas a enfrentar a discussão entre igualdade ou diferença, a que não haviam dado causa, buscando anular os termos usados para discriminá-las. Assumiram, no entanto,

[...] a identidade grupal que lhes atribuíam, embora recusassem a aceitar as características negativas que vinham a reboque disto, a exemplo, noutras circunstâncias históricas, dos negros, dos judeus ou dos maometanos. Essa afirmação de identidade por meio do grupo acentuou-

⁵¹ Ibid. (pp. 18) – *Grifamos*.

⁵² SCOTT, op. cit., 2002 (pp. 18).

lhes, sobremaneira, a relevância na área política, isto é, como grupo, era impossível declarar as propostas feministas politicamente irrelevantes.

Estes obstáculos, não obstante, ao invés de impossibilitarem o avanço do feminismo, observa a autora, contribuíram para seu fortalecimento político, uma vez que a “*posição feminista era paradoxal*”:

Aceitação e recusa simultâneas punham a nu as contradições e omissões nas definições de gênero que eram aceitas em nome da natureza e impostas por lei. As reivindicações feministas revelaram os limites do princípio de liberdade, igualdade e fraternidade e levantaram dúvidas em relação a sua aplicabilidade universal. Criticavam não só o uso que faziam das idéias de diferença sexual, mas também a forma autoritária de pretender fundamentá-la na natureza. Se pudermos entender as lutas das feministas francesas em termos de uma indecisão, talvez possamos entender melhor e, portanto, abordar de forma mais nítida os conflitos, os dilemas e os paradoxos de nossos tempos⁵³.

Pela aproximação com a teoria feminista, penso que é possível compreender a argumentação do movimento homossexual em torno de direitos iguais. Por serem os homossexuais iguais em termos de espécie e diferentes dos heterossexuais em suas práticas sociais, sexuais e modos de vida, parecem tornar-se necessárias demandas específicas de direitos, para o atendimento de um estatuto mínimo de igual consideração de interesses – se quisermos acompanhar Peter Singer em *Ética Prática* –, entre as quais desponta como peça fundamental o reconhecimento das uniões entre pessoas do mesmo sexo como entidades familiares.

Peter Singer propõe, em síntese, que a idéia de viver conforme padrões éticos corresponda à defesa do modo de vida de cada um, dando-lhe “uma razão de ser”, justificando-o. Todavia, uma justificativa inteiramente baseada em interesses pessoais não é aceitável. “Para serem eticamente defensáveis, é preciso demonstrar que os atos com base no interesse pessoal

⁵³ Ibid., p. 18-9. É escusado lembrar que na França, berço da moderna concepção de igualdade universal, apenas em 1944 as mulheres obtiveram o direito de voto.

são compatíveis com princípios éticos de bases mais amplas, pois a noção de ética traz consigo a idéia de alguma coisa maior que o individual”.⁵⁴ A ética, neste sentido, possui caráter universal. Todas as caracterizações do ético, por mais variáveis que sejam, diz Singer, admitem que

[...] a justificação de um princípio ético não pode se dar em termos de qualquer grupo parcial ou local. A ética se fundamenta num ponto de vista universal, o que não significa que um juízo ético particular deva ser universalmente aplicável. [...] Significa, isto sim, que, ao admitirmos juízos éticos, extrapolamos as nossas preferências e aversões⁵⁵.

Peter Singer afirma que não pretende demonstrar que o utilitarismo pode ser inferido do aspecto universal da ética, pois existem outros ideais éticos – como os direitos individuais, o caráter sagrado da vida, a justiça – que “*são universais no devido sentido e, pelo menos em algumas versões, incompatíveis com o utilitarismo*”. O autor adota a postura utilitária como “*posição mínima, [...] base inicial a qual chegamos ao universalizar a tomada de decisões como base no interesse próprio*”. Sua polêmica argumentação quer revelar, com isso, a questão do papel que a razão e o argumento desempenham na ética, para que os leitores possam chegar à suas próprias conclusões.⁵⁶

Assim, vale questionar: o que leva o sujeito homossexual a *desejar o desejo do Estado* através da demanda por equiparação entre as uniões hetero e homoeroticamente orientadas? Segue-se daí um paradoxal desejo de normalização, para além da equiparação em termos de expectativas de direito, em função do princípio da igualdade? Quem é elegível a este desejo, apenas os pares que obedecem ao “*léxico heteronormativo*” da união estável? E, nesse caso, casais homossexuais que rompem com esta lógica seriam obstados de acesso à mesma expectativa de igualdade de direitos? É uma instigante reflexão que J. Butler

⁵⁴ PEREIRA, Rodrigo da Cunha. **Direito de Família: A Sexualidade vista pelos Tribunais**. Belo Horizonte: Del Rey, 2000 (pp. 137-138).

⁵⁵ Cf. SINGER, Peter. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 2.ed. (pp 19-20) [Tradução. Jefferson Luiz Camargo].

⁵⁶ Ibid (pp. 22-23).

nos convida a fazer, quanto ao tema do *casamento gay*, quando adverte para o perigoso reducionismo que consiste em assumir-se sem mais mediações, posições favoráveis ou desfavoráveis:

(...) no caso de casamento gay ou de alianças legais de filiação, vemos como diversas práticas sexuais e relacionamentos, que ultrapassam a esfera da santificante lei, tornam-se ilegíveis, ou pior, insustentáveis, e como novas hierarquias emergem no discurso público. Essas hierarquias não somente impõem a distinção entre vidas homossexuais legítimas e ilegítimas, mas elas produzem distinções táticas entre formas de ilegitimidade. O par estável, que se casaria se fosse possível, é considerado como presentemente ilegítimo, mas ilegível para uma legitimidade futura, enquanto que os agentes sexuais que funcionam fora da esfera do vínculo do casamento e sua forma alternativa reconhecida, mesmo se ilegítima, constituem agora possibilidades sexuais que nunca serão elegíveis a se traduzir em legitimidade (...). De fato, os argumentos contra o casamento gay são sempre, implícita ou explicitamente, argumentos sobre o que o Estado deve fazer, o que deve prover, mas também sobre que tipos de relações íntimas são elegíveis à legitimação pelo Estado. O que é esse desejo de impedir o Estado de dar reconhecimento a parceiros não-heterossexuais, e o que é esse desejo de forçar o Estado a dar tal reconhecimento? Para ambos os lados do debate, o problema não é só a questão de quais relações de desejo dever ser legitimadas pelo Estado, mas de quem pode desejar o Estado, quem pode desejar o desejo do Estado⁵⁷.

Tratando-se da situação no Brasil, é interessante observar de que modo algumas lideranças do movimento homossexual, que reconhecem a crescente visibilidade e organicidade daquele, por exemplo, com o crescimento do número de paradas gay realizadas em todo país a cada ano, com o aporte de recursos públicos e privados que financiam o trabalho das ONG, e ao mesmo tempo em que algumas organizações se vêm propondo hoje a divulgar a importância da estratégia de *advocacy* de modo cada vez mais bem articulada, inclusive no que tange à busca de recursos para sustentabilidade desse trabalho, parecem iniciar uma (auto)crítica em torno de certos percalços inerentes

⁵⁷ Cf. BUTLER, Judith. Op. Cit., 2003 (pp. 233).

ao sistema em que se pretende ingressar, embora ainda de forma menos sistemática.

Perante a demanda histórica por liberdade de expressão no campo da sexualidade, longe de imposturas do então denominado *sistema* patriarcal – herança teórica do feminismo –, a pergunta de Butler sobre como fica o desejo do indivíduo perante o Estado ainda é um dilema a ser enfrentado pelo movimento homossexual no nosso país.

BIBLIOGRAFIA

BUTLER, Judith. “O parentesco é sempre tido como heterossexual?”. *In: Cadernos Pagu*. Universidade Estadual de Campinas, n.º 21, 2003b

CÂMARA, Cristina. **Cidadania e Orientação Sexual**: a trajetória do grupo Triângulo Rosa. Rio de Janeiro: Academia Avançada, 2002.

DIAS, Maria Berenice. **União Homossexual**: o preconceito & a justiça. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001. 2.ed. rev. atual.

FACCHINI, Regina. **Sopa de Letrinhas?** Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I** – A vontade de Saber. Rio de Janeiro: Graal, 1999. 13ª ed. [Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque].

FREIRE COSTA, Jurandir. **A Inocência e o Vício** – Estudos sobre o Homoerotismo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

FRY, Peter. “Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil”. *In: Para inglês ver*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

Jornal Eletrônico Síntese – “PROJETO MUDA CONCEITO DE PARCERIA CIVIL” - <http://64.4.10.250>

LOURO, Guacira Lopes. “Teoria queer - uma política pós-identitária para a educação”. *In: Revista de Estudos Feministas*. Florianópolis: 2001, vol.9, n.º 2.

MACRAE, Edward. **A construção da Igualdade** – Identidade Sexual e política no Brasil da “Abertura”. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1990.

MELLO, Luiz. **Novas famílias**: conjugalidade homossexual no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

OLIVEIRA, Rosa Maria R. de. **Para Uma Crítica da Razão Androcêntrica**: Gênero, Homoerotismo e Exclusão da Ciência Jurídica. Dissertação de Mestrado. UFSC/CCJ/CPGD: 2002. Orientadora: Prof.^a Dr.^a Jeanine N. Philippi.

PARKER, Richard e AGGLETON, Peter. “Estigma, discriminação e AIDS” – **ABIA** – RJ, 2001.

PEREIRA, Rodrigo da Cunha. **Direito de Família**: A Sexualidade vista pelos Tribunais. Belo Horizonte: Del Rey, 2000.

PIMENTEL, Sílvia; DIGIORGI, Beatriz e PIOVESAN, Flávia. **A Figura/Personagem Mulher em Processos de Família**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1993.

PORTANOVA, Rui. “Instrumental Alternativo. Pequena contribuição”. *In: Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*. Porto Alegre: nov.1993, v.9, n.º 1 (pp.185-200).

SCOTT, Joan. **A cidadão paradoxal**: as feministas francesas e os direitos do homem.. Florianópolis: Mulheres, 2002 [Trad. Élvio Antônio Funck; Apres. Miriam Pillar Grossi].

SINGER, Peter. **Ética Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 2.ed [Tradução: Jefferson Luiz Camargo].

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso**: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. Rio de Janeiro: Record, 2000. Ed. Rev. e ampliada.

VELHO, Gilberto. “Projeto, emoção e orientação”. *In: Individualismo e Cultura* – notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987. 2ª ed.

_____. **Subjetividade e Sociedade**: uma experiência de geração. Rio de Janeiro: Joorge Zahar Ed., 1986.

GT 40

POLÍTICAS DO CORPO, DO GÊNERO E DAS IDENTIDADES

Carlos Guilherme Octaviano do Valle¹
Carmen Susana Tornquist²

O interesse da antropologia pelo corpo não é exatamente novo, estando presente em etnografias e em reflexões de autores de diferentes perspectivas teóricas, desde os evolucionismos do século XIX, passando pelos trabalhos pioneiros de Hertz, Malinowski e Mauss. Nestes contextos, o entendimento do corpo, do sexo e dos fenômenos envolvendo saúde e doença repousava em premissas naturalizantes, que se explicavam por meio de uma suposta anterioridade e determinação da biologia. Se o corpo e o sexo eram vistos como matizados pela ordem da cultura, eles estavam, ainda assim, intrinsecamente pautados por registros biológicos universais.

Em obras mais recentes, notadamente as de Mary Douglas (1973; 1984) e de Pierre Bourdieu (1977; 1990) – marcadas, inclusive, pela contribuição de alguns dos pioneiros, particularmente Marcel Mauss –, a reflexão sobre a centralidade do corpo nas reflexões teóricas da antropologia potencializou-se. Afinados com uma tendência mais ampla, em vários campos de conhecimento, esses estudos antropológicos indicam a centralidade do corpo enquanto processo simbólico, reveladores de aspectos fundamentais das perspectivas cosmológicas de diferentes sociedades. Notadamente, nos anos setenta, diversas coletâneas sobre o corpo como constituindo um campo de reflexão começaram a serem publicadas (BLACKING, 1977; POLHEMUS, 1978), e revisões teóricas passaram a ser concebidas desde então, tanto na sociologia

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Norte

² Universidade do Estado de Santa Catarina

(TURNER, 1984; FEATHERSTONE *et alli*, 1991) como na antropologia (LOCK, 1993; CSORDAS, 1994; 1999).

Outros autores, identificados com a perspectiva geertziana, sobretudo, têm chamado a atenção para o papel ativo das pessoas na construção e no entendimento dos fatos e das ações na vida social – e, neste sentido, sobre o próprio corpo. Será aqui que encontraremos igualmente uma reflexão considerável sobre os processos de construção identitária, além de uma discussão sobre as noções da *pessoa*. De fato, correspondendo a este interesse pelas identidades e pelas variadas concepções culturais da *pessoa*, percebe-se a importância crucial do corpo para estudos mais recentes da construção social e cultural da saúde e da doença (SCHEPER-HUGHES & LOCK, 1987; DUARTE, 1998). Da mesma forma, pode-se entender as problemáticas de gênero e das sexualidades contemporâneas (BORDO, 1993; BUTLER, 1990, 1993), nas quais as relações entre o que chamamos domínio biológico e/ou orgânico e as construções simbólicas têm-se revelado bastante complexas. Assim, muitos dos dualismos consagrados teoricamente vêm sendo colocados em xeque (por exemplo, natureza/cultura; corpo/espírito), tal como se encontra em Strathern (1988), desconstruindo visões essencialistas sobre os processos corporais.

O propósito central do GT 40, “*Políticas do Corpo, do Gênero e das Identidades*”, organizado na 25ª Reunião Brasileira de Antropologia (Goiânia/GO), foi o de possibilitar um espaço que reunisse pesquisas e investigações antropológicas que tratassem das formas e das modalidades de construção dos corpos e das identidades na contemporaneidade, fosse a partir dos eixos do gênero, da sexualidade, da pessoa e/ou dos processos da saúde e da doença; fosse em caminho inverso: pesquisas antropológicas que, tendo estes eixos de investigação, tivessem encontrado, em seus trabalhos de campo, dados etnográficos bons para pensar a temática do corpo e das identidades. Ainda que tais eixos abarquem uma grande amplitude de experiências, o propósito do GT foi o de promover a discussão e articular pesquisas que enfocassem a construção cultural e social dos corpos no que diz respeito aos processos

de formação das identidades. Os trabalhos foram organizados, portanto, por meio dos eixos de investigação supracitados. Além disso, tivemos a preocupação de tentar fazer convergirem abordagens que, se não estão necessariamente polarizadas, acabam por definir campos específicos de reflexão antropológica. Nesse caso, desejávamos viabilizar uma arena de discussão sobre os corpos como construídos por processos simbólicos, mas essa discussão deveria ser complementada por uma abordagem das disputas e das estratégias, significativamente políticas, de construção dos corpos, no que poderia ser entendido como uma “política da intimidade”. Esta perspectiva postula que os corpos são também *locus* de negociações, de disputas e de confrontos, o que estaria implicado tanto nas relações de gênero, como no plano das sexualidades e também nas formas de gestão dos corpos doentes e/ou saudáveis (FOUCAULT, 1977; 1987). Pode-se notar também uma proximidade com as preocupações de Anthony Giddens (1993). Isso implicaria entender os corpos e as corporalidades por meio de processos relacionais, ao mesmo tempo simbólicos e políticos, o que suscitaria pensar nas possibilidades de interface e nas contradições entre “público/privado”. Nesse sentido, o GT 40 buscou promover o estabelecimento de nexos e de convergências, sem evitar as tensões existentes entre trabalhos que priorizam os processos simbólicos e aqueles que tematizam a dimensão essencialmente política de construção das corporalidades e das identidades na contemporaneidade.

O interesse pela proposta do GT foi bastante significativo, o que se refletiu na grande quantidade de resumos (mais de trinta e cinco), enviados preliminarmente aos coordenadores. A tarefa de seleção foi igualmente árdua, considerando-se a alta qualidade e a pertinência temática das propostas, que incluíam desde trabalhos de alunos de graduação até aqueles de docentes com pós-doutoramento, em estágios diferenciados de desenvolvimento. Tendo em vista as regras gerais da RBA, não pudemos incluir trabalhos de graduandos, que foram encaminhados para as sessões coordenadas, e tivemos de selecionar vinte e cinco trabalhos ao todo. Constatou-se a ampla

diversidade estadual e institucional dos proponentes e dos expositores, abarcando todas as regiões brasileiras (AL, BA, DF, GO, MA, PA, PB, PR, RJ, RN, RS, SC, SP). Tivemos, assim, quatro sessões de trabalhos, intituladas: 1) “*Corpos naturalizados, corpos modelados*”; 2) “*Fronteiras das Identidades: recriando intimidades*”; 3) “*Interseções do corpo, do gênero e da religião*”; 4) “*Produção de corpos e de identidades/experiências de poder e resistência*”.

Os títulos das sessões, que foram idealizados a partir da proximidade temática dos resumos enviados, mostram como a proposta do GT 40 foi, de fato, alcançada. Surpreendeu, porém, o número de trabalhos que consideravam a discussão teórica e etnográfica dos corpos no caso da filiação religiosa. O comparecimento dos expositores foi quase absoluto, apenas três deles tendo justificado a ausência. Do mesmo modo, percebemos um interesse evidente por parte do público da RBA, já que a presença por sessão ultrapassava em média 30-40 pessoas. Cabe sublinhar que os debates contaram com intervenções entusiasmadas, relacionadas não apenas a questionamentos pontuais, mas a questões mais amplas, a partir das provocações e/ou dos comentários da coordenação, que assumiu a tarefa de debater os diferentes trabalhos procurando estabelecer pontos em comum e discordantes entre eles, bem como levantar questionamentos mais amplos a partir da temática proposta em cada sessão. Isso evidencia a necessidade de espaços de discussão sobre a temática do corpo associada às questões de gênero e das identidades, do simbolismo e da política. Vale salientar que a proposta do GT articulava-se, sem sabermos com antecipação, com a discussão apresentada pela Professora Verena Stolcke em sua Conferência “*El enigma de las intersecciones: clase, ‘raza’, sexo, sexualidad*”, na mesma RBA.

Quanto às referências teóricas utilizadas pelos integrantes do grupo, observamos um conjunto de recorrências, dentre as quais Mauss, Douglas, Strathern, Foucault, Giddens e Butler. Os três trabalhos que selecionamos foram os que se apresentaram em uma versão mais completa, estando em estágios mais adiantados e amadurecidos nas suas análises: “*O Senhor me usa tanto*”: *experiência religiosa e a construção do corpo feminino no pentecostalismo*, de Miriam C. M. Rabelo (UFBA) e

Sueli Ribeiro Mota (UNEB); *“Parto para casa ou parto para hospital? O que parturientes e parteiras consideram sobre o lugar de parir em Melgaço, Pará”*, de Soraya Fleischer (UFRGS); e *“O Gênero na carne: sexualidade, corporalidade e Pessoa – uma etnografia entre travestis paulistas”*, de Larissa Pelúcio (UFSCAR). Muito embora se refiram a pesquisas em diferentes estágios, todas as três comunicações apontam para critérios como etnografia detalhada, controle meticoloso dos dados e rigor teórico.

Detendo-se em cenas e em situações variadas, Miriam Rabelo e Sueli Mota desenvolvem uma interpretação das práticas que incorrem na construção dos corpos de mulheres pentecostais de Salvador (BA). Para as autoras, as práticas religiosas envolvem, de modo muito nítido, modalidades de disciplina corporal e de cuidado de si, o que as faz apoiar-se extensamente na abordagem de Michel Foucault sobre as expressões dinâmicas do poder e a construção da subjetividade. Nesse sentido, as esferas públicas e privadas não podem ser realmente separadas, à medida que a experiência religiosa – no caso, o domínio do Espírito Santo – se manifesta nos mais diversos eventos cotidianos. De fato, o cotidiano destas mulheres pentecostais é literalmente atravessado, como dizem, por “empreendimentos hermenêuticos” que as ajudam a explicar uma relação intensamente buscada entre elas e o poder de Deus.

O trabalho de Soraya Fleischer traz, fundamentalmente, dados de pesquisa em andamento e, como tal, expõe, de forma exegética, três casos relacionados a práticas de parturição de mulheres que vivem na ilha do Marajó (PA). Entre outros aspectos importantes deste trabalho, sublinhamos o detalhamento e o rigor com que cada caso (ou seja, cada informante) é analisado, constituindo, assim, um texto exemplar da tradição da chamada “boa etnografia”, além de trazer importantes questões relacionadas à temática do corpo, do parentesco e da sexualidade das classes populares – no caso, ribeirinhas – e de demonstrar, detalhadamente, uma série de agenciamentos que as mulheres daquela região utilizam no seu cotidiano como forma de, efetivamente, serem sujeitos de seus próprios partos e de seus processos corporais.

Larissa Pelúcio também problematiza o plano do cuidado

de si, articulando-o ao debate teórico sobre a idéia de *pessoa*, por meio da recuperação das formas gradativas e intensas de modificação e de fabricação do corpo pelas travestis de São Paulo. Seu trabalho destaca como as travestis investem em uma feminilização constante e acentuada. Essa modelação corporal é realizada, sobretudo, por meio de redes sociais de travestis, tais como as “*bombadeiras*”, que injetam silicone líquido nos corpos das colegas. Estamos, assim, tocando no tema de expertise e de profissionalização, que esteve presente em diversos trabalhos do GT. Pelúcio mostra também que as travestis infringem valores e normas dominantes de caráter heterossexual. Mas esta contestação das normas e das práticas de gênero mais dominantes não impede que elas acionem e operem por valores heterodominantes e moralmente hegemônicos, inclusive para pensar a “natureza” ou não das diferenças sexuais (“homem”, “mulher”, etc.).

Os trabalhos apresentados aqui, bem como os demais debatidos neste GT – “*Políticas do Corpo, do Gênero e das Identidades*” –, foram extremamente instigantes, mostrando o quanto a boa tradição antropológica, composta por etnografias densas e originais, continua trazendo elementos novos para problematizar as noções contemporâneas de gênero, de identidade e de corporalidade – como bem mostra o texto de Larissa Pelúcio –, assim como as diferentes percepções de processos corporais relacionados ao parto, ao bem-estar espiritual e à sexualidade – como sugerem os textos de Miriam Rabelo em parceria com Sueli Mota e de Soraya Fleischer. E mais: o debate suscitado pelo conjunto dos trabalhos sugere não apenas a continuidade das reflexões a partir das etnografias, mas também a necessidade de aprofundar seus desdobramentos e suas implicações políticas mais amplas.

BIBLIOGRAFIA

BLACKING, John. **The Anthropology of the Body**. London: Academic Press, 1977.

BORDO, Susan. **Unbearable weight**: feminism, Western culture,

and the body. Berkeley: University of California Press, 1993.

BOURDIEU, Pierre. **Outline of a Theory of Practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977 [1972].

_____. **The Logic of Practice**. Cambridge: Polity Press, 1990 [1980].

BUTLER, Judith. **Gender Trouble**. Londres: Routledge, 1990.

_____. **Bodies That Matter: on the discursive limits of 'sex'**. Londres: Routledge, 1993.

CSORDAS, Thomas. "Embodiment as a paradigm for anthropology". *In: Ethos*, 18, 1990.

_____. "The Body's career in Anthropology". *In: MOORE, Henrietta. (ed.). Anthropological Theory Today*, 1999.

DOUGLAS, Mary. **Natural Symbols**. Explorations in Cosmology. London: Barrie & Jenkins, 1973.

_____. **Purity and Danger**. London: Ark, 1984 [1966].

DUARTE, Luiz F. Dias. "Investigação Antropológica sobre Doença, Sofrimento e Perturbação: uma introdução". *In: DUARTE, L. F. D. & LEAL, Ondina F. (orgs.). Doença, Sofrimento, Perturbação: perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 1998.

FEATHERSTONE, Mike; HEPWORTH, Mike; TURNER, Bryan S. **The Body: Social Process and Cultural Theory**. London: SAGE Publications, 1991.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade: a vontade de saber – vol. 1**. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

_____. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1987 [1975].

GIDDENS, Anthony. **A Transformação da Intimidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1993.

LOCK, Margaret. "Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge". *In: Annual Review of Anthropology*, 22, 1993 (pp. 133-155).

MALINOWSKI, Bronislaw. **The sexual life of savages in north-western Melanesia**. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1929.

MAUSS, Marcel. "As técnicas corporais". *In: Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Editora da USP, 1974 [1935].

POLHEMUS, Ted. **Social Aspects of the Human Body**. Harmondsworth: Penguin Books, 1978.

SCHEPER-HUGHES, Nancy & LOCK, Margaret. "The Mindful Body". *In: Medical Anthropology Quarterly*, 1, 1987 (pp. 6-41).

STRATHERN, Marilyn. **The gender of the gift**. Berkeley: University of California Press. 1988.

TURNER, Bryan S. **The Body and Society: Exploration in Social Theory**. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

O GÊNERO NA CARNE: *SEXUALIDADE, CORPORALIDADE E PESSOA – UMA ETNOGRAFIA ENTRE TRAVESTIS PAULISTAS*

Larissa Pelúcio¹

Resumo

Desde a comercialização dos hormônios femininos, na forma de contraceptivos, que a construção da Pessoa travesti ganhou um novo impulso. Na busca por um “corpo perfeito”, isto é, associado a padrões socialmente sancionados como femininos, compôs-se todo um circuito estético e de cuidados de si que burla a medicina ocidental, por um lado, mas que, em alguns momentos, a ela se associa. Do modelo “*traveção*” ao “*ninfetinha*”, as travestis se submetem a inúmeros processos de intervenção corporal que se iniciam com a ingestão de hormônios, passando pela aplicação de silicone industrial em seus corpos e pode seguir até a operações de redução da testa, extirpação do pomo-de-adão e a renovadas sessões com “*bombadeiras*”, pessoas que “*fazem o corpo*”, isto é, injetam silicone nas travestis. Orientadas pela heteronormatividade compulsória, as travestis transformam seus corpos a fim de adequá-los a seus desejos, práticas e orientação sexual, reconhecidos por elas como “homossexuais”. Nessa construção, subvertem o gênero e, paradoxalmente, também enfatizam o caráter de assujeitamento por trás do culto contemporâneo a padrões de normalidade, de saúde e de beleza.

Palavras-chave: Travestis, corporalidade, sexualidade, gênero e heteronormatividade.

¹ Doutoranda do Programa de pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos.

Porque o meu objetivo sempre foi ser aparentemente mulher, fisicamente mulher, ter peitão, ter bundão, ter pernã. Então, tudo isso elas viam e “ah, não eu vou fazer isso”. “Não, não faz isso que isso faz mal”. “Não, eu vou, não quero saber se faz mal, meu objetivo é esse, pronto e acabou”. Então, se você tem um objetivo, você chega lá. E as pessoas, quando vêem você seguindo em frente nesse objetivo, também vão atrás. Então, veio uma leva de travesti atrás. Tanto que hoje eu tenho, assim, um conceito na região junto às demais, mas por esse motivo. Então foi onde... foi fatores que eu fui vendo, analisando. Então, não sei, minhas amigas também foram me vendo, a minha clientela, os elogios na rua foram aumentando, então elas: “ah, não, também vou ser travesti, vou me assumir”. Só que assim: nem todas; muitos caem na travestilidade sem saber se aquela é a realidade que ela querem, sem conhecer, sem noção se é aquilo que ela quer pro resto da vida (Bianca di Capri, em entrevista concedida à pesquisadora, em 06/01/2006, em sua residência em São Paulo).

Bianca nasceu homem, mas, como relata, queria parecer mulher. Portanto, construir para si um corpo que a remetesse ao feminino tornou-se seu objetivo. E, por mais que lhe dissessem que usar silicone líquido para arredondar suas formas ou ingerir hormônios femininos sem prescrição médica era perigoso, fazia mal, para ela eram recomendações vãs. Acima dessas advertências e do possível risco a elas relacionado, estava seu desejo de se ver e de ser vista como uma mulher. Ser travesti não é uma aventura, algo efêmero, uma fantasia que se tira ao chegar a casa, mas uma transformação longa e profunda: a construção da Pessoa².

A par das muitas discussões acerca da noção de Pessoa, ela é uma boa ferramenta para se pensar a relação indivíduo-sociedade, cultura-natureza, estrutura-agência, livrando-se de armadilhas conceituais que conferem demasiado peso a um dos termos dessas díades. Ao ser pensada como uma categoria antropológica e, portanto, teórica, a noção de Pessoa possibilita

² Conceito usado aqui no sentido maussiano/dumontiano do termo, o que significa considerar que a pessoa se constitui a partir de um sistema moral e de valores próprios de cada sociedade e/ou grupo a que pertence. Desta forma, as culturas investem diretamente sobre os corpos, como bem ilustrado no estudo de Viveiros de Castro (1979), articulando os planos físico, psíquico e social, que, assim imbricados, permitem que se considerem os planos simbólico e empírico como esferas articuladas, capazes de orientar todo um conjunto de práticas estruturadoras de experiência humana.

perceber o processo de conformação de valores sociais em cada um dos membros do grupo, a partir de um conjunto de práticas, ritos, sanções e instituições capazes de conformar esse sujeito (ALLEN 1985).

No seu texto “*A Construção Ritual da Pessoa: a possessão no Candomblé*”, Márcio Goldman (1995) tece críticas às análises que passam ao largo da noção de Pessoa conforme concebida pelos adeptos daquela religião. Referindo-se aos mecanismos teóricos capazes de explicar de maneira mais satisfatória o transe no Candomblé, o autor afirma

[...] ser preciso encarar a possessão e a noção de pessoa como um sistema mais dinâmico que não só classifica como também visa produzir tipos específicos de pessoas, não certamente no sentido de gerar “personalidades” ou “tipos psicológicos”, mas no de uma atualização concreta de certas concepções simbólicas do ser humano e de seu lugar no universo (GOLDMAN, 1995: 35).

É desta forma que considerarei, aqui, o processo de transformação que envolve a construção da Pessoa travesti como “uma atualização concreta de certas concepções simbólicas do ser humano e de seu lugar no universo”. Há, nessa trajetória, patamares hierárquicos que devem ser alcançados, galgando-se, assim, um outro status dentro da rede social em que a Pessoa está inserida. A estagnação das travestis em um dos patamares intermediários dessa atualização implica desprestígio, manifesto em locuções desqualificadoras como “*viado de peito*”, “*bichinha sem-vergonha*”, “*homem de saia*”, entre outros, nos quais uma incongruência de gênero se manifesta, implicando falhas morais. Um “*viado de peito*” não é uma travesti, porque não teria de fato “*cabeça de mulher*”, comportando-se como um homem afeminado, assim como uma “*bichinha sem-vergonha*” ou um “*homem de saia*” faz uso de roupas femininas para atrair clientes e ganhar dinheiro sem ter a “*coragem*” de investir de fato na sua transformação. Para as travestis, a transformação propriamente dita começa com práticas corporais feminilizantes: depilar-se, deixar os cabelos crescerem, vestirem-se com roupas de mulher, investimento num gestual tido como delicado. Paralelo a essas intervenções epidérmicas,

muitas travestis passam também a ingerir hormônios femininos, elemento bastante valorizado nesse processo.

O primeiro passo rumo à construção da Pessoa travesti vem, na maioria das vezes, com a saída de casa. Esta se dá quase sempre na adolescência, antes que se completem dezoito anos³. É na rua que elas encontram as primeiras referências daquilo que se quer ser. A rua torna-se, assim, espaço de incertezas, mas também de iniciação, de uma liberdade idealizada que permite que o aspirante à transformação descubra, no corpo de uma outra travesti, caminhos para atingir suas metas.

Mas o que é ser travesti? As travestis são pessoas que se entendem como homens que gostam de se relacionar sexual e afetivamente com outros homens. Para tanto, procuram inserir em seus corpos símbolos do que é socialmente tido como próprio do feminino. Porém, não desejam extirpar sua genitália, com a qual, geralmente, convivem sem grandes conflitos. “*Travesti tem que ter alguma coisa de mulher, senão não é travesti. Tem que pôr silicone, seio...*” – ensina Mônica, travesti experiente⁴. Ou, como explica Moema a Hélio Silva, “travesti não é quem se veste de mulher, é quem toma hormônio e silicone” (SILVA, 1989: 117). As travestis, além dessas intervenções no corpo e da apreensão de uma série de técnicas corporais que as distancia dos padrões masculinos, buscam comportar-se segundo prescrições de comportamentos socialmente sancionados como femininos. Portanto, não se pode tornar travesti sem que se entre em uma rede de relações já estabelecida. É ali que elas aprendem a se maquiar e a se depilar com eficiência; a andar e a gesticular como mulher; a mudar a voz e o nome; a tomar hormônios; onde e com quem colocar silicone. Só assim se pode iniciar a construção da Pessoa travesti.

Quando Bianca di Capri afirma que o seu “*objetivo sempre foi ser aparentemente mulher, fisicamente mulher, ter peitão, ter bundão, ter pernã*”, soma-se a muitas outras travestis que, mesmo sabendo que *bombar* – isto é, injetar silicone industrial no corpo – é perigoso, não abrem mão dessa técnica de transformação.

³ Existem casos, também comuns, em que, ainda na infância, a travesti foge ou é expulsa de casa.

⁴ Em entrevista concedida à pesquisadora, em 21/01/2006, na Casa de Apoio Brende Lee.

Essa realidade se verifica entre as redes de travestis que fazem parte dessa pesquisa (travestis da capital e do interior de São Paulo). O desejo de “*ter um corpo*” sobrepõe-se aos “riscos” implicados nessa construção, como observou também César Sabino (2004) em sua pesquisa entre fisiculturistas cariocas. Ele adverte que, antes que julguemos esses procedimentos em busca de um corpo específico como ignorância ou irracionalidade, devemos

[...] focalizar o aspecto social que confere significado a tal uso. Este, freqüentemente, está imerso em sistemas simbólicos com lógica própria. Em se tratando do sistema simbólico inerente aos grupos sociais das academias, a dor e o sacrifício aparecem como um preço a ser inevitavelmente pago pela conquista de uma vitória presumível na construção de uma identidade inerente à aceitação em um grupo restrito (SABINO, 2004:169).

A dor experimentada nas sessões de aplicação de silicone líquido, as náuseas provocadas pela ingestão de hormônios em grande quantidade, assim como as diárias intervenções corporais, fazem parte do “*cuidar-se*”, valor moral caro às travestis. Só assim elas se tornarão “*belíssimas*”.

Entre as travestis, ser belíssima é uma classificação estético-moral que aponta para um conjunto de cuidados que estas dedicam ao corpo e, assim, à construção da Pessoa. É este “se cuidar” que atesta a determinação da travesti em se transformar e, assim, adequar seu corpo “de homem”⁵ aos seus desejos e práticas sexuais, construindo para si o que Butler (2002) chama de “gêneros inteligíveis”⁶.

⁵ Partindo de várias histórias de vida a mim relatadas, bem como da literatura sobre o tema (SILVA, 1993; OLIVEIRA, 1994; SILVA & FLORENTINO, 1996; OLIVEIRA, 1997; DENIZART, 1997; KULICK, 1998; JAYME, 2001), as travestis se reconhecem como homens, por isso muitas delas se referem à sua orientação sexual como sendo “homossexual”.

⁶ “Gêneros ‘inteligíveis’ são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidades entre sexo, gênero, prática sexual e desejo” (BUTLER, 2003: 38). Essa inteligibilidade dada pela norma heterossexual é a mesma que as torna seres “abjetos”, isto é, aqueles que são alocados pelo discurso hegemônico nas “zonas invisíveis e inabitáveis” onde, segundo Judith Butler (2002: 18), estão os seres que não são apropriadamente genereficados, os que, vivendo fora do imperativo heterossexual, servem para balizar as fronteiras da normalidade, sendo fruto, portanto, desse discurso normatizador que institui a heterossexualidade como natural (BUTLER, 2002 e 2003).

Exatamente o fato de não serem mas de desejarem parecer mulheres é o que torna as travestis alvo de olhares, de interesse, de fascínio e de repúdio. Elas desestabilizam o binarismo de sexo/gênero, ainda que paradoxalmente o reforcem em seu discurso. Esforçam-se na construção de toda uma engenharia erótica, como propõe Hugo Denizart (1997), capaz de dar visibilidade a atributos associados ao feminino – um feminino glamourizado que convive, muitas vezes, com atributos típicos da masculinidade (autonomia, independência, força física, valorização da honra, exacerbação da sexualidade). Talvez seja a percepção desses elementos de incongruência, fascínio e empenho transformador que as faça repetir o bordão *“travesti é luxo, é glamour”*. Essa idéia parece vir também da oposição entre natural/artificial, sendo o primeiro elemento valorizado em relação a alguns atributos físicos – como ter cabelos “naturais” – e depreciado em relação a outros – como deixar os pêlos do corpo crescerem, sem intervir nesse processo –, para ficarmos com dois exemplos ligados a cabelos/pêlos, elementos importantes nessa construção. O artificial tende a ser mais valorizado, pois ele marca o pertencimento ao grupo, bem como aponta para os investimentos no processo de construção da Pessoa travesti. Maraia e Alessandra⁷ procuram explicar a atração que exercem sobre muitos homens a partir desse par de oposições:

[Alessandra] *A gente é um homem, entendeu? Um homem transformado.*

[Maraia] *A gente tem uma aparência mais exótica, uma mulher exótica.*

[Alessandra] *A gente chama mais a atenção. Mais produzida, se preocupa mais com a aparência... com maquiagem, com cabelo, com a roupa. A mulher não.*

[Maraia] *Elas são naturais, entende? A gente é artificial e ao mesmo tempo exótica. A gente é diferente.*

[Alessandra] *Chama atenção!*

⁷ Em entrevista concedida à pesquisadora em 22/05/2004, na casa em que viviam, na cidade de São Carlos, SP.

A “naturalidade” das mulheres biológicas, segundo muitas travestis, as faz mais despreocupadas com a aparência, e isso vale também quando se trata de prostitutas mulheres, com as quais as travestis geralmente dividem os territórios do comércio sexual. As travestis que integraram essa pesquisa costumam atribuir a falta de cuidados das mulheres ao fato de estas terem “buceta/útero”, compondo um sistema que faz da genitália e do aparelho reprodutor os definidores do gênero. Essas são, portanto, “mulheres de verdade”, o que, segundo a percepção do grupo, as legitimaria frente aos homens, pois o “homem de verdade” gosta de “buceta”. O que este homem procura nas travestis é “uma mulher exótica”, “um homem transformado”.

Ter uma “mulher” com pênis para se deitar é “luxo”, porque sai do trivial: mulher com buceta. Como relata Mônica, que gostava de humilhar clientes por ter se sentido sempre explorada por eles: “*Vai atrás de mulher, mulher é mais fácil. Te dá filho. Com um prato de comida, você compra mulher. Travesti é luxo. É pra quem tem dinheiro*”⁸. O exotismo estaria justamente em reunirem em seus corpos elementos que não deveriam estar juntos: peito e pênis, largas ancas e pés grandes, coxas lisas e pomo-de-adão. Em “*Purity and Danger*” [“Pureza e Perigo”], Mary Douglas “sugere que os próprios contornos do ‘corpo’ são estabelecidos por meio de marcações que buscam estabelecer códigos específicos de coerência cultural” (BUTLER, 2003a: 188). Nas culturas em geral, há

[...] forças poluidoras inerentes à própria estrutura das idéias e que punem a ruptura simbólica daquilo que deveria estar junto ou a junção daquilo que deve estar separado. Decorre daí que essa poluição é um tipo de perigo que só tende a ocorrer onde as fronteiras da estrutura, cósmicas ou sociais, são claramente definidas (DOUGLAS *apud* BUTLER, 2003a: 189).

Butler (2003a) propõe uma releitura pós-estruturalista⁹ de

⁸ Na já citada entrevista.

⁹ Butler considera a proposta de Douglas limitada por sua perspectiva estruturalista, na qual natureza e cultura se colocam dentro de um binarismo que não oferece possibilidades de se pensar em configurações culturais alternativas para esses corpos.

Douglas, sugerindo que as fronteiras do corpo seriam os limites do socialmente hegemônico. Seguindo essa proposta de análise, a “artificialidade” valorizada pelas travestis seria justamente o que as lança nas zonas de perigo, posto que é tido como antinatural pelo sistema hegemônico que marca e delimita os corpos em cada sociedade. Paradoxalmente, a essa artificialidade inscrita no corpo e nele aparente deve corresponder um sexo que se naturaliza a partir da genitália, marcando também um gênero construído, mas tomado como natural. A naturalização dos desejos estreitamente ligados ao gênero e a um sexo biológico parece impedir as travestis de verem suas práticas como oposição a regras sociais. Tendem, assim, a manterem-se atadas à matriz heteronormatizadora, reproduzindo um discurso homofóbico, por mais contraditório que, a princípio, isso pareça.

Butler (2002), ao comentar o documentário *Paris em Chamas*¹⁰, afirma que o travestismo se apropria, também, de normas racistas e misóginas¹¹. Nesta película, há uma protagonista real que adota o nome de Vênus Xtravaganza. Ela se “faz passar” por uma mulher de pele clara, mas, por alguns motivos não mencionados por Butler, não chega a ser completamente convincente como mulher, tampouco como

¹⁰ Filme realizado em 1991, por Jennie Livingston, sobre bailes travestis ocorridos no Harlem, Nova Iorque.

¹¹ O que pude constatar em campo. Selecionei, entre diversos episódios, um que ilustra essa afirmação. Alguns rapazes mexem com as travestis que estão na esquina. São insistentes, querem que elas se aproximem e mostrem partes do corpo. Estão em um carro de modelo dos anos de 1980, visivelmente desgastado pelo uso. Diante da resistência das travestis em ceder aos seus chamados, passam a dirigir a elas frases ofensivas, chamando-as de “João”, “viado”, entre outras, ao que Jennifer, uma das travestis do grupo, comenta: “Só podia, né? Olha a cor!”, referindo-se ao fato de os rapazes serem quase todos negros. Em relação à misoginia, cabe uma reflexão mais alongada, uma vez que muitas falas nesse sentido são manifestações que algumas de minhas depoentes já declaram ser de “defesa”, pela concorrência no restrito mercado afetivo/conjugal, ou por se sentirem inferiorizadas como paródias – ainda que jamais tenham usado esse termo. Porém, o que o campo aponta é que há também um componente de recusa daquilo que é feminino fora delas, daí a referência à misoginia. As travestis operam também uma interessante inversão em relação ao feminino e ao masculino, cujos termos estruturadores são o “nelas”/incorporado e o “o fora delas”/exteriores: o feminino buscado e incorporado é positivo – quanto mais feminina, mais bonita e prestigiada será a travesti. O feminino fora delas, o que não se insere em seus corpos, é sempre negativo, mal visto. As mulheres, as *amapôs*, na gíria do grupo, são “as mais podres” (é o que significa “*amapô*”). Os homens que assumem traços femininos são “as gays”, quando assumidamente homossexuais, ou “as mariconas”, quando se trata de clientes – ambas categorias desprestigiadas, por isso aparecem gramaticalmente no feminino.

branca. É esse “passar-se por” branca que me chama especial atenção, pois o que as travestis desta pesquisa parecem buscar é o que Butler detectou em *Vênus Xtravaganza*:

[una] cierta transubstanciación de género para poder hallar un hombre imaginario que indicará un privilegio de clase y de raza que promete un refugio permanente contra el racismo, la homofobia y la pobreza (...). El género es el vehículo de la transformación fantasmática de ese nexo de raza y clase, el sitio de su articulación (Idem. *Ibid.*: 190-191).

Quando Liza Lawer, Samantha Sheldon e Fernanda Galisteo escolhem¹² seus nomes e sobrenomes, não o fazem de maneira casuística, mas a partir de um referencial em que raça, classe, gênero se encontram e se combinam. Mulheres glamourosas, sexualizadas, ricas, brancas e loiras orientam essa escolha sintetizada nos nomes. Como a personagem real de *Paris em Chamas*, Samantha Sheldon busca “passar-se por” branca. Identifica-se como loira, de olhos verdes, mesmo que sua tez seja morena, seus cabelos muito ondulados estejam tingidos e que seus traços remetam a uma origem negra. Deseja “passar por mulher” também, com seus seios muito volumosos, suas ancas largas e nádegas de uma protuberância que toca a artificialidade. Ou seja, o efeito “natural” escapa, e, assim, a autenticidade que faria a personagem crível¹³. Como muitas travestis, Samantha conta que viveu na Europa, mais precisamente em Milão, Itália – a Meca das travestis. A passagem pela Europa significa uma ascensão social no meio travesti, não só porque possibilita ganhos financeiros, mas porque estes podem reverter-se em bens simbólicos: uma prótese cirúrgica para os seios, plástica no nariz, roupas de grifes importadas,

¹² Algumas travestis são “batizadas” por amigas ou “mães”, isto é, travestis mais velhas que as iniciam na vida de travesti. Quanto ao sobrenome, na maior parte das vezes elas mesmas os escolhem.

¹³ Butler escreve que “las reglas que legitiman la autenticidad (...) constituyen el mecanismo mediante el cual se elevan insidiosamente como parámetros de autenticidad ciertas fantasías sancionadas, ciertos imaginarios sancionados” (BUTLER, 2002: 191). A naturalidade, portanto, seria um efeito da incorporação das normas racial, de classe e de gênero, numa representação perfeita desses ideais, a ponto de que o artifício da imitação das normas não consiga ser lido como tal, surtindo seu efeito, a autenticidade, uma vez que o que está sendo representado a partir de um modelo não se distingue mais do próprio modelo.

perfumes caros. Capitalizadas por esses bens, sentem-se capazes de desafiar os limites das margens, procurando assegurar um outro lugar para si mesmas a partir da sua beleza, da independência financeira que alimenta o processo de transformação e que possibilita que o mesmo esteja cada vez mais ajustado às normas e, portanto, da “autenticidade”. Esta, por sua vez, possibilitará que um “homem de verdade”, destes que vivem fora da noite e da margem, as tome como suas mulheres.

Em outra passagem de *Paris em Chamas*, Butler traduz o que o travestismo pode significar para muitos rapazes afeminados nascidos nas classes populares que trazem esse pertencimento marcado na cor da pele e nos traços físicos. A rainha do baile travesti mostrado no filme é Vênus, uma “mulher” constituída pelos olhares hegemônicos, isto é, brancos e homofóbicos. Para ser mulher e branca, ela se vale do excesso, sobrepujando a feminilidade das próprias mulheres, confundindo e seduzindo o auditório, mas é justamente essa representação hiperbólica que a arrasta para a abjeção que deseja superar. Assim,

[...] el exceso fantasmático de esta producción constituye el sitio de las mujeres [como también de otros seres “objetos”] no sólo como mercancías comercializables dentro de una economía erótica de intercambio, sino además como mercancías que también son, por así decirlo, consumidoras privilegiadas que tiene acceso a la riqueza, ele privilegio socia y la protección (Idem. *Ibd.*: 193).

Movidas por essa busca de “transubstanciam-se” é que migram para a Europa, onde, acreditam, terão chances de juntar dinheiro para produzir esse excesso fantasmático que as aproximaria da autenticidade, quando é ele justamente que denuncia o não-autêntico¹⁴.

É fato que algumas travestis fazem um patrimônio com os ganhos obtidos na Europa. Se assim não fosse, o fluxo de travestis brasileiras para o Velho Continente não se manteria.

¹⁴ Há uma mudança nesse padrão do “excesso”. A nova geração tem procurado referências mais atuais de beleza feminina, como discuto a seguir.

O sonho de partir é alimentado, sobretudo, pelas que voltam, pois são estas as que podem contar as histórias e aventuras vividas por lá; “dar close”¹⁵ passeando pelos pontos de prostituição em seus carros novos, trajando Dolce & Gabana e deixando que todas saibam sobre seus imóveis adquiridos. Comprovam, assim, um duplo sucesso: o de ter competência para ganhar dinheiro e de ser suficientemente “bela” para consegui-lo a partir de seus atributos físicos.

Para algumas travestis, a Europa significará um ponto de “viragem”, promovendo-as no mercado sexual brasileiro, não só pela sua passagem por lá, mas por possibilitar transformações radicais no corpo. Outras podem voltar empobrecidas e marcadas pelo fracasso financeiro, apontando para o insucesso como travesti, o que é extremamente doloroso. A Europa também pode abrir a possibilidade de saída da prostituição, ainda que as mantenha no comércio sexual, por exemplo, como “financiadoras”, isto é, aquelas que emprestam dinheiro para a passagem e providenciam desde de documentação até a moradia e local de trabalho para aquelas que pretendem partir.

As experiências se diferem, guardando em comum o fato de alimentar o sonho de ascensão social, que, para muitas, está associado à possibilidade de serem tratadas com menos preconceito, o que pode ser conseguido, acreditam, pela transformação acurada e cara, feita dentro do sistema oficial de saúde, conferindo-lhes a possibilidade de se “passar por mulher”. São poucas as que conseguem essa transformação tão sofisticada. Normalmente, as que a alcançam são as “tops” e/ou “européias”. As primeiras são travestis que fazem filmes de sexo explícito e ensaios fotográficos de igual teor. São tidas pelas demais como “belíssimas”. Muitas delas têm acesso freqüente à Internet, espaço em que mantêm *blogs* e *fotoblogs*¹⁶. O uso contumaz das plataformas disponibilizadas pela Internet

¹⁵ Significa exibir-se, esnobar, fazer-se passar por superior.

¹⁶ Os *blogs* e *fotoblogs* são plataformas de sociabilidade virtual que agem como murais de notícias. Diferenciam-se das *webpages* por permitirem que os visitantes da página digitem comentários sobre temas ali discutidos e, sobretudo nos *fotoblogs*, sobre as fotos e/ou pessoas e/ou eventos que as mesmas retratam.

as faz mais conhecidas e prestigiadas, o que permite que cobrem até R\$ 150,00 por uma hora ou uma hora e meia de programa completo (sexo com penetração).

Gladys Adriane, travesti *top*, acredita que uma verdadeira *top* deve falar pelo menos dois idiomas. Ela fala inglês e espanhol, além do português, e espera voltar desta sua temporada na Itália versada no italiano também. As *tops* têm de falar outros idiomas, mas não devem falar o bajubá ou pajubá (usam-se ambos os termos), gíria própria das travestis que tem sua origem no iorubá-nagô. Lembro-me de Juliana Nogueira, uma *top*, comentando que, na casa onde morava, havia uma caixinha para depositar a multa de R\$ 1,00 por se falar bajubá.

Outro requisito citado por Gladys, bem como por Victória Ribeiro, também reconhecida como *top*, diz respeito aos cuidados estéticos, o que inclui o uso de produtos de marcas caras: “*das pontas das unhas dos pés até o último fio de cabelo, deve ser intacto e o mais perfeito possíveis... pele, então...*”, declara Gladys em conversa via MSN¹⁷. “*Praticamente 70% dos meus ganhos é em minha imagem... agora não, eu tracei outras metas; e, quando você vai ficando com a imagem que desejou, passa a gastar um pouco menos...*” – explica Gladys.

Ser uma *top* ou *européia* pode significar, por vezes, a mesma coisa. Mas nem toda *européia* é *top*, assim como nem toda *top* é *européia*, pois, para ser *européia*, como o título indica, tem de se ter vivido uma temporada atuando como prostituta lá fora. Desde os anos de 1980, as travestis descobriram a prostituição na Europa e passaram a atuar por lá.

Quando Paris era o sonho de ascensão das travestis, imperava também o estilo “*traveção*”: ancas fartas, muito seio, boca carnuda, coxas volumosas. O exagero é a marca desse “*corpo Paris*”, e é justamente o excesso que remete à imagem masculina. Como me explica Fabyanna Toledo, que, no exato momento, vive sua primeira temporada na Europa: um *traveção* “*nunca passará por mulher*”.

Como todo o conjunto de padrões estéticos das travestis, este também está ligado a valores morais próprios do grupo.

¹⁷ Messenger (MSN), sistema *on-line* de comunicação em tempo real.

Por exemplo, pode-se ser *gayzinho*, mas só é tolerado que se tenha um visual andrógino e indefinido na fase inicial da transformação. Depois disso, a pessoa passa a ser vista como desleixada ou mesmo covarde, por não ter coragem de ir a fundo na transformação.

O “*traveção*” está ligado ao exagero, ao masculino e, portanto, ao insucesso ou ao ultrapassado. O estilo valorizado atualmente é a “*ninfetinha*”, mais natural – curvas mais enxutas, seios menos exagerados, roupas mais ao gosto das adolescentes que aparecem em programas televisivos –, “fazendo a linha Patricinha”¹⁸. Como as adolescentes e jovens heterossexuais, as travestis também se deixam seduzir pelos apelos da moda, por padrões estéticos rigidamente estabelecidos pela mídia; assim, muitas delas reproduzem esses valores estéticos em busca de legitimidade.

Como se vê, a intervenção na carne é também uma alteração moral. Por isso, Jennifer, travesti de vinte e dois anos, tem certeza de que mudará seu jeito de ser quando colocar a sua prótese de seios. “*Mudar como?*”, quero saber. “*Não sei, mas eu vou ficar diferente, closeira*”¹⁹, num sei. *Diferente de como eu sou agora*”.

Nos nervos, na carne e na pele

Mesmo sem suas sonhadas próteses, que ela deve colocar junto a um cirurgião plástico famoso entre as travestis paulistas, Jennifer sente-se alterada quando aumenta a ingestão de hormônios femininos – isso porque os hormônios femininos que ingere a deixam “nervosa”. Essa perturbação se manifesta pela irritabilidade, pela propensão maior a “estourar”, a não ter controle sobre seus sentimentos e reações. Como a literatura antropológica sobre “o nervoso” indica (DUARTE, 1988; CARDOSO, 1999; LEVIGARD, 2001), este é “percebido como uma categoria culturalmente interpretável” (LEVIGARD, 2001: 16), integrando aspectos físicos, morais, sociais e mesmo espirituais.

¹⁸ “Fazer a linha” significa “agir como se fosse”.

¹⁹ O termo deriva da expressão “dar close”.

Assim, para as travestis, ser ou estar “nervosa” tem relação com uma situação físico-moral específica que as associa a elementos socialmente sancionados como femininos. É por meio da ingestão sistemática de remédios contraceptivos ou para reposição hormonal de mulheres na menopausa que as travestis iniciam seu processo de transformação. Como relata Gabrielle, travesti ouvida por Benedetti:

Eu acho que o hormônio na vida de uma travesti é a feminilidade toda, tudo tá ligado ao hormônio. Inclusive, têm amigas minhas que, quando vão à farmácia comprar hormônios, elas costumam colocar assim, ó: “Eu vou comprar beleza”; porque o hormônio é realmente a beleza na vida de uma travesti. Ele ajuda na pele, que fica mais macia (...), inibiu o crescimento de pêlos, desenvolveu a glândula mamária, entendeu, arredondou formas, e até a expressão do olhar de quem tomou hormônio é diferente (...). A gente fica mais feminina pra falar, pra sentar, e tudo isso é efeito do hormônio no teu organismo (BENEDETTI, 2000: 66).

“O hormônio é como o alimento do corpo”, explica Juliana Nogueira, travesti de vinte e poucos anos, já bastante transformada pelas plásticas, bem como pelo uso de hormônios.

Analisando os dois depoimentos, vê-se que o hormônio se confunde com qualidades atribuídas simbólica e fisiologicamente ao sangue. Ele dá vida, mas não qualquer vida, e sim a de travesti, como também propõe Benedetti (2000). Entra no sangue e, desse modo, circula pelo corpo, conferindo à travesti os atributos desejados da feminilidade, assim como os indesejados também. “*Hormônios engordam*”, declaram muitas. Abrem o apetite e reduzem o desejo sexual.

Verônica, bombadeira, surpreende-se quando digo a ela que já ouvi falar que o hormônio “suja” o sangue. “*Ao contrário*”, afirma, “*ele limpa. Pelo menos pra mim, que tomo hormônio, limpa. Me ajuda, limpar o rosto, as espinhas começam a sair. Acho que pra todas*”²⁰. O hormônio, circulando pelo sangue, limpa a travesti daquilo que é masculino: pêlos, pele grossa, traços angulosos. Atribui a elas também qualidades morais vistas como próprias da mulher:

²⁰ Em entrevista concedida à pesquisadora, em 03/09/2005, na casa de Verônica, em São Carlos, SP.

sensibilidade, delicadeza e até mesmo dedicação ao lar.

Bruna Fontenelle, travesti de vinte e quatro anos, é quem fala sobre os efeitos do Gestadinona combinado com Perlutam. Seu cheiro muda, sua relação com a casa também. Fica muito exigente com a organização doméstica, não suporta ver nada fora do lugar. Pega gosto por lavar louças e roupas, de tal forma que suas roupas brancas ficam numa alvura sem igual. Adora passar também, função na qual se esmera, pois não suporta, quando está sob efeito desse hormônio, nenhum “*amarrotadinho*”, tanto que dedica longos minutos na arrumação da cama, pois precisa ver os lençóis bem esticados, até que nenhuma “*dobrinha*” apareça. Essa obsessão a deixa “*nervosa*”, avalia ela. O desinteresse por sexo a leva a não ter orgasmo e, portanto, ejaculação, o que agrava o estado de nervos.

Já Victória Ribeiro declara o contrário: para ela, a ereção se torna difícil se não está tomando hormônios, pois, sem seus trejeitos femininos, afirma não conseguir sentir-se bem – isso inclui ter prazer com seu corpo, que incide na sua sexualidade. “*Eu sou viciada em hormônios*”, confessa. Quando está bem hormonizada, fica com “*cabeça*” de mulher, o que significa não querer saber de coisas masculinas como “*competitividade, agressividade e promiscuidade*”, o que a leva a procurar menos sexo, fazendo só o que a sua profissão exige.

Muitas travestis já me relataram a relação entre ter um pênis e a necessidade de ejacular com frequência. Mais do que isso, elas precisam “*gozar*” para não ficarem “*nervosas*”. O fluido masculino não pode ficar retido no corpo: não seria “*natural*”. Porém, se gozam muito, deixam o hormônio feminino sair. É o que me diz Sasha, ao me mostrar algumas fotos do seu último ensaio fotográfico:

[Sasha] *Mulher, olha como os meus peitos tavam grandes!*

[Pesquisadora] E por que não tão mais, você parou de tomar hormônios?

[Sasha] *Não, mulher, tenho gozado demais, aí já viu, né? Vai tudo embora*²¹.

²¹ Diário de campo, 05/03/2005.

Outras dizem que isso é “bobagem”, “crendices”; o que não se pode fazer mesmo é tomar bebida alcoólica, só cerveja, um pouco. As divergências de opinião sobre os usos e efeitos dos hormônios femininos encontram uma convergência na idéia de “nervoso”. A travesti hormonizada fica nervosa, sem gosto para o sexo, que, como se viu, aumenta o nervoso, pois não se goza. Essa percepção está relacionada à idéia de “obstrução”, conforme discutida no já clássico *Da Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras Urbanas*, de Luiz Fernando Dias Duarte (1986).

A obstrução é um dos nódulos que compõem a “construção interpessoal pelo nervoso” e aponta para uma interrupção num fluxo de substâncias que deveria dar-se de forma regular. Seguindo a lógica dos movimentos das substâncias proposta por Duarte de subir/descer e entrar/sair, no caso específico do sêmen, este ficaria retido pela impossibilidade de gozar, presente nas travestis muito hormonizadas. Essa obstrução geraria o nervoso ao mesmo tempo em que faria com que os elementos feminilizantes do hormônio circulassem para fora, saindo do corpo por meio do esperma. Duarte aponta para a homologia subjacente entre sangue e esperma, a mesma que aparece nas representações do candomblé, religião à qual muitas travestis estão filiadas.

Segundo Wiik (1998), no candomblé o sangue é a fonte mais forte do axé, que é, por sua vez, a força vital, a energia divina. Entre as travestis, o termo axé tem várias acepções, todas positivas e associadas com elementos mágicos e sagrados. Pode indicar ter uma luz própria, ter sorte, “*ter uma estrela só sua*”, como explica Elaine, remetendo a uma força que, mesmo sendo própria e vindo de dentro, foi, de alguma forma, concedida, por isso é dom. Daí seu caráter mágico/sagrado.

Retornando ao sangue e a seus significados no candomblé, têm-se categorias de sangue segundo atribuições de cores: sangue vermelho, branco e preto. O esperma estaria na categoria do sangue branco, enquanto a menstruação seria vermelha, sugerindo uma homologia já proposta por Duarte (1986) entre homem e mulher.

Quando há ejaculação, reafirma-se o masculino pela produção do sangue branco/masculino/frio. A sua eliminação

também está no plano da afirmação, pois a ejaculação elimina hormônios femininos, possibilitando que o sangue vermelho/feminino/quente volte a engrossar. O sangue grosso associa-se à força; e esta, por sua vez, ao masculino. Quando “hormonizadas”, as travestis passam a ter no “sangue” o feminino.

Os hormônios são quase sempre ingeridos em coquetéis: Gestadinona com Perlutam ou Uno Ciclo. Por vezes, são tomados de forma alternada, de maneira que, durante algumas semanas, se toma um tipo para depois substituí-lo. Assim, segundo Verônica, é possível observar-se melhor qual de fato faz efeito no seu organismo. A preferência geral é pelos injetáveis, pois o que se fala muito entre elas é que os hormônios em forma de comprimido dão enjôo e engordam mais. O enjôo é causado, muitas vezes, pelo consumo em grande quantidade no mesmo dia: de três a quatro comprimidos, ou mesmo uma cartela completa. “*As bichas*²² *não querem esperar, acha que é assim, que vai tomar, tomar e puf: numa mágica, aparece o corpo*”, comenta Karen Zanetti. Esse tipo de observação é bastante comum entre o grupo, acompanhada da certeza de que este excesso faz mal, pois “*mexe com o fígado e até com a cabeça; tem bicha que fica louca, nervosa demais, de tão hormonizada*”, observa Rúbia, travesti mais velha, que já parou de tomar hormônios.

Em sua etnografia no Vale do Jequitinhonha, Marina Cardoso observou o papel do fígado como o principal regulador de processos fisiológicos ligados à circulação e à digestão. Esse caráter depurador e eliminador dos alimentos e das substâncias absorvidas coloca este órgão em relação direta com a qualidade do sangue (CARDOSO, 1999: 142). Na organização anatômica própria das classes populares, a cabeça tem uma relação com elementos frios, como discute Marcos Queiroz (1978). O excesso de hormônio, quando ataca o fígado, compromete o papel regulador do mesmo. Assim, esse excesso circula no sangue afinando-o – e, para algumas travestis, sujando-o. O sangue fino associa-se à fraqueza, e essa, por sua vez, ao feminino, que se relaciona com o nervoso, como propõe Duarte:

²² É comum que as travestis se tratem por “bicha”, “viado” e “mona”, termos que revelam a percepção do grupo quanto à sua condição de pessoas homo-orientadas em relação aos parceiros sexuais.

[...] é mais *nervosa*, nesse sentido, por ter uma sensibilidade que se antepõe logicamente à *força*, embora pressuponha a idéia de uma *resistência* (...). Mais nervosa, ainda, por ser justamente mais “moral”, mas próxima ou consentânea com a reprodução “moral” da casa (DUARTE, 1986: 180).

Se o hormônio é a feminilidade, a beleza e o nervoso – que confirmam os resultados da feminilização –, o silicone é “*a dor da beleza*”. O corpo feito, todo “*quebrado na plástica*”, é o sonho da maioria. Mas nem sempre as intervenções podem ser conseguidas em clínicas de cirurgia plástica filiadas ao sistema da medicina oficial. Então, procura-se o caminho tradicional, aquele que vem sendo usado há pelo menos trinta anos pelas travestis: a bombadeira. É Paulette, travesti com mais de cinqüenta anos quem conta:

[Pesquisadora] E aí, quando apareceu o silicone, como é que foi? Teve uma procura muito grande?

[Paulette] Ah, teve! Ah, teve, porque aí as bichas ficaram enlouquecidas. Porque ninguém mais queria tomar hormônio. Aí todo mundo queria bombar peito, bombar bunda. E também foi a época das próteses. Todo mundo queria pôr prótese²³.

Desde então, são as bombadeiras que injetam silicone líquido no corpo das travestis. As bombadeiras são, na sua imensa maioria, travestis também. Cabe a elas “*fazer o corpo*” através de inoculação desse líquido denso e viscoso, usado como óleo para lubrificar máquinas, no corpo das suas clientes. O processo é dolorido, demorado e arriscado.

Todas as travestis parecem saber que se bombar é perigoso. Mas a maioria não abre mão dessa técnica de transformação do corpo. Em pesquisa realizada pela *Unidas*, associação formada por travestis de Aracaju (SE), constatou-se que, mesmo 68% das 22 travestis entrevistadas sabendo dos riscos do silicone industrial e 92% conhecendo pessoas que tiveram problemas com o uso do produto, 80% delas fariam aplicações do produto²⁴. Essa realidade se verifica também entre os grupos

²³ Entrevista concedida à pesquisadora, em 04/04/05, nas dependências do AE Jabaquara.

²⁴ Informações divulgadas no livreto *Silicone – Redução de Danos*, publicado pela Associação de Travestis “Unidas na Luta pela Cidadania”.

de travestis que fazem parte dessa pesquisa (travestis da capital e do interior de São Paulo).

Bombar-se é entrar definitivamente no mundo das travestis e com ele compactuar. Por isso, algumas travestis *tops* asseguram que não têm nem nunca terão esse “lixo” no corpo. Criam, desta forma, uma clara distinção entre elas e as “outras”: pobres, “feias”, “viados de peito”. Poucas são as travestis que não se valeram do silicone industrial para moldar suas formas. O resultado instantâneo seduz, pois, ao contrário dos hormônios – que levam no mínimo cinco semanas para começarem a agir e de forma discreta –, ao finalizar a sessão com a bombadeira a travesti tem “*seu corpo*”.

Certa vez, na casa de Cláudia – na época cafetina e bombadeira –, encontrei Sandra, uma das inquilinas, andando nos calcanhares. Naquela semana mesmo, Sandra havia “*bombado*” os quadris. As demais travestis da casa recomendavam, em tom maternal, que ela fosse deitar-se. Quando se submetem a esse tipo de intervenção corporal, é preciso ficar de bruços e quietas, para evitar que o silicone “escorra”. Sandra havia-se levantando porque um dos furos estava vazando, e ela não sabia o que fazer. Recomendaram-se esparadrapo e repouso.

Dentro das práticas de cuidados das travestis, categorias próprias do universo popular estão presentes. É a esse conjunto de saberes que recorrem nesses momentos. Algumas terapias próprias da medicina ocidental são incorporadas a estes cuidados, como o uso de anestésicos, ingestão de anti-inflamatórios e de antibióticos, mas, na maioria das vezes, estes são ministrados pela bombadeira ou por uma travesti mais experiente. Pode-se dizer que elas guardam uma certa “autonomia terapêutica” em relação às recomendações vindas da medicina ocidental.

A técnica de bombar é aprendida, geralmente com outra travesti, pela observação. Verônica Rios, por exemplo, começou como auxiliar da bombadeira com quem morava em São Vicente. Ela conta que ficou fascinada pela técnica e se ofereceu para ser ajudante, pessoa que auxilia durante o processo. À ajudante, cabe auxiliar nas amarrações, preparar o local, encher o copo

com silicone, para depois mergulhar as seringas, puxando o líquido para o embolo, enquanto a bombadeira faz as aplicações. Foi assim que Verônica passou, ela mesma, a bombar.

Geralmente, o dia de bombar é um como outro qualquer na rotina da casa, o que pode levar a bombadeira a suspender a sessão programada por conta de questões referentes à administração de seu negócio. Para evitar cancelamentos, Verônica, quem pode acompanhar em ação, prefere fazer esse trabalho no final da tarde, quando “*as bichas*” já estão de saída para a rua. A excitação de quem vai bombar é visível, mesmo quando não é a sua primeira vez. Há grande apreensão, principalmente porque se fala muito, entre elas, da dor que se passa durante o processo. Teme-se também pelos resultados, mas não se fala muito nos possíveis problemas estéticos e de saúde que o silicone pode causar. Uma sessão de aplicação de silicone não obedece à racionalidade de uma consulta médica, ainda que haja um agendamento prévio, preparação do local e cuidados com o manuseio do material. A previsibilidade não faz parte da dinâmica de vida das travestis que se prostituem. Assim, manter-se sem uso de álcool ou de qualquer outra droga e fazer exames prévios podem ser procedimentos inviáveis para quem trabalha na noite e que não impedirão que tanto a travesti que “*se deita*”²⁵ quanto a bombadeira realizem o processo.

Ao contrário do que acontece quando há uma internação hospitalar, ao se bombar a travesti não experimenta uma ruptura com seu cotidiano, nem um “desfazer de suas certezas e identidades” para se transformar em paciente (SANT’ANNA, 2001: 31) e, assim, num “corpo em pedaços”, sob o qual incidem práticas e manipulações descontínuas e fragmentadas²⁶. Um

²⁵ Termo nativo para designar o momento de injetar silicone.

²⁶ Denise Sant’Anna defende que o paciente hospitalar tem sua subjetividade transformada e reduzida “à identificação de elementos corporais – sangue, genes, óvulos, espermatozoides, órgãos, ossos, etc. – passíveis de mensuração e de avaliação científica” (Idem. Ibid.: 32). Submetido à rotina hospitalar, o paciente tem pouco ou nenhum controle sobre os procedimentos médicos e sobre a sua rotina dentro da instituição hospitalar. Sant’Anna usa o conta-gotas como metáfora para ilustrar o controle que a instituição tem sobre os pacientes. As visitas são ministradas em dosagens controladas; as informações sobre o estado do paciente idem, assim como o soro. “O que implica viver sob a angústia da espera. Espera-se o próximo remédio, o próximo diagnóstico, a próxima visita, a próxima refeição, o próximo banho, o próximo dia e a próxima noite” (Idem. Ibid.: 31) – quadro que, segundo meus registros apontam, é muito distinto daquele vivido pelas travestis no momento de se bombarem.

trecho de meu diário de campo ilustra a relação estabelecida entre a bombadeira e a travesti que se bomba.

Verônica, em seu quarto, aplicava silicone em Fernanda Carão. O processo me pareceu mais complicado do que o de Gisele, pois Fernanda já tinha silicone. O som está muito alto, como é de hábito na casa. No quarto, além da bombadeira, da auxiliar e da “paciente”, estamos eu, Jennifer e o namorado de Verônica, que está deitado num canto jogando no celular.

Fernanda fuma na cama e agüenta firme a dor. Peço permissão para fotografar, ao que ela consente. Pergunto se está doendo. “Tá, muito!”, mas continuou firme, sem gritos, só caretas e tragadas (Diário de Campo, 16/12/2005).

O ambiente familiar em que Fernanda se encontrava ajudava-lhe a sustentar a dor das seguidas inoculações feitas sem anestesia. A conversa, o cigarro, o entrar e sair das colegas que vinham dar palpites ou fazer comentários, a mão firme de Verônica, compunham o quadro que lhe permitia agüentar as longas horas da sessão.

São as bombadeiras que sabem quando o corpo da travesti está bom para ser bombado. Cláudia explica que é preciso que se “crie carne” para poder aplicar o silicone. Primeiro os hormônios têm de agir, fazendo seios crescerem, o quadril se avolumar para, então, bombar. Evidentemente, as técnicas variam. Há as bombadeiras que preferem massagear a região na medida que em fazem as aplicações, algumas que usam anestesia, principalmente xilocaína injetável, e as que, como Verônica, não gostam desse procedimento, pois, segundo ela, deixa manchas na pele. Jocasta, também bombadeira, diz que o mais difícil é fazer com que a paciente siga as recomendações de repouso: “o corpo fica pronto na hora, e aí muitas já querem sair pra mostrar, naquele deslumbre”, conta. Verônica faz o mesmo tipo de observação: sem que a “bicha” siga as recomendações feitas pela bombadeira, o sucesso do trabalho fica comprometido. Além do repouso, as bombadeiras pedem que não se use salto por pelo menos um mês, no caso de bombar quadril e bunda, e que se durma sentada, quando se trata dos seios e do rosto. Além disso, é essencial observar-se a dieta alimentar. Nada de

alimentos quentes ou reimosos²⁷. Miriam dá outros detalhes sobre os cuidados em relação à dieta:

A pessoa que coloca silicone, ela não pode comer carne de porco. Carne de porco, ovo; dependendo do peixe, não pode comer. Uma coisa muito difícil assim de colocar silicone, por que dá muito “furunco”. Geralmente a pessoa que come, dá muito “furunco” na pessoa, né?²⁸.

Cardoso, ao discutir as representações sobre práticas terapêuticas populares, chama a atenção para as doenças que são explicadas por desequilíbrios biofisiológicos na relação do corpo com elementos classificados como “quentes” ou “frios”, sobretudo os alimentos (CARDOSO, 1999: 139). Ao analisar essas representações, propõe que

Ao se considerar a classificação de elementos frescos e quentes aplicada à alimentação e à manutenção da saúde, o que estava sendo visado era a manutenção da “qualidade” do sangue: alimentos gordurosos, picantes, de difícil digestão tornavam o sangue “grosso”, “reimoso”, o que podia ocasionar desde ferida na perna a um derrame cerebral (...) Tendo um papel de extrema importância no funcionamento do corpo, o “sangue” requeria um controle adequado da alimentação, que passava a ter a um só tempo uma função nutritiva e terapêutica a exemplo das ervas e chás (Idem. Ibid.: 142).

Jennifer diz que silicone “suja o sangue”. É quente, por isso faz sair impurezas na pele. O silicone é forte – por isso essa associação com o quente –, engrossa o sangue. Seu contato, no corpo, com outros elementos quentes se torna incompatível, podendo gerar até mesmo morte, segundo acreditam as travestis.

²⁷ A reima, como qualidade de alguns alimentos, remonta à medicina humoral, associada aos princípios da medicina hipocrática, do equilíbrio dos humores. Segundo Rodrigues (2001), este é um conceito “muito mais complexo que a classificação em quentes ou frios, fortes ou fracos, pois, enquanto essas qualidades são parte da natureza do alimento, o ser reimoso não o é. A condição de reimoso, atribuída a um alimento, não é permanente e não é a mesma em qualquer circunstância, como são as demais qualidades. Ela nasce da relação do alimento com o organismo que o ingere e é só por essa relação que ganha sentido” (RODRIGUES, 2001: 140).

²⁸ Depoimento colhido em reunião de supervisão técnica, em 19/04/2005, nas dependências do SAE Butantã.

O desejo de se ver cada vez mais feminina, isto é, “bela”, sobrepõe-se aos receios em relação ao uso do silicone, como já discutido. Ser/estar “bela” associa-se ao “cuidar-se”, categoria largamente usada e que remete não só a cuidados estéticos, mas também àqueles relativos à manutenção de um corpo considerado bonito, porque, mesmo feminino, é forte –corpo forte, cabeça forte, ou “*ter cabeça*”. A cabeça forte também auxilia neste “cuidar-se”, pois uma travesti “*sem cabeça*” faz uso abusivo de drogas, faz programas sem preservativo e se deixa envolver por homens que vão explorá-la. A percepção do corpo como uma fisicalidade estreitamente ligada a princípios morais aproxima as travestis de uma visão holística sobre este mesmo corpo, que também está associado a elementos externos como o clima, os alimentos, forças da natureza e mágicas. Acionam, a partir dessas concepções, explicações para o funcionamento do corpo típicas das terapêuticas populares.

Cuidar-se inclui, ainda, uma série de práticas empreendidas diariamente (ou várias vezes por semana) pelas travestis. Estas vão dos cuidados com pêlos e cabelo a lavagens intestinais. Iniciemos com os primeiros: fazer o chuchu (tirar a barba), procedimento que pode ser feito com tratamentos estéticos em clínicas especializadas (laser, eletrólise) ou, mais comumente com lâminas. Esta é uma prática mal vista, pois remete a uma performance corporal masculina, além de denotar preguiça e falta de determinação. Os cuidados envolvem, ainda, pinçar pêlos do rosto, desenhar sobrancelhas, alourar pêlos do corpo; escovar, hidratar, tingir, alisar, trançar, aplicar fios sintéticos nos cabelos; colocar, manter e valorizar a peruca ou aplique (esse primeiro acessório é desvalorizado entre as travestis, pois o cabelo natural atesta o tempo que já se está em transformação, apontando também para um maior sucesso nesse processo).

Inclui-se, no rol de cuidados e de técnicas de valorização do corpo, o bronzamento (natural ou em máquinas), para que a marca do biquíni – aspecto estético extremamente valorizado entre elas – fique bastante evidente. A pele bronzeada remete à imagem sexualizada da mulher brasileira, bem como as associa a mulheres glamourosas e de uma outra classe social.

Além da maquiagem, que deve valorizar os olhos e esconder as possíveis asperezas da pele, é importante saber escolher roupas, evidenciando suas formas femininas ou as ajudando a “*dar o truque*”, isto é, otimizando seus atributos e disfarçando os “*defeitos*”.

No convívio com outras travestis é que a “*novinha*” aprende a valorizar nádegas, quadris e seios, assim como a se mover dentro dessas roupas – sejam saias justas, *tops* minúsculos ou calças *leggings* muito agarradas ao corpo. É aqui que entra a primeira técnica apreendida pelas travestis, muitas vezes sozinhas, nas descobertas da sexualidade e de seus corpos: “*aqüendar a neca*”²⁹, o que significa esconder o pênis. A *neca* é cuidadosamente colocada entre as pernas, pressionando o saco escrotal e, dependendo do “*dote*”³⁰ de cada uma, preso entre as nádegas; faz-se, assim, “*a buceta*”, como elas gostam de brincar. Com a experiência e a prática, as que se prostituem aprendem a fazer isso na rua, ao sair de um programa.

Importante também, principalmente para quem faz programas, é fazer a lavagem anal, o que evita que se “*passe cheque*”, isto é, que se suje com fezes o pênis do parceiro. Essa técnica pode variar de um asseio mais profundo, envolvendo a introdução da mangueirinha do chuveiro no ânus, ou mesmo uma lavagem feita com produtos como Fleet–enema, encontrado em farmácias. Essas informações são passadas na convivência umas com as outras e, atualmente, nos diversos *sites* e *blogs* de travestis na Internet. Drikka, travesti que mantém um *blog* próprio, ensina também aos clientes como proceder:

Antes de você fazer sexo anal, vá ao banheiro e defequê ou tente ao máximo. Após isso, pegue a mangueirinha do chuveiro e encha de água e solte no vaso sanitário várias vezes, até você sentir que não tem mais nada pra sair. Tenha o cuidado de tirar toda a água, porque, se ficar água internamente, também será chato! (http://bonecadrikka.blig.ig.com.br/2003_10.html).

Colocar o primeiro salto, a primeira peruca, aquela saia, é um desafio cercado de excitação. Mas não se compara à decisão

²⁹ A palavra “*aqüendar*” é polissêmica, sendo usada em vários contextos.

³⁰ Tamanho do pênis da travesti.

de começar a ingerir hormônios, o que, às vezes, fazem com voracidade, ou ao momento em que “*se deitam*” para a primeira aplicação de silicone industrial, materializando, nas camadas de silicone, a Pessoa travesti.

Os sujeitos se constituem, assim, a partir da interiorização de determinados procedimentos socialmente disponíveis e que devem ser assimilados, introjetados, incorporados. A discussão da noção de Pessoa passa pela discussão do assujeitamento e da corporalidade, o que nos leva à noção foucaultiana de subjetivação.

Para Foucault a concepção moderna da pessoa/indivíduo foi artificialmente construída como universalidade, naturalmente associada com a linguagem (discurso) da moralidade e da lei, com noções de direito, racionalidade, responsabilidade, sanitarismo e sexualidade. Na sua genealogia da episteme, medicalização, loucura, punição e sexualidade, Foucault desconstrói o sujeito moderno por meio de uma investigação das instituições e normas que o conformaram (LUKES, 1985: 294; Tradução livre da autora).

Dessa forma, as culturas investem diretamente sobre os corpos, como bem ilustrado no estudo de Viveiros de Castro (1979)³¹, articulando os planos físico, psíquico e social, que, assim imbricados, permitem que se considerem os planos simbólico e empírico como esferas articuladas, capazes de orientar todo um conjunto de práticas estruturadoras da experiência humana.

Ser Jennifer, Samantha ou Verônica tendo sido criadas como Erasmo, Anderson ou Cléber não é, absolutamente, no caso das travestis, construir para si uma personagem, isto é, representar um papel como figura dramática, ficcional³², mas

³¹ Em seu “A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana”, Viveiros de Castro propõe que, entre os Yawalapiti (povo do alto-Xingu), o corpo é fabricado e metamorfoseado (esses dois processos são distintos, mas intimamente relacionados) como condição fundamental para a construção da Pessoa Yawalapiti. Sendo assim, “o social não se deposita sobre o corpo Yawalapiti como sobre um suporte inerte: ele cria este corpo” (VIVEIRO DE CASTRO, 1979: 41). Naquela sociedade, fabricar o corpo “significa que não é possível uma distinção ontológica – tal como o fazemos – entre processos fisiológicos e processos sociológicos, ao nível do indivíduo” (Idem. Ibidem: 40). Na análise de Viveiros de Castro, a partir da cosmologia xinguana, os seres humanos são produção cultural, e seu “corpo é corpo humano a partir de uma fabricação cultural” (Idem. Ibidem: 41), não se desassociando, assim, natureza e cultura.

agir dentro de uma performatividade que, reforço, não tem relação com atos teatrais que sugerem representações de papéis, senão com discursos que enunciam práticas e comportamentos, construindo sujeitos a partir dessas falas, que são discursos articulados em contextos de poder.

A meta das travestis é a “*perfeição*”, categoria associada com outro valor caro ao grupo e que coroa a Pessoa: “*passar por mulher*”. A “*perfeição*” dificilmente é atingida, conseguindo-se apenas dela se aproximar. Percebe-se que esta “transformação sem fim” enreda a Pessoa travesti em uma férrea disciplina corporal e subjetiva, à qual as travestis se submetem em busca de alcançar seu objetivo de feminilização absoluta. Não seria exagero afirmar que tal objetivo inatingível marca definitivamente suas vidas e as assujeita aos valores que, a olhos menos atentos, parecem aderir autonomamente e por gosto.

BIBLIOGRAFIA

ALLEN, N.J. “The category of the person: a reading of Mauss’s last essay”. In: CARRITHERS, Steven; COLLINS & STEVEN Lukes. **The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History**. Nova York: Cambridge University Press, 1985.

BENEDETTI, Marcos R. **Toda Feita** – O corpo e o gênero das travestis. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul sob orientação da professora doutora Ondina Fachel Leal. Porto Alegre, abril/2000.

³² Como aparece na proposta de Goffman, sobretudo em seu *As representações do eu na Vida Cotidiana* (1999), o conceito de papel social tem origem no funcionalismo norte-americano e, apesar de ser um avanço por pluralizar o sujeito (especialmente como homem/mulher), baseia-se em uma complementaridade que ignora as tensões e conflitos entre os ditos “papéis”. No interacionismo simbólico, especialmente em Goffman (vide *Estigma*) há um avanço no uso do conceito, pois papéis são criados em relação a outros por meio de relações de poder. De qualquer forma, apenas a partir da década de 1980 as ciências sociais passam a lidar de forma mais elaborada com a questão das identidades, sobretudo nos estudos de gênero, e o conceito de papel é definitivamente colocado em xeque e progressivamente cai em desuso. Sobre a questão, veja-se o panorama apresentado em “A Emergência das Questões Feministas nas Ciências Sociais”. In: SCAVONE, Lucila. *Dar a vida e cuidar da vida - Feminismo e Ciências Sociais*. São Paulo: Editora Unesp, 2005 (pp.21-42). Agradeço ao professor Richard Miskolci essas referências e discussões acerca desses conceitos.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003a.

BUTLER, Judith. “O Parentesco é Sempre Tido como Heterossexual?”. *In: Cadernos Pagu*, (21) 2003b (pp. 219-260).

BUTLER, Judith..**Cuerpos que Importan – Sobre os limites materiais y discursivos del “sexo”**. Buenos Aires/Barcelona, México: Paidós, 2002.

CARDOSO, M. **Médicos e Clientela – da assistência psiquiátrica à comunidade**. São Carlos: Fapesp/Editora UFSCar, 1999.

DENIZART, Hugo. **Engenharia Erótica – Travestis no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. **Da Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras Urbanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor em co-edição com o CNPq, 1986.

FRY, Peter. **Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

KULICK, Don. **Travesti: Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes**. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

LUKES, Steven. “Conclusion”. *In: CARRITHERS, Steven; COLLINS & STEVEN Lukes. The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Nova York: Cambridge University Press, 1985.

PELÚCIO, Larissa. “Na noite nem todos os gatos são pardos – notas sobre a prostituição travesti”. *In: Cadernos Pagu*. Campinas, v. 25, 2005 (pp. 217-248).

PELÚCIO, Larissa. “Toda Quebrada na Plástica – corporalidade e construção de gênero entre travestis paulistas”. *In: Campos*. Curitiba, v. 06, n.º 01, 2005 (pp. 97-112).

QUEIROZ, Marcos S. **Representações de Doenças em**

Intervenção de Cura numa Aldeia de Pescadores. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social/Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas). Campinas: Unicamp, 1978.

RODRIGUES, Antônio Greco. "Buscando raízes". *In: Horizontes Antropológicos* [on line]. Dez./2001, vol.7, n.º 16 [cited 11 March 2006] (pp.131-144). Available from World Wide Web: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832001000200007&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0104-7183.

SABINO, César. **O Peso da Forma** – Cotidiano e Uso de Drogas entre Fisiculturistas. Tese (Doutorado em Ciências Humanas – Sociologia – Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Sociologia/Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro). Mimeo. 2004. Disponível em <<http://sociologia.com.br/divu/colab/d20-csabino.pdf>>.

SILVA, Hélio R. **Travesti** – A invenção do Feminino. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ ISER, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. "A fabricação do corpo na sociedade xinguaná". *In: Boletim do Museu Nacional* (32). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1979 (pp. 40).

WIIK, Flávio Braune. "**When the Búzios Say No!**" – The Cultural Construction of Aids and its Social Disruptive Nature: The case of Candomblé (afro-Brazilian) Religion. Thesis submitted in partial fulfillment of the degree cand. Polit. In Social Anthropology at the University of Oslo – Norway, 1998.

Fontes eletrônicas

BENEDETTI, Marco R. **HORMONIZADA. Reflexões sobre o uso de hormônios e tecnologia do gênero entre travestis de Porto Alegre.** Trabalho apresentado no XXII Encontro Anual da Anpocs Caxambu, MG, 27 a 31 de Outubro de 1998. <<http://www.clacso.edu.ar/~libros/anpocs/renato.rtf>>. Consulta em 07/03/2004.

“O SENHOR ME USA TANTO”: EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E A CONSTRUÇÃO DO CORPO FEMININO NO PENTECOSTALISMO

Miriam C. M. Rabelo¹
Sueli Ribeiro Mota²

Introdução

Iniciamos este trabalho com a descrição de três cenas registradas em diário de campo, todas referentes a cultos realizados em um templo da Igreja Pentecostal “Deus é Amor”, localizado em um dos bairros populares mais populosos de Salvador – o Nordeste de Amaralina. A IPDA pertence à segunda onda ou fase de expansão do pentecostalismo no Brasil, quando foram fundadas as primeiras representantes nacionais deste movimento. Foi criada nos anos 60 e tem maior penetração entre os setores mais pobres da população urbana brasileira. O grupo onde foram feitas as observações abaixo não é exceção a essa regra.

Cena 1:

O salão da Igreja vai aos poucos enchendo; é sábado à noite. O prédio – templo da Igreja Pentecostal Deus é Amor – ainda está em construção, como muitas das casas ao redor – rebocando, batendo laje, ampliando. Fica no final de uma rua estreita à qual se chega a partir de uma das mais movimentadas avenidas do bairro, repleta de lojas, movimento de gente, bares, tabuleiros vendendo frutas e verduras. Uma vez que se sai desta avenida, tem-se uma visão clara da pobreza do entorno: ruelas de barro, esgoto a céu aberto, casas espremidas. As pessoas vão chegando à igreja, trazendo bíblia na mão e vestidas com roupas sóbrias:

¹ Professora Doutora do Departamento de Sociologia, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia (UFBA).

² Professora da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia.

os homens de calça “social” e camisa de manga comprida; as mulheres de saia ou vestido abaixo do joelho, cabelos presos em coque. No salão, gente sentada ou ajoelhada. A maioria é de mulheres, e muitas estão acompanhadas de crianças. Em pé e fardados, estão as obreiras e, em número menor, os obreiros. Uma obreira se aproxima do microfone e dá início a uma oração enquanto o pastor não assume a liderança. Outras circulam pelo salão, passando os olhos pelo povo sentado. Futucam quem cochila; chamam a atenção de quem conversa ou está largado no banco, corrigindo-lhes a postura; olham sérias para as crianças inquietas ou chamam-nas para ficar consigo e deixar suas mães se concentrarem nas palavras de Deus. Quando a oração atinge maior intensidade, é possível vê-las movendo-se rapidamente em direção a algum participante mais emocionado, pousando a mão sobre seus ombros e orando fervorosas aos seus ouvidos.

Cena 2:

No púlpito, microfone à mão, o pastor inicia uma longa oração que enaltece o poder de Deus; misturam-se súplicas e louvores. Às suas palavras, somam-se aquelas dos presentes, cada qual com sua oração. Não há um texto comum, mas muitos textos que, vez ou outra, convergem nas palavras de louvor. As orações iniciam-se em um tom mais baixo, que vai crescendo e tomando conta do ambiente. A princípio clara, a fala do pastor vai, aos poucos, confundindo-se com a dos outros, até que se distingue apenas um ritmo acelerado que, então, atinge seu ápice, quando se destacam palavras como “Glória a Deus”, “Obrigado, Jesus”. Estas logo voltam a evanescer sob o fundo de muitas vozes. O efeito dessa sobreposição de vozes e de orações é, em primeiro lugar, criar um espaço totalmente preenchido pelo poder divino – uma onda de poder que se alastra e não deixa nada nem ninguém intocado. Mas é também de apresentar esse poder como se multiplicando e singularizando-se em cada um, fazendo de cada corpo uma morada. Quando a profusão de vozes se confunde e se entrelaça em um ritmo acelerado, chegamos ao auge da oração. As palavras correm soltas, livres do sentido mundano. Choros, gritos, pulos, pessoas tremendo dos pés à cabeça. Alguns fiéis são tomados de tremores como em um acesso de riso. Outros rodam sobre o eixo do corpo, dando a impressão de que acabarão caindo. Por vezes, pendem de um lado para o outro, choramingando ou soltando uivos finos, prolongados. Estão recebendo o Espírito Santo. Para alguns, provavelmente, esta é a primeira vez em que são assim tocados – é o batismo do fogo. Para os demais, trata-se da renovação do batismo, desejada a cada novo culto.

Cena 3:

É anunciado o momento da revelação. Todos devem concentrar-se para permitir que Deus fale através do ministro. A revelação é um dom, e aquele que é seu portador se faz emissário da vontade de Deus de conceder uma graça a algum dos presentes. A graça recai sobre um aspecto da vida do fiel que é subitamente descortinado ou revelado durante o culto. Pode ser um problema que está afligindo a pessoa, como também pode ser uma falta que foi cometida, e são muitas as possibilidades de falta ou de desvio à moral na IPDA. Ao receber uma revelação, o pastor usualmente começa dizendo “Tem alguém aqui que...” e descreve um certo comportamento, estado ou desenrolar futuro de eventos; em seguida, pede que a pessoa a quem a revelação é destinada se apresente para receber a graça (que, no caso de ações faltosas, é o perdão divino). Nesta noite, duas das revelações tratavam de desvios “típicos” do comportamento feminino. A primeira revelava uma mulher que costumava bisbilhotar o bolso do marido em busca de dinheiro para compras: embora fosse reconhecido o motivo justo do ato, tratava-se, ainda assim, de uma falha moral. A segunda referia-se a uma “irmã” que cortara o cabelo – prática que não é permitida às mulheres da igreja. Nos dois casos, houve uma certa relutância por parte das agraciadas em se revelar ao público, e o pastor teve de insistir no fato de que o ocultamento equivalia a uma recusa do perdão que Deus estava a oferecer. A mulher que furtava do marido veio à frente, ajoelhou-se ao som dos louvores da platéia, para ser abençoada; ninguém apareceu para assumir que cortara os cabelos. Outra revelação anunciava que a casa com que uma irmã tanto sonhara, em breve, seria sua.

Essas três cenas descrevem aspectos diferentes da prática pentecostal e da relação das mulheres com esta prática. A primeira trata de eventos que antecedem ao culto propriamente dito ou que marcam seu início; reúne práticas de importância aparentemente secundária, cuja função parece ser apenas a de preparar o terreno para as experiências que irão desenrolar-se mais adiante. Algumas destas estão descritas nas cenas dois e três e dizem respeito à ação direta do Espírito Santo sobre os fiéis – definidora do *ethos* pentecostal. Mas, se quando consideramos seu significado do ponto de vista religioso a cena um contrasta com as duas outras, sob outra perspectiva aparece solidária à cena três – ambas tratando de instâncias de disciplinamento ao interior da igreja. De fato, embora o batismo de fogo e, mais particularmente, o dom da glossolalia

constituam, junto com a revelação, experiências do poder transformador do Espírito Santo, apontam para facetas bem distintas deste poder: no primeiro caso, é um poder que “solta” o corpo, rompendo com os controles cotidianos que operam sobre ele. A espontaneidade e a relativa liberdade são marcas desse poder. Na revelação, por outro lado, trata-se de um poder que vigia e disciplina, que força à confissão e que constrói tanto o corpo quanto a alma segundo a ordem divina. Como dissemos antes, sob esta ótica, cenas um e três tratam de instâncias de exercício do controle: uma sob a ação de funcionários da igreja; outra sob a ação do Espírito Santo.

Dependendo do peso que estejamos dispostos a conferir a estas cenas na construção da experiência religiosa feminina, podemos concluir ora que o pentecostalismo abre espaço para uma vivência corporal que libera as mulheres de constrangimentos cotidianos, ora que exerce uma poderosa disciplina sobre o corpo, regulando os comportamentos dentro e fora da igreja. Neste artigo, pretendemos explorar melhor essas cenas para compreender a construção do corpo feminino no contexto religioso pentecostal. Nosso objetivo, entretanto, não é decidir por uma ou outras das alternativas analíticas esboçadas acima. Pretendemos, ao invés disso, buscar as conexões entre essas cenas e as modalidades de experiência que as circunscrevem, para explicitar melhor o que precisamente está em jogo (ou em curso) quando falamos de construção do corpo (e da subjetividade) na religião. Para darmos conta deste objetivo, recorreremos não só a observações de campo como também aos depoimentos de mulheres de igrejas pentecostais de primeira e de segunda geração³, todas habitantes de bairros populares de Salvador⁴.

³ Freston (1994) divide a história do pentecostalismo no Brasil em três ondas de expansão. A primeira diz respeito ao pentecostalismo clássico implantado no Brasil através de trabalho missionário estrangeiro. É representada pela Assembléia de Deus e pela Congregação Cristã do Brasil. A segunda onda data dos anos 50 e 60 e corresponde a um período de formação de igrejas brasileiras. Nestas, a cura divina e o combate à religiosidade afro-brasileira assumem papel importante, assim como o uso da mídia como instrumento de evangelização. Nos anos 70 e 80, surgem rupturas mais notáveis no âmbito do pentecostalismo, com a formação das igrejas de terceira onda, conhecidas como neopentecostais. Referindo-se às denominações da segunda onda, Corten (1996: 70) observa que não há “ruptura no primeiro plano do estilo emocional entre estas igrejas e a Assembléia de Deus” (representante da primeira onda): ambas conferem centralidade à experiência, fortemente emocional, de recebimento do Espírito Santo.

O cuidado de si

As cenas um e três sugerem que a construção do corpo no pentecostalismo se dá através de um conjunto de práticas disciplinadoras que promovem posturas, regulam gestos e movimentos, instituem e punem comportamentos; e, ao fazê-lo, conduzem à formação e à expressão de uma certa subjetividade. Estas são questões bastante caras a Foucault (1987; 1988), particularmente em sua fase genealógica, quando o tema do corpo ganha especial relevância e aparece fortemente associado à discussão do poder.

A genealogia visa, no contexto da obra de Foucault, desenvolver as bases para uma analítica das práticas sociais. Aí se revela “uma ênfase única ao corpo como o lugar em que as minuciosas e localizadas práticas sociais estão ligadas com as organizações de poder” (RABINOW & DREYFUS, 1995: XXII). Para Foucault, a formação do sujeito resulta precisamente do exercício de dispositivos de poder sobre o corpo: interessa ao projeto da genealogia identificar as técnicas de moldagem do corpo – as formas como este pode ser reconstituído e manipulado pela sociedade (DREYFUS & RABINOW, 1995: 124). Assim, quando se volta para a questão da religião, particularmente na discussão do cristianismo, Foucault trata de seus efeitos disciplinadores, dos modos específicos de poder exercidos pela Igreja e dos sujeitos ou subjetividades constituídos por este exercício. Neste exercício analítico, esclarece os nexos entre o poder confessional exercido originariamente pelos representantes da Igreja e a constituição da subjetividade moderna.

Aqui vale nos determos um pouco à concepção de poder desenvolvida por Foucault. Em um texto publicado originalmente como apêndice no livro de Dreyfus e Rabinow (1995), o autor coloca-se a tarefa de explicitar melhor o conceito que, embora funcionando como fio condutor da genealogia, recebe pouca formalização e desenvolvimento ao longo da sua

⁴ A pesquisa foi realizada no âmbito dos projetos “Corpo e Tratamento no Candomblé, Espiritismo e Pentecostalismo”, coordenada por Miriam Rabelo com apoio do CNPq, e “Construção do ‘Self’ de Mulheres do Pentecostalismo de 1ª e 2ª Geração”.

obra. No que parece ser um alinhamento à perspectiva weberiana, Foucault observa que o poder não é uma entidade em si mesma, mas sempre e fundamentalmente relação, modo de ação de uns sobre outros. Entretanto, a relação de poder não é primeiramente uma relação entre indivíduos, um agindo direta e imediatamente sobre o outro; é, antes, ação sobre ação, ação que busca conduzir as ações do outro, circunscrever seu campo de possibilidades. Supõe o outro como sujeito ativo e, portanto, um nexos de reações e de respostas no seu próprio exercício. O poder

[...] é um conjunto de ações sobre ações possíveis; ele opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita, ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite ele coage absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir (1995: 243).

Presente aqui está uma idéia-chave: o exercício do poder como subordinação é inseparável da circunscrição de um campo de ação ou de possibilidades de ação. Segundo Mahmood (seguindo Butler), este é, para Foucault, o paradoxo da subjetivação: “os processos e condições mesmas que asseguram a subordinação do sujeito são também os meios pelos quais ele se torna uma identidade auto-consciente e um agente” (MAHMOOD, 2004: 17). Se definirmos agência como capacidade para ação (tal qual o propõe Mahmood), podemos entender que a articulação da agência em um determinado campo social está diretamente vinculada às técnicas de controle e de moldagem do corpo características deste campo – técnicas que possibilitam que um conjunto de sensibilidades, movimentos e posturas se organizem nos espaços sociais e se cristalizem como hábitos e disposições mais duradouros. A produção de corpos dóceis que advém do exercício do poder nestes espaços é parte integrante – e necessária – do processo pelo qual habilidades e conhecimentos são desenvolvidos. Docilidade, argumenta Mahmood (2001: 210), “implica a maleabilidade que é requerida de alguém para ser instruído em uma técnica ou conhecimento

particular”; não é mera sujeição passiva (aquilo que tendemos a pensar como a antítese da agência), mas dimensão formativa da agência.

Podemos extrair daqui duas conclusões importantes para o nosso estudo. Em primeiro lugar, é preciso reconsiderar as oposições entre controle e espontaneidade, sujeição e liberdade, subordinação e agência, a partir das quais classificamos as três cenas descritas no começo do texto. A subordinação do corpo à disciplina imposta pelas obreiras e à vigilância da comunidade religiosa, sua impossibilidade de encobrimento ao olhar de Deus – que tudo vê e que, a qualquer momento, pode vir a expor-lhe as faltas (mesmo que seja para perdoá-las) – não são apenas instâncias de sujeição, mas também situações formativas, em que se gestam certas modalidades de agência. Conforme procuramos mostrar, isso significa também, por outro lado, que a espontaneidade e o aparente descontrole que caracterizam a experiência de recebimento do Espírito Santo tampouco podem ser tomados como meras vivências de um corpo temporariamente liberto de constrangimentos: supõem, ao contrário, o desenvolvimento de uma certa sensibilidade ou de modos específicos de engajamento com outros e no espaço e, portanto, um aprendizado que envolve mecanismos de controle e de subordinação.

Em segundo lugar, vale observar que docilidade e sujeição podem ser o resultado de certas formas de cuidado de si – e não simplesmente da imposição forçada de estratégias de controle e de subordinação –, de práticas e de investimentos pelos quais os indivíduos buscam ativamente incorporar ideais ou modelos gerais de conduta como aqueles propostos pela religião. Foucault caracteriza essa noção de cuidado de si – tão importante na história do cristianismo e cujas origens ele encontra na filosofia antiga, grega e romana – a partir de duas idéias básicas. Cuidado de si designa uma atitude geral, “um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro” (FOUCAULT, 2004: 14) que envolve uma conversão do olhar, uma forma de atenção a si. Mas designa também o modo pelo qual tal atitude ou modo de

atenção é forjado, ou seja, “as ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos” (ibid: 14-15). Neste sentido, é também um conjunto de exercícios ou de técnicas pelos quais certas formas de subjetividade são incitadas e desenvolvidas. Foucault, é claro, está envolvido em um empreendimento histórico, interessado em traçar os desenvolvimentos e transformações de uma noção formativa das práticas modernas de subjetivação. Aqui nos interessa menos analisar a especificidade deste percurso histórico do que explorar a idéia de que é mediante um trabalho prático sobre si – via o cultivo não só de pensamentos e de formas de introspecção, mas também de comportamentos, de estilos de vestuário, de posturas, de gestos (no trato de si e dos outros) – que os indivíduos podem tornar-se sujeitos e agentes.

As mulheres pentecostais empreendem um trabalho cotidiano sobre si, sobre os outros e sobre seu entorno. Analisar este trabalho requer focar as formas como o corpo é moldado nos espaços religiosos, submetido a certas rotinas, tornado maleável e, assim, transformado segundo determinados investimentos e esforços. Implica atentar para as relações de poder que circunscrevem estes investimentos e para seus efeitos específicos. É nessa direção que vamos prosseguir agora.

Preparando o corpo para o Espírito Santo

As igrejas pentecostais de primeira e de segunda geração pregam um comportamento moralmente exemplar. Os “crentes” devem exibir sinais claros de seu rompimento, ou melhor, libertação das referências mundanas: não fumam, não bebem, não freqüentam lugares de reputação moral duvidosa e vestem-se de maneira sóbria. A IPDA é uma das mais rígidas entre essas igrejas: seus membros não podem assistir à televisão; e às mulheres é vetado cortar cabelo e usar maquiagem. Não se trata, entretanto, de relegar o corpo a um segundo plano, até porque a aparência precisa refletir o estado de pureza interior. Entre as mulheres, há uma preocupação clara com a beleza, visível no

arrumar dos cabelos e na escolha das roupas (principalmente aquelas usadas para cultos importantes e em dias de festa na igreja) – na combinação dos tons, uso (comedido, é claro) de detalhes como botões e babados, recurso a composições que alegrem sem se sobressair em excesso. Mas preocupar-se com o corpo e ocupar-se dele é também meio importante pelo qual buscam libertar-se do mundo e aproximar-se de Deus.

A libertação do mundo deve ser buscada por homens e por mulheres igualmente. Estas últimas, entretanto, constituem a grande maioria dos freqüentadores das igrejas pentecostais. É importante notar também que, embora requeira de todos um trabalho sobre si, a transformação a que almejam os crentes ou cristãos, como se autodenominam os fiéis – e que se define pela injunção moral de deixar-se usar pelo Espírito Santo –, envolve o cultivo de sensibilidades e de habilidades que estão intimamente vinculadas ao *ethos* feminino.

A fiel pentecostal busca fazer-se instrumento de Deus – “ser usada por Deus” é expressão corrente nos seus depoimentos e testemunhos. Este estado de aparente passividade lhe confere o acesso aos dons – e, portanto, a um conjunto reconhecido de habilidades como cura, interpretação, revelação, etc. Como já notamos acima, também exige, para ser efetivamente alcançado, um investimento ativo. Pode-se dizer que a prática da oração é o meio por excelência pelo qual a fiel busca transformar-se, mas essa afirmativa precisa ser mais bem qualificada. Isso porque, muito mais que um meio para a realização de um fim pontual, o exercício da oração deve definir tanto a rotina religiosa da mulher “cristã” quanto a disposição geral que ela precisa adotar frente ao mundo; é tanto meio quanto fim. Como diz irmã Iná:

É, é quando a gente tem pobremas, nós temos que é cramar ao sangue de Jesus. A vida do crente é só cramar. A vida do crente, nós não fazemos nada se a gente não ora, não crama, pedir direção, né, pedir direção a Deus. É, tudo que a gente vai fazer na igreja, a gente tem que pedir direção; tudo que a gente vai fazer lá fora, a gente tem que pedir permissão a Deus, direção, entendeu? Se a gente vai dormir, a gente tem que ser acobertada pelo sangue de Jesus. A gente, se a gente vai pro nosso trabalho, nós temos que

colocar Deus na nossa frente... porque o local do trabalho, a pessoa [expõe] o coração mau, quer transmitir maldade pra outro, entendeu? Então, a vida da gente tem que ser o controle de Deus, entendeu?

Orar é uma habilidade que precisa ser aprendida. Em jogo neste aprendizado está o exercício de uma atitude de humildade e de abertura ao sagrado, o cultivo de uma disposição no duplo sentido de (dis)posição espacial e, portanto, corporal, por um lado, e de disposição emotiva ou estado de humor, por outro. Vale ressaltar que estes sentidos são solidários: disposição corporal e disposição emotiva só existem enquanto unidade, uma implicando a outra ou mesmo conduzindo à outra.

Enquanto técnica corporal, orar requer o posicionamento correto do corpo. Envolve a prática habitual e repetida de um conjunto de gestos e de posturas. “Você conhece um cristão pelos calos nos joelhos e nos cotovelos”, costuma-se dizer em referência à posição de oração na igreja. De costas para o púlpito, as fiéis ajoelham-se no chão, apoiando os cotovelos no banco, com seus braços dobrados, apontando para acima. Enquanto disposição ou tonalidade afetiva – descrita como profunda alegria de estar nas mãos de Deus –, requer um esforço para afastar o pensamento das inquietações cotidianas ou preocupações do “mundo”. Este é um empreendimento nada fácil para boa parte das fiéis, consumidas que são pelo drama diário de cuidar de casa e de filhos em um contexto que, muitas vezes, é de pobreza extrema:

Às vezes eu vou pra igreja e tô cansada, e o corpo doendo e uma dor de cabeça e uma moleza, uma moleza; mas, quando eu chego lá, dobra o meu joelho no chão, nem força pra orar eu não tenho, não tenho força pra orar, não tem palavra pra eu orar, eu fico dando só glória a Deus, até quando Deus me ajuda – aí sai cansaço, sai moleza, sai tudo, sai frieza, sai tudo, aí eu começo a orar, meu corpo começa a sentir a presença do Senhor, meu corpo começa a ficar leve, e eu vou pra casa sem sentir nada.

P: Como é que a senhora começa a sentir a presença do Senhor?

R: *Ah, a gente começa a orar, começa a pedir a Deus, a clamar o nome de Deus, aí a gente começa a sentir o corpo leve, começa a sentir diferente, sai tudo os pensamentos malignos, aquele peso que a gente tem no coração, aquele peso que tá na mente da gente ali sai, ali é Deus que já está operando e a presença do senhor é sempre assim, a gente começa a chorar.* (Raimunda).

Às vezes, a orar... ...como é que diz? Há os problemas da vida, né? De casa, aborrecimento de filho, alguma coisa; às vezes a gente chega na igreja, a gente não fica em casa pra não dar ousadia ao inimigo, a gente vai pra igreja e, quando chega lá, a gente nem se liga muitas vezes em orar, desliga, começa a pensar em outras coisas, né? Pensar em outras coisas, aí não; mas, se se ligar em orar, aí Deus verdadeiramente se faz presente na minha vida. Deus sempre me renova.

P: Pode renovar mais de uma vez no culto?

R: *É, depende, depende; às vezes a gente se acostuma de orar primeiro, né? Ajoelho, ajoelho, e ali, se eu me entrego totalmente pra Deus, esquecer de tudo e me entregar mesmo a ele, começar a orar e buscar, né? O Espírito Santo, Deus te renova, entendeu? Se tiver algo pra entregar pra alguém, Deus... Deus também me dá e eu passo pra pessoa, entendeu?* (Lúcia).

Posicionar-se para a oração é cultivar não apenas a capacidade de pôr à distância as preocupações cotidianas, mas também a habilidade de afastar, ao menos temporariamente, uma das fontes mais eficazes de controle: a vergonha. Quando se dobra o joelho para orar, é preciso libertar-se de tudo que é do mundo, inclusive – ou principalmente – da vergonha de se ver à mercê do poder divino – rindo, chorando, gritando, pulando. Conforme mostram os depoimentos abaixo, esse estado de humor não é facilmente conquistado – a vergonha interferindo freqüentemente como freio ao recebimento do Espírito Santo. Em jogo, aí, está uma dinâmica de olhar – ver os outros agindo de maneira descontrolada, às vezes descrita como infantil – e ser olhada – imaginar-se no lugar do outro, sendo

também olhada (recriminada e ridicularizada) pela falta de compostura.

O afrouxamento de controles como a vergonha (de ser tomada pelo poder do Espírito Santo) é sinal de libertação do mundo. Exige, entretanto, sujeição à igreja, ou melhor, aos representantes terrenos da ordem divina. Durante os cultos, pastores e obreiras monitoram cuidadosamente os sinais de envolvimento dos novos participantes, procurando conduzi-los a abdicar do controle de si para que o Espírito Santo possa usar livremente seus corpos. É possível que pousem a mão sobre o ombro de alguma novata que dá sinais de forte emoção ao orar, interpondo frases como “Glória a Deus” em meio às suas palavras, ou que a chamem para participar de um círculo de oração formado à frente, como forma de criar proximidade e de quebrar resistências:

Eu não sei como foi, só sei que estava orando, aí eu senti outra coisa diferente, o corpo ficou leve, sente o coração leve, o coração limpo, a gente sente o coração cheio de alegria, a gente não pensa no ruim, não pensa em nada, só pensa no bom, né? Só pensa em Deus. (...) A gente sente o corpo leve, sente, a gente tá vendo Deus na vida, a gente não está vendo porque a gente não vê, mas a gente sente o corpo leve, a gente sente outra pessoa que não é a gente, que não é a gente que está ali, sente como se estivesse lá em cima nos ares, voando, mas é bom demais. (...) Eu tinha vergonha... Ah eu sei lá! Que eu via, o povo ficava pulando, chorando, aí eu ficava com vergonha. Eu dizia: “Oxe, é eu que não quero”, eu ainda fazia era rir daquelas mulher lá, ficava me acabando era na risada. Na hora que dizia assim: “dobra o joelho pra orar”, eu agachava e dobrava o joelho, ficava olhando por baixo pra ver o que estava se passando, aí eu ficava ali pensando. Eu dizia que não queria, não; que eu via todo mundo lá pulando, se abraçando, chorando, todo mundo cheio de abraço. Eu dizia: “eu, eu que não quero ficar assim que os outros vai é rir de mim”. Mas, a partir daquele dia, pronto.

P: E aconteceu sem a senhora esperar, foi?

R: Foi, porque eu não esperava que ia ser naquele dia nem naquela hora, né.

P: E a senhora dançou no espírito também?

R: *Eu já nesse dia não. Eu fiquei lá no chão tremendo, com*

vergonha também, prendendo ali com vergonha, mas agora não, graças a Deus (Marta).

Aí eu não entendia muito não, eu sei que eu comecei no culto de oração, no culto de oração, aí, depois... começou assim, só aqueles risos, sabe? Eu começava a rir e, ao mesmo tempo, chorava; eu ria depois eu chorava, aí eu não entendia por quê. Aí o pastor falou... me falou que tava com vergonha, aí ele falou assim: “não, não fique com vergonha não que isso é coisa de Deus mesmo”. Aí ficou, depois passou, só na vigília, aí quando eu, quando eu senti assim a presença de Deus na minha vida, foi tão grande que eu me levantei do chão, aí quando eu comecei me sentir fora do chão, sabe? Fizemo um círculo, é, pelas mãos, aí, fizeram a oração tão forte quando eu tava orando; eu me sentia assim que eu tava subindo, aí de repente eu, eu caí, entendeu? Aí eu fiquei com vergonha de novo, não entendia por quê. Aí ele falou assim: “não, não fique com vergonha porque é coisa de Deus também, é, é, você ia ser arrebatada e alguma coisa impediu que você não fosse, por isso caiu” (Nalva).

A obreira Neuza compara o recebimento do Espírito Santo com a relação sexual: em ambas, as experiências gozo e plenitude dependem de uma atitude de entrega. Conforme mostra, no seu caso, a entrega ao sagrado dependeu fortemente de uma disposição corporal: foi preciso deitar e aprender a relaxar.

A ação do Espírito Santo, a atuação do Espírito Santo é... Como falam aí, cair no Espírito, mas não é bem cair no Espírito, porque a gente não cai assim de repente. É que Deus quer mostrar assim pra gente uma coisa assim, agradável, e como existe o limiar da dor, por exemplo, na dor é a dor, mas nas emoções é o limiar que cada um tem que suportar, que o corpo suporta, e muitos conseguem ficar em pé, e outros não, outros terminam caindo, se deitam. Tem igreja que, quando tem assim um trabalho da manifestação do Espírito Santo, o administrador, ele tem assim um grupo que segura as pessoas pra não cair assim de qualquer jeito. Então, quando a pessoa tá com as pernas tremendo, sentem que vai cair, aí eles botam as pessoas numa posição bem confortável, e as pessoas ficam lá tendo experiências com Deus. Alguns são até para a cura, no caso de algumas doenças ficam deitados pra cura. No meu caso, não. Eu nunca tinha tido uma experiência desta, e foi numa noite que chegou uma ministra, que essa ministra era de fora. Aí ela tava lá ministrado, aí todos os membros estavam deitando, caindo e ela queria que eu deitasse,

e eu fiquei dura, sem querer deitar, porque eu pensei que fosse uma coisa assim, desconfortável, mas aí terminou eu deitando; aí, quando eu deitei, foi uma coisa tão gostosa, sabe? Jesus Cristo queria me mostrar algo, e eu estava relutando (risos), porque pensei que fosse uma ruim pra deitar, mas foi uma coisa tão gostosa, que aí eu quis deitar novamente. Eu deitei assim, embaixo dos instrumentos, da bateria, e senti, assim, como se estivesse no céu, como se estivesse assim num lugar, só a gente, num paraíso, num lugar perfeito... e ouvindo assim aquele corinho longe como se fosse assim um corinho angelical. Mas... com Deus a gente não perde o sentido. Ficamos conscientes de tudo que estamos fazendo. Agora sentimos todas as emoções da alma e do Espírito. É uma experiência com Deus tremenda que só o Espírito Santo pode proporcionar. Nessa relutância toda, depois que eu deitei, aí na segunda noite eu já estava mais suave, já estava entendendo mais as coisas, porque Deus me falou que, assim como eu tinha relações com meu marido, assim de... assim de ficar, totalmente, né, de me entregar a ele, assim é que Deus queria que o povo Dele fizesse pra se entregar, sem ficar preocupada com alguma coisa. Porque, no ato sexual, o casal só vai sentir alguma coisa se estiver realmente pensando naquilo, se desligar de todos os problemas, de todos os conflitos, de todo mundo e ficar ali sozinho. Assim também que Jesus Cristo falou que, da mesma maneira que a gente se entrega para o marido pra conseguir o prazer, tem também que ficar com Ele. Se entregar, confiar totalmente Nele. Não ficar preocupada, senão a coisa não acontece. A parte religiosa só acontece, a parte espiritual, quando estamos desligados de todos os problemas e nos ligamos só com Jesus Cristo, só com Deus, só com o Espírito Santo, aí a coisa acontece – as maravilhas! (Neuza).

Ao comparar o batismo do fogo e sua renovação com a relação sexual, Neuza sugere que a entrega ao Espírito Santo é também uma experiência erótica, de imenso prazer⁵. Esta idéia está presente nos relatos de muitas outras mulheres pentecostais, às vezes formulada de maneira bem mais explícita. Descrevendo o batismo, ressaltam o calor incontável que toma conta do corpo (ao fazê-lo, uma das mulheres aponta para a barriga como centro irradiador do calor), o excesso de alegria

⁵ Ao dizer isso, não estamos propondo que ser preenchida pelo Espírito Santo equivale, para as mulheres, a ter relações sexuais. Não estamos afirmando, prosseguindo nesta linha de raciocínio, que o prazer sexual seja substituído na vida das fiéis pelo prazer de receber o Espírito Santo. Estamos sugerindo que, para aquelas que a vivenciam, esta é uma experiência também prazerosa (e não apenas no sentido retórico de uma analogia).

e de gozo⁶. Mas os relatos mostram também que excesso e espontaneidade aproximam-se perigosamente de descontrole completo. Em outra ocasião (RABELO, 2005), notamos que esta proximidade ou dificuldade de marcar fronteiras claras entre a espontaneidade como sinal do Espírito Santo e o descontrole como perda dos freios morais é não só percebida por fiéis e lideranças, como manejada situacionalmente a cada culto (os depoimentos acima deixam isso bastante claro). Se as lideranças orientam as fiéis a livrarem-se da vergonha e a entregaram-se à alegria e ao prazer de serem preenchidas pelo poder do Espírito Santo, também procuram evitar excessos, lembrando sempre que esta não é – e não pode ser – uma experiência de perda de consciência (tal como a possessão no candomblé). Aqui reside uma potencial fonte de tensão no rito pentecostal.

Aquela vibração. Os batismos, os batismos... Tem um que eu fiquei: oh, meu Deus. Eu fiquei mesmo só vendo... Eu já tinha batizado. Mas eu senti tanto, beleza, meu pai, senti uma maravilha mesmo. Senti emoção, alegria e vigor, às vezes eu sinto um pouco mais, que eu sinto o corpo queimando, sentindo fogo mesmo, sentindo a graça mesmo do divino Espírito Santo, né? (...) Eu não sei, mas eu acho que é quando a pessoa sente aquela coisa assim com aquela coisa, senti aquela quentura. Eu penso... que às vezes a pessoa mesmo não pode ter, né, uma quentura daquelas. No corpo, é, a gente sente assim no corpo, sente assim, tá queimando, tá sentindo. Às vezes eu sinto, ai, meu Deus, eu sinto uma quentura demais, mas como mesmo diz a, a, o hino, a gente, dentro da igreja, tem o poder de Deus pegando fogo, na hora que tá mesmo quente. (...) teve um dia lá mesmo que não foi mole, fica pulando e rodando como uma... (Pausa) [Mas] controlado. Porque eles (os pastores) cansam de dizer: pra tudo a gente tem que ter controle, como eles mesmo; se eles for ficar assim – eles tá pregando lá e tudo –, se ele for pregar e ficar assim, como é que faz? Eles pula, salta e tudo, mas, na hora quando diz “amém, Jesus; amém, Jesus”, pronto (Creuza).

P: Humhum. Frequentando aí a igreja do Nordeste, eu, eu soube e ouvi também algumas pessoas dançando no Espírito, de tanta alegria, né? Você também já teve esse tipo de experiência?

⁶ Embora os homens também falem do fogo ao descrever o batismo do Espírito, não vão muito além de uma referência estereotipada à narrativa bíblica de pentecostes.

L: Já. Já. Muitos, né, muitos fala, murmura, crítica, né? Mas ao Senhor, sempre quando ele é renovado, ele fala é um mistério de Deus, nós não podemos compreender, é um mistério de Deus.(...) Cê sente uma glória! E você sente assim, que o Senhor, ele lhe toma, entendeu? Já que você não quer dançar, porque muitas vezes até os próprios irmãos se escandaliza... os próprio irmão da igreja. Mas você sente uma glória, sente o Senhor lhe tomando, entendeu? É uma coisa que você não consegue se controlar, o senhor, Ele lhe toma (Lúcia).

Sinto como um poder muito grande, uma força muito grande; eu sinto uma coisa gostosa aqui (aponta para a barriga), é uma coisa que não daqui, é uma coisa espiritual, eu não sei nem como explicar o que sinto, é uma coisa espiritual; e as coisas espirituais, só Deus mesmo que pode explicar, é parecida com um gosto muito gostoso dentro do meu coração, é uma coisa que dá vontade de você gritar, dá vontade de você sorrir, dá vontade de você... Você sente uma paz dentro do seu coração, você sente ali Deus bem pertinho de você, naquela hora você sente nada mais... sente que Deus é tudo na sua vida – pelo menos é assim que eu nem sinto, eu nem sinto assim que eu me sinto assim fina, mas eu sinto o poder de Deus na minha vida (irmã Dina).

E, e, a manifestação do Espírito Santo é a língua estranha, é um pouco diferente. Você sente assim, um gozo dentro de você, sabe, uma alegria, uma alegria tão grande. E realmente você não fica fora do seu consciente, né? Mas você sente um... um dominar, sobre o seu corpo e a sua boca, entendeu? É como se você quisesse controlar, falar na sua própria língua, mas há um... um poder sobre a sua língua, o seu corpo, que é incontrolável, entendeu? É uma coisa assim, muito boa! Você sente uma alegria, mesmo. Quando eu recebi o batismo com o Espírito Santo, eu não queria mais nem voltar, parecia que eu tava assim, no ar, eu não queria mais nem descer (Irmã Iná).

Até agora tratamos do trabalho pelo qual as mulheres pentecostais procuram transformar-se, treinando a vontade para servir a Deus, o corpo para ser habitação do Espírito Santo. É possível afirmar que o cultivo de uma relação sensível, não mediada e, em de certo modo, espontânea com o Espírito Santo contribui para disciplinar o corpo feminino, na medida em que

o transforma em matéria dócil para ser usada e modelada pelo poder divino. Neste sentido, vincula-se aos mecanismos de vigilância e de punição, que asseguram a uniformização dos comportamentos e garantem a sujeição da mulher à autoridade (predominantemente masculina) da igreja. Mas o conjunto de práticas e de rotinas a que as mulheres se submetem para se tornarem dignas de preenchimento pelo Espírito Santo é também o meio pelo qual se tornam agentes (exemplo do “paradoxo da subjetivação”). Destas práticas e rotinas, resulta o acesso a um campo novo de experiência. Gostaríamos de chamar a atenção, aqui, para as características e conseqüências particulares da forma de agência que é articulada a partir da relação com o Espírito Santo. Para tal, vamos focar a análise em dois aspectos que consideramos fundamentais na constituição da agência, qualquer que seja sua forma específica: a orientação geral ou disposição difusa sobre a qual está assentada a capacidade de agir (incluindo um senso interligado do corpo e de si mesma) e o campo de possibilidades em que esta capacidade de agir se constitui, a maneira como se forma em relação com os outros e com os lugares. No caso que nos interessa aqui, podemos dizer que a agência que se articula na prática pentecostal repousa em uma experiência do corpo como repositório e foco de irradiação do poder divino e, ligada a esta experiência, em um senso de si que se define pelo diálogo constante com Deus. Disso resulta tanto uma atenção minuciosa ao contexto em busca dos sinais deixados pelo interlocutor divino, quanto uma disposição para povoar o contexto – os lugares e os outros – com o poder que flui do corpo. Vamos tratar de ambos os aspectos na próxima seção.

Prática Religiosa e Vida Cotidiana

Algumas das mulheres com quem mantivemos contato durante a pesquisa tinham uma freqüência elevada à igreja: além dos cultos dominicais, participavam também dos círculos de oração realizados durante a semana, pelas manhãs. Estes eram quase que exclusivamente femininos, liderados por obreiras e freqüentados por mulheres das redondezas, em sua maioria

mães que não trabalhavam fora e senhoras idosas. Aproveitavam o período antes da preparação do almoço para ir à igreja; algumas levavam consigo crianças pequenas, filhos ou netos. Nesses cultos, mostravam-se mais à vontade para se expressar: treinavam e consolidavam o estilo de oratória próprio dos pentecostais, vindo à frente para dar testemunho de graças alcançadas ou, no caso das obreiras, para exercer liderança e fazer prelações; oravam com fervor, depositando seus pedidos e esperanças nas mãos de Deus, e cantavam por longos períodos.

O contato com as mulheres nos levou a perceber que as experiências vividas nos cultos não eram exclusivas ao espaço oficial da igreja – de certo modo, nem poderiam, já que, dotado da espontaneidade e revestido do mistério do que não é do mundo, o Espírito Santo não escolhia hora ou lugar para se manifestar. Além disso, a vivência do batismo e sua renovação fora da igreja – em momentos e lugares diversos – atestavam o grau de preparação e de pureza da mulher pentecostal, sendo, portanto, bastante valorizadas. Embora algumas mulheres se dissessem surpreendidas pela renovação fora do contexto dos cultos, era possível observar o empenho com que preenchiam o cotidiano com a referência religiosa. Cantavam hinos e mantinham o rádio ligado em programas evangélicos enquanto se engajavam em suas rotinas domésticas, deixando que orações e testemunhos povoassem a casa – seu conteúdo às vezes apropriado como objeto explícito de atenção, às vezes simplesmente desenhando o pano de fundo dos afazeres cotidianos. Nestas ocasiões, era comum que fossem renovadas ou até que recebessem o batismo do fogo. Na medida que se dedicavam mais à oração e aprendiam a se entregar, eram também visitadas com mais frequência. Em alguns relatos, sobressaía uma ligação entre situações de maior passividade e relaxamento e a visita do Espírito Santo. Falava-se de visitas durante o sono ou logo que se acordava pela manhã, e uma obreira mencionou ser renovada até no banho.

No meu trabalho, dormindo, no horário de descanso (...), eu, antes de, de, de deitar, eu lia um versículo da bíblia e nessa época eu era, é, era uma época que estava passando, passando por muitas

coisas, e eu conversava com Deus, conversava, e a casa onde eu trabalhava era de uma pessoa assim muito católica, e ela não gostava também de crente. Eu trabalhava e cuidava da mãe dela. E eu tava no plantão; aí, quando foi na hora do meu descanso, duas horas da manhã, eu liguei o rádio nesse pastor que lhe falei, Durvadinho Bento, e fiquei dormindo, deitada e ouvindo. Aí peguei no sono. Aí, quando eu acordei, eram três horas da manhã, falando em língua, falando em língua, eu mesmo não entendi, a mulher disse que eu tava maluca e entrei no, no, no banheiro e fiquei ali: “Ah, meu Deus, o que é isso, o que é isso?”. E aí o Senhor foi me tomando, me ensinando, pronto: aí, dali pr’aqui, comecei a falar em línguas. Aí fui correndo falar com o meu pastor assustada, aí ele que disse o que era (risos) (Edna).

Eu tive uma época que eu fui tomada assim em dança, uma dança diferente (...) no quintal da minha casa (risos), no quintal da minha casa, inventando músicas evangélicas, porque eu não sabia ainda as músicas, varrendo e cantando música evangélica, inventando, só chamava a Jesus e dizia a Jesus que ele era bom, que ele era lindo, que eu amava ele, mas inventando música, inventando mesmo, não sabia cantar nada (risos). E aí, pronto: eu pensei que tava maluca, mas não foi maluca, foi Jesus que me tomou. Muito bom (Edna).

Mas eu tenho que dizer: às vezes, eu tô varrendo assim a casa assim, né? E, às vezes, eu tô cantando, aí o Senhor me batiza, com Espírito Santo. Às vezes, eu tô louvando, o Senhor me toma em línguas, entendeu? Às vezes, tô lavando prato, tô dando Glória a Jesus, tô dando Glória a Deus, labatsúria, anda nadachúria, rima, nadachu de cova, aí Deus começa (Tomásia).

Outra prática da igreja que extravasava para o cotidiano era o testemunho. Este é uma narrativa que segue uma estrutura bastante padronizada: relata problemas e dificuldades que o cristão, com fé, entrega nas mãos de Deus e conclui com a graça alcançada. Alguns testemunhos falavam de bênçãos “impossíveis” ou de mudanças radicais na vida. Em geral, entretanto, eram pequenas graças cotidianas que figuravam recorrentemente nos testemunhos das mulheres: o dinheiro para comprar o remédio que foi produzido inesperadamente pelo pagamento de uma dívida ou auxílio de um parente; a má ação de uma vizinha invejosa que foi descortinada em sonho ou revelação; a súbita decisão de sair de casa mais tarde que

permitiu evitar a presença em uma troca de tiros na rua. Por trás dessas histórias, estava tanto o aprendizado de um estilo narrativo quanto um treino da atenção para o contexto – a narrativa fornecendo o modelo para a vida.

Aqui voltamos à questão da forma de agência que se constitui da estreita relação entre a fiel pentecostal e o Espírito Santo. A cristã que cuida para que seu corpo possa sempre servir de morada ao Espírito Santo se diz envolta em uma aura de poder: embora se veja situada em um mundo de pecado, convivendo, às vezes dentro de sua própria casa, com comportamentos e modos que ela rejeitou, descobre-se protegida; de fato, empreende uma busca atenta e constante por sinais que confirmem este estado de força e de proteção. O resultado desse empreendimento hermenêutico é, por um lado, povoar o cotidiano de referências mágicas – reencantar – e, por outro, transformar o sujeito da busca a partir da experiência concreta e rotineira do poder de Deus. O relato de irmã Nalva é bem ilustrativo: ao clamar por Deus em uma briga com o marido e ser bem sucedida em seu intento, descobriu a presença divina tanto no encadeamento dos eventos quanto na sua própria coragem de enfrentá-los.

Aí, depois, quando foi um dia, ele... eu tava penteando o cabelo da minha menina mais nova, aí ele (marido) pegou um copo e ele falou: “Eu vou dar esse copo na sua cara, vou quebrar sua cara com esse copo”. Tava, aí eu disse assim: “Se você puder!” – aí eu já tava já firme já em Cristo – “Se você puder, você joga e você quebra, mas daqui eu não vou sair porque cê só vai quebrar se Deus, se Deus quiser; se Deus não quiser, você não vai fazer isso”. Aí ele suspendeu o copo para quebrar, só que o copo, quando ele pensou em quebrar, o copo caiu assim, caiu nos pés dele. Aí, pronto. Daí pra cá, eu confiei, a minha confiança em Deus foi grande, daí pra cá eu nem ligava mais pra o que ele fazia, nem o que ele dizia eu não ligava (Nalva).

Esta hermenêutica do cotidiano que multiplica os sinais da presença e da vontade de Deus em eventos do dia-a-dia e treina a atenção para distinguir e interpretar esses sinais se prolonga no exercício dos dons. Como já notamos antes, a

experiência do poder de Deus se desdobra em dons – em um conjunto de capacidades (visão, percepção, palavra, revelação, discernimento, cura, etc) apresentadas por ele a seus filhos mais dedicados, e em reconhecimento a esta dedicação (poderíamos dizer, desenvolvidas como resultado prático das práticas pelas quais os fiéis se dedicam e obedecem às injunções divinas). O cultivo dos dons é parte de uma trajetória de aquisição de habilidades legitimadas e valorizadas tanto no interior do grupo religioso quanto fora dele. Por um lado, a descoberta do dom é reconhecimento de si como interlocutora hábil e sensível de Deus. Conforme vimos no exemplo acima, contribui para modificar a disposição geral da mulher nas relações domésticas, com marido e filhos (na medida em que introduz, nessas relações, uma voz sagrada da qual são ouvintes e destinatárias privilegiadas). Por outro lado, o exercício dos dons também lança a mulher em um novo e ampliado circuito de relações: não apenas aprofundando sua participação na igreja e em atividades religiosas que ultrapassam os limites do bairro, como também fazendo dela uma referência na vizinhança, especialista religiosa chamada com frequência nas casas para orar por doentes e expulsar demônios.

Quando procuramos traçar o percurso de aquisição dos dons entre as mulheres, podemos perceber que, em geral, os primeiros dons a se manifestar correspondem a formas de atenção e de sensibilidade ao contexto – um senso de situação (muitas vezes de riscos iminentes) – e aos outros (por exemplo, “intuição” de afetos como inveja ou angústia). É possível supor que esses dons são extensão de uma sensibilidade difusa através da qual as mulheres aprendem desde cedo a se orientar no seu cotidiano. Entretanto, ao ser legitimada, na religião, como dom, essa sensibilidade vem a ser explicitamente cultivada (e possivelmente desenvolvida). Na igreja, abre-se um espaço para seu exercício (é comum que dirigentes experientes chamem obreiras mais novas para pregar ou revelar, marcando os passos de seu aprendizado); e, em casa, o diálogo com Deus se multiplica (atentando para variadas esferas de experiência cotidiana, as mulheres apostam na presença dos sinais divinos, transformando-os em matéria explícita de conversa e de

deliberação). Dentre as experiências que se convertem em objeto renovado de atenção (e de conversa), estão os sonhos.

Aí que Deus mostrou mesmo a pessoa, aí isso aí, é uma, é prof..., é profecia, é que Deus mostra, Deus só usa a pessoa. Eu queria assim, sabe? Eu que queria assim, né? Mas aí comecei dizer assim: “ah! Meu Deus, o Senhor me dá os dom que o Senhor quiser (...)”. Aí Deus me deu que eu nem percebi, esse dom que Ele me deu. Eu só percebi depois que eu sofri um monte de perseguição que eu per..., percebi, porque eu era perseguida. Justamente, sabe? E Deus me, me, me mostrava... uma pessoa assim que tinha inveja de mim, entendeu? Porque tem isso também, né? É, você gosta de trabalhar mais do que o outro, né? A pessoa fica assim olhando, ainda mais essas pessoas que é preta pe..., o racismo pega logo, né? Aí eu, eu comecei notar, assim... “acho que fulano tá com, até com, pelo olhar eu sinto, acho que fulano tá com inveja de mim, fulano tá com alguma coisa, toda hora tá me dizendo alguma coisa e, e não me diz, alguma coisa”. Aí, aí eu comecei perceber. Isso aí é um dom, cê perceber antes, o que o p..., o que a pessoa tem contra você é um dom, o dom, é o dom da percepção (Neuza).

Daí ela chegou assim: “olha, você foi batizada pelo Espírito Santo, agora você obedeça à voz, porque até uma coisa errada que você fazer, você vai ouvir o Espírito Santo dizer no seu ouvido pra não fazer”. Ele a diz a primeira, a segunda, e a terceira: “não faça porque não está certo”. Aí, quando foi um dia, eu fui lá para o fim de linha de Santa Cruz e eu ouvi uma voz dizer no meu ouvido: “Não vá”. E lá vai eu. Dizia de novo: “não vá”. E lá vai eu. Aí eu disse: “oh, eu não vou mais, não; vou só até ali em cima e volto”. Quando cheguei lá em cima no fim de linha, eu estava tremendo, ouvindo aquela voz forte no meu ouvido, que eu tremia mesmo. Eu disse: “Não, daqui agora eu vou voltar, não vou mais, não”. Aí eu peguei e voltei, “alguma coisa pode acontecer” – e voltei (Marta).

Apesar da importância de que se revestem as experiências corporais de recebimento do Espírito Santo, o domínio da palavra é bastante valorizado entre as mulheres, ideal nem sempre fácil de se atingir. Algumas fiéis falam de uma dificuldade de entender o texto bíblico e, portanto, de explanar sobre seu significado – a que atribuem deficiências na educação formal. Entretanto, o problema que enfrentam diz respeito também à inibição de falar em público (habilidade

tradicionalmente mais associada ao mundo masculino). Muitas mulheres recorrem ao canto quando são chamadas para dar testemunho à frente, entoando algum hino após breves palavras de Glória. Mas, com o tempo, o culto se converte, para elas, em espaço importante para o exercício da palavra, na verdade para o aprendizado gradual de um estilo de discurso: não apenas de um texto, mas de um conjunto de posturas e de gestos, uma forma de impoção da voz, domínio de ritmo e de “*timing*”. O fato de que a palavra é vista como dom – presente de Deus – constitui estímulo poderoso para que as irmãs vençam a vergonha e se aventurem a pregar, revelar, interpretar. A existência de certas formas padronizadas de narrativa (o testemunho e a revelação, por exemplo, já referidos no começo do texto) também facilita o aprendizado, assim como o cultivo de uma atitude de entrega (livre da vergonha) como forma de entrar em contato com o Espírito Santo (na medida em que torna o corpo mais dócil ou maleável para aprender uma nova técnica). O domínio da habilidade de pregar capacita as mulheres para o mundo público ao mesmo tempo em que legitima seu ingresso nessa esfera. É interessante notar que muitas obreiras, assim, manifestam o sonho de poder dedicar suas vidas a Deus: viajando e pregando a palavra Dele.

Não entendo. Eu as vejo mas não entendo, porque eu vejo o povo lá na frente. Lê a bíblia, quando acaba exprica tudo, né, que Deus tá falando, mas eu não entendo, eu fico admirada, fico dizendo: “meu Deus, todo mundo entende pra explicar e por que eu leio mas não entendo o que é? Por que eu leio um pouquinho, que eu não sei lê direito, mas eu não entendo o que é que Deus está falando ali naquela palavra de chegar e dizer assim: ‘Deus tá falando assim, assim, assim?’”. Isso aí eu nem me preocupo que eu não entendo mesmo. Eu tô pedindo entendimento a Deus e sabedoria porque eu não entendo, eu não vou dizer que eu entendo porque eu não entendo mesmo. Mas eu vejo, Deus me mostra as coisas assim de noite, com sonho mesmo, mas eu fico pensando que é meu mesmo, que é brincadeira mesmo (Marta).

A partir daquele dia que Deus concedeu o dom da palavra em minha vida, eu passei a ser uma pregadora da palavra do Senhor. Esse aí (o dom da palavra) foi o terceiro dom, o quarto dom é o dom da revelação. Eu tava em minha casa, eu ia sair para ir ao ciclo de oração... Todos os dons que o Senhor concedeu em minha

vida foi no ciclo de oração, porque o ciclo de oração é alimento para os crentes. E aí eu tava em minha casa e novamente eu ouvi a voz de Deus, e o Senhor falava assim, eu tava varrendo minha cozinha, ia dar 8h00 da manhã, eu tava acabando de ajeitar a casa para ir pro ciclo de oração e veio uma palavra comigo assim: “olhe, minha filha, na próxima vez que você fizer a minha obra, eu vou (inaudível) pelo dom da revelação”. E aí, digo, eu não tenho o dom da revelação, olhe o que é que eu fico pensando, porque nós nos achamos indignos de receber essas coisas de Deus, né, porque somos falhos, somos homens porque os homens falham, e ali Deus mostrou que não era meu puramente, mas era o Senhor. E eu cheguei no ciclo de oração ali na Santa Cruz, e, quando eu cheguei lá, a pregadora não foi, e ali eu ajoelhei, dobrei o meu joelho, falei com Deus e me sentei. Aí veio uma irmã, colocou a mão no meu ombro e disse: “Olhe, Diná, eu lido com Deus, porque hoje Deus já lhe deu o dom de revelação, mas uma confirmação”. Aí olhei para ela e disse assim, (que) antes de Deus mandar ela para falar comigo, Deus já tinha falado (irmã Dina).

Conclusão

Neste trabalho, tratamos das práticas pelas quais o corpo das mulheres é moldado no pentecostalismo, do trabalho pelo qual as fiéis procuram transformar-se para se converterem em instrumento de Deus – ou melhor, para serem usadas pelo Espírito Santo. Recorremos à noção foucaultiana de cuidado de si e trabalhamos, mais especificamente, a correlação entre docilização do corpo e desenvolvimento de habilidades na religião. Nessa discussão, encontramos um caminho fértil para tratar, de forma articulada – e não excludente –, as relações sociais envolvidas na religião e os hábitos e práticas corporais através dos quais essas se exercem; o exercício do poder como constrangimento e como abertura de um campo de ação. No caso específico do pentecostalismo, poderíamos dizer que a disciplina imposta na igreja sobre as fiéis e que elas se esforçam por assumir – regulando os corpos e estabelecendo os contornos possíveis para a compreensão de passado, presente e futuro – cria também um certo campo de sensibilidade e de ação, em que certas medidas podem ser rotineiramente acionadas na lida cotidiana.

REFERÊNCIAS

- CORTEN, André. **Os Pobres e o Espírito Santo**. O pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: história da violência nas prisões**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 1: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. “O Sujeito e o Poder”. *In*: RABINOW, Paul e DREYFUS, Richard. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FRESTON, Paul. “Breve História do Pentecostalismo Brasileiro”. *In*: ANTONIAZZI, Alberto *et al.* **Nem Anjos, Nem Demônios**. Interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.
- MAHMOOD, Saba. “Feminist Theory, Embodiment and the Docile Agent: some reflections on the Egyptian Islamic Revival”. *In*: **Cultural Anthropology**, 16(2), 2001 (pp. 202-36).
- MAHMOOD, Saba. **Politics of Piety**. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- RABELO, Miriam. “Rodando com o santo e queimando no espírito: possessão e a dinâmica do lugar no Candomblé e Pentecostalismo”. *In*: **Ciências Sociais y Religión**, 7 (pp. 11-37).
- RABINOW, Paul e DREYFUS, Richard. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

PARTO PARA CASA OU PARTO PARA HOSPITAL?

O QUE PARTURIENTES E PARTEIRAS CONSIDERAM SOBRE O LUGAR DE PARIR EM MELGAÇO, PARÁ¹

Soraya Fleischer²

Melgaço é um município localizado na região sul do arquipélago do Marajó, no Pará. Atualmente, conta com um pouco mais de três mil habitantes em sua sede urbana, isto é, cerca de 15% de sua população total (IBGE, 2000). Esta cidadela está a 290 quilômetros de Belém, distância que percorremos num dos quatro barcos que fazem a linha semanalmente em dezesseis horas de viagem. Nesta realidade fluvial, tudo depende do rio: transporte, mercadorias, notícias, comunicação, sustento, imaginário.

Na sede urbana, como em várias cidades que surgiram paralelas aos rios, há uma divisão sócio-geográfica bastante marcada: *as pessoas da frente* e *as pessoas de trás*³. As quatro primeiras ruas são mais valorizadas por serem próximas da orla e, em geral, contam com moradores mais abastados, ruas calçadas, limpas e iluminadas, casas de alvenaria com água encanada, luz elétrica, banheiros e chuveiros. Nessa *frente*,

¹ Artigo preparado para apresentação no Grupo de Trabalho 40 "Políticas do corpo, do gênero e das identidades", organizado por Carmen Susana Tornquist (UDESC) e Carlos Guilherme Valle (UFRN) na 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia, GO, 11 a 14 de junho de 2006. Agradeço os comentários críticos e generosos dos participantes do Grupo de Trabalho 40 e também de Claudia Fonseca, Alinne Bonetti, Pedro Nascimento e Karla Galvão.

² Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: soraya_fleischer@yahoo.com.br.

³ Optei por deixar em itálico as palavras e expressões usadas pelos moradores de Melgaço; entre aspas as categorias analíticas das quais lanço mão; e, em negrito, as idéias às quais desejo conferir ênfase. Aqui, caracterizo rapidamente essas duas metades que são muito mais simbólicas do que geográficas.

encontramos também os poucos representantes da autoridade local, como a prefeitura, a câmara dos vereadores, os correios, a Unidade de Saúde (chamada localmente de Unidade), o posto do Programa Saúde da Família, a biblioteca e o mercado público, a sede da companhia de energia elétrica e duas das três escolas existentes. As pessoas da frente, geralmente, são professores, donos de *mercantis*, freiras e médicos, enfermeiras, juizes e técnicos da prefeitura que vêm trabalhar temporariamente na cidade.

Na parte *de trás*, as ruas são de areia e não têm seus canteiros capinados ou limpos; as casas são de madeira, abastecidas com água de poço e servidas da *casinha* no fundo dos quintais. Não há postes de luz ou serviços de saúde, só a visita esporádica de agentes comunitários de saúde. Uma terceira e menos prestigiada escola primária está localizada nessa parte da cidade. Aqui, a maioria da população trabalha como agricultora ou conseguiu um posto na prefeitura (a principal fonte de empregos) como merendeira, servente, motorista de caminhão, varredor de rua. As vinte e duas parteiras da cidade vivem na porção de *trás* e tendem a *assistir* suas vizinhas e parentas que aí também estão.

O perfil geral das parteiras de Melgaço coincide com estudos semelhantes realizados na Amazônia (PEREIRA, 1993; BESSA, 1997; CHAMILCO, 2001; JUCÁ e MOULIN, 2002; PINTO, 2004). De forma muito introdutória, estas parteiras nasceram em localidades interioranas e migraram nos últimos trinta anos para Melgaço em busca de melhores serviços de saúde e de educação, mas também por motivos familiares (casamento, viuvez, filhos, compadrio, etc.) e em busca de oportunidades de renda (vagas na prefeitura, no comércio, em *casas de família* e nos terrenos agriculturáveis ao redor da cidade). Em geral, são mulheres com mais de cinquenta anos, casadas (ou viúvas) e matriarcas de muitos filhos e netos. Contaram que aprenderam a *pegar menino* observando suas mães e avós, também parteiras. Mas o batismo de fogo se deu geralmente com o que chamam de *parto no susto*, quando tiveram de atender, mesmo sem experiência prática alguma, um parto inesperado de uma parenta ou vizinha, enquanto a parteira “oficial” era buscada.

Assim, *aprenderam na precisão*, como me diziam. Esse ritual de iniciação provavelmente se tenha dado há várias décadas, quando elas ainda eram adolescentes ou recém-casadas. Muitas aproveitaram para fazer os cursos de treinamento que têm sido oferecidos na cidade e na região desde 1998⁴. Em média, dizem ter mais de trinta partos no currículo, e o atendimento tende a priorizar parentes, vizinhas e *irmãs da igreja*.

Os dados que subsidiam essa pesquisa foram colhidos em duas etapas: no mês de novembro, em 2004, e entre agosto e dezembro, em 2005. Em ambas as ocasiões, tive a oportunidade de acompanhar de perto o trabalho de D. Dinorá Bernardes da Silva, uma senhora nascida em 1941 e conhecida localmente como *dona, irmã* ou *tia Dina*⁵. Durante minha estada em sua casa, *atava* minha rede no quarto com Andiara, uma dos três netos criados pela parteira. Ela, por sua vez, dormia na sala com Seu Bola, seu marido agricultor, de onde poderia zelar pelo *puxadinho* ao lado da casa, onde vivia D. Nélide, sua mãe nonagenária, que também fora parteira. D. Dina é dona de casa e também ajuda o marido na *roça* de mandioca e na *casa de farinha*, principal elemento da dieta e da economia melgacenses. Além de mãe, sogra, avó, comadre, vizinha, madrinha, ela é ainda presidente da Associação de Parteiras Tradicionais da cidade, administra uma miríade de chás, emplastros e banhos de ervas medicinais, e está sempre presente nos cultos da Assembléia de Deus, nos cursos oferecidos pela Secretaria Municipal de Saúde e nas reuniões do grupo da terceira idade promovidas pela Secretaria de Assistência e Promoção Social.

Além de receber pacientes a qualquer hora, D. Dina estava igualmente disponível para visitar as mulheres que a chamavam. No início ou no final do dia, quando o intenso calor

⁴ A partir dessa época, foi estabelecido um convênio entre o Museu Goeldi, Ministério da Saúde e a ONG Grupo Curumim para realizar treinamentos nos municípios da 8ª Região de Proteção Social, onde Melgaço está compreendida. Desde então, vinte e nove treinamentos e encontros foram realizados nesta RPS, que compreende também outros seis municípios vizinhos. Mais de quinhentas parteiras da região já receberam visitas, aulas, kits de material e certificados (Fonte: Arquivos da ONG Curumim).

⁵ Os nomes originais foram substituídos por pseudônimos. Aproveito para agradecer a generosidade e delicadeza com que D. Dinorá, sua família extensa e suas pacientes sempre me trataram. Nunca me esquecerei da disposição e da disponibilidade dessas pessoas em responder às minhas incessantes perguntas sobre temas absolutamente banais para elas.

dava trégua, eu sempre a acompanhava nessas “voltas clínicas”, como eu denomino suas caminhadas para atender diferentes casas, mulheres e problemas. Pelo visto, D. Dina parece ser uma das duas parteiras mais requisitadas no momento. Ela atende a uma média de quatro partos por mês e realiza, quase que diariamente, atendimentos e *puxações* (prática que será detalhada abaixo). Durante as duas temporadas em que estive em Melgaço, D. Dinorá atendeu mais de sessenta mulheres grávidas e/ou com problemas ginecológicos (e.g. infecções, inflamações, esterilidade, hemorragia, etc.) e de saúde em geral (e.g. gases, *rasgadas*, dores, abatimento, *quedas*, etc.). E acompanhou vinte e sete partos: dezessete dessas mulheres pariram em casa, seis recorreram a algum hospital, e quatro aconteceram depois que eu já tinha deixado o campo (e não pude saber onde se deram). Estive presente em alguns desses partos, mas notei que tinha mais chance de conversar e de conviver com essas mulheres durante as visitas de pré-natal prestadas pela parteira e nos dias de resguardo. Escolhi, portanto, três histórias com as quais tive mais proximidade para aqui comentar sobre as alternativas de lugar para parir em Melgaço: Acácia e Beatriz tiveram seus bebês em novembro de 2004 e Joana, em fins de 2005. Somente Beatriz pariu no hospital.

Embora eu tenha entrevistado e visitado as outras vinte e uma parteiras de Melgaço, a pesquisa e o presente artigo têm como base, principalmente, os dados colhidos durante a convivência com D. Dina, minha principal anfitriã e informante no Pará. Conhecer de perto o trabalho de parteiras significa extrapolar as definições fisiológicas do parto e da saúde reprodutiva. Sua atuação começa bem antes de a mulher engravidar e termina bem depois de o bebê ser expulso. A idéia de “saúde” é ampliada e complexificada. No Brasil, muito já se detalhou sobre o trabalho das parteiras (sobretudo, durante o parto, e.g. PEREIRA, 1993; BESSA, 1997; FREITAS, 1997; CHAMILCO, 2001; PINTO, 2004), inclusive historicamente (e.g. MOTT, 1998; BARROSO, 2001; CAIXETA, 2003; MENDONÇA, 2004); e, por isso, aqui pretendo lançar o foco sobre o local do parto (c.f. VIANA, s/d; JORDAN, 1993; BERRY, 2006).

As mulheres de Melgaço tinham algumas opções de onde

parir. A maioria das mulheres *de trás* certamente preferia ficar em casa ou na casa da mãe, da sogra ou da irmã (caso a sua própria casa não contasse com as condições tidas localmente como importantes – como privacidade, água, comida, luz, sossego das outras crianças, etc. – para um parto transcorrer bem). Mas nem sempre o parto acontecia em casa, e elas pediam ou eram levadas por seus maridos, pais, sogros e/ou vizinhos para a unidade de saúde (um hospital de atendimento primário), um dos dois hospitais de atenção secundária em cidades equidistantes de Melgaço (Breves⁶ e Portel estavam a cerca de cem minutos de viagem em um barco pequeno) ou iam para Belém, onde havia vários hospitais de todos os níveis de assistência, de renome e de preço. Às vezes, o parto acontecia no traslado, isto é, no trapiche, dentro da embarcação, no táxi. Por uma variedade de motivos, que serão detalhados abaixo, eram as parteiras que sugeriam que as mulheres deixassem o conforto de suas casas e, em geral, acompanhavam suas pacientes até o hospital⁷ acessado. As mulheres que, à época da pesquisa, eram *da frente* tendiam a parir em Breves ou em Belém e dificilmente apelavam às parteiras da cidade (mesmo que já o tivessem feito no parto de seus primeiros filhos, por exemplo, quando provavelmente vivessem *atrás*).

O parto domiciliar só passou a integrar a discussão sobre saúde reprodutiva no Brasil muito recentemente. E, nesse âmbito, percebo duas tendências. Por um lado, a principal demanda dos simpatizantes do movimento de humanização do parto, especialmente críticos à crescente biomedicalização do corpo feminino, é que parir em casa seja mantido como uma **opção** válida e segura às mulheres (principalmente de classe média) que assim o desejarem⁸. Por outro lado, profissionais e gestores biomédicos têm tentado, mais e mais, fazer com que

⁶ Viana apurou o número de leitos obstétricos em Breves: dezesseis no hospital municipal e cinco no hospital privado conveniado com o SUS (s/d: 5).

⁷ Quando me referir a “hospital” de forma geral, refiro-me à unidade de saúde em Melgaço, aos hospitais de Portel e de Breves e aos grandes e equipados hospitais da capital paraense.

⁸ Exponentes de ONGs pró-humanização do parto, como, por exemplo, a Rede pela Humanização do Parto e Nascimento (Rehuna), Associação Nacional de Doulas (ANDO), Associação Amigas do Parto, Grupo de Mães Amigas do Peito, Parto do Princípio – Mulheres em Rede pela Maternidade Ativa, têm debatido e publicado razões para a garantia dessa opção.

as mulheres de classes populares (especialmente, nas regiões tidas por “isoladas”, como o Norte e Nordeste) tenham seus bebês nos hospitais, deixando a casa somente como uma **falta de opção**. E, ainda por cima, seria quase uma obrigação procurar atendimento especializado para mulheres e suas parteiras não correrem o risco de serem responsabilizadas por mortes neonatais, por exemplo (BESSA: 1997: 145; CHAMILCO, 2001: 112, SILVA, 2004: 110 e 146). Alguns militantes da humanização, embora valorizem uma imagem, a meu ver, mitificada das parteiras, tendem a concordar que, nesses casos, o mais válido e seguro é, de fato, o hospital. De forma muito geral, parece que, aos corpos abastados, parir em casa seria um **direito**, enquanto os corpos menos abastados teriam o **dever** de procurar um hospital.

O fio condutor desse artigo é que, segundo meus dados etnográficos e as estatísticas oficiais, a casa permanece como a principal local para um parto de sucesso entre as mulheres de Melgaço e de cidades pequenas semelhantes no interior do Pará. Assim, com base nos partos e nos relatos sobre os mesmos, em entrevistas e na observação participante realizadas entre mulheres e suas parteiras de Melgaço, pretendo apresentar alguns dos valores que se atribuem ao lugar de parir. Casa e hospital são destinos cheios de sentidos que informam sobre a atuação das parteiras nessa cidade, sobre a relação entre as parturientes e suas famílias, sobre o serviço oferecido pela saúde oficial. Gostaria de refletir sobre quem, quando e por que se pare em casa ou no hospital e o papel que as parteiras têm nesses lugares.

O texto será dividido em três partes. Primeiro, apresentarei três casos de partos atendidos por D. Dinorá. Joana trabalhava na Unidade; porém, desde os primeiros meses de gravidez deixou claro que queria ter seu quarto filho em casa. Tudo estava preparado para Beatriz parir em casa; no entanto, ao final do trabalho de parto, D. Dina achou melhor levá-la para um hospital, mesmo sob o desestímulo do médico de Melgaço. Todos acreditavam que Acácia deveria ter um parto hospitalar; mas, por vários motivos, aconteceu em casa. Depois, comentarei esses casos; e, por fim, lançarei algumas questões finais com a intenção de provocar futuros debates.

1. Três casos: Joana, Beatriz e Acácia

Caso 1

Joana tinha três filhos. O primogênito a visitava várias vezes ao dia, mas era criado pela avó paterna, com quem também morava Plínio, ex-marido de Joana e pai dos seus três primeiros filhos. O segundo filho era criado pelo avô materno, no interior do município. E a caçula, de seis anos, Amanda, morava com ela numa pequena casa de madeira com cama de casal, sofá, geladeira e fogão. Plínio, que trabalha como pedreiro na prefeitura, pagava pensão para os filhos. Os pais de Joana eram separados, e sua mãe e duas irmãs trabalhavam em Brasília como empregadas domésticas. Joana trabalhava como servente na Unidade de Saúde. Em 2004, ela começou a namorar Júlio (primo de Plínio) e, em 2005, engravidou. Quando primeiro conheci Joana, ela me explicou por que tinham se separado no seu sexto mês de gravidez: “O Júlio passava o dia todo no videogame. Quando fechavam a loja, ia jogar baralho e voltava meia-noite. Mandeí ele pastar”. Depois que passamos a conviver mais, sobretudo em seu puerpério, Joana me disse também: “Ele tinha muitos ciúmes dos meus plantões na Unidade. E olha que nem eram noturnos. Ele achava que eu ia lá dentro pros quartos com os homens”. A mãe de Joana também era parteira: “Quando a mamãe foi embora, disse assim pra mim: ‘olha, minha filha, não arruma mais filho porque eu não vou estar aqui. Mas, se tu arrumar, primeiramente Deus e depois a irmã Dinorá. Eu só confio nela’”. Assim que suspeitou da gravidez, Joana chamou D. Dinorá para *puxá-la* e confirmar o veredicto. Desde então, a parteira, que vivia na mesma rua, passou a acompanhá-la durante toda a gestação. Apesar de trabalhar na Unidade, Joana estava decidida a não ter seu filho ali. Na noite do dia 17 de novembro de 2005, Joana voltou cansada da Unidade. Deitou para tirar uma soneca antes da novela. Sonhou que paria, e, para seu espanto, as contrações a acordaram. Com dificuldade de caminhar, ela bateu na janela da vizinha e pediu que seu marido chamasse D. Dinorá, que chegou minutos depois. “O parto foi rápido. Quando cheguei, a cabeça tava pra fora, já”, explicou-me Dinorá. Joana teve um

menino gordo e cabeludo que chamou de Júlio Jr. Lavar a roupa e preparar as refeições nos três dias consecutivos ao parto também são tarefas da parteira. Na primeira manhã, Joana nos contou, entre sorrisos satisfeitos e tímidos, que Júlio aparecera e garantira dar tudo de que ela, a casa e as crianças precisassem. D. Dina lhe perguntou se o aceitaria de volta. “Só se for do meu jeito agora. Ele tem que trabalhar, ajudar, trazer dinheiro pra casa, comprar as coisas. Só se for assim”, disse-nos (Diário de campo, doravante DC, versão editada).

Caso 2

Beatriz, uma moça com traços indígenas, tinha apenas um filho que nascera de cesariana no hospital de Portel. D. Dinorá, nove meses antes, fora *contratada* por Caneco, sogro da moça e dono de uma pequena mercearia local, e acompanhara toda a gestação de Beatriz. Era mais um parto que prometia ser tranqüilo, previsível e domiciliar. Antes que o sol raiasse naquela manhã do dia 20 de novembro de 2004, Dinorá foi chamada até a casa da moça. Puxou a barriga de Bia e sentiu que o bebê estava na posição cefálica, ideal para nascer. Além disso, a moça tinha dores e força para empurrar; a casa contava com privacidade, apoio do marido e dos sogros, comida, material (panos, luvas, etc.). Com o passar das horas, uma coisa passou a preocupar a parteira. D. Dina sentia que Beatriz tinha uma *pente* muito fechada. A parteira explicou aos afins: “Ela já foi operada da primeira vez. O doutor disse que ela só poderia ter filho assim depois. Ela não tem dilatação. Tem puxo, tem força, mas não adianta nada. Não tem passagem. A gente tem que levá-la pro hospital”. Primeiro, Beatriz foi levada até a Unidade na garupa da bicicleta do marido. Lá, Dinorá não encontrou material e nem gente. O porteiro explicou que Dr. Anselmo estava dormindo, ressaqueado da noite anterior. Dinorá pediu que fosse chamá-lo. Conversava, acarinhava e acalmava Beatriz, que urrava de dor. O médico apareceu algumas horas depois, fez o toque e disse que o parto progredia normalmente. Segundo ele, não havia nenhuma razão para preocupação. Dinorá explicou que ela não dilatava como o esperado e que, se ele não quisesse ajudar, que pelo menos

lhes desse um encaminhamento para o hospital de Portel. O médico se recusou a fazer isso, repetindo que seria uma medida desnecessária porque, até o início da tarde, o bebê já estaria entre eles. Dinorá chamou o marido e o sogro de Beatriz e lhes pediu que arrumassem um barco. Beatriz repetia que não queria ir para o hospital, tinha medo de lá morrer. Caneco, o sogro, conseguiu o dinheiro⁹ para comprar o combustível e deixamos Melgaço assim que a parturiente conseguiu caminhar até o porto. No barco, D. Dinorá ficou todo o tempo sobre a rede de Beatriz, vigiando suas contrações e fazendo compressas de água fria em sua testa. Ela gritava de dor. O marido e a cunhada não se aproximaram nenhuma vez, ficando na proa do barco para aproveitar o intenso sol da manhã. Foi uma viagem de noventa minutos, mas pareceu muito mais, dado o sofrimento da moça. Ela gemia de dor, gritava, pedia clemência divina, se agarrava à D. Dinorá, mudava de posição, chorava. Assim que atracamos em Portel, os barqueiros, junto com o esposo, levaram Bia na rede até o primeiro táxi. No hospital, Dinorá explicou ao médico: “Ela tem dor e força, mas é estreita demais, doutor”. Este tomou o batimento fetal e já ordenou que a sala cirúrgica fosse aprontada, “A senhora fez a coisa certa, esse bebê está em sofrimento. Se demorasse mais, ele morria na certa”. E correram com Beatriz salas adentro. Dinorá ainda ouviu a moça repetir, “Não, D. Dinorá! Não me deixe aqui sozinha, D. Dina. Eles vão me matar aqui dentro. A senhora sabe disso. Por favor, não me deixe”. A enfermeira pediu que a parteira esperasse. Pouco depois, o bebê nasceu. O marido foi buscar a mãe da parturiente, que morava em Portel, para ajudar nos cuidados puerperais (DC, versão editada).

Caso 3

Acácia é uma moça com cerca de trinta anos. Ela tinha três filhos quando engravidou desse quarto. Segundo D. Benta, uma parteira antiga da cidade, cada um é filho de um pai diferente. Acácia é cunhada de Ana, neta de D. Benta. Mas nem Benta, Dinorá ou as outras parteiras sabiam que Acácia estava grávida

⁹ Eram necessários R\$ 42,50 para os vinte e cinco litros de óleo diesel, a R\$ 1,70 cada.

naquele final de 2004. Apesar de trabalhar na prefeitura de Melgaço, Acácia estava vivendo há alguns meses em Belém, para cuidar da mãe adoentada. Lá também ela estava fazendo seus exames de pré-natal. A médica lhe disse, com base nos resultados da ultra-sonografia, que sua gravidez era de risco e que o parto seria hospitalar. Na noite de 27 de novembro, D. Dinorá foi chamada às pressas até uma casa de um único e pequeno cômodo. Ao contrário de Joana, Acácia era uma mãe solteira que contava com menos infra-estrutura. Naquele vão, havia uma mesa, dois bancos, uma estante com algumas roupas e duas redes, onde suas crianças dormiam. Ao fundo, uma porta dava para um jirau e uma latrina. A luz fora cortada por inadimplência. D. Pequenina, outra parteira, tinha sido chamada e aguardava o desenrolar dos acontecimentos. D. Dinorá puxou a barriga da moça e lhe fez o toque vaginal. Percebeu que o feto vinha de pé. Acácia reclamava que não tinha puxo e que, por isso, não conseguia empurrar na hora das contrações. Com muita dificuldade, os pés e o quadril do bebê saíram. D. Dinorá apertou seu ventre, mudou-a de posição, untou-lhe com óleos vegetais, fez orações, levantou a bacia e as pernas da parturiente, etc. Mas a criança ficou engatada nessa posição por mais de uma hora. Acácia reclamou de câimbras, apelou ao divino, despediu-se de cada pessoa presente e começou a distribuir os outros três filhos às mulheres presentes. Contou, a certa altura, que tinha sonhado com sua morte. D. Benta também foi chamada. Deambularam Acácia e fizeram mais orações e massagens. Dr. Anselmo, médico da Unidade, foi chamado e, nos cinco minutos que permaneceu dentro da casinha, disse que nenhum médico formado conseguiria realizar aquele parto em circunstâncias tão hostis: “Só uma cesárea resolve isso aí. Vou tentar encontrar um barco para levar ela pra Breves”. Não voltou mais. Em seguida, Dinorá e Benta administraram uma dose de café forte com manteiga. Foi o que deu um poderoso *puxo* à moça. D. Pequenina sacudiu de um lado e a D. Benta, de outro. D. Dinorá agarrou os bracinhos do menino e puxou seu corpo para fora. Todas viram que a criança estava cinza, inerte e boquiaberta – morta. D. Dinorá pelejou com a placenta, repetindo ordens que já destinara à Acácia: “Vamos, minha filha,

você tem que empurrar um pouquinho só pro resto sair. Vamos, me ajude. Coragem!”. Ela puxava levemente a ponta do cordão, enquanto massageava a barriga da moça. Acácia deu um último empurrão e a placenta saiu. D. Dinorá cuidou de lavar e vestir a criança pro velório. D. Benta ajudou a limpar a moça e a removê-la para descansar na rede mais próxima. Logo apareceu um *caribé* para ajudar a parturiente a se recompor. D. Pequenina ficou pra lavar a roupa suja do parto. No dia seguinte, somente D. Pequenina, Ana, eu e algumas crianças acompanhamos o rápido e silencioso velório do infante (DC, versão editada).

2. Comentários iniciais

Somente o parto de Joana não contrariou as expectativas iniciais. O parto de Acácia não estava nem na “agenda” de trabalho da D. Dina: ela foi chamada *no susto*. O parto de Beatriz iria acontecer em Melgaço: D. Dina viajou *no susto*. Em todos os três casos, as parteiras se desdobraram para conseguir reduzir ao máximo os resultados negativos, e isto ficou claro com o comentário repetido por D. Pequenina nos dias seguintes do atendimento do trio à Acácia: “Sorte nossa foi não ter perdido a mulher” (DC, 28/11/2004).

Os comentários desta segunda parte do artigo têm como base detalhes que só me foram sendo desdobrados à medida que os debati com as mulheres envolvidas e com outras pessoas da comunidade (outras parteiras, maridos, vizinhas, funcionários da Secretaria Municipal de Saúde – SMS, etc.). Acredito que esses detalhes adensam os casos e revelam como o fato de um parto acontecer em casa ou no hospital é somente o **evento final** de uma série de informações, opiniões e valores que vão sendo negociados por um conjunto de atores ao longo de toda a gravidez. Essas negociações acontecem sobre os sinais que são observados e semantizados a partir do corpo grávido e, principalmente, a partir do papel que estas mulheres ocupam no grupo social. O Caso 3, por ter reunido o mais alto nível de perigo – a morte –, é o que mais congrega e, ao mesmo tempo, “extravasa significados”, como diria C. Lévi-Strauss (1967). Por isso, grande parte do que segue abaixo partirá de Acácia (“o

mais difícil nos últimos dez anos que eu sou parteira”, segundo D. Dina – DC, 28/11/2004) e realçará os outros dois casos.

O parto difícil e a morte neonatal do Caso 3 foram os assuntos mais presentes em todas as rodas de conversa na cidade naquele final do mês de novembro de 2004. Todos se perguntavam: “por que a Acácia não pariu no hospital em Belém se já sabia que era um parto de risco?”. As parteiras, Ana (a cunhada da moça), os vizinhos e até funcionários da SMS me explicaram que “naturalmente” a “culpa” caía sobre Acácia, tida como uma “mãe imprudente”. Algumas pessoas aventaram a possibilidade de Acácia ter perdido o bebê “de propósito” e apontavam os sinais de não o querer (“seus outros três filhos são mal cuidados”, “ela desgostou da vida quando o pai da criança não a assumiu”, “não fez a última consulta de pré-natal”, etc.). A princípio, concordei com essa interpretação e aventei a hipótese de o episódio ter-se tratado de uma forma (um tanto quanto arriscada tanto para a saúde da mulher quanto para o trabalho das parteiras) de evitar filhos. Não seguir as prescrições médicas, não chamar a parteiras, não empurrar no momento certo seriam estratégias para terminar, indiretamente, num infanticídio. Mas, com o passar dos dias, essa forte opinião foi sendo matizada. De fato, valia a pena levar em conta uma gama de informações que cercaram esse Caso 3 e colocá-lo em perspectiva a partir dos Casos 1 e 2.

Parece que Acácia sabia que poderia ser culpada por esse parto. E uma certa inconsistência em seus discursos, durante e após o parto, mostram como ela tentava proteger-se. Vejamos três exemplos. Durante o tenso parto, Acácia disse: “eu fiz um ultra-som em Belém, e a médica disse que o parto era de risco e que eu não podia deixar a capital. Mas ela não me explicou por que era de risco. Mas, como o dia só era no início de dezembro, eu pensei que dava tempo de vir até aqui e voltar” (DC, 28/11/2004). Mas, quando lhe perguntei, no dia seguinte, por que tinha voltado a Melgaço, ela disse: “eu vim receber os três meses de pagamento de pensão. Ninguém podia tirar pra mim, ninguém podia receber por mim esse dinheiro. O parto provável era dia 5 de dezembro. A médica disse que eu podia vir tranqüila” (DC, 29/11/2004). Nessa visita, ela também nos contou: “eu tive

uma queda do jirau naquela manhã [do parto]. Me bati muito. Caí sentada. Não sei se o bebê ficou roxo por conta disso” (*ibid*). Penso que localizar fatores externos – como uma queda – ajuda a exculpar o indivíduo. Quando D. Dinorá pediu que a moça empurrasse quando sentisse as dores, ela respondeu: “eu sei como é, D. Dinorá. Eu já tive três outros filhos. Eu sei como é a dor. Os outros nasceram tão rápido. Mas, nesse, a dor não vem. Não posso fazer nada. Desta vez, está muito diferente. Eu não sei o que está acontecendo” (DC, 28/11/2004). Entretanto, depois contou: “eu sabia que eu precisava de injeção. Foi o caso do meu último filho” (DC, 29/11/2004). Se Acácia tivesse informado às parteiras, ter-lhes-ia dado a chance de procurar ajuda com antecedência. Acácia depois nos contou que, no final dessa quarta gravidez, já sabia que precisaria de uma *injeção de puxo* e aproveitou para pedir o medicamento ao médico que apareceu em sua casa naquela noite. Mesmo com dor e desespero, reconhecia ser ele o melhor personagem para viabilizar essa alternativa: “quando o médico veio, eu pedi a injeção, mas ele disse que não era o caso para isso. Depois, o Ivo [auxiliar de enfermagem] disse que tinha injeção na Unidade, mas que precisava da autorização dele para poder retirar” (*ibid*). O que importa aqui é que Acácia tratou de descobrir com um funcionário da Unidade sobre o estoque de ocitocina; e acredito que essa sua curiosidade revela como, ao contrário das acusações de desdém pelo filho, ela acreditava que, com a injeção, seu parto teria sido mais fácil, e seu filho teria sido salvo. O parto mais cedo do que o esperado, a queda do *jirau* e a falta de indução medicamentosa – três cenários que independiam de Acácia – foram por ela usados para explicar o infortúnio e desviar suspeitas de uma provável desvinculação com o parto e com o filho.

Parece que Acácia acreditava que, mais uma vez, seria capaz de parir com sucesso, mesmo que acontecesse em casa, mesmo que fosse difícil como os anteriores. E aqui repousa um diferencial importante quando analisamos as opções e condições entre o parto domiciliar e o hospitalar. As mulheres, geralmente múltíparas, julgam conhecer o repertório finito de eventos que seus corpos já enfrentaram. Mulheres e parteiras

não ignoram a possibilidade de complicações, mas acreditam no que seus corpos conseguem fazer, acreditam que serão capazes de, juntas, resolver os desdobramentos inesperados. Eis uma primeira idéia que surge dos casos acima: Joana e Acácia não pariram em casa como uma falta de opção, não pariram em casa porque são “irresponsáveis”. Essas mulheres, suas famílias e suas parteiras acreditam que ter seus filhos em casa seja uma realidade normal, possível e desejada. Esse dado contraria justamente o que é ditado pela biomedicina, segundo a qual o parto é caracterizado como um evento patológico, e o parto domiciliar como uma prática residual que breve e necessariamente será extinta em lugar de mais infra-estrutura hospitalar e profissional (SILVA, 2004: 185).

2.1 Parto em casa: o valor da puxação

Contudo, Acácia tampouco pode ser completamente desresponsabilizada pela perda do filho. Pelo que pude notar, parir em casa implica seguir o que denomino de uma “etiqueta obstétrica local”. Ao contrário de Joana e de Beatriz, Acácia não contou com o acompanhamento de uma parteira durante sua gestação. Mesmo quando já se sabe que o parto será hospitalar, as parteiras de Melgaço são chamadas para *puxar* as grávidas da cidade. A *puxação*, uma massagem sobre o abdômen, costas e membros da parturiente, tem vários propósitos: detectar a posição do feto, endireitá-lo caso não esteja cefálico, aliviar dores e incômodos ocasionados pela gestação, averiguar se a mãe e a criança estão saudáveis, prever quando o parto possivelmente acontecerá, entender as causas de uma dor ou enjôo, prescrever receitas caseiras adequadas, etc.¹⁰. Mas, nessas visitas, as parteiras também têm a chance de conhecer o contexto familiar daquela *barrigada*: se há marido, se ele tem emprego, se há uma rede de parentes, afins e vizinhos que ajudarão no parto e no puerpério, se as outras crianças estão bem alimentadas e comparecendo à escola, se o recém-nascido será *criado* ou *dado*

¹⁰ Para uma discussão mais ampla sobre o papel da *puxação* entre as parteiras da região marajoara, ver Fleischer (2006).

quando nascer, se a mulher teve complicações em suas gestações anteriores (como abortos, inflamações, cirurgias etc.), se há razões morais que podem complicar um parto (adultério do/s cônjuge/s, violência física e sexual entre parentes, incesto, assassinatos), etc.

Os cuidados da parteira, longe de se restringirem às manobras técnicas da hora do parto, se estendem, sob a forma de preocupação com o bem estar geral da parturiente, num tipo holístico de atenção a quaisquer sinais de sofrimento físico ou existencial da mulher. É uma forma de atendimento muito distinta daquela efetuada no hospital, que se restringe aos aspectos obstétricos não dispensando qualquer atenção às necessidades afetivas ou mesmo físicas quando não referidas ao aparelho reprodutor (PEREIRA, 1993: 221).

E as parteiras se certificam de uma informação importante durante essas visitas: se a mulher está comparecendo às consultas de pré-natal no Posto de Saúde local. Como Pereira notou entre as parteiras da periferia de Manaus, aqui também

[...] o pré-natal funciona como uma forma de triagem para a seleção das clientes mais sadias e de menor risco para si e para a [parteira]. Aquelas identificadas como problemáticas são preferencialmente encaminhadas à maternidade. Se eventualmente a mulher que frequenta o pré-natal vier a adoecer, a parteira pode se eximir da responsabilidade, atribuindo-a ao médico que examinou a mulher e foi incapaz de detectar a doença (PEREIRA, 1993: 249).

D. Dinorá fora *contratada* por Beatriz e por Joana. Isso quer dizer que essas mulheres expressaram o desejo de contar com D. Dina para “diagnosticar” a gravidez e acompanhar os principais momentos de *aperreio*. E, por outro lado, a parteira explicou o seu trabalho: freqüentes visitas espontâneas e/ou sob chamado durante a gestação, assistência ao parto, visitas durante a primeira semana do puerpério para aliviar prováveis dores abdominais, preparar as refeições da família, acompanhar a queda do coto umbilical da criança e lavar a roupa da casa. Explicou também quanto esperava receber por tal trabalho¹¹.

Esse *contrato* informal que sela o compromisso de ambas as partes não foi efetivado entre Acácia e as parteiras da cidade.

D. Dina também conhecia em detalhes as biografias de suas pacientes. Sabia que Joana era uma mãe solteira, mas que contava com muito apoio de seus colegas de trabalho. Sabia também que era filha de uma parteira renomada da cidade e que crescera vendo partos, *puxações* e bebês. E Dinorá notara que a casa de Joana amanhecia com garrafas de bebida vazias na soleira da porta. A partir disso, explicou-me que, embora Joana repetisse a todos que *deixara* Júlio, era possível que estivessem voltando a se entender aos poucos e que, provavelmente, no momento do parto o casal teria reatado. Era melhor ter um homem dentro de casa para ajudar em momentos críticos como o parto, mesmo que fosse levemente *cachaceiro*. Sobre Beatriz, D. Dina sabia que era muito jovem e que sua família morava em Portel; que se casara com um rapaz de Melgaço e que, por isso, vivia sob forte influência dos sogros; que, mesmo sendo mãe de segundo filho, ainda era muito *verde* e precisava ser socializada para o parto, para a amamentação, para a maternidade. E, durante as últimas *puxações*, notara que Beatriz andava diferente: “a Bia tava nervosa porque disseram pra ela que eram duas crianças na barriga dela. Eu só toquei uma criança; era grande porque a Beatriz é jita [pequena]. Tem parteira aqui que tem essa moda de deixar as moças nervosas.

¹¹ As parteiras de Melgaço, principalmente as mais requisitadas, como D. Dina, por exemplo, por esse “pacote” cobram R\$ 60,00 de *mulheres de primeiro filho* e R\$ 50,00 de partos subseqüentes, alegando que o primeiro *serviço* é mais difícil porque é preciso *acostumar a mulher, ensinar-lhe como parir e ser mãe*. Parteiras menos “famosas” e diante de famílias mais pobres e/ou do interior cobram preços mais amenos, como R\$ 20,00 ou R\$ 30,00. Também vi partos serem pagos alternativamente com um carregamento de madeira, o serviço de abrir um poço ou roçar um lote, quilos de carne ou mantimentos. Uma *puxação* segue o mesmo padrão: pode ser paga em espécie (com farinha, frutas, um favor no futuro, por exemplo) ou em dinheiro, de R\$ 1,00 a R\$ 3,00 por atendimento. Ir até a casa da cliente, dispor do óleo a ser usado, passar mais tempo (e dar conselhos, checar outros sintomas, massagear mais do que a barriga, examinar mais moradores da casa) inflacionam o preço, tanto da *puxação* quanto dos partos. *Puxar* mulheres *acostumadas* (ao contrário de *mulher de primeiro filho*) também é mais fácil, menos freqüente e mais barato, afinal seu corpo já está socializado para a gravidez, e o feto tende a logo *se agasalhar* no lugar certo. Ser parente, receber a paciente na própria casa ou reconhecer que a mulher tem *pouca condição* barateiam o serviço. Algumas mulheres prometem trazer o dinheiro depois, outras já levam a quantia sabida. Mulheres que não pagaram partos anteriormente *assistidos* pela parteira terão de quitar suas dívidas ou mudar de parteira ou recorrer ao hospital.

Eu posso acompanhar muita mulher e sentir que é duas crianças. Mas eu não digo pra elas. Não quero deixar elas nervosas” (DC, 29/11/2004).

Contudo, Dina desconhecia a gravidez, a vinda de Acácia e os problemas que esta enfrentava. Assim que retornou a Melgaço, Acácia não pediu a nenhuma das parteiras locais para *puxá-la*. E apenas uma *puxação*, no dia anterior ao parto, teria facilitado seu trabalho naquela noite, pois, no mínimo, teria colocado a criança na posição “certa” e deixado D. Dina em alerta. Algumas conseqüências graves advieram daí. O feto *atravessado* não foi diagnosticado com a antecedência necessária para que fosse *endireitado* ou para que o traslado até um hospital vizinho fosse planejado. Sem a *puxação*, as parteiras também não puderam conversar com Acácia sobre sua gestação, seu histórico reprodutivo e o das mulheres de sua família. Teriam sabido que ela já tivera partos difíceis (especialmente a tendência a não ter *puxo*) e talvez descobrissem casos de abortos mal tratados, de violência doméstica, juventude com anemia e fome, doenças graves – elementos que as parteiras consideravam para prever o potencial de dificuldade de um parto. E imagino que Acácia tenha evitado pedir para ser *puxada* porque realmente acreditava que o parto só aconteceria quando voltasse a Belém nos dias seguintes. Isso evitaria que se comprometesse com o pagamento dos serviços de uma parteira da cidade. (Eu não soube se, à altura do parto, ela já tinha recebido o dinheiro que fora buscar. Caso não, o fato de não ter R\$ 3,00 para pagar uma *puxação* indica que essa mulher nem tinha dinheiro, nem tinha a quem recorrer). Não saber em que posição se encontra o feto também impede que se reconheça o momento a partir do qual a parturiente deve começar a fazer força. D. Pequenina, que primeiro foi chamada, não a *puxou* assim que chegou à casa da moça. Fez algumas perguntas sobre o tempo da gravidez, o rompimento da bolsa e a intensidade da dor e concluiu que Acácia estava pronta para começar a empurrar. Quando D. Dinorá chegou, encontrou a moça exaurida antes que seu colo uterino estivesse completamente dilatado. Isso dificultou que continuasse a ter forças quando mais precisava. É interessante como a falta de uma única *puxação*

desencadeia uma sucessão inter-relacionada de fatores difíceis¹².

Além da *puxação*, vale lembrar como o status das mulheres também interfere em sua vida reprodutiva. Joana e Acácia estavam em posição social semelhante. Ambas não tinham parentes com participação ativa em suas gestações. Ambas tinham três filhos. Eram solteiras, tinham emprego e se responsabilizavam como arrimo da casa. Mas nas diferenças é que encontramos as condições que permitiram que o parto domiciliar de Joana transcorresse sem sobressaltos. Basicamente, Joana estava inserida em redes sociais locais que acompanharam toda a sua gravidez e que a apoiaram nos momentos intensos do parto. Seus colegas da Unidade a brindaram com um *bebi chá* generoso, em que ganhou todo o enxoval para Júlio Jr. Sua sogra lhe mandou frangos caipiras para as jantas do resguardo. Júlio se comprometeu com as *despesas* de seu filho. E dois de seus filhos estavam sob a responsabilidade de sua sogra e pai, respectivamente, restando-lhe apenas Amanda para zelar e por quem ser zelada. Ao contrário de Acácia, Joana definitivamente não estava *sozinha* em termos de sustento, afeto, decisões, infraestrutura, etc. Esses personagens que gravitavam ativamente em torno de Joana foram mapeados por D. Dina através de visitas, de fofocas e de observações que ela reuniu e que respaldavam o atendimento dessa parteira.

2.2 Parto no hospital só quando não tiver mais jeito

Os profissionais biomédicos, em geral, acreditam que o melhor para uma mulher é parir no espaço hospitalar (e.g. CHACHAM, 2006; CHAZAN, 2006). Essa tendência à

¹² E Silva mostrou que esse quadro talvez seja o mais comum. Em sua pesquisa com parteiras em Rondônia (2004: 124), revelou que das 251 mulheres entrevistadas, 42% procuraram estabelecer seu vínculo com uma parteira durante os meses de gestação, 37% o fizeram só na hora do parto e os 21% restantes provavelmente (porque os dados da autora não estão claros) também chamaram a parteira *no susto* (isto é, 7.5% procuraram em caso de doença, 5.5% porque não encontraram médico na unidade de saúde e 8% não tiveram condições de ir para um hospital). Esses dados talvez revelem que a relação prévia com a parteira não seja uma prática absoluta e nos impele a pensar sobre o papel das parteiras. Atender casos complicados, como Acácia e Bia, talvez seja justamente o que se espera delas.

medicalização, também notada em Melgaço, começa durante as consultas de pré-natal, quando a gravidez é construída com base em exames, diagnósticos, gráficos e tabelas, etc. E, diante de qualquer desvio (obesidade, alta pressão arterial, diabetes, gestação gemelar, cesarianas prévias, por exemplo, eram os quadros mais lembrados pelas enfermeiras e pelos médicos da cidade), o parto hospitalar é indicado. As famílias tendiam a seguir os conselhos dos profissionais de saúde em duas circunstâncias: primeiro, quando essas famílias contavam com recursos para, de fato, transportar e manter a parturiente em outra cidade¹³; e, segundo, quando parentes não estavam presentes na hora do parto, de modo que afins (como Ana) ou vizinhos tomavam a decisão sobre o local do parto e, para se exculparem de eventuais problemas, preferiam logo recorrer à unidade de saúde. E as parteiras, em geral, tendiam a acatar as vontades das pacientes e de suas famílias.

No entanto, parir no hospital não é uma decisão sem conflito. Há uma gama de idéias pejorativas associadas ao “hospital”, e esse quadro também contribui para a escolha pelo espaço doméstico. Joana, pelo fato de trabalhar na Unidade, foi quem mais me explicou os motivos por que as mulheres preferem evitar esse lugar. Quando lhe perguntei, ainda no oitavo mês de gravidez, por que pariria em casa, disse-me: “porque, em casa, a parteira fica o tempo todo com a gente. Não fico sozinha. Na Unidade, maltratam muito a gente. Deixam a mulher sozinha, saem, vão almoçar” (DC, 07/10/2005).

Ficar sozinha, o contraponto de *ficar todo tempo junto*, é uma situação desvalorizada entre as mulheres de Melgaço e geralmente está relacionada com o parto hospitalar (como também notaram outras pesquisas com parteiras nessa região, como BARROSO, 2001: 69; PEREIRA, 1993: 261). No hospital, acompanhantes não são admitidos, e as parturientes, além de darem conta de suas dores e contrações, têm de *se virar* em várias

¹³ Aos problemas de saúde que precisavam de *encaminhamento* para o próximo nível de atendimento, a SMS geralmente oferecia R\$ 20,00 para uma viagem até Breves ou Portel. Mas esse valor era aquém dos gastos envolvidos numa viagem como essa: R\$ 20,00 (passagem de ida e volta), de R\$ 3,00 a R\$ 5,00 (táxi do hidroviário até o hospital), R\$ 4,00 (prato feito individual), etc.

atividades (comer, ir ao banheiro, mudar de posição, caminhar, ligar para casa, arrumar o lençol da cama, procurar um bebedouro, etc.). Igualmente abominável é estar *sozinha* em casa (como Acácia, antes da chegada da cunhada, das parteiras e das vizinhas) ou no caminho até o hospital (como teria acontecido com Beatriz, caso D. Dina não a tivesse acompanhado em todo o itinerário terapêutico até o Hospital de Portel)¹⁴.

Outro motivo muito mencionado para evitar o hospital e ficar em casa eram os *auxiliares* [de enfermagem]. Joana explicou que “as mulheres não gostam de ir pra Unidade porque têm vergonha dos auxiliares, porque os auxiliares são muito conhecidos, são todos daqui, tudo parente aqui da cidade” (DC, 20/11/2005). A relação mais distante com os médicos e enfermeiros que vêm de Belém ou de outros Estados parece atenuar essa *vergonha*¹⁵. Joana também explicou que, “se a mulher chega na Unidade na hora de ter, é auxiliar que vai pegar. Não é o médico, porque não dá tempo de chamar” (*ibid*). Eu ouvia muito das parteiras da cidade a seguinte frase: “quando eu cheguei na casa da mulher, ela já tava tendo. Não deu tempo de levar na Unidade”. *Não dar tempo* não significa apenas que a mulher corre o risco de parir no trajeto de bicicleta, a pé ou de carro até a Unidade, mas que ela corre o risco de ser atendida

¹⁴ Muitas vezes, a presença do marido tampouco é suficiente. Círia, outra paciente de D. Dina, disse enquanto era *puxada*: “meu marido tá pro interior, tia Dina. Foi caçar e pescar. Sabe, ele tá sem emprego, então foi conseguir dinheiro pro filho” (DC, 05/10/2005). O marido tem de deixar a esposa *sozinha*, perto da hora de parir, para garantir a sobrevivência. *Dinheiro pro filho* custeará a despesa da criança (algumas peças de roupa, fraldas, etc.), a *bóia* para Círia e o pagamento da parteira. Um *bom marido* (ideal sempre almejado), além de *não beber o salário do mês* nem *dar porrada na mulher e nos filhos*, faz de tudo para levar a mulher no hospital quando for preciso. Então, às vezes, um *bom marido* é um marido ausente. E um dos empecilhos para se recorrer ao hospital é justamente a falta do marido, já que ele é, geralmente, a figura responsável por providenciar o transporte no momento do apuro. O marido e sogro de Beatriz foram fundamentais para conseguir o barco, o timoneiro e o combustível, quando D. Dinorá lhes sugeriu a decisão pelo hospital. Mais do que uma presença masculina, a presença de familiares com autoridade (e.g. mãe, pai, sogros, irmã/o mais velha/o) parece fazer alguma diferença nas negociações que todos sabem serem necessárias ao se precisar dos serviços públicos de saúde e dos meios de transporte até os mesmos.

¹⁵ Os laços de parentesco e de vizinhança com os funcionários da Unidade e do Postinho favorecem o acesso em filas, consultas e remédios (como no Caso 3, em que Acácia tinha trânsito suficiente com um auxiliar de enfermagem para saber que havia *injeção de puxo* no almoxarifado da Unidade). Mas a evitação de gênero se interpõe em situações de proximidade corporal, como em consultas ginecológicas e partos, por exemplo.

por um *auxiliar*. Assim, contratemos que surgem de forma inesperada e súbita não serão levados à Unidade tanto porque há essa evitação em relação aos *auxiliares* e aos *atendentes* de enfermagem quanto porque também há uma descrença de que, mesmo se realmente estiverem disponíveis, sejam capazes de ajudar em situações complicadas¹⁶. Mesmo assim, Joana me lembrou: “a doutora Gisele faz melhor [o parto]. Ela limpa direitinho a mulher depois do parto e transfere ela já limpinha para cama no outro quarto. A enfermeira Lúcia é que trata mal. Ela termina o parto e deixa o auxiliar limpar a mulher e o bebê” (DC, 07/10/2005). Não adianta, portanto, que o parto seja atendido pela médica se o pudor só for resguardado até que o bebê e a placenta sejam expulsos¹⁷. Não só as mulheres, mas seus maridos tampouco aprovavam a Unidade. Se elas sentem *vergonha*, eles sentem *ciúmes* dos *auxiliares* masculinos. Joana me disse: “tem marido que não gosta que as mulheres vão pra lá. Eles preferem pagar a parteira, mas não deixam elas irem”.

Já que Unidade era sucessivamente evitada, parece restarem outras duas opções de onde parir, e ambas **não** são gratuitas – isto é, parir em casa e pagar a parteira ou parir em uma cidade vizinha e custear a viagem até lá. Vejamos as duas possibilidades em mais detalhe. Primeiro, o pagamento formal à parteira (em espécie, serviço ou mercadoria) é uma prática controversa localmente¹⁸. Embora se reconheça que as parteiras mereçam receber pelo seu trabalho, nem sempre os partos são pagos. *Afiar* um parto significa não poder contar com essa

¹⁶ Em 2005, a unidade de saúde passou a contar com enfermeiros e médicos 24 horas por dia, em esquema de rodízio de profissionais de plantão, e talvez esse serviço tenha contribuído para o ligeiro aumento de partos realizados nesse espaço.

¹⁷ Foi muito aclamado pela SMS o Projeto de Profissionalização dos Trabalhadores da Área de Enfermagem (PROFAE), curso de curta duração oferecido pelo Ministério da Saúde aos alunos secundaristas para se tornarem atendentes, auxiliares e técnicos em enfermagem. Por um lado, é uma oportunidade de emprego e de profissionalização às populações do interior do país; mas, por outro, pode estar provocando efeitos contrários à esperada hospitalização, já que, justamente pela “nova” presença desses conhecidos atores, as mulheres e seus maridos deixam de recorrer aos hospitais.

¹⁸ Há vários fatores que alimentam essa controvérsia, mas é impossível dar-lhes espaço nesse artigo sem que o rumo do mesmo seja comprometido. Para mais detalhes, ver o terceiro capítulo de minha tese de doutoramento, especialmente dedicada a essa questão (FLEISCHER, s/d).

parteira num parto seguinte, dado que a relação de confiança entre ambas as partes se desestabiliza. Embora alguns estudos sobre parteiras afirmem que a “clientela” das mesmas é formada por “gestantes com poucas possibilidades econômicas” (BESSA, 1997: 69), meus dados, assim como os de Viana (s/d: 6), colhidos no município de Breves, mostram que as parteiras de Melgaço atendem mulheres pobres (sobretudo, as *de trás* da cidade), mas isso não significa que estas não tenham dinheiro ou intenção de pagar. Planejar um parto em casa significa separar o *dinheiro da parteira* desde os primeiros meses de gestação. E, assim, é para a Unidade que se dirigem as mulheres *mais pobrezinhas* e sem redes de apoio para custear e/ou indicar o trabalho da parteira.

No segundo caso, isto é, o hospital na cidade vizinha, é preciso conseguir um *encaminhamento* dos profissionais que realizam o pré-natal em Melgaço. Esse aval garante que a SMS pague os R\$ 20,00 de *ajuda de custo* para chegar até a cidade vizinha¹⁹. Mas é preciso alguma justificativa para a parturiente não ficar em Melgaço. Gestantes e suas famílias podem, por exemplo, superestimar as idéias de risco enunciadas durante as consultas no Posto de Saúde local. A presença de parentes (especialmente da mãe da gestante, como no caso de Beatriz) em Breves ou em Portel também contribui para viajar até lá. *Operar* (ou seja, realizar uma cesariana seguida de laqueadura tubária) me foi mencionado várias vezes como razão para um parto hospitalar.

Nos casos de partos difíceis, o drama particularmente se acirra quando a paciente e sua família não têm dinheiro para

¹⁹ Eu sempre ouvia que “a Unidade é pra encaminhar, não resolve nada”. Quer dizer, a cidade reconhece ser preciso acionar a Unidade com antecedência para que os casos difíceis possam ser *encaminhados* para Breves ou para Portel, tempo do qual somente Beatriz (e não mais Acácia) dispunha. Mirtes, outra paciente de Dina, já tinha conseguido – semanas antes de completar as quarenta semanas gestacionais – um *encaminhamento* para um parto em Breves. Quando lhe perguntei quem lhe atenderia o parto, disse: “primeiramente, deus. Depois, Irmã Dina. Se tiver qualquer problema, eu já posso ir pro hospital” (DC, 08/09/2005). Ela disse que se tratava de um *encaminhamento preventivo*. Dina me explicou depois, a caminho de casa, que Mirtes havia tido muita hemorragia e queda de bexiga nos seus sete partos anteriores. D. Dinorá tinha sugerido a Mirtes que conseguisse esse *encaminhamento*, e, assim, as parteiras se poupavam de complicações e também contribuíam, de certa forma, para a hospitalização das mulheres.

viajar, e nem a parteira, ciente dos riscos, aceita atender a mulher²⁰. O resultado pode ser o que aconteceu com Acácia, que não tinha tempo, dinheiro nem redes de apoio para levá-la até um hospital. Se não fossem as parteiras, vizinhas e cunhada, possivelmente teria perdido a vida junto com o filho.

As parteiras, além de concordarem com as críticas tecidas por suas pacientes, aludem a outras razões para evitar a Unidade. No caso de Acácia, Dinorá desconsiderou a opção hospitalar, embora concordasse que a situação convergia para tal cenário. Levantou os seguintes aspectos: “pode ser que não tenha ninguém lá”, “a Unidade tá trancada a essa hora”, “o Dr. Anselmo está na festa da escola”, “lá não tem luvas”. Falta de material, de acesso e de profissionais é uma realidade que freqüentemente D. Dina já encontrara. (E as parteiras agem, inclusive, como pivôs de denúncia ao ficarem sabendo de casos abusivos que lá dentro acontecem e os espalham por onde circulam). D. Dina me explicou por que Beatriz gritava tanto que não queria ir para Portel nem queria ser deixada sozinha dentro do hospital: “a Beatriz quase morreu na primeira cesárea dela. Disseram que ela tinha como ter normal aquele filho. Ela sofreu muito e foi para a cesárea. Por isso, ela se traumatizou de hospital. Ela não queria que eu fosse embora ontem de lá. Ela ficava dizendo que ia morrer ali”. As más experiências hospitalares ressabiam as mulheres a recorrer novamente ao parto institucional: casos como cesáreas e/ou curetagens uterinas sem anestesia, *cortar por baixo* (episiotomias), *dedar* ou *esburacar* (toques vaginais excessivos e feitos por pessoas diferentes), *operar* (cesarianas seguidas ilegalmente de laqueadura e morte), etc. Situações semelhantes têm sido sucessivamente notadas por outros pesquisadores (e.g. BARROSO, 2001: 69; BESSA: 1997: 143). Embora as parteiras reconheçam que essas histórias não acontecem somente em Melgaço, ainda assim recorrem aos hospitais porque, nas cidades vizinhas, pelo menos, essas violências acontecem com

²⁰ As parteiras, em geral, não deixam de atender a chamados inesperados. Mas medem, com antecedência e precaução, as gestações tidas como “perigosas”. Há várias justificativas legítimas para não se atender a um parto e, ainda assim, não perder seu respaldo diante da comunidade. Esse ponto, porém, não tem espaço para se estendido aqui.

profissionais que não fazem parte dos círculos familiares e de vizinhança das pacientes, de modo que constrangimento, raiva e reação sejam menores. Nesse complexo balanço, opta-se pelo menos pior. E, assim, o espaço hospitalar – seja a unidade de saúde em Melgaço, sejam os hospitais vizinhos – parece ser uma falta de opção.

E, por fim, as parteiras preferem não levar suas pacientes à Unidade por receio de serem criticadas pelos profissionais de saúde. Um médico ralhou quando D. Pequenina levou sua sobrinha para parir ali porque, segundo ele, era uma *grávida de risco*. A médica titular à época da pesquisa culpou as parteiras pelos partos difíceis que apareciam na Unidade pelo fato de as *puxações* resultarem em *bebês laçados*. Quer dizer, a equipe reclama se as parturientes são trazidas *em cima da hora* ou *cedo demais*, se chegam casos muito complicados, se as parturientes não fizeram pré-natal, etc. O espaço hospitalar facilita a relação disciplinadora, amplamente comentada por Foucault (1980). O fato de médicos e de enfermeiros *reinarem* com parteiras e suas pacientes só as intimida a aparecerem novamente, aumentando, assim, o número de partos domiciliares, mesmo nos casos complicados. Mas, como Pereira notou em Manaus, essas relações de poder podem também diminuir o índice de partos domiciliares:

Nas entrevistas de algumas informantes, foi possível perceber que o contato intensivo com os serviços de saúde vem provocando um imobilismo; elas passam a temer pelas conseqüências de suas intervenções, tão dura e freqüentemente criticadas pelos agentes do sistema de saúde, que nos seus discursos enfatizam sempre o valor das técnicas científicas contrapondo-as num patamar superior aos procedimentos usados pelas parteiras. Muitas delas passam então a se mostrar temerosas em intervir, principalmente nos casos de parto complicado, situações em que insistem com suas clientes para que se dirijam à maternidade (PEREIRA, 1993: 262-3).

É bom lembrar que as parteiras não deixam de encaminhar os partos pela ganância do pagamento ou por pretender monopolizar a responsabilidade de atender a partos difíceis. Levar para a Unidade é, antes de tudo, compartilhar esses

perigos. Assim, elas também lembram aspectos positivos de levar suas pacientes à Unidade. D. Dina, por exemplo, disse-me: “eu gosto de levar minhas pacientes pra Unidade. Eu me sinto mais protegida e aplicam a injeção”. A evitação da Unidade se atenua quando a parteira acompanha a parturiente lá dentro, como D. Dina me disse: “quando a mulher vai com a parteira, é melhor atendida na Unidade, porque todo mundo já conhece a gente”. Talvez a tendência de Melgaço (e de toda a região amazônica) seja realmente o que os gestores públicos esperam: a hospitalização. Com o tempo, talvez as parteiras atendam cada vez menos partos domiciliares. Mas elas certamente manterão a importante função de reconhecer sinais de perigo, sugerir/negociar (com o marido e com a família, sobretudo) que a parturiente vá para um hospital e acompanhar essa mulher pelos corredores da instituição.

2.3 *Alguns outros fatores que influenciam o lugar do parto*

Há, claro, vários outros fatores que contribuem para que, em Melgaço, as mulheres permaneçam em casa para ter seus filhos. Neste artigo, pretendi enfatizar a importância conferida localmente à *puxação*, a contribuição das parteiras na semantização desses espaços e a evitação em relação à Unidade. Mas gostaria de complementar com apenas mais dois outros pontos que ajudam a contextualizar os fatores mencionados: a situação econômica e o número de filhos das parturientes.

Numa das vezes em que conversava com Joana sobre o local de seu parto, ela disse: “o pessoal da Unidade disse para ter lá porque não precisará pagar nada pra parteira. Se eu não enrolar no pagamento, eu vou ter em casa. Se eu conseguir pagar todo meu crediário, chamo D. Dinorá”. Ficam claros dois pontos aqui. Primeiro, parece haver uma campanha explícita dos profissionais biomédicos em atrair os partos para o espaço que julgam ser mais “adequado”. E, assim, nada mais incoerente nessa campanha se os próprios funcionários da Unidade o preterirem. Segundo, Joana, por ser solteira e ter um emprego, tinha como organizar seu orçamento e planejar o parto com D. Dina. Mas, em geral, as mulheres de Melgaço enfrentam alguma

dificuldade de parir em casa porque não controlam totalmente o orçamento doméstico (mesmo que contribuam com seus salários dos empregos na prefeitura, *casas de família*, comércio local) e tampouco conseguem convencer o marido a sempre destinar parte do mesmo para o serviço da parteira²¹. O parto domiciliar, portanto, está condicionado ao “pacto de reciprocidade conjugal” entre o casal. Uma outra parteira bastante procurada na cidade, D. Tetéia, reforçou esse ponto: “as mulheres sem marido pagam melhor que os homens. Elas já têm na rede pra me dar. Acabo de fazer o parto, e elas já puxam o dinheiro e me pagam. Guardam dentro da rede”.

E, assim, Joana concluiu, em nossa conversa acima: “pois é, Soraya, só as mais pobrezinhas é que vão para Unidade”. Dentro da mesma lógica, não foi um despropósito Lívio, o enfermeiro que mais implicava com Joana em sua decisão pelo parto domiciliar, dizer: “a Jô tá mesmo é muito pavulage²² por não querer parir na Unidade”. Lívio sugeria que Joana, apesar de ser *de trás*, não ter marido e contar apenas com seu salário de servente para criar os filhos e manter a casa, esnobava o serviço público. A diferença, a meu ver, é que Joana não se via como uma *pobrezinha* e muito menos estava *sozinha*. Assim, parece que são as mulheres sem dinheiro algum, sem redes sociais locais e sem o amparo de uma parteira que apelam à Unidade. E, pelo fato de serem *sozinhas*, tampouco contam com vínculos locais que cobrem um atendimento eficiente e cuidadoso na Unidade – e tenderão, assim, a estar mais vulneráveis aos maus tratos.

Vale lembrar que as mulheres *da frente*, que contam com mais recursos, também preterem a Unidade e vão parir, preferencialmente, em Belém e Macapá, como me lembrava D. Dina: “essas pessoas com mais dinheiro não chamam as parteiras. Vão tudo para o hospital”. E, nos hospitais públicos

²¹ Um nó que ainda não consigo desfazer é o fato de os homens sentirem ciúmes dos funcionários da Unidade e, mesmo assim, não guardarem dinheiro para pagarem às parteiras. Por enquanto, poderia sugerir uma saída: talvez os maridos prefiram que o parto aconteça em cidades vizinhas se for mais fácil dever dinheiro para outros homens (com o barqueiro, o dono do posto de combustível, o motorista de táxi) do que às parteiras. Só uma maior análise de meus dados poderá comprovar essa idéia.

²² *Pavulage* e *pavulagem* são regionalismos amazônicos da palavra “pabulagem”, isto é, “confiança excessiva em si mesmo; fatuidade, presunção” (HOUAISS, 2001).

de Breves e de Portel, elas tenderão a ser mais bem tratadas, porque os profissionais de saúde não têm interesse em se indispor com quem elas mantêm vínculos mais estreitos (personagens como funcionários públicos, prefeito, comerciantes, etc.). Além disso, por conta das mesmas redes, essas mulheres geralmente têm parentes, casa e transporte nessas cidades vizinhas. D. Dinorá resumia para mim o perfil de quem acionava os hospitais vizinhos: “no hospital, vão deixar ela lá sozinha para ela deixar de ser mole. As pessoas com dinheiro são bem recebidas no hospital de Breves. Mas quem não tem nada passa bem baixo”. E Lucila Scavone encontrou padrão semelhante entre as mulheres rurais do Maranhão: elas reconheciam que, em comparação à casa, havia *mais recurso* no hospital, mas também sabiam que os *recursos* tendiam a ser designados às mulheres de classes mais altas (1985: 49).

Notei também que mais primíparas (em relação àquelas que já tinham filhos) procuravam a Unidade e, não coincidentemente, elas tendiam a ser mulheres *sozinhas* e *pobrezinhas*. Explico-me. Notei um certo padrão reprodutivo entre as mulheres de Melgaço. Em geral, a primeira gravidez de uma mulher acontece ainda na adolescência, resultando de namoricos informais, sendo que dificilmente o rapaz, jovem e desempregado, assume o filho, a casa e o casamento. A moça fica morando com sua família. Em geral, também a família a sustenta a contragosto, tanto porque a moça perdeu sua “honra” quanto porque foi perdida a possibilidade de contar com um genro no sustento doméstico. Quase nunca a moça tinha barganha o suficiente (por ter contrariado sua família e por não ter marido nem emprego) para ser atendida pela parteira de sua predileção e terminava, desamparada e inexperiente, na Unidade. (É bom lembrar que *mulheres de primeiro filho* geralmente demoram mais para dilatar e expulsar o feto e que nem sempre os profissionais têm o tempo e a disposição para acompanhar de perto esse processo.). Já a segunda gestação dessa moça hipotética seria fruto de um namoro ou de um casamento mais “sério”, inclusive com a criação de um núcleo doméstico independente de sua família e com a assunção de seu primeiro filho pelo novo companheiro. Nesse contexto, essa mulher

optaria por uma parteira porque teria algum recurso e autonomia e, sobretudo, más lembranças do sufoco que enfrentara sozinha, com enfermeiros ou mais provavelmente com auxiliares na Unidade. Além disso, tendiam a procurar a Unidade também moças que, embora não fossem primíparas, eram recém-chegadas por terem-se casado com rapazes de Melgaço e só contarem com o apoio de afins na cidade (como foi o caso de Beatriz, por exemplo). Esse ciclo reprodutivo local, que envolve mulheres jovens, parentes e afins, maridos e padrastos, também ajuda a entender quando a casa e o hospital se tornam alternativas para o parto.

3. Considerações finais

Há uma extensa discussão na literatura biomédica sobre o papel das parteiras. Em todo o mundo, médicos, epidemiologistas e gestores de saúde avaliam se o trabalho das parteiras ajuda a diminuir a mortalidade materna e neonatal. Partem de concepções de corpo e de adoecimento e de indicadores e de comparações biomédicas. Alguns desses estudos são bastante pessimistas; outros sugerem ações provisórias que podem atenuar os problemas (e.g. VELIMIROVIC & VELIMIROVIC, 1981). Em geral, dizem que há muitos lugares (especialmente no Terceiro Mundo) que não contam com o serviço obstétrico “ideal” e que, enquanto esta hospitalização não é democratizada universalmente, será preciso contar com a mão-de-obra não especializada das parteiras ditas “leigas”. É preciso também “capacitá-las” para que possam, ao menor sinal de risco (biomédico, obviamente), encaminhar as parturientes para o sistema de saúde oficial mais próximo.

Há, claro, uma grande distância entre os objetivos dos cursos de capacitação, o aumento concreto de partos hospitalares e a diminuição real dos números de mortes (BERRY, 2006). Gostaria de tecer três comentários sobre esse quadro. Primeiro que, para as parteiras e mulheres de Melgaço (como em muitos outros lugares do mundo), o parto e a reprodução não são *a priori* eventos patológicos. Parir em casa

não é tido como um “risco”, porque muitas gerações de uma família têm seguido esse costume, e pouquíssimas mortes (das parturientes, sobretudo) marcam a memória coletiva da cidade.

Segundo, se uma mulher, porventura, sofre algum distúrbio inesperado durante sua gravidez e/ou parto, as causas que explicam esse evento não se restringem aos aspectos biológicos de seu corpo físico. E o debate sobre os sistemas médicos não biomédicos têm sido, desde os primórdios da Antropologia da Saúde, fundamentais para abalar o essencialismo biológico (e.g. HAHN, 1980; LANGDON, 1991). Mesmo que as parteiras (geralmente, o principal personagem responsável por fazer sentido do parto e de seus desdobramentos positivos ou não) considerem elementos “aprendidos” nos cursos, uma mulher passa mal, perde seu bebê e/ou morre por vários motivos relacionados, por exemplo, com sua conjugalidade, família, vizinhança, etc. Um bebê de pé ou uma consulta de pré-natal que não foi cumprida pode ajudar a explicar o parto difícil de Acácia, mas a ausência da mãe, do marido e das *puxações* “preventivas” também. Por outro lado, há problemas vividos por uma parturiente que não são necessariamente relacionados ao seu parto, mas que vêm à tona nesse momento. Beatriz tinha medo de cirurgias; Joana teceu duras críticas ao atendimento da Unidade; Acácia explicitou a dificuldade de criar os filhos sem a ajuda da família, do marido e de afins. O papel social de uma mulher influencia diretamente sobre sua experiência reprodutiva, como por exemplo, os lugares dos quais ela dispõe para parir.

Terceiro, quando há problemas, nem sempre as parteiras e sua “clientela” os percebem como os médicos ou os cursos de capacitação o fazem. Entre as enfermeiras e os médicos do Posto e da Unidade de Saúde da cidade, obesidade, diabetes e anemia, por exemplo, são os sinais observados para indicar que um parto seja hospitalar. Quando eu perguntava às parteiras o que se considerava “perigoso” ou “arriscado” em seu trabalho (para ficarmos apenas com os *aperreios* físicos e concretos), D. Dinorá e suas colegas notavam que, durante a gestação de uma paciente, bebê *atravessado*, mulher *mofina* e/ou não *puxada*, hemorragia, *passamentos* (isto é, desmaios), por exemplo, são

motivos para recorrer ao hospital. Agravadas por uma mulher *sozinha* e *pobrezinha*, essas variáveis ajudam a compor um **cenário complicado** (e não somente uma gravidez ou um parto complicado). Mas esses fatores não são suficientemente “perigosos” para que uma mulher receba, dos profissionais biomédicos, um *encaminhamento* da Unidade para parir em Breves. E, inversamente, quando as enfermeiras apontam uma gestação gemelar ou uma grávida múltipara, por exemplo, como justificativa de um parto hospitalar, as mulheres, suas famílias e parteiras acham muito pouco para justificar passar pelas filas, pelos auxiliares e pela solidão da Unidade ou pela custosa viagem até Breves ou até Portel. Além disso, fica claro como as parteiras contemplam uma pluralidade de idéias referentes a “risco”, não só fisiológicas, não só referentes às suas próprias práticas, não só condizentes com as expectativas das *pessoas de trás*.

Depois de complexificar um pouco o cenário dos partos em Melgaço, espero que possamos olhar para os dados do SINASC com menos ingenuidade. A rigor, os partos em Melgaço estão passando paulatinamente para o cenário hospitalar:

Nascimentos registrados em Melgaço de 2003 a 2005 (%)			
	2003	2004	2005
Partos ocorridos em casa	84.4	81.3	71.6
Partos ocorridos na Unidade de Saúde	15.3	18.2	28.3

Fonte: Sistema de Informações de Nascidos Vivos (SINASC)

Mas esse fato não quer dizer que as parteiras estejam perdendo “clientela” ou autoridade. Primeiro porque os dados do SINASC não são inteiramente representativos, pois há muitas crianças, especialmente do interior do município, que não são levadas para o registro – e, por isso, a Declaração de Nascido Vivo (documento que alimenta o SINASC) é gerada muito retroativamente ou sequer é gerada. Segundo, meus dados revelam que as parteiras são, cada vez mais, personagens importantes nas intensas negociações que acontecem entre os

sinais e sentidos que elas tornam evidentes e os desejos e interesses que estão envolvidos no parto de uma mulher. Langdon (1991), com base em sua pesquisa com os sistemas médicos Siona, na Colômbia, diz que, mesmo que os curadores estejam atendendo menos, isso não quer dizer que as concepções de corpo e de doença tenham mudado ou se medicalizado – e, eu acrescentaria, tampouco quer dizer que os curadores tenham perdido sua função no processo terapêutico. Além de continuarem a ser chamadas para assistir os partos domiciliares, as parteiras de Melgaço têm construído o papel central de articular as diferentes informações que emanam do pluralismo médico local e têm, assim, ajudado a definir os termos do repertório de escolhas e itinerários possíveis entre a casa e o hospital.

BIBLIOGRAFIA

BARROSO, Iraci C. **Saberes e práticas das parteiras tradicionais do Amapá: histórias e memórias**. Dissertação de Mestrado. Departamento de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas, 2001.

BERRY, Nicole S. “Kaqchikel midwives, home births, and emergency obstetric referrals in Guatemala: Contextualizing the choice to stay at home”. *In: Social Science and Medicine*, 62(8), 2006 (pp. 1958-1969).

BESSA, Lucineide F. **Condições de trabalho de parteiras: Algumas características no contexto domiciliar rural**. Dissertação de Mestrado. Escola de Enfermagem, UFBA, Salvador, 1997, 197p.

CAIXETA, Vera Lúcia. **Parteiras em Minas Gerais no século XIX: Poderes e saberes compartilhados (1832-1850)**. Brasília, 2003, 126 f.

CHACHAM, Alessandra. “Médicos, mulheres e cesáreas. A construção do parto normal como ‘risco’ e a medicalização do parto no Brasil”. Artigo apresentado no Simpósio Temático “Parto e Maternidade: profissionalização, assistência,

políticas públicas” no 7º Seminário Internacional Fazendo Gênero, Florianópolis/SC, realizado de 28 a 30/08/2006.

CHAMILCO, Rosilda Alves da Silva Isla. **Práticas obstétricas adotadas pelas parteiras tradicionais a assistência ao parto e nascimento domiciliar na Amazônia Legal, Santana, AP.** Dissertação de Mestrado/UFRJ, Escola de Enfermagem Anna Nery, 2001, 175p.

CHAZAN, Lilian Krakowski. *“Fotógrafo de interiores. Corpo e intimidade no ultra-som obstétrico”*. Artigo submetido ao Grupo de Trabalho 40 – “Políticas do corpo, do gênero e das identidades” da 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia/GO, realizada de 11 a 14/06/2006.

FLEISCHER, Soraya. *“Então, minha filha, vamos se afomentar?” Puxação, parteiras e saúde reprodutiva em Melgaço, Pará*. Artigo apresentado no Simpósio internacional História dos Trabalhadores da Saúde. Rio de Janeiro, Casa Osvaldo Cruz/FIOCRUZ, 3 a 5/04/2006.

_____. *Parteiras, parturientes e aperreios. Uma etnografia do cotidiano obstétrico em Melgaço, Pará [título provisório]*. Tese de Doutorado/UFRGS. Departamento de Antropologia Social. Em conclusão.

FOUCAULT, M. **O Nascimento da Clínica**. Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitária, 1980.

FREITAS, Maria do Socorro. **Mãos que aparam vidas: As parteiras de Caruraru, PE**. Mestrado em Sociologia. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 1997.

HAHN, R. *“Rethinking ‘illness’ and ‘disease’”*. In: **Contributions to Asian Studies**, XVIII, 1980.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICAS. Censo Demográfico, 2000. *Site*:

<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000universo.php?tipo=31&paginaatual=1&uf=15&letra=M> (Consultado em 04/03/2006).

JORDAN, Brigitte. **Birth in four cultures**. A crosscultural investigation of childbirth in Yucatan, Holland, Sweden and the United States. Prospect Heights: Waveland Press, Inc. 1993. 4ª ed.

JUCÁ, Luiza e MOULIN, Nilson. **Parindo um mundo novo: Janete Capiberibe e as parteiras do Amapá**. São Paulo: Cortez, 2002.

LANGDON, E. J. M. "Percepção e utilização da Medicina Ocidental pelos índios Sibundoy e Siona no Sul da Colômbia". *In: BUCHILLET, D. (Org.). Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/CEJUP, 1991 (pp. 207-227).

LEVI-STRAUSS, C. "A eficácia simbólica". *In: Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. MENDONÇA, Lúcia G. **Parteiras em Londrina: 1958-1995**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História das Ciências da Saúde Casa de Oswaldo Cruz, FIOCRUZ. Rio de Janeiro, 2004.

MOTT, Maria Lucia de Barros. **Parto, parteiras e parturientes no século XIX: Mme. Durocher e sua época**. Doutorado em História Social. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998.

PEREIRA, Maria Luiza Garnelo. **Fazendo parto, fazendo vida: Doença, reprodução e percepção de gênero na Amazônia**. Dissertação de Mestrado. PUC-SP, Departamento de Ciências Sociais, 1993.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Nas veredas da sobrevivência**. Memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos. Belém: Paca-Tatu, 2004.

SCAVONE, Lucila. "As múltiplas faces da maternidade". *In: Cadernos de Pesquisa*, 54, ago., 1985.

SILVA, Maria das Graças S. N. **Parteiras ribeirinhas: Saúde da mulher e o saber local**. Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido. Belém: Universidade Federal do Pará, 2004.

VELIMIROVIC, H. & B. VELIMIROVIC. "The role of traditional birth attendants in health services". *In: Medical Anthropology*, 5, 1981 (pp. 89-105).

VIANA, Paula. "Parir em casa. Parir no hospital. O que leva as mulheres a decidirem sobre o local do seu parto em Breves, PA?". Mimeo, s/d.

GT 51

SEXUALIDADE, RAÇA E GERAÇÃO: PERSPECTIVAS CONTEMPORÂNEAS EM DEBATE

Flávia de Mattos Motta¹
Laura Moutinho²

Proposta do Grupo de Trabalho³

O Brasil (bem como diversos países da América Latina, a África do Sul e os Estados Unidos, apenas para citar algumas regiões) vive um momento particularmente importante no contexto mundial com relação aos limites da liberdade, da responsabilidade e de seu complexo respaldo no quadro mais amplo da política sexual e dos direitos humanos. Neste contexto, o intercruzamento entre raça, sexualidade, gênero e os cuidados com a saúde precisam ser qualificados e analisados. Não se trata, neste sentido, de se operar com uma soma de “prejuízos” ou apenas com um acúmulo de sujeições combinadas.

Desta forma, partindo do aspecto plural, simbólico e relacional das feminilidades, masculinidades e sexualidades, e investindo no diálogo entre estudos contemporâneos sobre sexualidade, gênero, raça e categorias etárias, propomos uma agenda de discussão que articula alguns dos eixos mais relevantes desse debate: 1) masculinidades, feminilidades e representações de gênero, de raça e de idade; 2) sexualidade e especificidades culturais, étnicas, etárias, de classe e de raça; 3) sexualidade, reprodução e afetividades; 4) conjugalidade,

¹ Universidade Federal de Santa Catarina

² Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos/Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

³ Publicada na página da 25ª Reunião Brasileira de Antropologia.

maternidade, paternidade; 5) sexualidade e raça: envelhecimento, gerações, grupos de idade; 6) direitos humanos e cidadania; 7) sexualidades: violências, exclusões e desigualdades; 8) cálculos relativos à prevenção às DST/AIDS; 9) os desafios teóricos e políticos atuais em torno de gênero, raça, idade e sexualidade.

Programação do Grupo de Trabalho⁴

A sessão *“Violência, sexualidade e reprodução”*, coordenada por Laura Moutinho e com Flávia de Mattos Motta no papel de debatedora, contou com os seguintes trabalhos: 1) *“Diagnóstico da atenção integral em situações de violência sexual no norte do Brasil”*, de Andréa Pereira Barreto (UERJ) e Edlaine Campos Gomes (IPASBRASIL); 2) *“Relações de gênero e conflitos raciais: uma etnografia dos atendimentos e dos registros na Delegacia da Mulher de Porto Alegre/RS”*, de Miriam Steffen Vieira (UFRGS); 3) *“Visões sobre a violência sexual em Salvador, Bahia, segundo religião, gênero e geração”*, de Maria Gabriela Hita-Dussel (UFBA); 4) *“Sexualidade, contracepção e planejamento familiar entre jovens de grupos sociais distintos em Pernambuco”*, de Marion Teodosio de Quadros (UFPE); 5) *“‘Fazendo a vida’: conjugalidade, maternidade e paternidade em famílias de mulheres emigrantes – Cabo Verde”*, de Andréa Lobo (UnB); 6) *“O aborto em destaque: representações dos profissionais de saúde sobre o aborto seletivo em um dos hospitais da rede pública do município de Florianópolis/SC”*, de Rozeli Maria Porto (UFSC).

A segunda sessão *“(Homo)sexualidade, raça e geração”*, sob coordenação de Laura Moutinho e tendo Peter Fry como debatedor, reuniu seis trabalhos: 1) *“Erotismo e vulnerabilidade em transações intergeracionais, segundo homens homossexuais mais velhos”*, de Júlio Simões (USP); 2) *“Entrecruzando diferenças: corporalidade e identidade entre mulheres com práticas homoeróticas em São Paulo”*, de Regina Facchini (Unicamp); 3) *“Refúgio dos anjos: problematizando os gêneros”*, de Kátia Bárbara da Silva Santos (UFPA); 4) *“Cores e sexos da adoção”*, de Anna Paula Uziel (UERJ); 5) *“Desligando o gravador: raça, prestígio, conflito e relação centro/*

⁴ Publicada no Caderno Programação da 25ª Reunião Brasileira de Antropologia.

periferia nas construções de hierarquias entre drag queens”, de Anna Paula Vencato (UFRJ); 6) *“Algumas considerações sobre representações e práticas sexuais de jovens negros e não-negros da cidade de São Paulo”*, de Sandra Mara Garcia, Nádia de Matos Barros e Maíra Simões Claudino dos Santos (CEBRAP).

A terceira sessão, coordenada por Flávia de Mattos Motta e sob o debate de Fabiano Gontijo, intitulada *“(Des)estigmatização, turismo e sexualidade”* proporcionou a apresentação dos trabalhos: 1) *“Discriminação, gênero e intervenção social entre jovens de grupos populares (RJ/Brasil)”*, de Simone Monteiro (FIOCRUZ); 2) *“‘Aqui nem todo mundo é igual’: raça, gênero e homossexualidade numa favela carioca”*, de Silvia Aguião (UERJ); 3) *“Sexualidade e cor: dinâmicas da prostituição feminina em São Luís”*, de Tatiana Raquel Reis Silva (UFBA); 4) *“‘A mistura clássica’: turismo sexual e o apelo da mestiçagem”*, de Thaddeus Blanchette (UFRJ); 5) *“Identidade, geração e gênero na mídia: as atitudes frente à AIDS na MTV Brasil”*, de João Francisco de Lemos Britto Lima (UERJ); 6) *“Louvor às diferenças”*, de Iara Beleli (Unicamp).

*Avaliação do Grupo de Trabalho*⁵

A qualidade dos *papers* apresentados no GT 51 foi excelente. Os participantes demonstraram cuidado e rigor acadêmicos na elaboração e na apresentação dos trabalhos, e a grande maioria enviou os *papers* para as coordenadoras com antecedência. A média de presença do público foi grande, com destaque para a sessão 2, intitulada *“(Homo)sexualidade, raça e geração”*, durante a qual tivemos a sala lotada, com mais de cinquenta participantes. A diversidade regional foi outro ponto de destaque, pois possibilitou um iluminador viés comparativo entre diferentes perspectivas teóricas e metodológicas que as pesquisas realizadas em diversas cidades do país estimularam.

O ponto central do debate foi, justamente, a intersecção entre alguns marcadores sociais da diferença e o tratamento que o entrecruzamento de temas receberá nas pesquisas em andamento. Alguns dos palestrantes trabalham na articulação

⁵ Publicada no CD Room II da 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, na “Avaliação dos Grupos de Trabalho”.

entre raça, gênero, geração, sexualidade e pobreza por ser esta uma demanda advinda do trabalho de campo. Em outras situações foi visível a compreensão de que esta é uma articulação teórica importante – postura que influenciava a forma como o trabalho de campo estava sendo desenvolvido. Trata-se visivelmente de um campo de estudos em expansão; e, nas duas tendências identificadas, notou-se um esforço de aprendizagem: seja pelo desafio de lidar no trabalho de campo com questões de raça e de geração, por exemplo; seja, por inquietações de cunho mais teórico.

Foi possível notar, entretanto, que as noções de gênero e de sexualidade são as categorias que encompassam as demais clivagens. Nesse sentido, foi explícito como o GT reuniu pesquisadores de tradições disciplinares diferentes que pertencem a campos de saberes distintos mas que vêm tateando no sentido de lidar com o que hoje se convencionou chamar de interseccionalidade.

Portanto, chamou atenção o esforço de pesquisador@s de diferentes áreas temáticas em lidar com problemáticas de pesquisa que entrecruzam diversas clivagens sociais. O desafio que o conjunto dos *papers* evidenciou refere-se justamente à necessidade de se encontrarem recursos teóricos e metodológicos que possibilitem a análise de dimensões que, na vida social e na esfera política, aparecem entrecruzadas mas que, no campo disciplinar, constituem áreas de estudos separadas.

Neste livro, estão publicados os trabalhos de Anna Paula Vencato e de Iara Beleli, apresentados no GT 51.

DESLIGANDO O GRAVADOR: RAÇA, PRESTÍGIO E RELAÇÃO CENTRO/ PERIFERIA NAS CONSTRUÇÕES DE HIERARQUIAS ENTRE DRAG QUEENS¹

Anna Paula Vencato²

Resumo

Esta proposta de trabalho está fundamentada em discussões oriundas de minha dissertação de mestrado e em parte de uma situação específica ocorrida durante minha pesquisa de campo: uma acusação de roubo no camarim, a qual me foi relatada várias vezes e em situações distintas. Pretendo discutir como se constroem relações hierárquicas entre as drags, partindo da idéia de que a construção de lugares sociais diferenciados é dada a partir de combinações de categorias como sexualidade e gênero, mas também raça, tempo de atuação profissional, reconhecimento profissional, espaços onde atua, entre outras.

Introdução: as narrativas sobre o roubo

Em uma das primeiras vezes em que fui a campo, conheci uma drag que se montava raramente na cidade, pois se havia mudado há pouco tempo de Riacho³, um grande centro urbano brasileiro, para Saudade, onde estávamos. Conversávamos em frente a uma boate gay, e ela não havia sido contratada para a

¹ Este trabalho está fundamentado na pesquisa de campo que resultou na minha dissertação de mestrado (VENCATO, 2002).

² Doutoranda em Antropologia pelo PPGSA-IFCS-UFRJ, sob orientação do Prof. Dr. Peter Fry.

³ Os nomes das pessoas e das cidades aqui citados foram trocados por outros, fictícios.

festa, muito embora tivesse sido convidada a montar-se⁴ para a ocasião, tendo sua entrada no camarim liberada para fazê-lo. Quando lhe perguntei se havia se montado ali, ela me respondeu que a *promoter* da festa (outra drag local e talvez a mais importante/conhecida), havia dito que ela poderia fazer uso do camarim para se montar, mas não o fez porque as drags de Pessegueiro, uma outra cidade do Estado⁵, que foram contratadas para a festa e que se montaram no camarim, “roubam” ou “*são foda, vão roubar minha maquiagem*” (Lana, não declarou cor⁶, 29 anos, 7 anos de atuação profissional). Essa acusação grave e aparentemente exagerada deixou-me curiosa na ocasião, mas não prestei muita atenção nela. Com o andamento do trabalho de campo, esse tipo de narrativa⁷ começou a ser repetida, assim como começou a se delinear uma acusação direta a uma drag em função de uma situação específica que acontecera ou não de fato no passado.

Após ouvir, algumas vezes, mais referências a essa história, não pude mais deixar de prestar atenção nela nem de tentar entendê-la. Comecei a perceber que era uma narrativa que tinha um espaço importante no grupo que pesquisava e que, ao mesmo tempo, delineava lugares sociais peculiares dentre as

⁴ Uma drag queen não se veste ou se maquia apenas: ela se “monta”. “Montar-se” é o termo “nativo” que define o ato ou processo de travestir-se, (trans)vestir-se ou produzir-se. Não são apenas as drags que podem montar-se. Penso que, há algum tempo, o termo aplicava-se apenas a esses sujeitos. Uma hipótese em que tenho pensado é a de que a disseminação da moda “clubber” entre adolescentes e jovens que vivem em áreas urbanas pode ter possibilitado a ampliação do uso da palavra, estendendo seu uso a qualquer pessoa que resolve vestir-se e maquiarse de forma bastante elaborada e não-usual. Hoje, tanto drags quanto clubbers utilizam este termo, mas também há vários outros grupos – como, por exemplo, algumas mulheres heterossexuais ou não – que o utilizam para definir alguma “produção” quando se vestem ou se maquam.

⁵ Esta cidade é bastante conhecida como pólo de entretenimento, de “noitadas”, com grande número de bares e de boates.

⁶ Em nenhum momento da entrevista ou da minha pesquisa de campo, esta drag se autotrans classificou em termos de cor/raça; e, nesse contexto, optei por não usar nenhuma classificação em relação a ela. Em relação às outras drags, as auto-atribuições apareceram em conversas que tive com elas ao longo do trabalho de campo sobre diversos assuntos, como maquiagem, pegar ou não sol, ou mesmo nas brincadeiras que faziam tanto acerca das outras quanto acerca de si mesmas nos shows. O desaparecimento da “raça/cor” das drags quando ocorre a acusação de roubo é um dado peculiar, uma vez que essas categorias são acionadas o tempo todo quando estão em performance ou, em alguns outros momentos, quando falam sobre si.

⁷ Quando falo em narrativa neste texto, estou me referindo à narrativa como uma forma de estruturar a experiência (BRUNER, 1986a, 1986b; MALUF, 1999; TURNER, 1981).

drags e significava, de forma muito particular, a trajetória profissional da drag acusada de furtar, colocando-a num espaço desconfortável de acumulação de estereótipos.

Ao mesmo tempo pública e algo de que não se fala abertamente, essa história acabou sendo contada também quando realizei entrevistas com algumas drags para minha pesquisa. Estava entrevistando um rapaz que faz drag, quando perguntei a ele sobre a existência ou não de disputas profissionais entre as drags. Na ocasião, contei a ele a situação ocorrida na porta da boate, em que a drag me falou que não se havia montado ali embora tivesse sido convidada porque havia drags de outra cidade do Estado trabalhando na festa e que elas roubam. Nisso, meu entrevistado responde:

Tem uma drag... Isso acontece, no camarim. Acontece. Roubar coisas de camarim... nossa! De mim, graças a Deus nunca roubaram nada. A única... as drags... apaga aqui um pouquinho... (Rodrigo, branco, 34 anos, 7 anos de atuação profissional).

Na seqüência, com o gravador desligado, relatou que havia uma drag de uma cidade menor do Estado que havia roubado uma das drags brasileiras mais famosas no camarim em uma festa em que atuaram juntas em Pessegueiro.

Numa outra ocasião, entrevistei o rapaz que faz a drag (a acusada é a drag e não ele) que havia sido acusada de roubo; e, sem que eu lhe perguntasse nada acerca da acusação de roubo, no meio da entrevista, quando falávamos sobre se ele tinha a experiência de *promoter* de festas, após falar um pouco sobre sua timidez quando precisa falar no palco, ele disparou um discurso sobre a acusação de roubo que havia sofrido, que, de certo modo, me propiciou a possibilidade de colocar em perspectiva o que essas narrativas de fato estavam contando:

[fala sobre ser promoter e sobre ter que falar no palco, dizendo que não gosta porque é tímido] (...) Porque de cara assim... eu morro de vergonha, eu sou muito tímido, pode não parecer, mas eu sou bem tímido. E... e tem muito os meus pés no chão, assim, eu não faço nada assim, alguma coisa que eu não tenha certeza. Envolvimento pessoal, sentimental. Qualquer coisa, né? E... não sou falso com ninguém, também, tá entendendo? O que eu às vezes eu não aceito é injustiça. Então

quer dizer... às vezes eu já fui acusado, algumas vezes assim, de... Ah! sumiu alguma coisa! Ah! Será que não foi a Deborah que pegou? Que eu tava lá no camarim, que eu era a única que tava lá, quando todo mundo saiu. Então, já houve algumas acusações assim ao meu respeito. Eu nunca tentei me vingar, porque eu acho assim ó: é... tudo o que tu faz o que tu paga, tá entendendo? Se você rouba alguém, um dia vão te roubar. Se você perde alguma coisa muito preciosa... Porque um dia, você, alguém tinha alguma coisa muito preciosa, não sei, se você faz mal pra alguém, se você quer alguma pessoa muito ruim. Então, acho que tudo volta [toca o telefone], não tem essa de não voltar [toca o telefone, ele atende, pausa na gravação]. De... Ah! eu tava contando do troço, das acusações, assim. Então é assim ó: até que prove ao contrário, se viu que pegou: ah! Eu vi! Ah! Eu tava com ele! Ah! Ele tava usando. Eu vi lá na casa dele. Aí tudo bem. Prove. Agora, ficar falando de boca em boca, é uó. Por exemplo: uma vez teve um show de uma drag de fora⁸ aqui em Pessegueiro, e ela tava conversando com o dono no camarim, ela disse assim: “Deborah, sobe lá em cima, pega meus dois CDs com o DJ”. Aí eu fui lá, subi, e peguei os CDs pra ela. Eu falei assim: olha o CD tá aqui! “Aí! Põe ali pra mim, naquela bolsa ali”. Daí eu coloquei na bolsa, sei lá, coloquei atrás na bolsa, e os CDs sumiram, né? E eu coloquei com ela junto ali. O CD sumiu. Dois CDs dela, que ela fazia... que ela fez o show. Aí tá. O CD sumiu, no outro dia, ela foi embora pra Riacho, e ela se deu falta pelo CD, né? Aí ela assim: “mas eu pedi pra Deborah pegar o CD. Será que a Deborah me rou... Me pegou os dois CDs? Me roubou os CDs?”. Ah... mas eu não sabia dessa história. Eu fiquei sabendo no final da tarde no domingo. Isso foi num sábado. Uma amiga minha, a Daniela⁹, foi na minha casa no sábado, no domingo, conversar comigo, e por coincidência, por coincidência, a música que a pessoa, que a drag fez, na boate, tava tocando na minha casa. Só que não era do CD dela. O CD dela tinha o nome dela, autografado e tudo. Era dum... era dum CD que eu tinha, tinha várias músicas de discoteca, e por coincidência, quando ela fez o show, no outro dia eu assim: vou ouvir a música que a pessoa fez, que eu tenho ela em casa. Aí [bocejo]. Aí eu peguei, e essa minha amiga Daniela foi lá em casa, e ouviu a música, só a música, não ouviu o CD, as outras músicas do CD que tinha, nem a outra que a drag tinha feito. Só ouviu essa que foi a mesma. Ela já não ligou lá pra drag em Riacho, dizendo que ela... que o CD tava comigo? [risos]. Pelo fato de ter ouvido a música. Ela não ouviu o CD, ela não pegou o CD, nada. Ela ouviu a música.

⁸ Branca, 35 anos de idade e 10 anos de atuação profissional.

⁹ Uma mulher, e não outra drag, sobre a qual não tenho mais informações.

Aí, de lá pra cá, até hoje a drag acredita nisso, ela acha que foi eu mesmo que peguei o CD. E eu nunca tentei provar o contrário, porque eu acho que um dia esse CD ainda vai aparecer, ou a verdade vai aparecer. Ela não conversa muito comigo. Ela já me queimou em alguns lugares, assim... em algumas boates, já falou mal de mim, assim. Só que, eu acho assim ó: eu não posso me vingar. Eu não posso querer o mal dela, porque ela tá sendo injusta. E eu acho que injustiça se paga com injustiça. Eu penso assim. Um dia... ela viu que ela errou. Já conversamos várias vezes. Ela disse assim: "olha, isso aí é passado". Aí, uma outra vez ela veio pra cá. E, engraçado, já veio várias drags de Riacho pra cá, e é toda vez que ela vem pra cá, some uma coisa dela. Aí, a última vez que ela veio, uma das últimas vezes, sumiu um perfume dela, que tinha um restinho de perfume, e sumiu o perfume dentro do camarim. Só que ela nunca chegou na minha cara e me acusou. Ela conta pra outras pessoas, aqui em Pessegueiro. "Ai! Sumiu um perfume, eu acho que foi a Deborah que pegou". Então, agora, tudo que some dela, ela acha que foi eu. Só que também nunca ninguém viu, nunca ninguém sentiu o cheiro meu. Eu vou pegar, eu vou pegar e vou jogar fora? Eu vou dar pra outra pessoa? Não tem como dar pra outra pessoa. Não é verdade? Se eu der pra uma outra drag, pra uma outra amiga, uma hora assim: "ah! A Deborah que me deu", tá entendendo? O CD seria a mesma coisa. E até hoje eu não sei que perfume que é. E ela também nunca chegou na minha cara e falou, ela acusa uma pessoa. Eu acho engraçado que, sempre quando ela vem pra cá, some alguma coisa dela. Eu já acho que isso já virou palhaçada. Sempre só dela que some, entendeu? Aí, só que eu fico na minha, eu acho assim: minha consciência sempre teve limpa, já trabalhei na mesma casa que ela, assim no mesmo dia. Tudo assim. Eu cumprimento: "oi! Tudo bem?". Mas também não fico de frescura" (Pedro, negro, 33 anos, 8 anos de atuação profissional).

Para além da acusação de roubo e da autodefesa narradas pelas drags envolvidas, há aspectos nessa história que evidenciam diversas nuances de hierarquização, as quais são encontradas na sociedade e que também se tornam claras na medida em que se olha mais cuidadosamente para aquilo que está sendo dito por todas essas drags.

A narrativa se estrutura da seguinte forma: uma drag "de fora" e "famosa" acusa uma drag "local", "com projeção local", de roubo no camarim. Embora a drag que acusa seja branca e a acusada seja negra, na narrativa sobre o roubo isso não aparece

citado como elemento constituidor da trama. A história é repetida continuamente nos bastidores da noite gay local, mas não atinge o discurso oficial, mantendo o *status* de “fofoca” ou de “conversa de pé de ouvido”, restrita a esse espaço e, ao mesmo tempo, constituindo-se como uma narrativa que só deve ser compartilhada com pessoas “de confiança” e que não deve circular entre aquelas pessoas que são apenas freqüentadoras de espaços de sociabilidade pelos quais a drag circula. Uma história dessas poderia causar grande impacto na imagem pública das pessoas envolvidas e ter conseqüências na construção simbólica da corporalidade e das performances das drags quando estão em público. Ou seja, em certo sentido, poderia quebrar com o fascínio que suas personagens instauram, talvez por jogá-las num universo de pessoas comuns, perdendo, assim, parte da “aura” construída durante suas performances.

Transvestismo, homossexualidade e gênero

Ruth Landes¹⁰, ao discutir a inserção de “homossexuais passivos” nos cultos de possessão na Bahia, fala-nos que, através de “circunstâncias incomuns”, estes homens, antes tidos como “(...) delinqüentes menores, caçados nas ruas e sem direito a pagamento” (2002: 320) [e, nesse sentido, “piores” que as prostitutas, que ao menos têm um *status* social que lhes permite que cobrem pelos serviços prestados], forjam “(...) um novo e respeitado *status* para si mesmos” (idem: 319), pois, “tendo penetrado nos influentes candomblés, têm agora voz como sacerdotes, em todas as atividades vitais. São apoiados e mesmo adorados por homens normais de quem eram, antes, objeto de escárnio e de ridículo” (idem: 327). Não vou adentrar na discussão sobre homossexualidade e possessão neste texto.

¹⁰ Conforme Mariza Corrêa, “(...) mostrando a preeminência das mulheres nos cultos nagô e dos homossexuais nos cultos caboclos, Landes expôs uma fratura de gênero na análise dos cultos afro-brasileiros que merece atenção até hoje” (2002: 15). A polêmica então instaurada pelo trabalho de Landes vai ser recolocada mais tarde, de acordo com Laura Moutinho (2004), por Peter Fry (no texto “Homossexualidade masculina e cultos afrobrasileiros”, de 1982) e, mais tarde, por Patrícia Birman (no livro “Fazendo estilo e criando gênero”, de 1995).

Contudo, o que me parece “bom para pensar” no trabalho de Landes é como a autora percebe que a posição de um indivíduo pode mudar dentro da estrutura social e que o pertencimento a uma categoria impregnada de estigma (ou de vários deles) não engessa, por si só, a possibilidade de mudança desse status.

Da mesma forma, o fato de um grupo de pessoas compartilhar alguma dessas atribuições de estigma não é, por si só, garantia de que outras categorias não sejam acionadas na conformação de distinções específicas entre os membros deste grupo.

Num artigo acerca da construção da homossexualidade no Brasil, Peter Fry (1982) aponta que, dentro de um mesmo universo de sujeitos estigmatizados socialmente, há categorias que diferenciam os diversos sujeitos pertencentes a este grupo (neste artigo, a partir de suas práticas sexuais).

Néstor Perlongher (1987; 1993a; 1993b), ao falar sobre os michês de São Paulo, afirma que a sociabilidade da margem não se estabelece de forma simples e que as relações entre esses sujeitos marginais, para além de enfatizarem uma espécie de igualdade porque estigmatizados, se dá, principalmente, através de um sistema hierárquico construído de forma bastante complexa.

Também Gilberto Velho discute essas questões ao afirmar que “o fato de um indivíduo ser judeu, católico, cigano, índio, negro, umbandista, japonês etc. coloca-o como parte de uma categoria social que, dependendo do contexto, poderá ser valorizada ou ser objeto de discriminação ou estigmatização” (1999: 44).

No caso das drag queens, independentemente das práticas sexuais que mantenham, o fato de praticar *cross-dressing*¹¹ já lhes garante um certo grau de marginalidade. Esther Newton (1979), que pesquisou drag queens nos Estados Unidos da década de 1970, afirma, em relação ao grupo que pesquisou, que esses

¹¹ *Cross-dressing* seria a apropriação de roupas e de signos femininos por sujeitos de que socialmente se esperava que usassem/se apropriassem de signos masculinos ou vice-versa. Ramet (1996) afirma que o *cross-dressing* é um fenômeno existente em todo o mundo e encontrado em todas as épocas históricas, não dizendo respeito apenas à procura pelo feminino, muito embora encontre nela seu campo mais fértil.

sujeitos carregam uma carga muito grande de estigma porque, independente de qualquer coisa, representam fortemente a homossexualidade masculina e, com isso, acabam comprometendo o ideal hegemônico de masculinidade. Concordo com a autora. Contudo, há de se pensar numa atualização do argumento, colocando em perspectiva também os homens gays que estão muito mais próximos de um ideal hegemônico de masculinidade que distantes dele.

Pensadas pela ótica do gênero¹², drag queens personificam e teatralizam certos conceitos de masculinidade e de feminilidade, os quais vão acionando durante suas performances. Embora sejam homens que se montam com acessórios que lembram certo tipo de feminilidade, não se pode pensar das drags que são, necessariamente, femininas. É evidente que a masculinidade na drag não pode ser colada apenas ao corpo biológico, mas se constrói com o tipo de inserção social, com as atitudes e gestos, com as falas, com as provocações – ou seja, naquilo que se constitui sua ostensiva presença, naquilo que comunica, naquilo que é esperado que faça, nos espaços públicos de sociabilidade GLS. Enfim, o masculino da drag não tem apenas relação com o corpo do homem sobre o qual se constrói o personagem, mas com uma corporalidade drag, que se evidencia, sobretudo, pelo modo performático como atua em relação ao público. A feminilidade da drag também é construída, nesse contexto, rompendo com o paradigma convencional masculino em nossa sociedade em relação aos usos que faz do espaço público. Assim, se há diferentes tipos de feminilidade, assim como de masculinidade, a drag se apropria dessas diferenças para brincar¹³ com

¹² Neste ponto, pode-se acionar Joan Scott, quando afirma que o caráter relacional da construção da categoria gênero deve ser evidenciado, e não se refere apenas àquilo que é historicamente feminino e tampouco enfatiza apenas a construção social da diferença entre homens e mulheres. Falar em gênero, assim, implica significar relações de poder (1995: 75).

¹³ Aqui o termo “brincar”, assim como em outros pontos do texto em que foi utilizado, não deve ser entendido como o mais apropriado. Poderia ser substituído por “jogar”, “discursar” ou “dramatizar”. O que quero referir ao usar tal termo é a uma espécie de “teatro de gênero” (MOTTA, 2002), em que masculino e feminino são dramatizados ou como um “teatro do feminino”. Essa questão do “brincar” merecerá uma reflexão futura mais aprofundada, englobando possivelmente discussões sobre o riso, o corpo grotesco ou os ritos de inversão.

estereótipos comuns à nossa sociedade em relação ao gênero, englobando uma ambigüidade em sua performance, expressada por uma corporalidade que revela performaticamente uma relação dinâmica, constante e eventualmente contrastante. Nesse sentido, vale dizer ainda que

O modelo da masculinidade é (...) internamente hierarquizante, incluindo por isso o espectro da feminilidade nas disputas pela masculinidade. Na competição, feminiza-se os outros, na solidariedade vangloria-se a sua masculinidade. A homossexualidade é eivada de sentidos estigmatizadores através de um deslize semântico de várias categorias homólogas: feminilidade, passividade, submissão, penetração das fronteiras do corpo (VALE DE ALMEIDA, 1996: 177-178).

É na tensão que se conforma entre o estar masculino ou o estar feminino que a drag tem efetiva possibilidade de existência. É também nesta tensão que se gera a ambigüidade, que pode ser convertida em estigma em alguns momentos ou ser valorizada em outros. Além do *cross-dressing* e da homossexualidade – duas características potencialmente estigmatizadoras que as drags envolvidas na história compartilham –, há outros elementos distintivos importantes que lhes determina lugares sociais diferenciados. Parece-me que alguns deles podem ser observados na acusação de roubo que ouvi em meu trabalho de campo.

O que é um roubo na ordem das coisas?

Quando se pensa sobre o que significa roubar dentro da lógica social ocidental, sabe-se que, do ponto de vista moral, ele é condenado, assim como do criminal, embora isso não o impeça de acontecer. Como disse anteriormente, uma das drags que me relatou a história contou, também, que o roubo no camarim é prática comum. Enquanto prática, o roubo pode até acontecer comumente. Contudo, há uma diferença entre roubar e ser flagrado roubando, assim como entre ter roubado e ser acusado de roubo.

Dentre as drags, como em qualquer grupo social, há regras morais que são mais ou menos aceitas e cumpridas por todos

os seus membros. Em alguma medida, tanto as regras formais quanto as não explicitadas são descumpridas por alguns membros de um grupo. Como a relação entre elas é mediada também pela competitividade profissional, ser vista como mais ou menos “honestas” pode ser uma arma ou um problema a mais no momento de estabelecer concorrência ou uma relação de camaradagem com colegas de profissão, o que pode causar transtornos, como alguém evitar repartir o mesmo camarim com alguém que é acusado/a de roubo, como aconteceu com as drags que pesquisei, ou fazer com que se deixe de indicar alguém para um trabalho.

Embora, em alguma medida, algum conflito seja um elemento que pode constituir a performance da drag – seja pelo escárnio que faz da lógica social implícita da divisão do mundo em masculino e feminino, seja porque nela esteja imbricada a idéia de desestabilização da ordem das coisas através da ambigüidade –, é difícil pensar, em alguns momentos, olhando apenas para a performance artística da drag, em outros elementos que estão em jogo nela, como raça, preconceito e diversos outros modos de sujeição. A própria disputa por espaço profissional não é evidenciada nas performances de modo direto, embora esteja ali, latente, em cada piada ou acusação que uma drag faz sobre a outra.

Partindo da acusação de roubo no camarim que me foi relatada, é possível discutir como se constroem as relações, por vezes hierárquicas, entre as drag queens que pesquisei. A construção de hierarquias entre elas não pode ser apenas pensada como relacionada à idéia de contaminação de certo padrão de masculinidade, ao qual ofereceriam algum risco, classificando-as como mais ou menos femininas quando estão montadas ou desmontadas. O que a história que me foi contada parece apontar é que a construção de hierarquias entre pessoas que pertencem a um mesmo grupo passa também pelo pertencimento a outras categorias, como raça, tempo de atuação/reconhecimento profissional no mercado e o pertencimento ou não a um lugar considerado centro de produção artística em relação a essa atividade profissional. Nesse contexto, concordo com Sérgio Costa quando, ao falar

sobre a construção sociológica da raça no Brasil, o autor afirma que:

A existência da clivagem de gênero, das clivagens de classe e de outras possíveis clivagens como a de “origem” – a ser ainda adequadamente estudada – mostram que, do ponto de vista de sua reprodução estrutural, outros fatores concorrem com a raça como determinantes estruturais das desigualdades sociais no Brasil. Nesse sentido, a reunião dos diferentes grupos populacionais nos pólos branco/não-branco – recurso indispensável para desnudar a dimensão racial das desigualdades sociais no Brasil – revela-se insuficiente como matriz analítica explicativa das múltiplas estruturas hierárquicas existentes no País (2002: 50).

As categorias, como argumentam Yvonne Maggie e Claudia Barcellos Rezende ao falarem sobre a dimensão retórica do uso da classificação racial no Brasil, “(...) não são fixas; pelo contrário, são acionadas em determinados contextos e relações” (2001: 15). Assim, os lugares sociais em que cada uma das drags que pesquisei ocupa parecem ser conformados por intersecções de categorias, acionadas estrategicamente em um ou em outro contexto.

Parece-me importante deixar claro que este trabalho não está preocupado em discutir ou em revelar o que de fato aconteceu, ou seja, se houve ou não um roubo no camarim. O que interessa à discussão que proponho é como as narrativas sobre a acusação e a acusação em si estão matizadas de preconceitos e colocam o sujeito acusado num lugar social em que várias categorias estereotipadas parecem corroborar para fazer de alguém específico um potencial culpado de roubo.

Entre estas categorias, estão fazer transvestismo (com menos peso nesse caso, uma vez que quem acusa também o faz), ser mais nova na profissão (não necessariamente mais nova em idade), ser negra, não ser famosa e não estar atuando em um “lugar importante” para a carreira drag – ou seja, num grande centro urbano brasileiro. Assim, não é apenas a homossexualidade e o *cross-dressing* que “fazem” essas drags. Há outros elementos que as compõem e que as colocam em lugares sociais específicos. Alguns desses elementos

comportam significados estigmatizadores, mas não sempre e nem apenas. Esse jogo de acusação e de defesa revela uma lógica social complexa em que há alguém que acusa porque pode, porque tem um lugar social que lhe permite fazer isso, e há outro alguém que é acusado e que pode somente se defender vez ou outra, mas cuja autodefesa não recebe muito crédito¹⁴. Esses elementos, que estruturam lugares diferenciados para as drags, precisam ser pensados.

Uma distinção que aparentemente não faz diferença e que tem um peso efetivamente grande na construção de hierarquias entre as drags é o fato de serem de um grande centro urbano ou do interior do país. Só este pertencimento ou não delimita uma série de possibilidades ou de restrições para que uma drag possa ascender na carreira ou para que o possa fazer com bastante credibilidade. Mesmo a relação estabelecida entre as drags e o público e as drags e quem as contrata é diferenciada. É como se as drags locais fossem amadoras e não necessitassem de contratos e de bons cachês, enquanto as de fora, profissionais, demandassem outro tipo de relação e de respeitabilidade. De qualquer modo, é interessante observar que esta relação *local/de fora* também pode ser negociada, sendo estabelecida pelas drags locais quando são contratadas para atuar em festas dirigidas ao público heterossexual – nesse caso, elas argumentam ter sua performance artística muito mais valorizada e que esta valorização se reflete, inclusive, nos cachês que lhes são pagos.

Aqui, pode-se fazer uma reflexão semelhante no quesito estar na mídia nacional (na dirigida ao público homossexual e, principalmente, na grande mídia) ou estar relativamente à margem desse processo, relativamente porque é difícil que uma drag que tenha uma trajetória profissional consolidada, mesmo que apenas em nível local, consiga manter-se completamente afastada da mídia. Mesmo a drag que entrevistei, que tinha mais

¹⁴ Um texto que trata dessas questões é o capítulo do livro de Gaspar (1988) acerca das garotas de programa de Copacabana, intitulado “O jogo de atributos: a construção da identidade social da garota de programa”. Nesse capítulo, a autora nos revela, através do discurso das garotas de programa sobre os clientes e dos clientes sobre as garotas de programa, os conflitos existentes nessa relação e a lógica de poder explicitada discursivamente por ambos os grupos.

horror à idéia de ter sua personagem associada a ele mesmo em sua vida cotidiana, chegou a dar entrevista para um importante canal de TV local.

Há ainda a questão da raça, que permeia, mesmo que de forma não dita, toda esta narrativa. Laura Moutinho (2004) nos conta que se deparou, ao longo do trabalho de campo, com dificuldades que foram importantes para a pesquisa e para a reflexão acerca dos relacionamentos afetivo-sexuais heterocrômicos. Conforme nos relata, ela logo se viu “(...) envolvida em um jogo de ‘silêncio e sombra’ ao conversar sobre o tema em questão com os entrevistados” (2004: 270), os quais “(...) se depararam de forma dramática não com diferença de ‘cor/raça’ (isso eles já sabiam), mas como esta poderia evocar a hierarquia e a desigualdade entre eles e o ‘outro’ com base na ‘raça’” (idem: 271). A autora, ao relatar episódios de campo, fala-nos da “etiqueta racial” brasileira, que construiu, na esfera pública e política, um significativo silêncio sobre as relações entre as pessoas, embora, no caso da autora, o foco da análise seja o das relações afetivo-sexuais heterocrômicas.

Parece-me que esta “etiqueta racial” permeia também este silêncio sobre a raça/cor da drag acusada de roubo nas narrativas que me foram contadas. Ninguém se refere à drag acusada como negra em nenhum momento da história, nem ela mesma. Muito embora não se possa falar em racismo aqui porque raça não é acionada por elas quando contam a história, parece-me que a “naturalidade” com que a acusação foi absorvida e narrada como verdade engloba também o fato de a acusação ser feita por uma drag branca e de a acusada ser negra.

Assim, se nas performances públicas é através do corpo, da corporalidade, e das negociações com os outros que as performances drag, que também são performances de gênero (BUTLER, 1999), acabam tendo possibilidades de acontecer, pode-se argumentar que essas negociações extrapolam o lugar do corpo montado e perpassam toda a construção de um lugar social para esses sujeitos, mediado por outras questões tão importantes quando o gênero, como a classe, a raça, origem social, a própria vida profissional, entre outros.

O que há de contraditório entre discurso (sem dúvida uma

performance) e aquilo que fazem enquanto performance pública, montadas, aparece principalmente nas narrativas sobre a convivência com as outras drags. Esta não é uma convivência sem rugas, sem mazelas; mas, assim como maquiam os rostos para serem um outro alguém, maquiam, por vezes, as desavenças e diferenças com sujeitos que compartilham do mesmo nicho profissional ou que estão diretamente vinculados ao mercado do entretenimento GLS¹⁵. Os laços estabelecidos nesses contextos “de trabalho” são por demais frágeis para que não se tenha todo o cuidado de mantê-los afastados do risco de rompimento. Também por esta razão essa acusação de roubo me foi contada de forma tão peculiar enquanto estive em campo, aos poucos e, no momento formal de entrevista, com o gravador desligado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARCELLOS REZENDE, Claudia; MAGGIE, Yvonne. “Raça como retórica: a construção da diferença”. In: **Raça como retórica: a construção da diferença**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002 (pp. 11-25).

BRUNER, Edward. “Ethnography as narrative”. In: TURNER, Victor W.; BRUNER, Edward M. (ed.). **The anthropology of experience**. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1986a (pp. 139-155).

_____. “Experience and it’s expressions”. In: TURNER, Victor W.; BRUNER, Edward M. (ed.). **The anthropology of experience**. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1986b (pp. 3-30).

BUTLER, Judith. “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do ‘sexo’”. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

¹⁵ GLS: sigla para Gays, Lésbicas e Simpatizantes. O termo GLS é mais utilizado dentro de uma lógica de mercado no universo homossexual, enquanto o Movimento Homossexual acaba lançando mão de outras designações mais específicas e com o intuito de contemplar a várias identidades distintas que compõem o movimento e o meio homossexual (cf. FACCHINI, 2005).

CORREA, Mariza. "Prefácio: esboços no espelho". *In*: LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

COSTA, Sérgio. "A Construção Sociológica da Raça no Brasil". *In*: **Estud. afro-asiát.**, vol. 24, n.º1, 2002 (pp. 35-61). [Disponível na internet no endereço: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2002000100003&lng=en&nrm=iso.]

FACCHINI, Regina. **Sopa de letrinhas: Movimento homossexual e a produção de identidades coletivas nos anos 90**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FRY, Peter. "Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil". *In*: **Para inglês ver**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982 (pp. 87-115).

GASPAR, Maria Dulce. **Garotas de programa: prostituição em Copacabana e Identidade Social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988. 2. ed.

LANDES, Ruth. "Matriarcado cultural e homossexualidade masculina". *In*: **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002 (pp. 319-346).

MALUF, Sônia Weidner. "Antropologia, narrativas e a busca de sentido". *In*: **Horizontes Antropológicos**, v. 5, n.º 12, Porto Alegre, dezembro 1999 (pp. 69-82).

MOUTINHO, Laura. "Homossexualidade, cor e religiosidade: flerte entre o 'povo de santo' no Rio de Janeiro". *In*: HEILBORN, Maria Luiza; DIAS DUARTE, Luiz Fernando; PEIXOTO, Clarisse; LINS DE BARROS, Myriam. **Sexualidade, família e ethos religioso**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005 (pp. 273-297).

_____. **Razão, "cor" e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" no Brasil e na África do Sul**. São Paulo: UNESP, 2004.

MOTTA, Flávia de Mattos. **Gênero e reciprocidade numa ilha do Sul do Brasil**. Campinas: PPGCS/UNICAMP, 2002 (Tese de Doutorado).

NEWTON, Esther. "On the job". *In: Mother camp: female impersonators in America*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1979 (pp. 1-19).

PERLONGHER, Nestor. "Antropologia das sociedades complexas: identidade e territorialidade, ou como estava vestida Margaret Mead". *In: RCBS*, v. 8, n.º 22, jun., 1993a (pp. 137-144).

_____. **O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo**. São Paulo: Brasiliense, 1987. 2. ed.

_____. "Territórios marginais". *In: Saúde Loucura 4: Grupos e Coletivos*. São Paulo: Hucitec, 1993b.

RAMET, Sabrina Petra (org.). "Gender reversals and gender cultures – an introduction". *In: Gender reversals and gender cultures*. London and New York: Routledge, 1996 (pp. 1-22).

SCOTT, Joan. "Gênero: uma categoria útil de análise histórica". *In: Educação e Realidade*, 20 (2): 71-99, Porto Alegre, jul./dez., 1995.

TURNER, Victor. "Social dramas and stories about them". *In: MITCHELL, W. J. T. (ed.). On narrative*. Chicago: University of Chicago Press, 1981 (pp. 137-164).

VALE DE ALMEIDA, Miguel. "Gênero, masculinidade e poder: revendo um caso do sul de Portugal". *In: Anuário Antropológico/95*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

VELHO, Gilberto. "Prestígio e ascensão social: dos limites do individualismo na sociedade brasileira". *In: Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. 5. ed. (pp. 39-54).

VENCATO, Anna Paula. **Fervendo com as drags: corporalidades e performances de drag queens em territórios gays da Ilha de Santa Catarina**. Florianópolis, 2002 (Dissertação de Mestrado).

CENÁRIOS MARCADOS PELA “COR”: A “INCLUSÃO” DO “NEGRO” NA PUBLICIDADE BRASILEIRA*

Iara Beleli**

Situando a questão

Vencendo o medo de muitos empresários, e dos próprios publicitários, de “queimar o produto”, nos últimos anos a publicidade brasileira incorporou imagens de modelos percebidas como de pele escura nas campanhas publicitárias. A escassez e a tardia presença dessas imagens é justificada, por boa parte dos publicitários, pelas restrições dos clientes, exceto quando a “cor” se subsume ao sucesso dos personagens.

A partir dessa visibilidade, a evocação da “raça”, com nomeações diversas – “mulatos”, “afro-descendentes”, “não-brancos”¹ –, começa a aparecer, o que me suscitou indagações sobre predominância “branca” na propaganda. Intencionalmente, ou não, ao anunciar um produto, a propaganda formula enunciados que remetem a certos aspectos da organização social. Ainda que as leituras de uma campanha publicitária não sejam feitas de uma mesma e única maneira, esses aspectos oferecem subsídios para pensar a presença do “negro” nas relações sociais no Brasil.

Este ensaio propõe uma reflexão sobre essas “inclusões” (e ausências), no sentido de apreender como operam e o que

* Este ensaio é parte de minha tese de doutorado (Beleli, 2005) e foi apresentado na 25ª Reunião Brasileira de Antropologia – GT “Sexualidade, raça e geração: perspectivas contemporâneas em debate”, coordenado por Laura Moutinho e Flávia de Mattos Motta, Goiânia-2006.

** Pesquisadora do Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu/Unicamp, doutora em ciências sociais pela Unicamp.

¹ Não gosto desta nomenclatura, porque ela aponta um modelo – branco – e define o *continuum* de cor como um “não ser”, “não pertencer”. Entretanto, sua utilização aqui está mediada pelo sentido que os publicitários, em entrevistas gravadas ou publicadas em revistas dirigidas ao meio, oferecem aos termos “negro” e afro-descendentes.

revelam as marcas raciais na publicidade. A questão central é se, e como, a abertura destes espaços acentua ou não as marcas da diferença e se esse novo cenário propõe uma modificação dos lugares de ação dos sujeitos, agora, marcados pela “cor”. A ênfase, aqui, não é a discriminação, que, mesmo com todos os complicadores suscitados pela lei, é passível de punição², mas o “estranhamento”³ causado pela circulação de imagens não-convencionais em lugares bem convencionais.

Antes de refletir sobre essa visibilidade, apresento algumas tensões criadas no bojo das discussões sobre as relações raciais como forma de situar o recente aparecimento de corpos escuros⁴ na publicidade. A influência do pensamento eugênico, desde o final do século XIX, cria um imaginário do Brasil como um país mestiço, mas a ênfase na cor da pele não evoca aspectos de origem, antes marca a necessidade do branqueamento. Essa tese, discutida por vários autores no final do século XIX, remete à associação raça/cor/família como constitutiva da nação brasileira – “o aprimoramento da raça, através da família, como meio de forjar uma nova nação”⁵. Nesse projeto, os limites entre “cor” e “degeneração” eram estreitos; segundo Dain Borges, a degeneração também contemplava “uma psiquiatria do caráter, uma ciência da identidade e uma psicologia social”, gerando atributos que passavam pela feiúra, preguiça, inércia (BORGES, 1993: 235-236).

Se essas análises se centram em debates políticos-literários-médicos, a operacionalização da “raça” na organização das relações sociais no Brasil é explorada, entre outros, por Donald Pierson e Oracy Nogueira. Na extensa e rica produção sobre

² Lei nº 7716 de 5 de janeiro de 1989 define os crimes resultantes de preconceitos de raça e de cor. Sobre as armadilhas da Lei, ver o debate *Combatendo a discriminação* (GUIMARÃES E HURTLEY, 2000).

³ Para Homi Bhabha, “o ‘estranho’ fornece-nos de fato uma problemática não continuísta (...) essa lógica da inversão, que gira em torno de uma negação, é a base das revelações e reinscrições profundas no momento do estranhamento” (BHABHA, 1998: 31).

⁴ Para evitar a profusão de aspas, na expressão “corpos escuros”, leia-se “corpos percebidos como escuros”.

⁵ O trabalho de Ana Fonseca, infelizmente nunca publicado, esmiúça o debate político e literário que dominou a cena entre o final do século XIX e início do século XX sobre a constituição da nação (FONSECA, 1992: 292).

relações raciais no Brasil⁶, escolhi esses autores porque as questões por eles colocadas perpassam as discussões atuais e sinalizam as teorias em construção. Destaco alguns pontos para retomá-los no final.

Uma das tensões latentes se refere à utilização de determinadas posições consideradas prestigiosas como um recurso que ameniza a rejeição às pessoas que apresentam fenótipos não aceitos socialmente. Pierson, a partir de pesquisa realizada na Bahia do final dos anos 30, afirma:

Quando a cor preta deixa de identificar o indivíduo como membro da classe “baixa”, a oposição tende a diminuir. Quase não existe oposição ao casamento com mestiços claros, mesmo na classe “alta”, especialmente se não apresentam nos traços fisionômicos ou na cor, sinais muito evidentes de origem negra (PIERSON, 1945: 213).

O autor aponta que o pertencimento a classes sociais mais favorecidas minimiza os efeitos dos traços fisionômicos ou da “cor”, no entanto os matizes encontram limites na gradação de “cores”, indicando que a aceitação social se dá a partir das nuances – “mestiços claros”.

A extensa pesquisa de Oracy Nogueira (1985), realizada nos anos 40 em uma cidade do interior do Estado de São Paulo intersectando fontes documentais e observações de campo, formula a tese de que no Brasil, diferente dos Estados Unidos, havia, de fato, um “preconceito de marca e não de origem”, centrado na aparência e não na essência.

Ancorado nessa tese, Peter Fry chama a atenção para os complicadores da aparência, ampliando o debate sobre como as “cores” fazem parte das distinções sociais. Em uma “etnografia” de um artigo publicado na revista *Veja* sobre um polêmico caso de discriminação racial, ocorrido no Rio de Janeiro no início dos anos 90, Fry mapeia, e situa, as terminologias utilizadas para se referir à “raça”; e, mesmo agregando-as em blocos, enfatiza que, “na prática, os três modos de classificação coexistem na sociedade [brasileira] como um

⁶ Um excelente roteiro de leitura sobre as discussões raciais no Brasil, ainda não publicado, está em FIGUÊREDO (2000).

todo”: 1) branco/negro (bipolar) – mais utilizados pelas classes médias e intelectualizadas e movimentos negros; 2) moreno claro/mulato/pardo/crioulo/ neguinho/ loiro (múltiplo) – linguagem predominante do senso comum e “camadas populares”; e 3) negro/branco/mulato (remete à classificação do Censo Nacional – branco/preto/pardo –, que se encontra, segundo o autor, entre os modos bipolar e múltiplo) (FRY, 1995/1996: 132).

A “aparência”, fio condutor desse debate, é o elo de conexão com a publicidade, e a questão que se coloca é, de um lado, se a utilização de imagens de “pretos, pardos, mulatos, crioulos, morenos” altera o padrão estético até então promovido pela propaganda e, de outro, se o “elogio às diferenças” desorganiza o imaginário das posições hierárquicas.

Uma das coisas que me chamou atenção na minha pesquisa de doutorado (BELELI, 2005) foi a quase ausência de imagens que veiculavam corpos marcados pela cor. Das 848 peças premiadas pelo Clube de Criação de São Paulo (CCSP) entre 1975 e 2003, apenas sete utilizam imagens de modelos que apresentam peles escuras. Essa parca visibilidade não apresenta variações, em termos quantitativos, no decorrer dos anos⁷, mas todas as peças, exceto a que utiliza a imagem de Pelé, associam a cor escura a situações de pobreza, delinquência, ou marcam a falta de bom senso. Mesmo quando tentam formulações positivas, o subtexto aponta para esse “outro” distinto.

Dada essa “ausência”, anexeï a esse *corpus* campanhas destacadas pelos jornais e revistas dirigidos ao meio publicitário. Além disso, mapeei anúncios na revista *Marie Claire* entre 1993 e 2003 e, menos sistematicamente, nas revistas *Cláudia* e *Elle*. Menos do que as campanhas em si, busqueï mapear a recorrência dos conceitos que alocam em – ou deslocam de – posições determinadas os corpos marcados pela “cor”.

A definição de “não-branco” dos publicitários é mediada pela “aparência”, que, segundo eles, cria um processo de identificação maior entre o consumidor e a marca/logo,

⁷ Em pesquisa realizada nas revistas *Placar*, *Playboy*, *Capricho*, *Nova* e *Veja*, Patrícia Farias [2003] aponta para o pequeno número de anúncios com “negros” na década de 70, percepção reiterada por D’Adesky [2001] ao analisar a revista *Veja* entre 1994 e 1995.

materializando os sonhos de qualquer publicitário – uma propaganda eficaz. Eficácia e identificação se encontram nos “significados culturalmente compartilhados” apontados por Goffman (1976: 26); a idéia, aqui, é pensar na leitura que os publicitários fazem desse compartilhamento de significados.

“Um produto em si não é nada... o que é um sabão em pó, um sabonete, um creme? Nada! Nós damos os significados aos produtos”. Essa afirmação é seguida de outra: “nós só dizemos ao consumidor aquilo que ele deseja ouvir”⁸, sugerindo que eles (publicitários) captam exatamente aquilo que o público-alvo deseja, como se as pessoas que participam da formulação de uma peça publicitária – pesquisadores, “criativos”, planejadores, agentes de mídia – e os clientes estivessem livres de uma concepção de mundo eurocêntrica, mediando suas formulações finais.

Elogio às diferenças

Diferente do segmento “mulher”, “negro” entra no mercado publicitário paulatinamente. A novidade que ora se coloca poderia ser interpretada explorando alguns argumentos. Antes, enfatizo que a “cor” só aparece marcada quando se refere às peles escuras (HOOKS, 1990). Se a utilização de imagens de corpos “marcados pela cor” se inicia com produtos específicos, a princípio ancoradas em personagens que se destacam nas variadas cenas culturais, o segundo momento lança mão de imagens de “negros” e de “mestiços comuns”, ainda direcionando os produtos a um público de uma determinada “cor” – “pele morena e negra”. O terceiro momento, talvez o mais importante para as reflexões aqui propostas, centra-se na circulação indiferenciada, quando as imagens que apresentam corpos escuros são vinculadas a quaisquer marcas/logos. O mapeamento das diferentes formas de abordar os corpos marcados pela “cor” na publicidade não significa que uma deu

⁸ Profissional de Planejamento de uma grande agência publicitária; entrevista realizada em setembro de 2002. Por solicitação do entrevistado, os dados da agência e seu nome são omitidos. No entanto, essas afirmações são reiteradas nas entrevistas com Camila Holpert (Ogilvy) e Guime (W/).

lugar à outra: elas coexistem. Independente do modo de abordar o tema, essa “inclusão” também gerou uma diversidade de papéis, deslocando as personagens da antes recorrente subalternidade para cenas que remetem a um imaginário de “igualdade”.

As primeiras propagandas centradas nas diferenças das peles “morenas e negras” me surpreenderam pela novidade, e a reação imediata foi positiva. Comprei a revista *Raça Brasil* em busca de uma crítica, um comentário. Novamente me surpreendi. A retomada do mote “*black is beautiful*”⁹ inculcava dúvidas sobre a afirmação da diferença a partir de determinados quesitos ancorados na biologia, seguindo a mesma lógica da publicidade¹⁰. Em uma palestra por mim proferida na PUC-Campinas, em 2003, coloquei para o debate a questão sobre se os produtos dirigidos a uma “raça” específica não estimulavam no público-alvo um sentimento de que são diferentes mesmo. Uma aluna da platéia – que eu vi como “mulata” – afirmou: “a pele **deles** é diferente mesmo e necessita produtos específicos”. Ainda não me dou por vencida; as peles, independente das tonalidades, podem necessitar produtos específicos, no entanto não conheço nenhuma propaganda que explore a desvantagem das peles muito claras que, em relação às mais escuras, provocam um envelhecimento precoce.

Boa parte dos publicitários aponta essa maior visibilidade como resultado da emergente “classe média negra”, indicando uma certa funcionalidade que, neste caso, estaria relacionada ao incentivo da economia. No entanto, como aponta Sahlins (1976: 227),

[...] se a ordem cultural é constituída pelo significado e é este sistema significativo que define a funcionalidade (...) decorre que nenhuma explicação funcional por si só é suficiente, já que o valor funcional é sempre relativo a um esquema cultural.

Se o estímulo ao consumo envolve bens culturais e

⁹ Sobre a maior participação dos negros na mídia, ver “A um passo da igualdade”. In: *Raça Brasil*, fevereiro de 1998.

¹⁰ Os comentários de Dias Filho ecoam esta reflexão (DIAS FILHO, 1996: 311-314).

mercadorias, ele também implica, como aponta Featherstone (1995: 22), “que a maioria das atividades culturais e das práticas são mediadas pelo consumo de signos e imagens”. A busca da intimidade com o consumidor como um meio de criar identificações com as marcas/logos demanda contemplar diferenciações – classe, gênero, raça, geração. Assim, aquilo que os publicitários pensam ser os gostos de mulheres, homens, não-brancos, brancos brasileiros são justapostos às imagens e mensagens que veiculam um produto; como consequência, sugerem modos de ser diferente e de (con)viver na diferença.

“Queimar um produto” significa utilizar imagens de “negros”, porque, segundo os publicitários, elas não geram “identificação” no consumidor, dificultando a criação e/ou consolidação de marcas/logos no mercado; a Figura 1 amplia o significado da expressão. O anúncio de comida para cachorros – Cesar – parece apelar à idéia da diversidade. Oito imagens de animais e de humanos – homens, mulheres, gordos, magros, carecas, cabeludos, baixos, altos, jovens, velhos –, dispostas lado a lado, exploram a semelhança dos cachorros com seus prováveis donos, ambos “branquinhos”, exceto por uma única imagem.

A diversidade, aqui, tem um limite e não ultrapassa o “branco, natural, universal”. E, quando o faz, é a partir do referente que ocupa, como aponta Liv Sovik, “um lugar de fala confortável” (SOVIK, 2004: 368)¹¹. As imagens dos humanos são diferenciadas através de marcas de gênero e de geração, utilizando estéticas pouco comuns na publicidade.

¹¹ Agradeço a Fernando Rosa Ribeiro por ter me apresentado essa coletânea e, particularmente, pela maravilhosa conversa sobre a predominância “branca” na publicidade brasileira.



Figura 1 – comida para cachorro¹²

No conceito da campanha – “ele pode ter a sua cara, mas não precisa ter a mesma comida” –, o que diferencia um animal do outro é a raça e não a cor. No entanto, a semelhança é explorada a partir das “aparências”, evocando expressões faciais, cor de pele, de cabelo ou mesmo a falta de cabelo, associada a animais de pelo curto. Destaco a figura da jovem de cabelos avermelhados, cuja pele segue o mesmo tom da cor do cachorro, diferente da última imagem que não faz a mesma associação.

A imagem de Pelé, reconhecido, no Brasil e no exterior, como um dos melhores jogadores de futebol do mundo em todos os tempos, é uma das poucas celebradas de forma positiva nos *Anuários de Criação*, mas, como disse Guime, “as pessoas não querem ser negras, as pessoas querem ser o Pelé... e é com essa identificação que trabalhamos”¹³. A figura de Pelé foi

¹² AlmapBBDO, redação: Roberto Pereira; arte: Luiz Sanches/Valdir Bianchi, oito medalhas de ouro/revista, 2000.

¹³ Na época da entrevista (junho de 2004), Guime era um dos diretores de criação da W/.

utilizada pela publicidade muito antes de a categoria raça entrar no rol da segmentação do mercado. Chamo a atenção para uma peça publicada no *Anuário 26* – medalha de bronze para os meios revista e *outdoor* – que anuncia o “Pele.net. – o maior portal de futebol de todos os tempos”. Com o horizonte ao fundo, o rosto de Pelé aparece em primeiro plano, expondo seus traços de negritude, exceto pela quase ausência de cabelo, cujo destaque é uma coroa com as inscrições WWW, brincando com seu título de “Rei”. É evidente que a escolha desse personagem não se associa ao fenótipo, mas aos seus feitos que, não necessariamente, passam pela classe social. Grande Otelo, mesmo no auge de sua carreira, fazia questão de declarar sua condição de “pobre” – nem por isso deixou de protagonizar algumas peças publicitárias.

As definições propostas pela peça que segue reafirmam o (não) lugar das diferenças, utilizando imagens que, num primeiro momento, parecem transpor imaginários convencionais, mas que, quando aliadas à redação, reafirmam o encapsulamento dos sujeitos a um modelo. A figura 2 se enquadra nesta perspectiva, mas ressalto sua importância em meio a esse emaranhado de propagandas que nos chegam diariamente de todas as mídias, de um lado porque ela foi eleita pelo meio como uma das melhores no ano de 2001; de outro, porque o público-alvo possui uma capacidade multiplicadora – se os clientes potenciais gostam de uma idéia, ela será veiculada com suas marcas/logos, ampliando sua circulação.

Se a propaganda não é somente intermediária entre o produto e consumidor, mas assume um papel de mediadora (MARTIN-BARBERO, 2003: 69), as justaposições vendem (não) modelos sociais. O texto remete ao modelo de mulher considerado ideal – olhos verdes, boca carnuda, corpo escultural, 1,80 de curvas. Fogosa e carinhosa –, mesclando atributos físicos com comportamentos desejáveis.



Figura 2 - LOIRA MANHOSA

Olhos verdes, boca carnuda, corpo escultural, 1,80 de curvas. Fogosa e carinhosa. Quando o visual não ajuda, não há texto que salve¹⁴.

No entanto, a imagem a torna negativa, na medida em que mostra um corpo masculinizado, musculoso, parecendo travesti; a ambivalência segue na combinação de cabelos lisos e traços marcantes que afirmam sua “negritude” – nariz achatado, boca grande (BIRMAN, 1990).

“A imagem é tudo” é a mensagem explícita desta peça, mas não qualquer imagem. A ênfase dos criadores está na profissionalização da própria criação, uma valorização deste mercado apresentada a clientes potenciais. Para isso, utiliza um texto que descreve um modelo ideal de mulher, mas a imagem apresenta o que os publicitários consideram seu oposto, quando alertam para o perigo de estragar um bom texto, anexando-o a uma imagem ruim.

E o que há de tão ruim nesta imagem? Nesta peça, a permanência se esvai num corpo que apresenta “raça” e gênero de forma ambígua. No não dito, há um alerta para os perigos da contestação do modelo, e, ao evocar uma imagem apresentada quase como um ser humano “não razoável”¹⁵, a campanha parece questionar sua própria humanidade – nas

¹⁴ Produzida para um pool de agências com objetivo de estimular a conquista de novas contas. AlmapBBDO, redação: Sopie Schönburg, arte: André Laurentino, medalha de Bronze/revista e *Outdoor*, 2001.

¹⁵ Termo emprestado dos belíssimos diálogos da cena do julgamento de um homem negro por suas crenças e rituais. *A reasonable man (A justiça de um homem)*, produção Africana/Francesa de 1999, dirigido por Gavin Hood.

palavras de Butler, “seres abjetos que não parecem apropriadamente generizados” (BUTLER, 2002:26). A tensão, apontada por Astuti (1998), entre o que é a natureza humana – processual e transformável – e o que é categoricamente fixo e imutável é eliminada, reificando imagens hegemônicas de gênero, na medida em que utiliza, de forma negativa, algo que não pode ser reconhecido no modelo, algo que não separa nitidamente feminilidade de masculinidade. Ao mesmo tempo, o fenótipo híbrido acompanha as ambigüidades presentes na formulação dessa peça, mas não há uma associação explícita entre o afastamento dos modelos normativos e a “cor”, evitando possíveis, prováveis, reações. O “estranhamento” está centrado na alusão de práticas sexuais que não apresentam coerência entre gênero e sexualidade; deslocada da “cor”, a “anormalidade”, aqui, é situada em práticas sexuais não reconhecidas no modelo, ressaltadas pela dubiedade de um corpo não definido, “não inteligível”, nos termos de Butler.

As certezas são exaltadas no modelo ideal de mulher, cuja beleza é definida nos olhos claros e, particularmente, na sensualidade da boca carnuda. O ideal de homem, apesar de não explicitado, pode ser inferido pela negativa, a exemplo da pesquisa de Miguel Vale de Almeida (1995: 127), em Pardais: “ser homem é não ser [sequer parecer] mulher”.

Mesmo em se tratando de uma imagem apresentada como ruim, sua utilização chama a atenção do consumidor, e seria interessante pensar o fascínio que a própria indefinição exerce na atual cena brasileira. Ao estar imersa no constante jogo de semelhança/diferença, a publicidade, de um lado, necessita colocar no mercado algo que seja aceito, mas que, ao mesmo tempo, se diferencie daquilo que já está em circulação, sem, é claro, ferir suscetibilidades dos clientes; de outro, a indefinição permite muitas leituras, o que possibilita ampliar o leque de consumidores. Dessa forma, os limites entre convencional e não convencional ficam estreitos, pois é preciso ir além do convencional para ser diferente.

No entanto, algumas imagens movimentam o imaginário dos leitores, e, ainda que contestadas, a discussão gerada traz à cena o movimento da possibilidade de vivências não

reconhecidas no modelo existente, seja para pensar que feminilidades e masculinidades não são estanques e não se alocam estaticamente em mulheres ou em homens, respectivamente, seja para pensar na miscigenação deste país, deslocando a discussão da herança biológica para como os corpos e cores se movimentam na – e movimentam a – sociedade.

Dentre as imagens utilizadas neste ensaio, a peça que segue talvez seja a forma mais evidente de mostrar o jogo ambíguo da publicidade – no caso, com uma surpreendente economia de palavras. O cenário acastanhado se confunde com a imagem do corpo escuro de um homem que segura um sapato na mesma tonalidade. As cores são modificadas apenas para destacar o nome da marca/logo e a palavra “USE”, colocada próximo aos lábios. A forma de utilização imperativa do verbo dispensa sujeito e predicado, o que remete tanto ao uso do sapato quanto ao “uso” desse corpo – idéia recorrente quando se trata de corpos femininos, independente da “cor”.

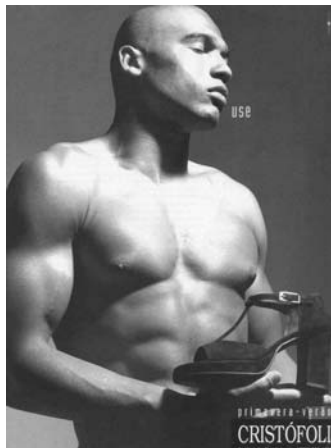


Figura 3 – sapatos Cristófoli¹⁶

“Use” poderia facilmente ser lido como “me use”, chamando à virilidade dos “homens negros”, herança dos tempos coloniais em que escravos eram pensados como animais reprodutores. Os músculos definidos, o dorso nu e os olhos semi-cerrados sugerem força e sensualidade, ampliando a

¹⁶ Revista *ELLE*, agosto de 1997 (pp. 85).

exotização dos corpos escuros, desta vez centrada em um corpo masculino. A cabeça “apropriadamente” raspada denota que, para sair do lugar de subalterno, é preciso dissimular, senão todas, algumas marcas raciais.

O que é “apropriado” se evidencia na próxima peça, que associa o nome do perfume unissex – *Insensatez*, lançamento de *O Boticário* –, aos significados da palavra – falta de juízo, loucura. Tanto é insensato esconder um cabelo liso quanto deixar aparecer – e trançar – um cabelo encarapinhado. A imagem parece subverter a “branquitude” contumaz apresentada na propaganda, no entanto os cabelos que destoam do modelo hegemônico devem ser “arrancados”, uma forma de ser incluído naquilo que os publicitários estimulam como sensato, de certa forma evocando a eugenia.

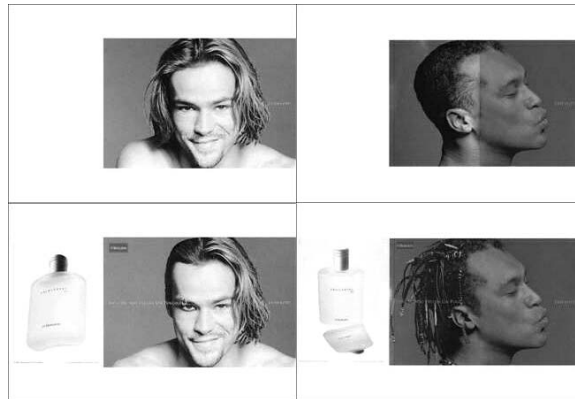


Figura 4 - Insensatez¹⁷

A pesquisa de Ângela Figueiredo (2002: 5), realizada em Salvador, detectou uma insatisfação com os cabelos entre as próprias “negras”; e a manipulação é justificada, por uma de suas entrevistadas, pela “beleza” e pelo o “olhar diferente das pessoas”. Quando a publicidade propõe raspar o cabelo encarapinhado e associa esse ato à *sensatez*, ela não só reafirma um modelo como também reforça que as pessoas “olhem de forma diferente”, no geral um olhar de estranhamento àqueles

¹⁷ W/Brasil, redação: Tetê Pacheco, direção de arte: Itagiba Lages, medalha de ouro/revista, 1996. Essa peça é também destacada entre os melhores *cases* da década de 90. Ver SAMPAIO (2003: 203-204).

que contestam esse mesmo modelo. Como afirma Peter Fry (2002: 307), “é como se os produtores e anunciantes projetassem uma imagem do povo, na qual a diversidade entre os brasileiros fosse mais um caso de estética do que de moral”.

O debate sobre a visibilidade dos “não-brancos” na mídia se acirrou com o projeto que obriga as mídias a veicular sua imagem em proporção compatível com a sua presença na população, não inferior a 25%, particularmente nos anúncios publicitários. O meio publicitário reagiu de forma contundente:

Não precisa muito esforço para ver que os **neo-denominados “afro-descendentes”** estão presentes na mídia de massa com, talvez, mais intensidade do que propõe a lei do nobre deputado gaúcho. Em atividades onde o que vale é o talento individual, como na música, nos esportes ou nas artes em geral – matéria-prima da televisão – temos um contingente expressivo de, **como se dizia antigamente, negros**. Também não precisa muito esforço para perceber que, se, por um lado, muitos dos nossos ídolos são negros, nossos pediatras, engenheiros, advogados não o são. E é justamente aí que se coloca o problema da propaganda. **Porque falamos com um ser chamado “consumidor”, que não tem, necessariamente cor, raça ou religião. Tem poder de compra.** Certa vez, numa reunião de produção, eu insistia para incluir um modelo negro no filme, e o cliente justificou: “não é o target [público-alvo]”. Evidentemente era uma desculpa técnica para sustentar o seu desconforto por incluir um elemento complicador na leitura e apreensão da mensagem do seu comercial. **Que papel caberia à publicidade então? Quebrar paradigmas sociais enquanto vende margarina, revolucionar as relações humanas ao mesmo tempo que vende a última tecnologia do sabão em pó?** Parece-me ingenuidade supor que uma presença mais ostensiva de afro-brasileiros na publicidade possa neutralizar o racismo possivelmente oculto debaixo de nossos tapetes. A propaganda reflete a realidade presente na sociedade: quanto mais negros virmos ocupando posições diferentes das que tradicionalmente esperamos que ocupem, mais os veremos ocupando estes mesmos espaços na propaganda. Neste sentido, garantir acesso a uma educação de qualidade me parece muito mais eficaz. Menos bombástico, é claro, mas muito mais produtivo. Outra dúvida que me persegue, ao colocar as coisas em termos de porcentagens

e estatísticas, é: quanto por cento de *benday* é necessário para que a pele de um ser humano possa fazer parte (ou ser excluída) deste grupo de marginalizados? (...) tenho ainda uma sugestão para ser incluída no referido projeto de lei: limitar a quantidade de loiras que os jogadores de futebol afro-brasileiros ostentam nos meios de comunicação. Ou garantir um mínimo de namoradas afro-descendentes¹⁸.

A ironia, pouco contida, revela-se em várias passagens. Destaco a frase “neo-denominados afro-descendentes”, utilizado pelo autor como uma invenção da modernidade em contraposição aos “antigos negros”. De fato, o pensamento bipolar facilita as identificações – tanto no movimento político, quanto na proposta de aproximar o consumidor da marca/logo –; no entanto, nesta América, não do Norte, as descontinuidades afloram nas cores, nas caras, nos corpos.

Se o poder de compra define, como afirma Lucatto, esse ser “consumidor, que não tem necessariamente cor, raça ou religião”, as diferenças seriam transpostas pelo poder de compra. A parca presença de corpos marcados pela “cor” é justificada por um sistema que impede a ascensão social das pessoas com fenótipos percebidos como destoantes do modelo hegemônico, revelando um descompromisso com as transformações sociais. Como tantos outros, senão a maioria, Lucatto vê a publicidade como o grande espelho da sociedade, um reflexo que descarta *a priori* o olhar do fotógrafo, que documenta determinados ângulos/situações.

Os *outsiders* da publicidade *à la* Toscani são raros no Brasil, mas alguns profissionais do meio afirmam a quebra de paradigmas como uma das funções da boa propaganda. Ao comentar o projeto de Lei que garante maior visibilidade de afro-descendentes na publicidade, Jader Rossetto, utilizando o mesmo mote da propaganda enquanto “retrato da realidade”, declara:

A DM9 sempre trabalhou com muito mais do que 40% de presença de negros e afro-descendentes na publicidade

¹⁸ LUCATTO, Marcelo [Diretor de Criação da McCann-Erickson]. O negro na propaganda. *Revista da Criação*, nº 76, 22 de julho de 2001. (grifos meus)

que faz para os seus clientes. Uma das funções de uma boa agência de propaganda é quebrar paradigmas. Muito antes de a imagem do negro passar a ser obrigatória por qualquer lei, a DM⁹ já mostrava a realidade do país, que é predominantemente de negros, nos seus filmes e anúncios. **Gente linda não tem cor.** Essa nova lei do deputado Paulo Paim é necessária e muito bem-vinda, para que mais empresas de comunicação assumam uma nova postura com relação à discriminação racial. Talvez agora seja possível diminuir os estragos causados pelo efeito Michael Jackson. **Nosso país tem uma beleza, uma originalidade e uma cor só sua.** E como a publicidade é um retrato da realidade, seria impossível fazer boa propaganda sem mostrar esse caldeirão de raças que é o Brasil. Espero sinceramente que negros, índios e outras maiorias tratadas como minorias pela mídia ganhem cada dia mais espaço na televisão, no jornal e na revista, não só como modelos publicitários, mas como formadores de opinião¹⁹.

O texto remete à inclusão da diversidade, marcando a singularidade do Brasil, mas a questão da beleza é um dos tantos complicadores que merecem ser esmiuçados. Gente linda pode não ter “cor”, mas há um limite para a inclusão de fenótipos que destoam dos modelos dominantes. Em um aparente contraponto, a campanha da Natura, realizada em 2001, utilizou a imagem de uma mulher negra sem direcionar os produtos para peles “negras e morenas”.

A Natura²⁰ escolheu colocar a imagem de uma modelo negra (Talma Freitas) para anunciar um dos produtos de sua linha, uma forma de contestar que o modelo – único, representativo – é “branco”. Chama a atenção a insatisfação da mulher negra com o seu queixo protuberante, sem mencionar os traços da “negritude” recorrentemente apontados como passíveis de “correção” – cabelos, nariz, boca²¹. Marília Gabriela

¹⁹ ROSSETTO, Jader [Diretor de Criação DM9DDB]. O negro na propaganda. Op.cit. (grifos meus)

²⁰ Em recente pesquisa, realizada pela *Interscience e Carta Capital*, para avaliar o comportamento social das empresas, a Natura aparece como a mais admirada socialmente. *Meio e mensagem*, 05 de agosto de 2004. Maria Lygia Quartim de Moraes me chamou a atenção para o fato de que não é somente pela propaganda que a Natura desperta admiradores, mas pelo conjunto do trabalho social que faz dentro e fora da empresa.

²¹ Agradeço à Ana Fonseca por ter me chamado atenção para esse ponto.

gosta de seus olhos, mas preferia ter a boca da Talma; na outra página, Talma gosta de sua boca, mas preferia ter o queixo da consultora da Natura; numa terceira página, a consultora da Natura gosta de seu queixo, mas preferia ter a boca da Marília. No entanto, a apologia da diversidade não foge à construção de padrões tradicionais de beleza. Destaque que os cabelos de Talma – curtos e encarapinhados –, mesmo aparecendo em primeiro plano sem manipulação, não são alvo de escolha das outras duas modelos; as preferências também informam o padrão estético. As análises de Stam e Shohat (1995: 75) da filmografia negra estadunidense ecoam esta reflexão; partilho de suas idéias sobre a necessidade de questionar continuamente como são geradas e quem gera essas imagens, pois “o sistema pode simplesmente ‘usar’ o artista [a modelo] para representar códigos dominantes”.

Uma leitura de significados

Se, nos últimos anos, o substantivo “diversidade” tem sido incorporado pelos redatores dos textos que acompanham as imagens publicitárias, agregando-se ao velho mote da “beleza da mulher brasileira”, os apelos ao multicolorido das peles são amenizados pela dissimulação de outros fenótipos que marcam a “negritude”, mantendo a hegemonia das belezas percebidas como brancas. De outro lado, também não escapa às imagens/textos a associação das cores escuras a um exotismo particular do Brasil, como se fossem corpos estranhos à sociedade, quando, no próprio discurso de muitos publicitários, não os são.

A peça criada pela OpusMultipla (PR), que divulga a nova linha de maquiagem de *O Boticário*, é um bom exemplo para pensar a manipulação dos fenótipos:

O Boticário se inspirou nas tendências mundiais da moda para criar a sua nova linha de maquiagem. Feita para valorizar a beleza e a diversidade da mulher brasileira.



Figura 5 – Africana²²

Maquiagem é a tônica desta peça. No entanto, o termo adquire aqui vários sentidos. É possível imaginar os cabelos encarapinhados “escondidos” sob o turbante e que se deixam ver após o alisamento. As inscrições no rosto, ainda de turbante, são elaboradas “maquiagens” que refletem belezas de culturas não “ocidentais”. No caso, o termo mais apropriado para esta campanha seria demaquiagem, que propõe a retirada de marcas culturais de alhures, substituindo-as por uma maquiagem aceita como a mais bela e que indicaria uma “tendência”. O nariz é ligeiramente afilado, mas os lábios permanecem grossos, o que poderia sugerir uma certa inclusão de fenótipos, até agora, pouco utilizados pela publicidade, não fosse a corrida de mulheres “brancas”, nos últimos anos, para o recheamento dos lábios em busca da “natural” sensualidade atribuída a mulheres marcadas pela “cor” – exaltada nos quatro cantos do Brasil e vendida como produto de exportação. (PISCITELLI, 2002: 195-232).

Se “gente linda não tem cor” e a estética híbrida²³ tem sido cada vez mais utilizada nos anúncios publicitários, a definição de beleza não escapa das aproximações ao referente “branco”. Na maioria das vezes, as cores escuras necessitam ser nomeadas. Em uma mesma edição da revista *Caras*, encontrei duas frases

²² Diretor de criação: Renato Cavalher; criação: Simone Drago/Renato Cavalher; foto: Nana Moraes. Essa propaganda circulou na *Marie Claire* em 2003 e foi destacada no site do CCSP. Além da “africana”, essa campanha também utilizou imagens que sugeriam outras etnias – “egípcia, japonesa, indiana” –, mostrando maquiagens típicas dessas culturas, mas a idéia de “ocidentalização” permanece.

²³ Idéia também retomada por STROZENBERG (2003).

que apontam a distinção: “Vera Fischer é uma mulher linda”, “Isabel Fillardis é uma negra linda”. A substituição de “mulher” por “negra”, quando se refere a corpos escuros, evidencia a desarticulação das categorias. A próxima peça entra nesse debate.

Apesar de a publicidade televisiva não ser parte do *corpus* dessa tese, no caso da propaganda dos sabonetes Albany, também em versão impressa, os recursos de movimento, próprios da TV e do cinema, possibilitam outras reflexões, no sentido de explorar como as marcas de gênero e de “raça” ultrapassam os corpos. Os sabonetes coloridos apareciam no horário nobre da TV Globo²⁴ com sugestivos movimentos corporais, aludindo ao encontro “feminino/masculino”. No intervalo seguinte, outra peça publicitária chama a atenção para a especificidade da pele negra.

Como funcionam, aqui, as propaladas identificações que os publicitários parecem promover todo o tempo? No primeiro caso, as marcas de gênero são acentuadas pelas cores rosa e azul, reafirmando, no encontro de “feminino” e “masculino”, a heterossexualidade. Destaca-se a substituição dos corpos por objetos que, a princípio, poderiam ser pensados como “neutros”, mas que se feminilizam ou se masculinizam através das cores e das posições sexuais sugeridas²⁵ – de quatro, de lado, papai-mamã –, sendo que a cor azul é apresentada como a conquistadora, e a cor rosa como a que se subsume à conquista. Neste jogo de sedução entre os sabonetes, o rosa se “derrete” ante as investidas do azul; como sabonete, ao se derreter deixa de existir, e é nesta posição de “inexistência” que a feminilidade está colocada.

²⁴ A peça publicitária ancorava os intervalos da novela *Celebridade*. Não é o caso aqui de entrar na análise do enredo, mas ressalto que, mesmo tirando o “negro” dos “mocambos” para destacá-lo nos “sobrados”, no caso, como fotógrafo de sucesso (Sérgio Menezes), o personagem aparece quase como um acessório, um exemplo de negro bem-sucedido que vive entre “brancos”. No mesmo período, pela primeira vez na história da telenovela “global”, tida como a mais importante no meio, uma atriz “negra” (Taís Araújo) faz o papel central da trama, contracenando com um ator “branco” (Reynaldo Gianecchini). Seria uma forma de inclusão, não fosse a indicação de lugares de ação, atrelados às simbologias a que remete o nome da novela “da cor do pecado”, associando cores escuras ao pecado. Sobre personagens “negras” nas novelas, ver ARAÚJO (2000).

²⁵ Sobre como gênero ultrapassa corpos sexuais, ver SCOTT (1988); STRATHERN (1988).

No segundo, o produto é destacado pela cor amarronzada (bege escuro). O sabonete marrom aparece sozinho em primeiro plano. A ausência de marcações de gênero é assim justificada:

UAU! [gênero e raça] é um cruzamento complicado, porque a raça acaba se tornando um outro gênero, muitas vezes ela é tratada como um outro gênero... porque a raça, ela é... bom a gente vive num país “pouco” preconceituoso, ou muito, mas pouco publicado, então o que acontece é que... a outra raça, vamos dizer assim, outras raças... têm o seu próprio gueto, e é ali que você vai sem distinção de gênero...

O depoimento de Guime indica que as peles escuras oferecem uma distinção forte o suficiente para criar uma identificação no consumidor, não necessitando outras marcações. A homogeneidade da “raça negra” é visível na utilização do termo “gueto”, que indica um mundo à parte, limitado pela cor da pele, tampouco passa despercebida a indicação do referente. Em um cenário há tempos pautado pela estética “branca”, fazer produtos dirigidos a um gueto parece mais fácil do que imiscuir corpos escuros em quaisquer cenários, no sentido de não desorganizar a alteridade estabelecida entre um “nós” e os “outros”. Guime desresponsabiliza as agências dessa conformação:

[a publicidade] é branca, é branca até hoje na cabeça das marcas [clientes], não digo isso das agências, porque a gente gostaria muito de poder deixar a coisa mais de verdade; quanto mais de verdade, melhor para a gente. Mas as marcas [clientes], elas ah..., elas acham que o aspiracional, isso é mais lamentável, mas elas acham que o aspiracional da raça negra é a raça branca...²⁶

Se o cliente decide os signos que serão justapostos à sua marca/logo e quais imagens devem ou não circular, na medida em que a publicidade é um serviço contratado por esse mesmo cliente, o publicitário não é uma figura estática, que fica à mercê de quem financia a campanha e, como consequência, a agência. O jogo de responsabilizar quem define o que e como entra na publicidade é bastante complexo, primeiro porque o publicitário

²⁶ Entrevista com Guime, diretor de criação da W/, junho de 2004.

tem um “saber” sobre o mercado que o cliente, mesmo em uma empresa com um forte departamento de *marketing*, pode não ter; segundo, e este é um fenômeno bastante novo, a associação das marcas/logos a determinadas agências é um fator que alavanca a empresa em termos de seguir à sombra da projeção do publicitário. Como afirmou Gilberto Reis, “é mais difícil o cliente dizer não para o Washington [Olivetto] do que para mim”²⁷.

Além disso, existe o esgotamento do mercado, que é um forte indicador para convencer os empresários a aceitar imagens pouco convencionais:

Tem um nicho aqui que é, por exemplo, *bandaid* para a pele negra, então é assim: sempre existiu o curativo e sempre existiu a raça negra, agora... esgotou a possibilidade, já fez o *bandaid* à prova d’água, cor da pele... cor da pele, imagina o preconceito que está embutido nisso, então eles acordaram para... isso, na verdade, é porque esgotou uma fonte, não é porque eles resolveram socialmente igualizar as injustiças cometidas em 400 anos, não foi isso... então, é uma possibilidade de mercado, alisamento de cabelo, Sundown para peles mais... então, esse fenômeno de aceitação das raças... não é aceitação, entendimento das raças, ele é feito ao contrário, é **por necessidade de ampliar o mercado...**²⁸

Se é uma questão de mercado, e eu acho que é, é interessante pensar como uma análise dos procedimentos desse mesmo mercado, de um lado, possibilita desestabilizar pressupostos de que a existência das “raças” está ancorada na natureza e, de outro, afirma que a elevação da auto-estima está associada à condição de consumidor, “colocando em segundo plano a condição de afro-brasileiros”, como aponta Antônio Jonas Dias Fi-

²⁷ Entrevista com Gilberto Reis (setembro de 2004), na época, diretor executivo do Clube de Criação de São Paulo.

²⁸ Entrevista com Guime, diretor de criação da W/, junho de 2004. A socióloga Marilene Pottes, quando comandava a divisão de pesquisas da Unilever na América Latina, coordenou um amplo e detalhado estudo sobre o consumidor negro: negro constitui um mercado expressivo. “São sete milhões de consumidores ativos, dos quais 45% com colegial completo e 34% com superior completo. A renda familiar dessa fatia da população negra é de R\$ 2,3 mil”. A visibilidade dos negros na publicidade atrelada à “descoberta” da classe média negra pelos publicitários parece vir ao encontro da pesquisa de Pottes e não é por acaso que a matéria “Nova estrela da propaganda – o negro”, baseada na mesma pesquisa, apareça no Caderno de Economia de *O Estado de S.Paulo*, reforçando a idéia de ampliação de mercados (FRANCO, 2003).

lho na sua análise de editoriais de revistas que se enquadram no que se denominou “afromídia” [www.desafio.ufba.br]. Ou seja, aquilo que poderia ser pensado como identificação – e agora me refiro à identificação “racial” e não com a marca/logo – se resume ao poder de compra. Vale lembrar que os produtos dirigidos a pessoas marcadas pela “cor”, em sua grande maioria, se centram no embelezamento. Voltamos à aparência! Como aponta Peter Fry (2002: 10), “é como se a própria aparência se tornasse (ou se estivesse tornando) o ícone da identidade negra no Brasil”.

Embaralhando definições

A campanha produzida pela Ogilvy para a Beka Internacional permite uma reflexão sobre as definições dos publicitários de “morenas”, “loiras” e “mulatas”.



Loira



Morena



Mulata

Figura 6 – Loira/Morena/Mulata²⁹

²⁹ As definições de morena, loira e mulata são parte da peça publicitária. Redação: Adriana Cury, Virgílio Neves e Lilian Lovisi; direção de arte: Luciana Cani e Luiz Vicente Batatinha Simões, foto: Gustavo Lacerda; Nanci Bonani (*art buyer*). Beka Internacional é um salão beleza definido como de “classe A” de São Paulo, situado na badalada Oscar Freire. Essa peça circulou na *Marie Claire* e *Caras* em setembro de 2004 e mereceu destaque no site do CCSP – seção “Novo”.

Os cabelos, um dos fortes componentes de marca racial, são substituídos por plantas, e, ainda que as maleabilidades sejam distintas, a escolha seria mais uma questão de estilo; não conheço nenhum sistema valorativo que indique a samambaia como superior à hera, ainda que a hera possa ser associada a cabelos encarapinhados, pouco valorizados no mercado da publicidade. Se fizéssemos uma homogeneização dos tons de pele, uma produção corriqueira para quem trabalha com imagens em computador, não seria possível, através dos quesitos que compõem o fenótipo, fazer a distinção que a propaganda propõe. Assim, sobra o *continuum* de cor, aqui utilizado como o definidor da distinção.

Ao explorar a constituição histórica da “mulata”, Corrêa (1996: 50) conclui que esta categoria “revela... a rejeição à negra preta”. Passados quase dez anos, essa mesma “mulata”, agora definida pelos publicitários, sugere um *continuum* de cor, que vai no sentido contrário às propostas do movimento social, que associa a denominação “negra” ao sangue. A recente “inclusão” de corpos escuros na propaganda, a princípio com produtos específicos, sugeria que “não-brancos” necessitavam de sabonetes, *shampoos*, cremes, desodorantes especiais para suavizar os odores e as aparências, apontadas e percebidas como “naturalmente destoantes”, marcando a diferença. O segundo momento, quando a propaganda passa a utilizar esses mesmos corpos em anúncios de quaisquer produtos, parece complexificar noções estabelecidas, na medida entra em cena uma estética “híbrida”.

Menos do que promover uma mudança de padrão, a utilização da figura da “mulata” serve para suavizar a cor escura, e as nuances fazem toda a diferença quando se pensa, como apontou Guime, que os clientes trabalham com a idéia aspiracional dos “negros” em relação ao lugar social dos “brancos”, ecoando as formulações de “branqueamento” do final do século XIX.

Na necessidade de ampliar o leque de identificações, a “inclusão” dessa mesma “mulata” afirma a mestiçagem brasileira, dissolvendo o modo de pensamento bipolar – “negra/branca” –, diluindo as identidades a serem assumidas

por este público-alvo. No entanto, essa aparente desorganização do senso comum, que passa também pela diversidade de denominações, traz à cena um hibridismo que se aproxima dos modelos hegemônicos, reativando uma organização que não desloca a “branquitude” do lugar de referência.

Questões e tensões

Pelos motivos que se queira nomear, o cenário da publicidade apresenta modificações visuais. Impactar o espectador/leitor com imagens, até pouco tempo, incomuns, faz parte da lógica de driblar o convencional para ser diferente, ancorada na tese da ampliação de mercado. No entanto, retomando minha questão inicial, a abertura de espaços para corpos marcados pela “cor” acentua as marcas da diferença. A visibilidade dos corpos escuros aumenta conforme a “cor” vai sendo nuançada. Nesse sentido, o aparente deslocamento de noções que oferecem à “cor branca” o *status* de referente nada mais é do que uma regulação – qualitativa e quantitativa – dessa visibilidade. A utilização de imagens de “pretos, pardos, mulatos, crioulos, morenos” agrega alguns quesitos ao padrão estético hegemônico há tempos promovido pela propaganda, mas não o modifica. Paradoxalmente, o hibridismo, na sua ambivalência, desloca a discussão da herança biológica para como os corpos e cores se movimentam na (e movimentam a) sociedade – uma armadilha para o meio publicitário, que necessita de definições.

Mesmo com a articulação de categorias, a ascensão de classe não significa que a “cor” desapareça como um fator de distinção social. O deslocamento dos personagens dos “mocambos” para os “sobrados”, evocando um imaginário de “igualdade”, também requer uma regulação da aparência, senão na “cor”, em algo que se aproxime da “branquitude”, exceto quando o processo de identificação – consumidor-marca/logo – está centrado em personagens que se destacam nas variadas cenas culturais, e não na “cor”.

Ao apresentar “cores” nuançadas, narizes afilados, cabelos recorridos, encaracolados ou lisos, menos que descrever a

diversidade dos fenótipos presentes na sociedade brasileira, os publicitários, insuflados pelos clientes, seguem a lógica “assimilacionista”, apontada por Muniz Sodré (1999). Os significados dessas formulações para os sujeitos que se percebem, ou não, como escuros ultrapassam os limites dessa pesquisa, mas a publicidade está, a todo tempo, nos cantos mais secretos de nossas vidas e não escapa a olhares, mesmo desatentos.

Se nas discussões raciais aqui retomadas a “aparência” é o definidor de quem é ou não “negro”, oferecendo atualidade ao trabalho de Oracy Nogueira, na publicidade essa mesma “aparência” define quem é ou não “lindo”, e um dos fortes atributos de beleza é a “cor”. Laura Moutinho (2004: 7) pode estar certa ao afirmar “que a publicidade e a produção de bens de consumo parecem ser (...) os principais símbolos de mudança social”, assim como se podem confirmar as aspirações de Peter Fry de que o mercado venha a contribuir para a diminuição da discriminação racial no Brasil, mas isso vai depender dos rumos que a publicidade irá tomar. Até o momento, o hibridismo da “cor” se aproxima mais do é percebido como “branco”, reforçando o argumento de que a “inclusão” do segmento “negro” na publicidade brasileira serve para ampliar o mercado, mas não altera os códigos dominantes.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Miguel Vale de. **Senhores de si**. Lisboa: Fim de Século Edições LTDA., 1995.

ARAÚJO, Joel Zito. **A Negação do Brasil** - O negro na telenovela brasileira. São Paulo: Senac, 2000.

ASTUTI, Rita. “‘It’s a boy, it’s a girl’! Reflexions on sex and gender in Madagascar and beyond”. *In*: LAMBECK, M. e STRATHERN, A. **Bodies and persons**. Comparative perspectives from Africa and Melanesia. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

BELELI, Iara. **Marcas da diferença na propaganda brasileira**. Tese de Doutorado em Ciências Sociais – área de gênero –, IFCH/Unicamp, 2005.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte-MG: Editora da UFMG, 1998.

BORGES, Dain. “‘Puffy, Ugly, Slothful and Inert’: Degeneration in Brazilian Social Thought, 1880-1940”. In: **Journal of Latin American Studies**. Cambridge: Cambridge University Press, vol. 25, nº 2, 1993.

BIRMAN, Patrícia. “Beleza negra”. In: **Estudos Afro-Asiáticos**, nº 18, maio de 1990.

BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan**. Sobre los limites materiales y discursivos del “sexo”. Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós, 2002.

CORRÊA, Mariza. “Sobre a invenção da mulata”. In: **Cadernos Pagu** (6/7) – Raça e Gênero. Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu/Unicamp, 1996.

D’ADESKY, J. **Racismo e anti-racismos no Brasil** – pluralismo étnico e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DIAS FILHO, Antônio Jonas. “Comentários sobre a revista *Raça Brasil*”. In: **Cadernos Pagu** (6/7), Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu/Unicamp, 1996.

_____. **Ebonização estética e cosmética**. Auto-estima, mídia, mercado consumidor e a opção fashion do resgate da cidadania em magazines para afro-brasileiros (1990-1999). www.desafio.ufba.br

FARIAS, P. “Belezas negras à vista: a presença negra na publicidade brasileira nos anos 70”. In: TRAVANCAS, Isabel e FARIAS, P. (orgs). **Antropologia da Comunicação**. Rio de Janeiro: Faperj/Garamond, 2003.

FEATHERSTONE, M. **A cultura do consumo e pós-modernismo**. São Paulo: Nobel, 1995.

FIGUEIREDO, Ângela. “‘Cabelo, cabeleira, cabeluda e descabelada’: identidade, consumo e manipulação da aparência entre os negros brasileiros”. *Paper* apresentado na **XXVI Reunião Anual da ANPOCS**. Caxambu-MG, outubro de 2002, GT 17 – Relações Raciais e Etnicidade.

FIGUÊIREDO, Érika D. **(Des)Amor em branco e negro: mestiçagem e uniões inter-raciais**. Monografia orientada por Mariza Corrêa. UNICAMP/IFCH/Anpropologia, 2000.

FONSECA, Ana Maria Medeiros da. **Das raças à família: um debate sobre a construção da nação**. Dissertação de Mestrado. IFCH/História/Unicamp, 1992.

FRANCO, Carlos. “Nova estrela da propaganda – o negro”. *In: O Estado de S. Paulo*, 18 de maio de 2003.

FRY, Peter. “O que a Cinderela negra tem a dizer sobre a ‘política racial’ no Brasil”. *In: Revista da USP*, nº 28, São Paulo, dezembro/fevereiro, 1995/1996.

_____. “Estética e política: relações entre ‘raça’, publicidade e produção da beleza no Brasil”. *In: GOLDENBERG, Miriam. Nu & vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

_____. “Por que as aparências nem sempre enganam”. *In: XXVI Encontro da ANPOCS*. Caxambu-MG: outubro de 2002.

GUIMARÃES, Sérgio Alfredo e HURTLEY, Lunn. **Tirando a máscara**. Ensaios sobre o racismo no Brasil. São Paulo: Paz e Terra S. A., 2000.

GOFFMAN, Erving. “Gender Advertisements”. *In: Studies in the Anthropology of Visual Communications*, vol. 3, nº 2, 1976.

HOOKS, bell. “Representing Whiteness: Seeing Wings of Desire”. *In: Yearning, Race, Gender and Cultural Politics*. Boston, MA: South End Press, 1990.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. “Globalização comunicacional e transformação cultural”. *In: MORAES, Denis de. (org.) Por uma outra comunicação*. Mídia, mundialização cultural e poder. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2003.

MOUTINHO, Laura. "Discursos normativos e desejos eróticos: a arena das paixões e dos conflitos entre 'negros' e 'brancos'". *In: Sexualidade, gênero e sociedade*, ano XI, nº 20, maio de 2004.

NOGUEIRA, Oracy. "Preconceito de marca". *In: As relações raciais em Itapetininga*. São Paulo: Edusp, 1985.

PIERSON, Donald. **Branco e pretos na Bahia**: estudo de contato racial. São Paulo: Editora Nacional, 1945.

PISCITELLI, Adriana. "Exotismo e autenticidade: relatos de viajantes à procura de sexo". *In: Cadernos Pagu* (19), Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu/Unicamp, 2002.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976 (pp. 227) [trad.: Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão].

SAMPAIO, Rafael. **Propaganda de A a Z**: como usar a propaganda para construir marcas e empresas de sucesso. São Paulo: Elsevier, 2003. 3ª ed.

SCOTT, J. W. **Gender and the Politics of History**. New York: Columbia University Press, 1988.

SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros**: identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1999.

SOVIK, Liv. "Aqui ninguém é branco: hegemonia branca e *media* no Brasil". *In: WARE, Vron. Branquidade*. Identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond/Centro de Estudos Afro-Brasileiros/Universidade Candido Mendes, 2004.

STAM, Robert & SHOCHAT, Ella. "Estereótipo, realismo e representação social". *In: Imagens*, nº 5, Editora da Unicamp, agosto/dezembro de 1995.

STRATHERN, Marylin. **Gender of the Gift**. Problems with women and problems with society in Melanesia. Berkeley: University of California Press, 1988.

STROZENBERG, Ilana. "A cor do mercado: a diferença racial no discurso dos profissionais de propaganda no Brasil". *In: Reunião da ANPOCS*. Caxambu-MG: outubro de 2003.

BREVE APRESENTAÇÃO D@S ORGANIZADORAS DO LIVRO, D@S COORDENADOR@S DOS GTs E D@S AUTOR@S DOS ARTIGOS¹

Alinne de Lima Bonetti possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1997) e mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (2000). Atualmente, é doutoranda em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Campinas. Tem experiência na área de Antropologia em Antropologia Urbana, atuando principalmente nos seguintes temas: gênero, cidadania, política, feminismo, movimentos sociais, camadas urbanas de baixa renda. Endereço eletrônico: alinne@unicamp.br.

Anna Paula Vencato é Doutoranda em Antropologia pelo PPGSA/UFRJ, sob orientação do Prof.^o Dr.^o Peter Fry. É mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/UFSC, onde, sob orientação da Prof.^a Dr.^a Sônia Weidner Maluf, defendeu a dissertação “Fervendo com as drags: corporalidades e performances de drag queens em territórios gays da Ilha de Santa Catarina” em 2002. Licenciou-se em Pedagogia pela FAED/UDESC. Foi professora dos Cursos de Pedagogia da UNISUL e de Pedagogia a Distância do CEAD/UDESC. Endereço para correspondência: apvencato@gmail.com.

¹ Dados compilados da plataforma lattes/cnpq (www.cnpq.br).

Anna Paula Uziel possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1988), graduação em Psicologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1991), Especialização em Psicologia Jurídica pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1994), mestrado em Psicologia (Psicologia Clínica) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1996) e doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (2002). Atualmente é professora adjunta da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e Pesquisadora associada do Centro Latino Americano em Sexualidade e Direitos Humanos. Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em PSICOLOGIA JURÍDICA, atuando principalmente nos seguintes temas: adoção, conjugalidade, direitos, homossexualidade, parceria civil registrada e família. Endereço eletrônico: uzielap@gmail.com

Berenice Bento é mestre e doutora em sociologia pelo Departamento de Sociologia. Fez pesquisa para seu doutorado na Espanha (Universidade de Barcelona) com Bolsa Sanduíche do CNPq. Atualmente é bolsista PRODOC/CAPES do Departamento de Sociologia/UnB. Desenvolve a pesquisa “Quem tem direitos aos Direitos Humanos? Transexualidade e saúde pública”. Participa de eventos científicos nacionais e internacionais. Tem artigos em livros e em periódicos. É autora do livro “A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual”. Escreveu, entre outros, “Memória e Gênero em Dom Casmurro”; “Ciladas da Igualdade”; “Cuerpo, Performance y Género en la Experiencia Transexual”; “Transexuais, corpos e próteses”. Endereço eletrônico: bbento@unb.br

Carlos Guilherme Octaviano do Valle possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1988), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1993) e doutorado em Antropologia pela University College London (2000). Atualmente, é Professor Adjunto II da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Etnologia Indígena, atuando principalmente nos seguintes temas: Saúde/Doença, AIDS, Identidade, ONGs, Política e Sexualidade. Endereço eletrônico: cgvalle@gmail.com

Carmen Susana Tornquist possui graduação em Licenciatura Plena em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1986), mestrado em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (1992) e doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (2004). Atualmente, é professora titular da Universidade do Estado de Santa Catarina, membro da Revista de Estudos Feministas e dos Cadernos de Saúde Pública. Tem experiência nas áreas de Sociologia e Antropologia, com ênfase em Sociologia da Educação e nos seguintes temas: Relações de Gênero, Assistência ao Parto, Feminismo. Endereço eletrônico: carmementornquist@hotmail.com

Cesar Augusto Ferreira de Carvalho possui graduação em Sociologia e Política pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1984), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1995) e doutorado em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2005). Seus temas de pesquisa são: movimentos sociais, barragens, impactos ambientais, família e fotografia, sendo estes últimos suas atuais preocupações de trabalho. Endereço eletrônico: cesarfc@urbi.com.br.

Elisete Schwade possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina (1987), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (1993) e doutorado em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (2001). Atualmente, é Professora Adjunta da Universidade Federal do Rio Grande do Norte e Diretora Regional do Associação Brasileira de Antropologia. Tem experiência na área de Antropologia, atuando principalmente nos seguintes temas: neo-esoterismo, feminino, sociabilidade. Endereço eletrônico: schwade@digizap.com.br

Fabiano de Souza Gontijo possui graduação em Sociologia pela Université d'Aix-Marseille I - Lettres et Sciences Humaines (1995), mestrado em Ciências Sociais pela Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (1996) e doutorado em Antropologia Social pela Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (2000). Atualmente, é Professor Adjunto da Universidade Federal do Piauí. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia Urbana, atuando principalmente nos seguintes temas: Gêneros sexuais, Homossexualidades, Carnaval, AIDS, Ritual e Rio de Janeiro. Endereço eletrônico: fgontijo@hotmail.com

Flávia de Mattos Motta possui graduação em História/Licenciatura pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1983), graduação em História/Bacharelado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1985), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1990) e doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (2002). Atualmente, é bolsista PRODOC/CAPES junto ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia Urbana, atuando principalmente nos seguintes temas: Gênero, Família, Onomástica, Mulher. Endereço eletrônico: mottaflavia@bol.com.br

Guita Grin Debert é Professora Titular do Departamento de Antropologia da UNICAMP; possui graduação em Ciências Sociais (1973), mestrado em Ciência Política (1977), doutorado em Ciência Política (1986) pela Universidade de São Paulo e estudos de pós-doutorado no Department of Anthropology da University of California/Berkeley (1989-1990). Foi Vice-Presidente da Associação Brasileira de Antropologia (2000-2002) e membro do Comitê Acadêmico de Ciências Sociais (Antropologia) do CNPq (2001 a 2003). Atualmente, é membro da Coordenação de Ciências Humanas e Sociais da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP); do Conselho Editorial da Revista Brasileira de Ciências Sociais da ANPOCS e do Conselho Científico do PAGU – Núcleo de Estudos de Gênero da Unicamp. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia Urbana, atuando principalmente nos seguintes temas: velhice, família, curso da vida, antropologia e envelhecimento. Endereço eletrônico: ggdebert@uol.com.br

Iara Beleli possui graduação em história pela Universidade Estadual de Campinas (1983), mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1999) e doutorado em Ciências Sociais – área de gênero – pela Universidade Estadual de Campinas (2005). Atualmente, é pesquisadora do Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu, da Universidade Estadual de Campinas, e editora executiva dos *Cadernos Pagu*. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Social e Cultural, trabalhando principalmente com o entrecruzamento das categorias gênero, raça e sexualidade na mídia. Endereço eletrônico: callas@uol.com.br.

Larissa Pelúcio é Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos, tem experiência nas áreas de Antropologia e Sociologia. Suas pesquisas abordaram temas como novos movimentos sociais (ONGs/Aids), travestis, gênero, corporalidade, sexualidade e profissionais do sexo. Há dois anos, participa do grupo de pesquisa “Corpo, Identidade Social e Estética da Existência”, junto ao qual promoveu três eventos científicos sobre sexualidade, gênero e corporalidades. Coordenou o Simpósio Temático “Transgêneros, corporalidade e sexualidade – discursos fora da ordem”, durante o Seminário Internacional fazendo Gênero 7 (2006). Tem artigos publicados na revista *Cadernos Pagu*, *Revista de Estudos Feministas*, *Campos – revista de antropologia social*, além de diversas participações como palestrante em eventos científicos. Endereço eletrônico: larissapelucio@yahoo.com.br

Laura Moutinho possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1991), especialização em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1992), mestrado em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1996) e doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2001). Atualmente é Professora/Pesquisadora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia das Populações Afro-Brasileiras, atuando principalmente nos seguintes temas: Relações raciais, conjugalidade e cor, sexualidade, gênero, Análise comparativa. Endereço eletrônico: laura_moutinho@yahoo.com.br

Mara Coelho de Souza Lago é professora titular da Universidade Federal de Santa Catarina. Possui graduação em Pedagogia pela Universidade do Estado de Santa Catarina (1967), especialização em Planejamento de Recursos Humanos em Santa Catarina pela Organização dos Estados Americanos (1976), especialização em Ciências Sociais – Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (1978), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (1983) e doutorado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (1991). Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Psicologia Social, atuando principalmente nos seguintes temas: identidade, modos de vida, escolaridade e trabalho. Endereço eletrônico: mlago@cfh.ufsc.br

Miriam Cristina Marcilio Rabelo possui doutorado em Antropologia pela University of Liverpool (1990) e pós-doutorado junto ao departamento de Antropologia da University of Toronto (2003). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq, é Professora Adjunta do Departamento de Sociologia da Universidade Federal da Bahia e pesquisadora do Núcleo de Estudos em Ciências Sociais e Saúde (ECSAS-UFBA). Atua no campo da antropologia da religião e da saúde, com ênfase no estudo das relações entre religião e vida cotidiana; corpo, práticas de saúde e experiência religiosa. Presentemente, desenvolve investigação sobre experiência e corporeidade no candomblé, pentecostalismo e espiritismo. Endereço eletrônico: mcmrabelo@uol.com.br

Miriam Pillar Grossi é Professora Adjunta IV da Universidade Federal de Santa Catarina. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1981), mestrado em Anthropologie Sociale Et Culturelle - Universite de Paris V - René Descartes (1983), doutorado em Anthropologie Sociale Et Culturelle - Universite de Paris V (Rene Descartes) (1988) e pós-doutorado no Laboratoire d'Anthropologie Sociale do Collège de France (1996/1998). Foi presidente da Associação Brasileira de Antropologia (gestão 2004/2006), representante da Área de Antropologia na CAPES (triênio 2001/2004) e representante da área de Ciências Humanas no Conselho Técnico e Científico da CAPES (2001/2004). Antropóloga, atua principalmente nos seguintes temas: gênero, violência contra mulheres, homossexualidades e parentesco, ensino de antropologia, história da antropologia francesa e da antropologia brasileira. Endereço eletrônico: miriamgrossi@gmail.com

Myriam Moraes Lins de Barros é professora titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Possui graduação em Sociologia e Política pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1973), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1980) e doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1986). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia Urbana, atuando principalmente nos seguintes temas: família, camadas médias, memória. Endereço eletrônico: hlins@openlink.com.br

Mônica Cristina Silva Santana possui graduação em Bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba (1992), mestrado em Sociologia Rural pela Universidade Federal da Paraíba (1997), doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (2003), ensino-médio-segundo-grau pelo Colégio de Aplicação (1985) e ensino-médio-segundo-grau pelo Colégio Arquidiocesano Sagrado Coração de Jesus (1986). Atualmente, é Bolsista PRODOC/CAPES do Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais do Mestrado em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe 3. Tem experiência na área de Serviço Social. Endereço eletrônico: monicacss@ufs.br

Rosa Maria Rodrigues de Oliveira possui graduação em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1992) e mestrado em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (2002). Tem experiência na área de Direito, com ênfase em sociologia, filosofia e teoria do Direito, atuando principalmente nos seguintes temas: Gênero, Homoerotismo, conjugalidades homossexuais, Pluralismo Jurídico, Novos movimentos sociais, Androcentrismo. Endereço eletrônico: rosa_mro@yahoo.com.br

Silvia Maria Azevedo dos Santos é enfermeira, Professora Adjunta do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Enfermagem da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, onde ensina e pesquisa sobre o processo de cuidar de adultos e de idosos. Mestre em Enfermagem pela UFSC e Doutora em Educação pela UNICAMP, com área de concentração em Gerontologia. Membro efetivo do Grupo de Estudos Sobre Cuidados em Saúde de Pessoas Idosas – GESPI/PEN/UFSC. Tem o título de Especialista em Gerontologia pela Sociedade Brasileira de Geriatria e Gerontologia. Tem diversos artigos publicados, além do livro intitulado *Idosos, Família e Cultura: um estudo sobre a construção do papel de cuidador*. Campinas: Editora Alínea, 2003. Endereço eletrônico: silvia@nfr.ufsc.br

Soraya Fleischer é mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília e sua dissertação, *“Passando a América a limpo: o trabalho de housecleaners brasileiras em Boston, Massachussetts”*, foi publicada em 2002 pela editora Annablume. Atualmente, a partir de sua pesquisa sobre a atuação de parteiras marajoaras, está terminando seu Doutorado também em Antropologia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Endereço eletrônico: soraya_fleischer@yahoo.com.br.

Sueli Ribeiro Mota Souza possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (1997), graduação em Bacharelado em Teologia pelo Instituto de Educação Teológica da Bahia (1990), Especialização em Teologia do Velho Testamento pelo Instituto de pós-graduação Metodista (1994) e mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (2000). Atualmente é da Universidade Federal da Bahia e professora das Unidades de Ensino de Ciências da Sociedade. Tem experiência na área de Sociologia. Endereço eletrônico: ssouza@terra.com.br.

Theophilos Rifiotis concluiu o doutorado em Sociologia pela Universidade de São Paulo em 1994. Realizou pós-doutorado na Université de Montréal de 1999 a 2000. Atualmente, é Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina, Consultor ad hoc do CNPq, CAPES, FAPESP, Membro – Association International Des Criminologues de Langue Française, Membro de Conselho Acadêmico Assessor dos Cuadernos de Antropologia – Universidad de Buenos Aires, e Participante de Grupo de Pesquisa – Université de Montréal. Publicou 25 artigos em periódicos especializados e 25 trabalhos em anais de eventos. Possui 9 capítulos de livros e 4 livros publicados. Participou do desenvolvimento de 113 produtos tecnológicos. Orientou 5 dissertações de mestrado e 2 teses de doutorado, além de ter orientado 3 trabalhos de iniciação científica e 7 trabalhos de conclusão de curso na área de Antropologia. Atualmente, coordena 7 projetos de pesquisa. Em suas atividades profissionais, interagiu com 42 colaboradores em co-autorias de trabalhos científicos. Endereço eletrônico: rifiotis@cfh.ufsc.br.

NOVA
LETRA
GRÁFICA & EDITORA

Esta obra foi impressa na
Nova Letra Gráfica e Edi-
tora Ltda. Miolo em papel
Sulfite 75g. Capa em papel
Triplex Supremo 250g.