UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Reitor
Lúcio José Botelho

Vice-Reitor
Ariovaldo Bolzan

EDITORA DA UFSC

Diretor Executivo
Alcides Buss

Conselho Editorial
Eunice Sueli Nodari (Presidente)
Cornélio Celso de Brasil Camargo
João Hernesto Weber
Luiz Henrique de Araújo Dutra
Nilcéa Lemos Pelandré
Regina Carvalho
Sérgio Fernando Torres de Freitas

Luzinete Simões Minella
Susana Bornéo Funck
(Organizadoras)

Saberes e fazeres de gênero: entre o local e o global

Editora da UFSC
Florianópolis
2006

© das/os autoras/es

Editora da UFSC
Campus Universitário – Trindade
Caixa Postal 476
88010-970 – Florianópolis – SC
(48) 3331-9408, 3331-9605 e 3331-9686
(48) 3331-9680
edufsc@editora.ufsc.br
http://www.editora.ufsc.br

Direção editorial, capa e editoração
Paulo Roberto da Silva

Ilustração de capa
Louise Lazzari

Revisão técnico-editorial
Aldy Vergés Maingué

Revisão
Giovanni Secco

Ficha Catalográfica
(Catalogação na fonte pela Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina)

S115 Saberes e fazeres de gênero: entre o local e o global / Luzinete Simões Minella, Susana Bornéo Funck (Organizadoras). – Florianópolis: Ed. da UFSC, 2006.

363p.

Inclui bibliografia.

1. Ciência – Filosofia. 2. Teoria do conhecimento. 3. Cultura. I. Minella, Luzinete Simões. II. Funck, Susana Bornéo.

CDU: 001:1

ISBN: 85.328.0360-1

Reservados todos os direitos de publicação total ou parcial pela Editora da UFSC

Impresso no Brasil

Sumário

Apresentação 7

Parte I – Violências públicas e privadas

"Salvando Amina": justiça global para mulheres e diálogo intercultural
Alison M. Jaggar 13

Tortura em circunstâncias corriqueiras
Claudia Card 51

No país das mulheres ou crônica da morte anunciada do homem paraguaio: 1864-1870 e depois
Luc Capdevila 65

A morte e a janela: a idéia de morte em representações contemporâneas de estupro
Flávia de Mattos Motta 89

Sobre guerras e fantasmas: o feminino e a distinção entre público e privado
Sandra Caponi 105

Gênero: intersecções na Guerra do Contestado
Susan A. de Oliveira 117

Parte II – Corpo e sexualidade: políticas discursivas

Nos embalos do samba-canção: poética e música em Dolores Duran
Maria Izilda S. Matos 127

Una erótica de la frustración en textos de Dulce María Loynaz
Nara Araújo 149

Do erotismo na escrita: pontos de articulações corporais
Pedro de Souza 155

A "ciência sexual moderna" e a "verdade" sobre o sexo
Roselane Neckel 161

Niketche, uma dança para muitos corpos
Simone Pereira Schmidt 177
Palavras Cruzadas. *Melhor* idade com cinco letras: sábio, chato, velho...
Tânia Regina Oliveira Ramos 193

Parte III – Relações de poder e de trabalho: novas tecnologias, novas subjetividades

Gênero, poder e política: rupturas e diálogos com a representação institucional
Clara Araújo 207
O "novo homem" e a "nova mulher" do MST: subjetividades possíveis?
Cristiani Bereta da Silva 225
Sobre trabalho, casas, mulheres, ... ainda
Mara Coelho de Souza Lago 245
Paternidade em contextos urbanos: entre o dever e o prazer
Maria Juracy Filgueiras Toneli 257
Tecnologias conceptivas: da intervenção tecnológica à moral do ter que fazer
Marlene Tamanini 271

Parte IV – Movimentos, tensões e hierarquias

Apontamentos para repensar o movimento feminista mexicano
Eli Bartra 297
Gênero, identidade e opção profissional: as politécnicas na Universidade de São Paulo
Eni de Mesquita Samara 309
As identificações com o feminismo e as interferências do gênero
Joana Maria Pedro 323
Gênero e tensões étnicas na história de Joinville: colonização e nacionalização
Janine Gomes da Silva 335
Sobre as/os autoras/es 357

Apresentação

Os eventos científicos, de modo geral, constituem espaços de divulgação e de diálogo sobre novas idéias e novas hipóteses que resultam dos avanços das investigações em determinados campos do conhecimento. Quando esses campos conseguem promover eventos que se tornam regulares, amplia-se a possibilidade de divulgação mediante a organização de publicações que reúnem, a partir de vários critérios de seleção, os textos debatidos. Tal tem sido a tradição da série de eventos intitulada *Fazendo Gênero* promovida pela equipe inicialmente inter e atualmente transdisciplinar da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) desde o início dos anos 90.[1]

Este livro reúne textos apresentados e discutidos nas conferências e nas mesas-redondas do evento *Fazendo Gênero 6 – Fazeres Globais, Saberes Locais. Fazeres Locais, Saberes Globais*, ocorrido no *campus* da UFSC entre os dias 10 e 13 de agosto de 2004. Além da presença de importantes especialistas da área dos estudos de gênero no Brasil, o encontro contou com a participação de convidados internacionais, Alison Jaggar (University of Colorado), Claudia Card (University of Wisconsin), Nara Araújo (Universidad Autónoma de México) e Luc Capdevila (Université Rennes 2), que proferiram conferências sobre temas que

[1] MUZART, Zahidé (Org.). *Fazendo Gênero*: seminário de estudos sobre a mulher. Ponta Grossa, PR: UEPG, 1996; PEDRO, Joana Maria; LISBOA, Maria Regina; GROSSI, Miriam Pillar (Org.). Número Temático Fazendo Gênero. *Revista de Ciências Humanas*, Editora da UFSC, v. 15, n. 21, abril de 1997; PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar (Org.). *Masculino, feminino, plural*: gênero na interdisciplinaridade. Florianópolis: Mulheres, 1998; SILVA, Alcione Leite da; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina Oliveira (Org.). *Falas de gênero*: teorias, análises, leituras. Florianópolis: Mulheres, 1999; RIAL, Carmen Silvia M.; TONELI, Maria Juracy F. (Org.). *Genealogias do silêncio*: feminismo e gênero. Florianópolis: Mulheres, 2004; COSTA, Cláudia de Lima; SCHMIDT, Simone Pereira (Org.). *Poéticas e políticas feministas*. Florianópolis: Mulheres, 2004; LISBOA, Maria Regina; MALUF, Sônia Weidner (Org.). *Gênero, cultura e poder*. Florianópolis: Mulheres, 2004.

remetem aos desafios globais e às estratégias políticas locais: feminismo e justiça internacional; tortura; erótica e frustração; guerra e gênero, respectivamente. A programação do evento incluiu vários cursos, exposições e quarenta e cinco comunicações coordenadas, nas quais foram apresentados cerca de trezentos trabalhos sobre temas atuais e instigantes, mas que, por motivos de ordem técnica e administrativa, não puderam ser aqui incluídos.

Na primeira seção da coletânea, apresentamos artigos que tratam das formas de violência, oficiais ou veladas, que assolam as relações de poder em contextos políticos e sociais. O bem argumentado texto da filósofa Alison Jaggar nos demonstra como movimentos em prol da justiça e de direitos podem ser solapados por uma posição etnocêntrica e pela ausência de uma visão intercultural. Ainda no âmbito da filosofia, Claudia Card apresenta uma interessante discussão sobre a fenomenologia da tortura e sua prática e conseqüências nas sociedades ocidentais como exercício de poder e dominação. O contexto do estupro, acompanhado de uma análise das vítimas envolvidas nessa forma de violência, é o foco do artigo de Flávia Motta, baseado em incidente real acontecido em Florianópolis. Também apresentando pontes entre o global e o local, os artigos de Capdevila, Caponi e Oliveira abordam o conflito aberto da guerra como local de interseções de gênero. O historiador Luc Capdevila examina, juntamente com a crise demográfica que assolou o Paraguai após a guerra com o Brasil, a questão das representações de gênero, ou seja, que conseqüências as alterações populacionais tiveram para o modo como as mulheres paraguaias passaram a ser vistas no imaginário popular. Ainda no âmbito das representações, Sandra Caponi discute como o conflito aberto da guerra é visto por três importantes escritoras do século XX (Virginia Woolf, Susan Sontag e Hannah Arendt) a partir da distinção entre o privado e o público. E, finalizando esse grupo de artigos, Susan de Oliveira aborda a intersecção entre gênero e raça nas construções discursivas que registram a Guerra do Contestado.

O segundo grupo de artigos tem como foco discursos sobre o corpo, a sexualidade e as relações afetivas e sociais propagados por meio da música, da literatura e da mídia. A poesia e a vida de Dolores Duran são o interesse da historiadora Maria Izilda Matos; Nara Araújo trabalha textos da poeta cubana Dulce Maria Loynaz; e Pedro de Souza aborda a construção discursiva do corpo e da subjetividade em *Um copo de cólera*, de Raduan Nassar. Simone Schmidt discute como a escritora africana Paulina Chiziane concilia a memória coletiva das mulheres contadoras de histórias com a língua do colonizador português; Tânia Ramos focaliza

representações da velhice na literatura, contrapondo-as aos textos populares sobre "terceira idade" que transitam pela internet; e, no âmbito da mídia impressa, Roselane Neckel analisa o discurso dos "sexólogos" que, na década de 1970, ditavam comportamentos através das revistas populares no Brasil.

Os artigos da terceira seção abordam variados temas focados nas relações de poder e na construção de novas subjetividades. Clara Araújo analisa os vínculos entre gênero, poder e política, destacando a luta das mulheres por acesso à representação política; Cristiani Bereta da Silva interpreta as possibilidades de surgimento de novas subjetividades femininas e masculinas no âmbito do Movimento Sem Terra; Mara Coelho de Souza Lago observa o trabalho doméstico e as moradias de mulheres, questionando a noção de invisibilidade por meio da análise do discurso; Maria Juracy F. Toneli observa os contextos urbanos, identificando os avanços e as tensões que resultam da "nova paternidade"; Marlene Tamanini discorre sobre as tecnologias reprodutivas e o seu impacto sobre as relações de gênero, evidenciando as contradições decorrentes da rápida assimilação de refinados procedimentos tecnológicos de reprodução concomitantemente à persistência de representações tradicionais de gênero.

Na quarta seção, constam artigos cujas argumentações sugerem a existência de uma multiplicidade de tensões e de hierarquias de gênero. Dois deles se remetem aos movimentos: Eli Bartra reúne vários argumentos inovadores para repensar o movimento feminista mexicano, enquanto Joana Maria Pedro revela algumas nuances dos processos de identificação de homens e mulheres com o feminismo brasileiro. Os demais artigos dessa seção exploram as interseções do gênero com as profissões e com as dimensões étnicas e geracionais: Eni de Mesquita Samara aborda as especificidades das relações entre gênero, identidade e opção profissional através do estudo das Politécnicas de São Paulo; finalmente Janine Gomes da Silva aborda o processo de colonização e Nacionalização em Joinville, Santa Catarina, ressaltando os vínculos entre gênero e as tensões étnicas.

A partir desses mais variados "saberes" e "fazeres", entre guerras e diálogos, verdades e ficções, corpos e comportamentos, esperamos que os artigos aqui reunidos possam colaborar para a construção de relações de gênero mais igualitárias, tanto no local como no global.

Luzinete Simões Minella
Susana Bornéo Funck
Organizadoras

Parte I

Violências públicas e privadas

"Salvando Amina": justiça global para mulheres e diálogo intercultural

Alison M. Jaggar

> Este artigo é dedicado à memória de Susan Moller Okin, cujo trabalho e amizade têm sido uma inspiração para mim. A dedicação de Susan à justiça para todas as mulheres foi inexaurível, tanto em seus escritos teóricos quanto em sua vida pessoal. Antes de sua morte, Susan leu este artigo e generosamente o definiu como desafiador.

Um dos inúmeros abaixo-assinados eletrônicos transmitidos pela internet nos primeiros meses de 2003 teve especial interesse para feministas.[1] Portando o nome e o logo em espanhol da Anistia Internacional, o abaixo-assinado pedia a assinatura eletrônica dos internautas como forma de apelação contra a sentença de morte por apedrejamento declarada contra Amina Lawal, uma mulher nigeriana divorciada, que teve um filho fora do casamento. Em agosto de 2002, uma corte islâmica no estado de Katsina, no norte da Nigéria, condenou Lawal por adultério sob a lei de Sharia. O abaixo-assinado "Salvando Amina" coletou milhares de assinaturas eletrônicas por todo o mundo, mas em maio de 2003 surgiu outro comunicado eletrônico com o seguinte título: "Por favor parem com as

[1] Este artigo foi escrito para a conferência "Justiça Global e Diálogo Intercultural", patrocinada pelo Carnegie Council, acontecida em Shanghai em janeiro de 2004. A citação no meu título foi retirada de um artigo publicado na revista *Essence*, embora o artigo da *Essence* apresente a advogada nigeriana de Lawal, Hauwa Ibrahim, em vez das feministas ocidentais, como "salvando Amina" (SANSONI, 2003). O presente artigo desenvolve argumentos encontrados em Jaggar (1998, 1999, 2001, 2002a, 2002b, 2002c, 2004). Gostaria de agradecer a Abigail Gosselin por sua ajuda na preparação do artigo e aos participantes da conferência "Justiça Global e Diálogo Intercultural", especialmente Thomas Pogge, por seus comentários. Uma versão em inglês deste artigo foi publicada como "Saving Amina": Global Justice for Women and Intercultural Dialogue. *Ethics & International Affairs*, v. 19, n. 3, p. 55-75, 2005.

campanhas de cartas relativas ao 'Protesto Internacional Amina Lawal'". A segunda mensagem foi enviada por Ayesha Iman e Sindi Medar-Gould, representando duas organizações nigerianas dos direitos humanos que apoiavam Lawal. Iman e Medar-Gould afirmavam que o abaixo-assinado "Salvando Amina" na verdade colocava em risco Lawal e tornava a tarefa de seus aliados nigerianos mais difícil, em parte porque o abaixo-assinado continha vários fatos errados, inclusive a falsa afirmação de que a execução da sentença seria iminente. Elas também observaram que "Existe uma arrogância inapropriada em assumir que as organizações internacionais dos direitos humanos ou outras organizações sempre sabem mais do que aqueles que estão diretamente envolvidos e, portanto, podem ter atitudes que venham a ofender seus desejos" (IMAM; MEDAR-GOULD, 2003).

Abaixo-assinados eletrônicos têm se tornado um modo popular pelo qual feministas ocidentais se esforçam para "salvar" mulheres em outros países. Em 1998, um abaixo-assinado eletrônico em nome das mulheres do Afeganistão, que começou por uma estudante da Brandeis University, arrecadou tantas respostas que a Brandeis foi forçada a fechar a caixa de mensagens da estudante. Os abaixo-assinados geralmente usam uma linguagem sensacionalista para denunciar alguma cultura não-ocidental por seu tratamento desumano para com mulheres e meninas. A preocupação com práticas culturais não-ocidentais não se limita a ocidentais que se identificam com o feminismo. A imprensa popular freqüentemente publica histórias consideradas perturbadoras sobre práticas não-ocidentais, especialmente quando essas dizem respeito à sexualidade das mulheres e/ou acontecem entre grupos imigrantes. Recentemente, novas histórias têm suscitado alarme sobre o casamento arranjado, a "escravidão sexual", o dote assassino (ou "queima de noivas"), assassinatos de honra, mutilação genital, aborto seletivo quanto ao sexo e infanticídio feminino. Jornais dos Estados Unidos têm questionado também se soldadas norte-americanas, lotadas na Arábia Saudita, deveriam conformar-se com as leis sauditas que exigem que elas cubram seus corpos e que as proíbem de dirigir.

A percepção de vitimização das mulheres de culturas não-ocidentais já se tornou um tópico dentro da filosofia ocidental. Neste artigo, utilizo o trabalho de outras intelectuais feministas para argumentar que conceber a injustiça contra mulheres pobres em países pobres principalmente em termos da opressão de culturas não-liberais proporciona um entendimento da situação das mulheres que é essencialmente incompleto. Esse entendimento incompleto distorce a compreensão dos filósofos ocidentais sobre a nossa relação moral com mulheres de outros lugares do mundo e também sobre a nossa tarefa filosófica. Isso também empobrece o nosso

entendimento a respeito do diálogo intercultural necessário para promover justiça global para mulheres.[2]

Filósofos salvando Amina: dois influentes tratamentos filosóficos para a injustiça com mulheres em países pobres

O debate nos estudos feministas

A literatura interdisciplinar sobre mulheres ou estudos feministas tem discutido a percepção da vitimização das mulheres das culturas não-ocidentais por pelo menos trinta anos. Nesse contexto acadêmico, duas principais posições têm se oposto uma à outra. A primeira é o feminismo radical global, uma perspectiva que surgiu nos primeiros anos da segunda onda do feminismo ocidental. As feministas radicais desejavam estabelecer que as mulheres são um grupo sujeito a uma forma de opressão peculiar, e seus primeiros escritos postulavam uma cultura universal das mulheres, que existia "abaixo da superfície" de todas as culturas nacionais, étnicas e raciais, e era colonizada por essas culturas "masculinas" (BURRIS, 1971). O feminismo radical global afirma a universalidade da violência "patriarcal" contra as mulheres e às vezes defende um ideal de irmandade global[3] (MORGAN, 1984). Oposto a essa posição está o feminismo pós-

[2] Uma nota sobre a minha terminologia: neste artigo, "nós" se refere a filósofos simpatizantes de um feminismo político presente na América do Norte ou na União Européia. Tenho em mente principalmente cidadãos, mas também, em uma extensão menor, residentes permanentes. Em se falando de posições geoeconômicas e geopolíticas de países, intelectuais feministas têm usado uma variedade de terminologias, todas problemáticas sob algum aspecto. De 1970 até a metade de 1990, as feministas geralmente falavam em Primeiro, Segundo e Terceiro Mundos, mas, por volta da metade de 1990, o colapso do Bloco Soviético, seguido pela expansão do mercado global e o estabelecimento da Organização Mundial do Comércio, fez essa tripla divisão parecer menos adequada. Contudo, alguns teóricos continuam a usar o termo "Terceiro Mundo" como uma designação política que às vezes também inclui comunidades de cor na América do Norte e na União Européia. Outros estudiosos falam de países desenvolvidos e em desenvolvimento, mas essa terminologia pode ser criticada por sugerir um modelo de desenvolvimento linear e ocidentalmente orientado. Desde a metade de 1990, minha preferência pessoal tem sido, geralmente, falar em termos de Norte global e de Sul global, visto que essa linguagem sugere vários contrastes que eu considero importantes na atual economia política global. Embora eu muitas vezes ache que a terminologia hemisfério norte e sul resuma bem a situação, no presente artigo eu falo mais em países pobres e ricos, pois esta terminologia é menos carregada teoricamente. Todas as terminologias disponíveis possuem diferentes implicações e todas sugerem oposições binárias que são em várias maneiras censuráveis.

[3] Mary Daly, por exemplo, afirma que universalmente as mulheres estão sujeitas à violência masculina, através de práticas como a imolação de bruxas, o *sati*, o *footbinding*, e a "mutilação

colonial, o qual afirma a diversidade da opressão das mulheres através do mundo e enfatiza que essa opressão é determinada por muitos fatores, entre os quais são especialmente importantes o colonialismo do passado e o neocolonialismo atual. O feminismo pós-colonial acusa as críticas feitas pelo feminismo global às práticas fora do mundo ocidental de serem freqüentemente formas de "feminismo imperial" ou de "orientalismo feminista", que torna exóticas e sensacionalistas práticas culturais não-ocidentais ao focalizar seus aspectos sexuais (AMOS; PARMAR, 1984; APFFEL-MARGLIN; SIMON, 1994). O polarizado debate nos estudos feministas, algumas vezes, pareceu indicar que as feministas ocidentais que estão preocupadas com o bem-estar das mulheres no mundo estão diante de uma escolha entre a interferência colonial e a cruel indiferença (JAGGAR, 2004).

Central nos debates dos estudos feministas tem sido a questão do "essencialismo", especialmente por se referir a muitas das representações feministas ocidentais de "mulheres".[4] As feministas pós-coloniais defendem que as generalizações universais sobre mulheres são essencialistas, porque reificam o gênero, tratando-o como separável de classe, etnicidade, raça, idade e nacionalidade, de uma forma que os críticos pós-coloniais consideram como incoerente e mistificadora. As generalizações "essencialistas" são sempre abrangentes e tratam grupos como internamente homogêneos, mas não são sempre universais. Por exemplo, um artigo influente de Chandra Mohanty questiona os contrastes

genital feminina" (DALY, 1978, p. 109-112). A visão de Daly não é isolada. Em novembro de 2003, o controverso filme "As Marcas dos Guerreiros: Mutilação Genital Feminina" foi exibido na Universidade de Colorado, em Boulder, como parte de uma série de eventos intitulada "Quebrando o Silêncio Global: Expondo a Violência Contra Mulheres". Volpp fornece uma ótima visão da controvérsia feminista sobre o filme "As Marcas dos Guerreiros" (VOLPP, 2001, 1208-1209).

[4] Esse debate surgiu da preocupação de que a "mulher" supostamente universal invocada em muitos escritos feministas ocidentais era de fato uma mulher privilegiada em muitos aspectos. Por exemplo, muitos teóricos imaginaram-na implicitamente como branca, de classe média, heterossexual, saudável e assim por diante. A literatura feminista sobre o essencialismo discute como os relacionamentos entre os vários aspectos das diversas "identidades" das mulheres devem ser conceitualizados (eles são aditivos ou multiplicativos, analiticamente separáveis ou não?) e problematiza a idéia de uma mulher universal; por exemplo, Carby (1984), Fuss (1989), Spelman (1988) e Spivak (1988). A crítica ao essencialismo é agora aceita extensamente dentro da disciplina de estudos feministas, em que o termo "essencialismo" se tornou exclusivamente pejorativo. A crítica foi extremamente valiosa ao revelar os preconceitos que se escondem em muitas generalizações feministas ocidentais sobre "mulheres", embora alguns teóricos temam que negar que qualquer característica essencial possa ser atribuída às mulheres acabe por puxar o tapete teórico do ativismo feminista (MARTIN, 1994).

essencialistas entre mulheres ocidentais e "a mulher média do Terceiro Mundo", que ela encontra implícitos em muitos escritos feministas ocidentais. Mohanty argumenta que esses escritos representam as mulheres ocidentais como "educadas, modernas, como tendo o controle sobre seus próprios corpos e sexualidades, e com liberdade para fazer suas próprias escolhas", enquanto descreve mulheres não-ocidentais como vítimas e carentes de autonomia de ação (*agency*). Ela critica as representações ocidentais condescendentes em relação à "mulher típica do Terceiro Mundo", que retrata esta mulher como levando "uma vida essencialmente truncada, baseada em seu gênero feminino (leia-se: reprimida sexualmente) e como sendo do 'Terceiro Mundo' (leia-se: ignorante, pobre, não educada, limitada pela tradição, orientada à família, vitimizada, etc.)" (MOHANTY, 1991, p. 56).

O debate na filosofia

Nos anos 1990, o debate acadêmico sobre aspectos de gênero de práticas culturais não-ocidentais deslocou-se das margens feministas para o centro da filosofia ocidental. Isso ocorreu principalmente em conseqüência dos corajosos trabalhos de Martha Nussbaum e de Susan Okin (NUSSBAUM, 1988, 1990, 1992, 1993, 1995, 1998, 1999, 2000, 2002; OKIN, 1994, 1995, 1998, 1999, 2002). Os recentes trabalhos de Nussbaum e Okin divergem a respeito de importantes pontos, mas o presente artigo se pauta em alguns paralelos entre eles.[5] Em suas discussões sobre mulheres pobres em países pobres (e de mulheres de culturas minoritárias em países ricos), tanto Nussbaum quanto Okin se afastam dos antigos debates sobre universalidade ou "patriarcado". Elas recolocam os tópicos em termos de debates filosóficos em andamento entre o liberalismo e o comunitarismo, de um lado, e o liberalismo e o multiculturalismo, de outro. Ambas focam o problema na questão de como os filósofos ocidentais devem reagir às práticas culturais não-ocidentais percebidas como injustas com as mulheres e ambas acreditam que para responder a essa questão é necessário abordar diversas controvérsias filosóficas atuais. Essas incluem: universalismo moral e relativismo cultural; a possibilidade da crítica social "externa" como oposta à "interna"; e a questão sobre se as sociedades liberais podem tolerar práticas culturais não-liberais dentro de suas fronteiras.

[5] As discordâncias filosóficas entre Nussbaum e Okin tornaram-se recentemente mais explícitas (OKIN, 2003; NUSSBAUM, no prelo).

Ambas, Nussbaum e Okin, identificam-se como feministas liberais, mas ambas seguem as feministas radicais em opor-se fielmente ao que percebem como a opressão das mulheres em culturas não-ocidentais. Elas fornecem argumentos novos contra feministas pós-coloniais, retratando-as como relativistas que procuram evitar a condenação direta da injustiça com as mulheres em países do Terceiro Mundo ou em desenvolvimento. Elas também acusam o antiessencialismo defendido por feministas pós-colonialistas de racionalizar uma recusa dissimulada de reconhecer formas de injustiça que são diferentemente marcadas pelo gênero. Finalmente, Nussbaum e Okin sugerem que as mulheres que parecem satisfeitas com as práticas culturais injustas sofrem de preferências adaptativas ou de desejos aprendidos em relação ao que é prejudicial, um fenômeno chamado de "falsa consciência" pelas feministas ocidentais influenciadas pela crítica marxista à ideologia.

O trabalho de Nussbaum sobre esse tópico baseia-se no conceito de capacidades de Amartya Sen, desenvolvido originalmente como uma alternativa à teoria do bem-estar (*welfare*) para medir níveis internacionais de desenvolvimento. Nussbaum modificou o conceito de capacidades e usa-o como oposição ao "relativismo cultural", que ela vê freqüentemente servindo de pretexto para desculpar a ultrajante injustiça com as mulheres em países pobres. Em uma série de livros e artigos publicados durante os anos de 1990, Nussbaum defende os valores universais que acredita estarem incorporados nas capacidades, apelando a esses valores para condenar práticas culturais que subordinam a mulher. Um dos primeiros artigos provocadoramente defende o "essencialismo aristotélico" contra o que Nussbaum considera como um antiessencialismo "politicamente correto" que racionaliza "tabus religiosos antigos, o luxo do marido mimado, saúde fraca, ignorância, e a morte" (NUSSBAUM, 1992, p. 204). Em resposta ao desafio de que muitas pessoas, incluindo muitas mulheres pobres em países pobres, não aceitam as capacidades como valores universais, Nussbaum evoca o conceito de preferências adaptáveis.[6] Ela argumenta que os desejos e as preferências existentes podem ser corrompidos ou confundidos quando adaptados a circunstâncias sociais injustas; por exemplo, as mulheres podem às vezes não reconhecer que são oprimidas.[7]

[6] O conceito de Sen das potencialidades foi concebido em parte para responder ao problema de preferências adaptativas; ele ilustrou esse problema com referência às viúvas indianas, que tinham aprendido a negligenciar suas privações e sua saúde ruim (SEN, 1995).

[7] Mais genericamente, Nussbaum afirma que, porque as preferências podem ser adaptativas, os desejos existentes fornecem uma guia não confiável à justiça e à vida boa, subvertendo o

Susan Okin também julgou importante tematizar a situação de mulheres pobres em países pobres. Sua análise apóia-se em sua própria crítica anterior às práticas ocidentais de casamento e de família, na qual defende de forma persuasiva que a tradicional divisão de trabalho no casamento prejudica injustamente as mulheres ocidentais economicamente e de outras formas (OKIN, 1989). A análise de Okin da situação de mulheres pobres em países pobres é paralela à sua análise da situação das mulheres ocidentais: em sua opinião, "os problemas de outras mulheres são 'similares aos nossos' mas mais intensos" (OKIN, 1994, p. 8). Da mesma forma que Nussbaum, Okin questiona o antiessencialismo feminista, citando e concordando com Nussbaum nesse tópico.[8] Também como Nussbaum, ela se preocupa que a "falsa consciência" proveniente das preferências adaptativas e da opressão internalizada limite a utilidade das abordagens "interativa" e "dialógica" da justiça e defende um método rawlsiano alternativo de um diálogo hipotético na posição original (OKIN, 1994, p. 18-19).

O interesse de Okin pela injustiça cultural contra as mulheres emerge novamente em suas contribuições ao debate do multiculturalismo. Na disciplina de filosofia, esse debate enfoca a questão sobre se as minorias culturais dentro das culturas liberais devem usufruir direitos especiais de grupo (KYMLICKA, 1995). Okin defende que os direitos reivindicados por grupos minoritários podem entrar em conflito com o compromisso do liberalismo para com a igualdade das mulheres, de modo que existe uma tensão entre o multiculturalismo e o feminismo (OKIN, 1998, 1999). Na opinião de Okin, os defensores do multiculturalismo não se deram conta de que as práticas culturais não-liberais são freqüentemente limitadoras em relação às mulheres. Além disso, ela acredita que algumas feministas dedicaram tanta atenção às diferenças entre as mulheres que caíram no relativismo cultural, ignorando o fato de que "a maioria das culturas tem como um de seus principais objetivos o controle das mulheres pelos

acordo intercultural sobre valores universais. Defendendo a universalidade das potencialidades, os trabalhos mais antigos de Nussbaum apelam ao método aristotélico de criticamente refinar a *eudoxa* ou a opinião confiável (NUSSBAUM, 1998, p. 768). Nussbaum tem desenvolvido mais recentemente uma abordagem do "bem substantivo não platônico", que permite que ela postule as potencialidades como valores universais mesmo na ausência do consenso expresso (NUSSBAUM, 2000). Para a discussão crítica desse método, ver Jaggar (no prelo).

[8] Ao contrário de Nussbaum, entretanto, Okin não se limita a gestos retóricos contra o antiessencialismo. Ao invés disso, ela argumenta contra o essencialismo de que o sexismo pode certamente ser separado analiticamente de outras categorias de opressão, usando dados empíricos para mostrar que a atenção ao gênero é comparativamente nova nas teorias de justiça e nos estudos sobre desenvolvimento – e que isso faz diferença.

homens" (OKIN, 1999, p. 13). Okin (1999, p. 20) pergunta retoricamente: "Quando uma mulher de uma cultura mais patriarcal vem aos Estados Unidos (ou a algum outro país ocidental, basicamente liberal), por que ela deveria ser menos protegida da violência masculina do que as outras mulheres?".

Algumas implicações não lógicas dos trabalhos de Nussbaum e de Okin

Okin e Nussbaum merecem grande crédito por chamar a atenção da principal corrente de filósofos ocidentais para questões até então negligenciadas pelo que Thomas Pogge chamou de "indústria acadêmica da justiça" (POGGE, 2002, p. 145). Como toda pesquisa inovadora, os trabalhos de Nussbaum e de Okin deram forma à literatura subseqüente em maneiras distintas, destacando alguns interesses e obscurecendo outros. Especificamente, o trabalho delas incentivou filósofos ocidentais a compreender a injustiça com as mulheres não-ocidentais como uma maneira de opressão por tradições culturais locais. Os tópicos introduzidos por Nussbaum e Okin são cruciais para compreender as injustiças sofridas por mulheres não-ocidentais, mas este artigo centra-se nas questões que **não** foram levantadas, em suas omissões e em seus silêncios. Em outras palavras, preocupo-me aqui com o que Cheshire Calhoun chamou de implicações não lógicas dos trabalhos de Nussbaum e de Okin nessa área, incluindo o significado moral e político de suas ênfases e de suas lacunas (CALHOUN, 1988).

Ao discutir as contribuições que a ética do cuidado faz à teoria moral, Calhoun argumenta que a filosofia moral ocidental produziu uma ideologia tendenciosa da vida moral e do pensamento que reflete as preocupações morais de machos proprietários e obscurece os interesses morais de muitas mulheres, entre outros.[9] Analogamente, defendo que as representações de Nussbaum e de Okin das injustiças sofridas por mulheres pobres em países pobres são tendenciosas, refletindo algumas preocupações e obscurecendo outras. Calhoun sugere que a ética do cuidado, pensada como um enfoque em aspectos anteriormente negligenciados da vida moral e do pensamento,

[9] Por exemplo, o foco exclusivo na humanidade comum das pessoas e em sua igual participação na comunidade moral desvia a atenção das maneiras nas quais os interesses básicos e os desejos empíricos das pessoas podem diferir, dependendo de suas posições sociais. Focalizar exclusivamente a capacidade do adulto para a reflexão moral universal e coerente desvia a atenção da indispensabilidade da motivação moral, da educação e da disponibilidade social de informação moral relevante. Focalizar exclusivamente os perigos do egoísmo e a parcialidade aos próprios interesses desvia a atenção dos perigos do auto-sacrifício e desvaloriza o significado moral de relações especiais (CALHOUN, 1988).

pode ajudar a retificar o preconceito de gênero na teoria moral. Similarmente, sugiro que um foco em determinados aspectos da economia política global, até agora negligenciado pelos filósofos ocidentais, pode ajudar a apresentar uma compreensão mais completa e mais justa das situações das mulheres pobres em países pobres.

Minha preocupação em relação a Nussbaum e Okin não é o fato de elas darem demasiada atenção a temas do sensacionalismo sexual de que se ocupa a imprensa popular. Ao contrário, elas levam extremamente a sério a pobreza de muitas mulheres não-ocidentais, reconhecendo que a pobreza limita a autonomia das mulheres e as torna vulneráveis a uma série de outros abusos, como a violência, a exploração sexual e o trabalho excessivo. Entretanto, as discussões de Nussbaum e de Okin dão a impressão de que a pobreza feminina é primeiramente atribuída às tradições culturais locais, especialmente tradições de reclusão feminina.[10] Por exemplo, ambas tratam como exemplar o estudo de Marty Chen, que explica que muitas mulheres na Índia, especialmente as chefes de família, não têm recursos porque o sistema de isolamento ou reclusão de mulheres lhes nega o direito ao emprego remunerado fora de casa (CHEN, 1995).[11]

O foco de Nussbaum e de Okin em relação à injustiça das tradições culturais não-ocidentais reforça diversas suposições feitas geralmente em discussões ocidentais populares a respeito da situação de mulheres pobres em países pobres. Essas suposições são as seguintes:

1) uma importante causa, talvez a causa mais importante do sofrimento das mulheres em países pobres, é o tratamento injusto de acordo com as tradições locais – tradições cuja injustiça não é necessariamente reconhecida pelas mulheres envolvidas. Esta tese chama-se "Injustiça pela Cultura";
2) as tradições locais injustas em questão podem assemelhar-se a algumas práticas ocidentais, mas elas são causalmente independentes destas. Esta tese chama-se "Autonomia da Cultura"; e

[10] Tanto Nussbaum quanto Okin identificam seus tópicos como problemas filosóficos sobre a cultura, especificamente o relativismo cultural e o multiculturalismo. O termo "cultura" é também proeminente nos títulos de suas obras sobre mulheres pobres em países pobres; um dos livros de Nussbaum é intitulado *Mulheres, Cultura e Desenvolvimento*, e o artigo de Okin que analisa os problemas de mulheres pobres em países pobres é intitulado *Desigualdade de Gênero e Diferenças Culturais*.

[11] Nussbaum (1995, p. 62) considera o estudo de Chen como evidência da necessidade de sua abordagem das capacidades universais. Okin se refere ao trabalho de Chen como a evidência para suas reivindicações sobre a injustiça cultural feita às mulheres (OKIN, 1994, p. 15).

3) as culturas não-ocidentais são tipicamente mais injustas para as mulheres do que as culturas ocidentais. Esta tese chama-se "O Ocidente é Melhor para as Mulheres".

Duvido que Nussbaum ou Okin concordassem com essas teses, se formuladas nos termos simples em que as expressei. No entanto, preocupo-me que a inquietação de ambas as filósofas em opor-se à injustiça de culturas não-ocidentais incentive muitos leitores ocidentais a derivar essas implicações não lógicas de seus trabalhos. Além disso, preocupo-me que os trabalhos de Nussbaum e de Okin nessa área promovam uma visão demasiado restrita da tarefa daqueles filósofos ocidentais que procuram explicar a injustiça com as mulheres pobres em países pobres. Ou seja, temo que isso fomente a seguinte tese:

4) a tarefa da filosofia ocidental é expor as injustiças impostas a mulheres por suas culturas locais e questionar as racionalizações filosóficas dessas injustiças, muitas das quais repousam sobre uma visão equivocada acerca do essencialismo e do relativismo.

A quarta tese é a versão filosófica de "Salvando Amina". Na próxima seção deste artigo, discuto criticamente as teses um a três; e na seção seguinte, discuto a tese quatro.

Cultura não-ocidental e injustiça com as mulheres pobres de países pobres

Julgar afirmações sobre a injustiça cultural requer ter alguma noção do significado do termo "cultura", que Raymond Williams descreve como "uma das duas ou três palavras mais complicadas da língua inglesa" (WILLIAMS, 1978, p. 160 apud THOMPSON, 1991, p. 6). O relatório de 1982 de uma conferência da Unesco sobre política cultural indicou que, na opinião de alguns delegados, "a cultura permeia todo o tecido social e seu papel é, portanto, tão proeminente e determinante que pode certamente ser confundido com a própria vida" (THOMPSON, 1991, p. 5). Na maioria dos contextos, entretanto, o termo "cultura" é útil somente se contrastado a outras áreas da vida social. Assim, a cultura é freqüentemente distinta da política e da economia (THOMPSON, 1991, p. 5). As discussões filosóficas contemporâneas sobre cultura tipicamente aceitam alguma versão dessa distinção. Por exemplo, Nancy Fraser contrasta interesses sobre o reconhecimento cultural com interesses sobre redistribuição econômica (FRASER, 1997). Todos os itens da lista de Bikhu Parekh das práticas culturais minoritárias na Grã-Bretanha são a respeito do

casamento, da sexualidade, de vestimentas, dietas, educação, marcas corporais e costumes de funerais (PAREKH, 2000, p. 245-255). Na visão de Okin, "a esfera pessoal, sexual e reprodutiva da vida fornece um foco central na maioria das culturas [...] Grupos culturais ou religiosos estão, com freqüência, preocupados particularmente com as 'leis pessoais' – as leis do casamento, divórcio, custódia dos filhos, divisão e controle da propriedade familiar e herança" (OKIN, 1999, p. 12-13).

Quando cultura é equiparada a vestimenta, dieta, sexo e família, transforma-se em uma esfera da vida com significado especial para mulheres. A maioria das práticas na lista de Parekh aplica-se principalmente ou mesmo exclusivamente às mulheres e meninas, e seu último artigo é simplesmente "status subordinado das mulheres e de tudo que isso envolve incluindo a negação das suas oportunidades para o desenvolvimento pessoal em algumas comunidades minoritárias" (PAREKH, 2000, p. 265). Assim, a observação de Okin não sugere controvérsias:

> Como regra, então, a defesa de "práticas culturais" tem provavelmente muito mais impacto nas vidas de mulheres e meninas do que nas dos homens e meninos, visto que a maior parte do tempo e energia das mulheres é gasta em preservar e manter o lado pessoal, familiar e reprodutivo da vida. Obviamente, a cultura não é somente sobre arranjos domésticos, mas eles constituem um dos focos principais da maioria das culturas contemporâneas. O lar é, antes de tudo, onde a maior parte da cultura é praticada, preservada e transmitida aos mais jovens. (OKIN, 1999, p. 13).

Benhabib escreve: "as mulheres e seus corpos são o local simbólico-cultural sobre o qual as sociedades inscrevem sua ordem moral" (BENHABIB, 2002, p. 84). Pelo fato de as mulheres serem vistas tipicamente como os símbolos ou as portadoras da cultura, conflitos entre grupos culturais são disputados freqüentemente no terreno dos corpos das mulheres, às vezes literalmente através do estupro sistemático.

Os limites da injustiça pela cultura

A tese da injustiça pela cultura afirma que as tradições culturais locais são uma grande fonte, senão a maior, das injustiças sofridas por mulheres em países pobres. Essa tese está correta? Certamente não podemos negar que muitas culturas não-ocidentais são injustas com as mulheres. Uma evidência impressionante é fornecida pelo famoso cálculo de Amartya Sen de que mais de cem milhões de mulheres estão

"desaparecidas" em conseqüência das práticas culturais asiáticas, incluindo a violência direta e a negligência sistemática (SEN, 1990). Parece também inquestionável que as mulheres em sociedades multiculturais legais tendem a sofrer desproporcionalmente devido a leis religiosas e culturais (SCHACHAR, 1999, 2000a, 2000b). Que a injustiça com as mulheres seja inerente a muitas tradições culturais confirma os argumentos da segunda onda do feminismo de que o pessoal é político, e o trabalho de Okin em relação ao casamento ocidental e à família trouxe uma contribuição valiosa para que os filósofos voltassem sua atenção a tais injustiças. Entretanto, a pobreza e os abusos dela decorrentes sofridos por mulheres pobres em países pobres não podem ser compreendidos exclusivamente em termos de tradições locais injustas. Para compreender tal pobreza e abusos mais integralmente, é também necessário situar essas tradições em um contexto geopolítico e geoeconômico mais amplo.

Processos contemporâneos de globalização econômica, regulados por princípios inspirados e impostos pelo Ocidente e por políticas neoliberais, aumentaram dramaticamente a desigualdade entre os países e internamente a eles.[12] A aplicação de princípios neoliberais através do mundo foi um golpe de sorte para alguns povos e uma catástrofe para outros. Aqueles que colheram as recompensas da globalização neoliberal pertencem, na maior parte, às classes mais privilegiadas do Norte global ou às classes de elite do Sul global. Aqueles que sofreram devido à globalização são, na maior parte, os povos que já eram pobres e marginalizados, tanto nos países em desenvolvimento quanto nos desenvolvidos.[13] Visto que as mulheres são representadas de forma desproporcional entre os pobres e marginalizados do mundo, a globalização neoliberal foi prejudicial especialmente às mulheres – embora não a todas ou somente às mulheres. As mulheres representam 70% dos pobres do mundo e 64% dos 876 milhões

[12] Os princípios do neoliberalismo incluem compromissos com o livre-comércio (à exceção do fluxo do trabalho); retirada da responsabilidade do governo em relação ao bem-estar social, assumida durante o século XX; desregulamentação de aspectos da vida social como salários, condições de funcionamento e proteções ambientais; e privatização de todos os recursos econômicos. As políticas justificadas por esses princípios têm sido impostas como condições para países pobres pedirem financiamentos em todo o mundo a instituições financeiras internacionais predominantemente ocidentais, tais como o FMI e o Banco Mundial.

[13] Em 1960, os países com os 20% das pessoas mais ricas do mundo tiveram rendas *per capita* 30 vezes maiores do que o quinto mais pobre; em 1990, a relação tinha dobrado para 60 para um; em 1997, estava em 74 para um. Por volta de 1997, os 20% mais ricos tinham 86% da renda do mundo, enquanto os 20% mais pobres tinham um mero um por cento. Para muitos – talvez todos – países pobres do mundo, a globalização neoliberal causou a deteriorização de suas condições materiais de vida não somente em relação aos mais afluentes, mas também em

de pessoas analfabetas (Programa de Desenvolvimento da União Européia 2001). No que se segue, ofereço alguns exemplos do impacto da globalização neoliberal em mulheres pobres de países pobres.

A maioria das mulheres pobres de países pobres tem tradicionalmente se sustentado através da agricultura de subsistência ou de pequeno porte; mesmo recentemente, 70% dos agricultores do mundo são mulheres. Entretanto, o impacto da globalização neoliberal tornou a agricultura em pequena escala e de subsistência cada vez mais inviável. Uma razão para isso é a expansão da agricultura para exportação, tipicamente exigida por programas de ajuste estrutural, especialmente na América do Sul e no Sudeste Asiático. Uma outra razão é a recusa por parte dos países mais ricos em se conformarem a seus próprios princípios neoliberais. Os Estados Unidos e a União Européia gastam atualmente US$350 bilhões por ano em subsídios para a agricultura, seis vezes mais do que gastam com ajuda externa. Como o neoliberalismo compele países pobres a abrir seus mercados, produtos agrícolas cultivados localmente são incapazes de competir com os alimentos altamente subsidiados dos países mais ricos.

O declínio da agricultura de pequena escala e de subsistência tem conduzido muitas mulheres para fora da terra e para dentro das favelas que circundam a maioria das principais cidades do Terceiro Mundo. Nelas as mulheres esforçam-se para sobreviver na economia informal, que é caracterizada por salários ou rendas baixos, empregos incertos e condições precárias de trabalho.[14] Muitas se transformam em vendedoras de rua ou empregadas domésticas. Aquelas que permanecem no campo são forçadas freqüentemente a trabalhos sazonais, ocasionais e provisórios, com salários mais baixos que seus colegas homens. Muitas mulheres encaminham-se à

termos absolutos. Em mais de 80 países, a renda *per capita* é mais baixa do que há uma década; na África ao sul do Saara e em alguns outros países menos desenvolvidos, a renda *per capita* é mais baixa agora do que em 1970. Em países em desenvolvimento, quase 1,3 bilhão de pessoas não têm acesso a água limpa ou potável, uma em cada sete crianças em idade escolar não está na escola, 840 milhões de pessoas são mal nutridas e 1,3 bilhão de pessoas, estimadamente, vivem com renda inferior a US$ 2 por dia. Enquanto isso, os recursos das 200 pessoas mais ricas, em 1998, detinham mais do que a renda total de 41% da população mundial.

[14] A economia informal é uma economia que permanece na sombra, cujas operações não se refletem em registros oficiais, cujos trabalhadores não pagam impostos e cujos trabalhos não são regulados por padrões de saúde e de segurança. Ela cobre uma larga escala de atividades geradoras de renda, incluindo artesanato, comércio de varejo em pequena escala, produção de alimentos triviais, vendas de rua, trabalho doméstico e prostituição, bem como empresas caseiras de contratos de trabalho. As mulheres predominam na economia informal.

prostituição, acelerando a epidemia de Aids, que devasta mulheres mais pobres nos países mais pobres.[15]

A globalização neoliberal também destruiu muitas indústrias tradicionais das quais mulheres pobres de países pobres dependiam no passado.[16] As mulheres que têm mais sorte conseguem empregos em indústrias novas, especialmente nas indústrias de roupas, que produzem os produtos de exportação manufaturados mais importantes dos países em desenvolvimento. Entretanto, as condições nas indústrias do vestuário são notoriamente ruins porque os países pobres, com falta de capital, só podem competir com o mercado global se oferecerem péssimas condições de trabalho. A situação dos trabalhadores das fábricas de roupas em países pobres é agravada pelo continuado protecionismo das indústrias de roupas por parte dos Estados Unidos e da União Européia.

As conseqüências mais óbvias da globalização neoliberal em relação ao gênero são as reduções em âmbito mundial dos serviços sociais, também exigidas freqüentemente por programas de ajustes estruturais. Esses cortes afetaram o *status* econômico das mulheres mais adversamente do que o dos homens, porque a responsabilidade das mulheres com crianças e outros membros da família as torna mais dependentes de tais programas. As reduções em serviços sociais forçaram mulheres a criar estratégias de sobrevivência para suas famílias, absorvendo essas reduções com seu próprio trabalho, e mais trabalho para mulheres resultou em um aumento das taxas de evasão escolar das meninas. Além disso, o pagamento de taxas escolares em muitos países do Sul tornou a educação inviável, especialmente às meninas. Menos educação e mais horas de trabalho doméstico contribuem para o empobrecimento das mulheres, o que dificulta a obtenção de empregos bem remunerados.[17]

[15] O pior devastamento da Aids ocorre nos países em desenvolvimento, onde 93% das pessoas com HIV+/Aids viviam até fins de 1997, especialmente na África ao sul do Saara, onde 80% de todas as mortes ocorrem (relatório bianual da UNIFEM: *Progresso das Mulheres no Mundo* 2000). A incidência mais elevada de HIV entre pessoas que vivem em países em desenvolvimento tem um significado especial para a saúde das mulheres, porque as mulheres compreendem uma porcentagem mais elevada dos adultos que vivem com HIV+/Aids nessas áreas do que nos países ricos. Na África ao sul do Saara, as mulheres representam 55% de todas as ocorrências novas de HIV (NIERENBERG, 2002).

[16] As Nações Unidas informam: "Pequenos negócios de mulheres freqüentemente não podem competir com os produtos baratos importados trazidos pela liberalização do comércio. Na África, muitas indústrias tradicionais de mulheres como as de processamento de alimentos e de cestos estão indo à falência" (UNIFEM, 2001).

[17] Visto que as mulheres são as principais responsáveis no cuidado das crianças, a pobreza das mulheres é refletida em estatísticas perturbadoras quanto ao *status* nutricional, mortalidade

Os exemplos acima não pretendem sugerir que a pobreza e os abusos relacionados à pobreza que afligem muitas mulheres em países pobres são causados exclusivamente pela globalização neoliberal. Obviamente, esses problemas resultam da interação entre os fatores macro e micro, global e local. É impossível explicar por que as mulheres sofrem desproporcionalmente as conseqüências da globalização neoliberal sem fazer referência às tradições culturais locais. Por exemplo, se a responsabilidade de cuidar das crianças, dos idosos e dos doentes não fosse atribuída primariamente às mulheres, a redução em serviços sociais não as afetaria desproporcionalmente, nem elas encontrariam mais dificuldades do que os homens para deslocar-se aos locais das novas indústrias. Somente a injustiça da tradição cultural parece esclarecer o fato de que, dentro das famílias dirigidas por homens, as mulheres e as meninas recebem freqüentemente menos recursos disponíveis, como alimento e cuidado médico.[18] No entanto, os exemplos acima mostram que a pobreza das mulheres em países pobres não pode ser atribuída exclusivamente à injustiça de suas culturas locais. Sugerir isso seria promover uma análise unilateral que ignora as maneiras em que a globalização neoliberal é, entre outras coisas, um processo de gênero que exacerba freqüentemente as desigualdades entre homens e mulheres.[19]

e saúde das crianças. Em muitos países do hemisfério sul, o número de crianças que morrem antes da idade de 1 ano ou 5 anos aumentou enormemente após décadas da queda numérica. Um novo relatório da Unicef, o primeiro a medir cientificamente a pobreza das crianças, afirma que o comércio globalizado e os cortes nos orçamentos de ajuda externa mantêm um bilhão de crianças na pobreza (FRITH, 2003). A pobreza das crianças é um bom indicador da pobreza das mulheres.

[18] Isso implica que a pobreza pode ser subavaliada mesmo pelo relato das Nações Unidas, segundo o qual as mulheres compreendem 70% dos pobres do mundo, porque esse relatório é baseado em estudos do consumo de mulheres chefes de família, comparadas com homens chefes de família.

[19] Tratar a pobreza e a dependência econômica de mulheres não-ocidentais principalmente como um mal do confinamento cultural faz eco às velhas análises marxistas das condições das mulheres como "superestruturais" ao invés de parte da estrutura econômica básica. Isso também incentiva a imagem de mulheres não-ocidentais como "fora da história", presas nos porões da pré-modernidade. (Para uma crítica mais ampla desse ponto de vista, ver JAGGAR, 1983.) Essa imagem continua a afetar os cálculos da contribuição econômica das mulheres "em casa", que são notoriamente subestimadas (DIXON, 1991).

Os limites da autonomia da cultura

Confrontadas com a evidência da seção precedente, Nussbaum e Okin reconheceriam certamente que a globalização neoliberal tem responsabilidade considerável na pobreza das mulheres em países pobres e certamente iriam condenar essas injustiças. Entretanto, poderiam também observar que a injustiça na ordem econômica global simplesmente não foi o foco de seus trabalhos até agora.[20] Com certeza, poderiam dizer que um autor não pode ser criticado por escolher um tópico em detrimento de outro, especialmente se o tópico escolhido é importante e negligenciado de maneira imprópria; além disso, se alguém deve ser responsabilizado pela falha da filosofia em tratar de aspectos de gênero da economia política global, por que devem Nussbaum e Okin ser escolhidas? Eu concordo que é razoável para os filósofos que desejam analisar a injustiça de mulheres pobres em países pobres enfocar problemas locais ao invés de problemas globais, ou injustiças culturais em vez de econômicas. Entretanto, ao discutir as idéias que envolvem a aparente injustiça de culturas não-ocidentais, é problemático agir como se essas culturas fossem elas próprias confinadas ou autônomas sem também notar as formas pelas quais suas tradições foram e continuam sendo moldadas pelas intervenções ocidentais.

Teóricas da segunda fase do feminismo ocidental às vezes se perguntavam se o domínio masculino tinha existido em todas as sociedades ou se fora introduzido em algumas sociedades por colonizadores europeus.[21] Qualquer que seja a resposta a esse que já foi um acirrado debate, é indiscutível que muitas supostas tradições culturais da Ásia, América Latina e África foram moldadas por contatos com o colonialismo ocidental. Por exemplo, Veena Oldenburg discute que a prática do assassinato do dote na Índia teve origens imperiais (OLDENBURG, 2002). As práticas culturais não-ocidentais que afetam especialmente mulheres ganham com freqüência nova vida como símbolos da resistência ao domínio ocidental. No Quênia, por exemplo, "a retirada do clitóris tornou-se uma questão política entre o quicuios e os quenianos brancos e alguns missionários, bem como um símbolo da luta entre nacionalistas africanos e o poder colonial britânico" (BROWN,

[20] Na verdade, o trabalho mais recente de Okin trata de questões relativas à economia política (OKIN, 2003).

[21] De forma um tanto similar, críticos de recentes projetos ocidentais de planejar o desenvolvimento argumentam que esses projetos muitas vezes só serviram para reforçar a subordinação das mulheres (BOSERUP, 1970; KABEER, 1994; VISVANATHAN, 1997).

1991, p. 262). Narayan descreve como a suposta "tradição indiana" do *sati* (imolação das viúvas) era provavelmente "um **efeito** do extenso e prolongado debate que ocorreu sobre seu *status* como tradição. Como conseqüência desse debate, o *sati* veio a adquirir, para ambos ingleses e indianos, e para seus aliados assim como seus oponentes, um "*status* emblemático", transformando-se num símbolo exagerado do "Hindu" e da "cultura indiana" (NARAYAN, 1997, p. 65). Hoje, "marginalizados pela exposição ao assalto das condições da modernidade, a economia de mercado, e empreendimentos imperialistas transnacionais, diferentes grupos culturais tendem a se perceber sob pressão para demonstrar sua pureza ritual e sua lealdade à cultura elitista tradicional" (OBIORA, 1997 apud VOLPP, 2001, p. 1198). Esse sentimento de estar econômica e culturalmente cerceado pode ajudar a explicar o atual florescimento mundial de fundamentalismos religiosos, definidos por Volpp como os movimentos políticos modernos que usam a religião como base para suas tentativas de ganhar ou consolidar o poder e estender o controle social (VOLPP, 2001). Os fundamentalismos contemporâneos todos "apóiam a família patriarcal como o agente central de controle e vêem as mulheres como incorporadoras dos valores morais e tradicionais da família e da comunidade inteira" (VOLPP, 2001, p. 1205).

A cultura ocidental não é apenas um estímulo passivo para reações conservadoras de gênero daqueles que têm autoridade para definir tradições culturais "autênticas". Além disso, poderes ocidentais podem reforçar ou mesmo impor culturas conservadoras quanto ao gênero a sociedades não-ocidentais através do apoio a facções conservadoras de suas populações. Na maior parte do século XX, por exemplo, os governos britânico e dos Estados Unidos apoiaram o regime da Arábia Saudita que pratica um *apartheid* de gênero. O governo do Taliban do Afeganistão, o qual também praticava um *apartheid* de gênero, foi instalado depois que os Estados Unidos forneceram treinamento extensivo e ajuda a várias forças mujehadin que se opunham ao então governo comunista, mas secular. O presidente Reagan descrevia os mujehadin como o equivalente moral dos pais fundadores dos Estados Unidos. Após a derrubada do Taliban, os Estados Unidos instalaram um governo fraco no Afeganistão, sob o qual a vida das mulheres é ainda mais precária. A burca não é mais exigida legalmente, mas a maioria das mulheres ainda está com medo de retirá-la e não está segura nas ruas. As escolas para meninas são queimadas, famílias estão sendo ameaçadas por mandar garotas para as escolas, e três garotas foram envenenadas aparentemente por terem ido à escola (BEARUP, 2004). As mulheres são banidas por cantarem no rádio e na TV, e

tem havido um enorme número de suicídios e auto-imolações entre as mulheres. Atualmente, os Estados Unidos estão tentando construir um governo iraquiano para suceder o regime baathista que derrubaram. Sob o regime baathista, quaisquer que fossem suas outras deficiências, as condições das mulheres iraquianas eram bem melhores do que as de outras mulheres da região. Hoje, as mulheres estão com medo de deixar suas casas (SANDLER, 2003), e a mídia relata que os Estados Unidos estão buscando liderança política para o Iraque entre seus líderes religiosos e tribais – poucos dos quais são mulheres ou têm como prioridades melhorar o *status* das mulheres.

Os fortes contrastes entre culturas ocidentais e não-ocidentais não podem finalmente ser sustentados. Eles se baseiam de forma característica no que Uma Narayan chama de generalizações culturais essencialistas, que oferecem caracterizações totalizantes de culturas inteiras, tratadas internamente como homogêneas e externamente como fechadas. Tipicamente, tais generalizações são completamente inconsistentes com as realidades empíricas (NARAYAN, 1998). Na literatura filosófica ocidental, está tornando-se mais comum observar que as culturas são internamente diversas e freqüentemente conflituosas e que não são autônomas em relação umas às outras, mas é ainda incomum notar que são apenas parcialmente autônomas com relação a estruturas políticas e econômicas. Mesmo assim, a economia política global vai se tornando mais integrada, e as manifestações culturais também. Portanto, quando as corporações multinacionais exploram mulheres nas zonas de exportação situadas em países pobres, é impossível dizer que essa prática reflete exclusivamente a cultura ocidental ou a não-ocidental. Quando os governos asiáticos atraem investimentos de corporações multinacionais com estereótipos de trabalhadoras facilmente controláveis, dedicadas, hábeis e sexy, parece sem sentido perguntar se esses estereótipos são ocidentais ou não-ocidentais ou se a superexploração e a perseguição sexual dessas mulheres representam tradições culturais ocidentais ou não-ocidentais. Parece igualmente sem sentido atribuir a crescente sexualização da mulher em todo o mundo à cultura ocidental ou à não-ocidental. Muitas mulheres no mundo inteiro foram levadas a algum tipo de trabalho sexual. Isso inclui uma indústria pornográfica multibilionária e o tráfico mundial de mulheres, em que as trabalhadoras do sexo participam com graus variados de voluntariedade e de coerção. Inclui também prestar serviços aos trabalhadores masculinos em grandes plantações, representantes de corporações transnacionais, tropas em torno das bases militares e tropas e funcionários da ONU. Em algumas partes de Ásia e do Caribe, o turismo

sexual é o esteio das economias locais. A prostituição transformou-se em um fenômeno transnacional, moldado por normas globais de beleza feminina e de virilidade masculina.[22]

Na nova ordem global, as culturas locais interagem e interpenetram-se a ponto de fundirem-se. Alguns padrões podem ser percebidos, como, por exemplo, preferências mundiais pelas mulheres como trabalhadoras de fábrica, objetos sexuais e empregadas domésticas (ANDERSON, 2000), mas esses padrões deslocam-se e fundem-se em uma variedade interminável de combinações particulares. As mulheres pobres de países pobres certamente são oprimidas por homens locais, cujo poder tem raízes nas culturas locais, mas também são oprimidas por forças globais, inclusive pelas chamadas forças de desenvolvimento, que redefiniram as relações locais de gênero e de classe em várias e contraditórias formas, simultaneamente fragilizando-as e reforçando-as (SEM; GROWN, 1987; MOSER, 1991; KABEER, 1994). Uma nova mas ainda dominantemente masculina cultura global pode emergir com base no trabalho de uma classe trabalhadora transnacional feminilizada, racializada e sexualizada (KANG, 2003).

O Ocidente é melhor para as mulheres?

Muito do debate filosófico ocidental sobre o multiculturalismo discute as situações das mulheres em culturas "liberais" e "não-liberais". Tendemos a igualar o Ocidente com a cultura liberal, e o não-ocidental com a cultura não-liberal, e normalmente julgamos que a cultura ocidental é mais avançada do que a cultura não-ocidental. Okin escreve que "muitas famílias do Terceiro Mundo parecem ser escolas piores em relação à justiça e mais bem-sucedidas inculcadoras da desigualdade entre os sexos como algo natural e apropriado do que são seus equivalentes no mundo desenvolvido" (OKIN, 1994, p. 13). Em sua visão, "a situação de algumas mulheres pobres em países pobres é diferente – e bem pior – do que a da maioria das mulheres ocidentais de hoje. É mais próxima à situação das mulheres ocidentais no século XIX" (OKIN, 1994, p. 15).

À medida que interações culturais se aceleram, temos visto que se torna mais problemático contrastar culturas inteiras umas com as outras. As imagens idealizadas e irrealistas de culturas construídas por

[22] A mídia na Europa e na América do Norte ainda retrata mulheres mulatas ou negras como objetos eróticos e tentadores, enquanto em países não europeus as mulheres brancas são exoticizadas e erotizadas (KEMPADOO; DOEZEMA, 1998). Connell (1998) documenta a emergência de uma masculinidade hegemônica transnacional de negócios, baseada institucionalmente em corporações multinacionais e em mercados de finanças globais.

generalizações essencialistas são tipicamente construídas para promover agendas políticas. O que Narayan chama de posição colonialista apresenta as culturas ocidentais como dinâmicas, progressistas e igualitárias, enquanto retrata as culturas não-ocidentais como retrógradas, bárbaras e patriarcais. Representações colonialistas, caracteristicamente, estão envolvidas em "acusações culturais", por exemplo, ao tratar a discriminação e a violência contra mulheres como partes intrínsecas de culturas não-ocidentais, mas não de culturas ocidentais. Enquanto o Ocidente tem, historicamente, culpado as culturas não-ocidentais por seu atraso, tem retratado sua própria cultura como firmemente compromissada com valores como a liberdade e a igualdade, uma "autopercepção [...] não perturbada pelo fato de os poderes ocidentais terem se envolvido com escravidão e colonização, ou por terem resistido à concessão de direitos civis e políticos, mesmo a um grande número de sujeitos ocidentais, incluindo as mulheres" (NARAYAN, 1997, p. 15). Hoje, como observa Narayan (1997, p. 85), a violência é abundante nos Estados Unidos e, ainda assim, a queima de cruzes, a queima de igrejas de negros, assassinatos por violência doméstica e mortes por armas de fogo não são usualmente tratados como manifestações da cultura dos Estados Unidos. Quando as explicações culturais são oferecidas somente para a violência contra as mulheres pobres em países pobres, Narayan (1997, p. 84-85) observa que o efeito é sugerir que essas mulheres sofrem "uma morte pela cultura", um destino do qual as mulheres ocidentais parecem, curiosamente, isentas. Muitos filósofos continuam a escrever como se a cultura ocidental fosse liberal sem nenhuma ambigüidade, ignorando a influência do fundamentalismo cristão no atual governo dos Estados Unidos, assim como seu crescimento em vários países do antigo bloco soviético (GREWAL; KAPLAN, 1994, p. 24). Por exemplo, Parekh trata a poligamia como uma prática exclusivamente muçulmana, ignorando sua existência entre grupos cristãos nos Estados Unidos. É verdade que o que Parekh (2000, p. 268-270) chama de valores públicos das sociedades ocidentais são na sua maioria liberais, mas as culturas ocidentais certamente não são sempre liberais – e valores não-liberais freqüentemente vêm à tona.[23]

Embora a superioridade da cultura ocidental pareça evidente para a maioria dos ocidentais, nem todas as mulheres não-ocidentais concordam.

[23] No início deste ano [2003], o Tenente-General William G. Boykin disse de seu oponente muçulmano: "Eu sabia que meu deus era maior que o dele. Eu sabia que meu deus era um deus real e que o dele era um ídolo" (CARROLL, 2003). Essa afirmação, ofensiva aos muçulmanos de todo o mundo, inclusive dos Estados Unidos, sugeria que a guerra contra o Iraque era, no final das contas, uma guerra religiosa ou, como o presidente Bush havia expressado antes, uma "cruzada".

Por exemplo, feministas ocidentais têm criticado há muito tempo as práticas não-ocidentais de isolamento feminino e de usar o véu, mas Leila Ahmed argumenta que a separação social das mulheres dos homens na Península Arábica cria um espaço dentro do qual as mulheres podem interagir livremente umas com as outras e no qual elas resistem aos esforços dos homens de impor-lhes uma ideologia de inferioridade e subserviência (AHMED, 1982, p. 530-531). Nussbaum e Okin sugerem que a aceitação por parte das mulheres não-ocidentais de práticas culturais aparentemente injustas pode ser devida a preferências adaptativas ou falsa consciência. Na visão de Okin, não apenas "muitas culturas oprimem alguns de seus membros, em particular mulheres [...] elas freqüentemente têm condições de socializar esses membros oprimidos de modo que eles aceitem sem questionar seu *status* cultural designado" (OKIN, 1999, p. 117). Para alguém como eu, criada no sistema de classes britânico, essa afirmação parece inquestionavelmente verdadeira. Contudo, levantar questões de falsa consciência somente com relação a mulheres não-ocidentais que defendem suas culturas pode ser lido como uma sugestão de que a percepção moral dessas mulheres é menos confiável que a percepção de mulheres ocidentais, cuja consciência é supostamente mais elevada ou mais verdadeira. Tal sugestão reflete um segundo aspecto da posição colonialista, literalmente, a "posição missionária", que supõe que "somente os ocidentais são capazes de nomear e desafiar atrocidades patriarcais cometidas contra mulheres do Terceiro Mundo" (NARAYAN, 1997, p. 57-60). Nussbaum e Okin reconhecem explicitamente que mulheres não-ocidentais são perfeitamente capazes de criticar tradições culturais injustas e freqüentemente fazem bem isso, mas a prática delas de levantar questões sobre preferências adaptativas e falsa consciência somente quando confrontadas por pontos de vista que se opõem aos seus faz com que se descartem tais pontos de vista sem considerá-los seriamente. De fato, a questão da superioridade da cultura ocidental para mulheres, especialmente mulheres pobres, não é tão simples quanto os ocidentais costumam assumir.

A tese de que o Ocidente é melhor para as mulheres pobres do mundo não é necessariamente verdadeira. Mesmo que deixemos de lado questões filosóficas profundas, quanto a como medir o bem-estar, o desenvolvimento ou a qualidade de vida, e que concordemos em considerar as culturas de acordo com seu sucesso na preservação dos direitos das mulheres pobres, pelo menos três conjuntos de preocupações lançam dúvidas sobre a tese de que o Ocidente é melhor.

Primeiro, é claro que é verdade, por definição, que culturas liberais dão prioridade mais alta à proteção de liberdades civis e políticas do que

culturas não-liberais. Contudo, a habilidade de exercer esses direitos humanos "de primeira geração" pode ser desfrutada somente num contexto em que direitos sociais e econômicos "de segunda geração" também sejam garantidos. Como notamos antes, a pobreza torna as mulheres vulneráveis a violações de suas liberdades políticas e civis, inclusive a ataques à sua integridade corporal, e sociedades ocidentais são muito desiguais em sua vontade de lidar com a pobreza das mulheres. A feminização da pobreza é especialmente óbvia nos Estados Unidos, onde as mulheres continuam a sofrer ampla violência. Portanto, tem que ser reconhecido que os direitos humanos, especialmente os de mulheres pobres, são rotineiramente violados mesmo nas sociedades ocidentais.[24]

Segundo, voltando-nos às mulheres pobres de países pobres, é difícil negar que os poderes ocidentais são desproporcionalmente responsáveis por conceber, impor e colocar em prática uma ordem econômica global que continua a ampliar a crescente disparidade entre países ricos e pobres. Uma vez que a desigualdade de gênero está fortemente relacionada com a pobreza, os países ocidentais são desproporcionalmente responsáveis por criar as condições que tornam mulheres não-ocidentais vulneráveis a violações locais de seus direitos. É especialmente perturbador pensar no quanto a prosperidade que dá suporte ao feminismo ocidental é causalmente dependente da pobreza não-ocidental.

Terceiro, tem que ser reconhecido que alguns dos mesmos poderes ocidentais que alardeiam democracia e liberalização em casa dão suporte a regimes estrangeiros não-democráticos e conservadores no que diz respeito às relações de gênero, fomentando golpes, ditaduras e guerras civis (POGGE, 2002, p. 153). As mulheres pobres são desproporcionalmente

[24] Em alguns relatos, por grande parte do século XX, as mulheres se davam melhor no chamado Segundo Mundo do que no Primeiro Mundo. Depois do colapso do assim chamado comunismo, as elites se beneficiaram das privatizações e da exploração dos recursos até então do poder público, mas o desmantelamento da assistência social (*welfare state*) dos Estados significou cortes e deterioração em serviços de saúde, educação e infância, contribuindo para a deterioração da qualidade de vida para a maioria das pessoas. Em 7 de 18 países da Europa Oriental, a expectativa de vida era mais baixa em 1995 do que em 1989 (diminuindo em cinco anos desde 1987) e o número de matrículas no jardim de infância declinou dramaticamente. As mulheres sofreram desproporcionalmente com o desemprego em massa que seguiu o colapso das economias socialistas e com a decadência dos serviços sociais. Elas foram empurradas para fora, especialmente dos cargos de renda e *status* comparativamente mais elevados em áreas tais como administração pública ou universidades, e muitas mulheres com elevado nível de instrução foram forçadas a voltar-se para a prostituição, o comércio de rua e a mendicância.

afetadas por essas intervenções. Elas sofrem mais pela ausência de programas sociais cortados para fundear gastos militares e também sofrem mais pelo caos social. Elas constituem a maioria das mortes de guerra e 80% dos refugiados deslocados por causa da guerra.[25]

Esses três conjuntos de preocupações levantam sérias dúvidas sobre a tese de que o Ocidente é melhor para as mulheres, especialmente para a grande maioria das mulheres pobres do mundo.

Conclusão

Não quero romantizar as culturas e tradições não-ocidentais nem afirmar que a cultura ocidental é intrinsecamente violenta e racista. Tais afirmações colonialistas ao reverso seriam tão essencialistas e distorcidas quanto sustentar que o Ocidente é melhor para as mulheres. Além disso, sugerir que a dominação neocolonial seja a causa de todos os problemas nos países pobres retrataria os cidadãos desses países simplesmente como vítimas passivas, negando seus atos e responsabilidades. Meu objetivo tem sido o de desafiar as imagens, tanto das culturas ocidentais como das não-ocidentais, que estão implícitas em grande parte da discussão filosófica mais influente sobre esses tópicos. Não discuto que as culturas não-ocidentais com freqüência trata as mulheres injustamente, mas tenho argumentado que forças globais ajudam a dar forma a essas culturas e também criam os contextos políticos e econômicos mais amplos nos quais as mulheres pobres se encontram.[26] Os poderes do Ocidente desempenham um papel desproporcional na imposição de uma ordem global injusta, colocando, desse modo, em questão a suposição de que, em geral, o Ocidente é melhor para as mulheres pobres dos países pobres.

Expandir nosso entendimento das causas da pobreza das mulheres nos países pobres requer que os filósofos ocidentais também expandam nossa concepção sobre nossa responsabilidade em relação a tais mulheres. Não podemos mais ficar satisfeitos em supor que nossa responsabilidade

[25] Durante o século XX, os civis, mais que os soldados, constituíram uma proporção sempre crescente das mortes de guerra. Na Primeira Guerra Mundial, 20% das mortes foram de civis, mas na Segunda Guerra, 50% eram civis. Na Guerra do Vietnã, 80% das mortes foram de civis e cerca de 90% das mortes nas guerras de hoje são estimadas ser de civis.

[26] Embora as mulheres sofram injustiças culturais em quase todos os lugares, isso não significa que somos todas vítimas de um patriarcado universal. Nossas respectivas situações, histórias e poderes variam amplamente e por essa razão nossas responsabilidades também diferem.

como filósofos está limitada a usar as ferramentas de nosso ofício para analisar as injustiças perpetradas sobre mulheres pobres em nome das tradições culturais não-ocidentais. Uma vez que tenhamos reconhecido que partilhamos conexões passadas, presentes e futuras com as mulheres pobres de países pobres, veremos que habitamos com elas um contexto compartilhado de justiça. Não olhamos para seus problemas como estranhos, de um ponto arquimediano externo ao seu mundo social. Nosso envolvimento nos dá uma posição moral mais firme para criticar práticas culturais não-ocidentais, desde que nossas críticas sejam bem informadas e, nas palavras de O'Neill (1996), "passíveis de serem seguidas" por membros da sociedade em questão. Contudo, isso também exige que investiguemos que medida de responsabilidade moral deve ser atribuída aos cidadãos de países do Ocidente pela continuação dessas práticas como também pela ordem global injusta que mantém muitas mulheres em países pobres numa crescente pobreza.

Repensando a justiça global para as mulheres: o que está na agenda do diálogo intercultural?

Nas salas de aula de filosofia ocidental, "abusos culturais" a mulheres têm se tornado exemplos comuns, às vezes estimulantes, usados para avivar a discussão sobre questões como o relativismo moral e a possibilidade de críticas sociais interculturais. Alguns filósofos ocidentais tratam da percepção de injustiça cultural com as mulheres recomendando um cosmopolitismo agressivo; outros promovem um relativismo "culturalmente sensível". Contudo, é crescente o reconhecimento dos filósofos ocidentais de que as culturas não são estáticas nem hermeticamente fechadas, e eles advogam o diálogo intercultural[27] (PAREKH, 2000; BENHABIB, 2002). Eu certamente concordo que diálogos interculturais são indispensáveis e já explorei algumas de suas dificuldades (JAGGAR, 1998, 1999). Nesta seção, quero sugerir alguns itens para inclusão na agenda dos diálogos interculturais entre filósofos interessados na justiça global, especialmente na justiça para mulheres pobres em países pobres.

Muito obviamente, os filósofos ocidentais não deveriam considerar os diálogos interculturais como oportunidades para "salvar Amina", fazendo proselitismo sobre supostos valores ocidentais ou elevar a

[27] Há 15 anos, Nussbaum e Sen já desafiavam dicotomias agudas entre a crítica social "interna" e "externa", notando a existência de ligações interculturais abrangentes (NUSSBAUM; SEN, 1989).

conscientização quanto à injustiça das práticas não-ocidentais. É sempre mais agradável discutir os pontos cegos e as falhas de outras pessoas do que os nossos próprios, porém temos que pensar com mais cuidado sobre quem é Amina e de que ou de quem ela precisa ser salva.

Prioridades na agenda intercultural sobre a justiça global para as mulheres pobres em países pobres devem ser as questões sobre a estrutura básica global, como também a justiça das políticas daqueles governos ocidentais que diretamente afetam as vidas das mulheres pobres. Questões importantes de justiça econômica incluem: como entender os recursos "naturais" quando coisas como combustíveis fósseis, climas ensolarados, praias de coral ou locais estratégicos se tornam recursos somente em sistemas de produção e significado maiores; como determinar quais os recursos que são "próprios" de um país quando todas as fronteiras dos países foram desenhadas à força; qual é o significado de comércio "justo" e como pode o comércio ser livre em algum sentido verdadeiro quando as nações pobres não têm alternativa senão participar de um sistema econômico no qual elas se tornam ainda mais pobres. Importantes tópicos de justiça política incluem o reexame da concepção westphaliana de soberania, num tempo em que a soberania da maior parte dos países está limitada por regras de comércio mundial e a soberania dos países pobres não tem quase sentido nenhum por causa de sua dominação por instituições financeiras e organizações de comércio internacionais.[28] Embora superficialmente não engendrados, esses tópicos são todos, na verdade, profundamente inseridos no gênero, mais obviamente porque as mulheres sofrem desproporcionalmente a desigualdade econômica e a marginalização política.

O diálogo intercultural sobre a justiça global deve tratar também do problema do militarismo. Apesar do fim da Guerra Fria, o gasto com armas cresceu e as guerras continuaram em muitos países não-ocidentais, exacerbando e exacerbados pela pobreza associada com o neoliberalismo global. No final da década de 90, "mais da metade das nações do mundo ainda dedicam orçamentos mais altos para os militares do que para a

[28] As instituições que governam a economia global são formalmente democráticas, mas, na prática, são fortemente influenciadas por um pequeno grupo de países ricos. Tanto no Banco Mundial como no FMI, o número de votos que um país recebe está baseado em quanto capital ele dá para a instituição, de modo que países ricos têm um poder de voto desproporcional. Cada um tem cerca de 150 membros com uma Diretoria Executiva de 24 membros. Cinco desses diretores são nomeados por cinco países poderosos: Estados Unidos, Reino Unido, França, Alemanha e Japão. O Presidente do Banco Mundial é eleito pela Diretoria e tradicionalmente nomeado por um representante dos EUA, enquanto o diretor administrativo

saúde de seus países; 25 países gastam mais em defesa do que em educação; 15 países dedicam mais fundos aos programas militares do que à educação e à saúde combinadas" (PETERSON; RUNYAN, 1999, p. 120). Desde 11 de setembro de 2001, gastos com armamento subiram como foguetes. No mundo de hoje, os maiores exportadores de armas são os Estados Unidos, a Rússia, a França, o Reino Unido, a Alemanha e a Holanda, respondendo os Estados Unidos por mais de 50% das vendas.[29] Os Estados Unidos também mantêm mais de 200 bases permanentes ao redor do mundo, distorcendo as economias locais e empregando milhares de mulheres como prostitutas (STURDEVANT, 2001). Como notamos antes, mulheres pobres e seus filhos sofrem desproporcionalmente com a guerra e o militarismo, e a expansão desses levanta profundas questões filosóficas sobre o significado da guerra, da paz e da segurança, especialmente a segurança das mulheres.[30]

Um outro conjunto de tópicos para o diálogo intercultural sobre a justiça global para mulheres refere-se à justiça de reparação ou compensação por erros passados e continuados. Países que expropriaram recursos ou fizeram guerras por procuração em outros países devem reparação a estes países? Em caso positivo, como esta deve ser determinada? Devem os países ricos compensar os países pobres pela destruição ambiental para a qual tiveram uma contribuição desproporcional não apenas através do militarismo, que é sozinho a maior causa da destruição ambiental, mas também através de outras práticas destrutivas, inclusive a extração descuidada de recursos de países pobres, o estabelecimento de fábricas em países pobres com padrões ambientais fracos, os padrões extravagantes de consumo, especialmente a queima excessiva de combustíveis fósseis? Esta

do FMI é tradicionalmente europeu. A Organização Mundial do Comércio também é formalmente democrática no sentido de que cada um de seus países-membros tem um representante que participa de negociações sobre regras de comércio, mas a democracia na OMC é, na prática, limitada de muitas maneiras. Países ricos têm mais influência do que os pobres e numerosos encontros são restritos ao grupo dos sete ou G-7, que são os países membros mais poderosos, excluindo os menos poderosos, mesmo que as decisões os afetem diretamente.

[29] A Índia e o Paquistão estão entre os países mais pobres, porém a Índia é agora o quinto maior importador de armas convencionais, enquanto o Paquistão é o décimo segundo. Farrukh Saleem salienta que, "Quando o Oriente pobre supre o Ocidente na sua necessidade de drogas, fala-se em 'controle de suprimento'. Contudo, o Ocidente permanece [...] o maior vendedor de armas ao Oriente" (SALEEM, 2003).

[30] Além das considerações antes mencionadas, as mulheres sofrem mais pela destruição ambiental provocada pelo militarismo e pela promoção de uma cultura violenta e sexista, na qual os homens são glorificados como guerreiros, enquanto as mulheres ou são degradadas ou são retratadas como recursos nacionais. O estupro é uma arma tradicional de guerra e a atividade militar é usualmente associada com a prostituição forçada e, às vezes, organizada.

última produz o dióxido de carbono, que causa a chuva ácida e o aquecimento global, acompanhado de enchentes devastadoras e de furacões, e uma elevação dos níveis do mar que pode fazer com que alguns países do sul desapareçam inteiramente. Uma vez que mulheres pobres de países pobres sofrem desproporcionalmente pela pobreza, pelo caos social e pela destruição ambiental, elas seriam as mais beneficiadas com qualquer sistema de justiça compensatória que pudesse ser estabelecido.

A maior parte dos tópicos acima se refere a questões de justiça entre países. Uma vez que a chegada dessa justiça deve ser lenta, o diálogo intercultural sobre a justiça global poderia tratar também a questão de como, nesse meio tempo, os cidadãos individuais podem prestar assistência direta a Amina Lawal e a outras mulheres pobres em países pobres. Imam e Medar-Gould salientam que nem todas as vítimas de violações de direitos humanos podem tornar-se causas célebres internacionais ou assuntos para protestos por carta. Eles sugerem que as feministas ocidentais que querem ajudar Lawal contribuam para a BAOBAB para os Direitos Humanos das Mulheres ou para a WRAPA, Agência de Proteção e Avanço nos Direitos das Mulheres, organizações que as representam, respectivamente. Tendo em vista que o dinheiro sempre vem com restrições, a promoção de iniciativas da sociedade civil em países pobres levanta questões sobre a subversão das democracias locais. Alguns críticos argumentam que as ONGs patrocinadas pelo hemisfério norte são uma nova forma de colonialismo, apesar de usarem a linguagem da inclusão, do empoderamento, da responsabilidade e da democracia provinciana, porque elas criam dependência de patrocinadores estrangeiros não-eleitos e de seus representantes oficialmente nomeados, minando o desenvolvimento de programas sociais administrados por oficiais eleitos, que devem prestar contas ao povo local.[31] Numa economia globalmente integrada, contudo, a não-intervenção não é mais uma opção; nossas intervenções inevitáveis são apenas mais ou menos abertas e mais ou menos moralmente informadas. Embora o patrocínio estrangeiro das ONGs para mulheres tenha seus perigos, não é necessariamente imperialista. Nira Yuval-Davis relata que muitas ONGs no Sul global têm conseguido sobreviver e resistir a pressões locais mediante ajuda vinda do exterior e do "suporte mais pessoal e da solidariedade de organizações feministas em outros países". Ela observa que "seria um estereótipo ocidental ver as mulheres associadas a ONGs

[31] Kalpana Mehta observa que, na Índia, "ONGs poderiam ser consideradas como um governo paralelo no país, com prioridades determinadas no exterior e sem responsabilidade para com o povo" (MEHTA, 1996, p. 49; SILLIMAN, 1999, p. 147).

do Sul global como marionetes do feminismo ocidental" (YUVAL-DAVIS, 1997, p. 120-121).[32]

"Salvando Amina"

As imagens de Amina Lawal que brilharam pelo mundo no início de 2004 mostram uma mulher africana linda, segurando um lindo bebê, parecendo à primeira vista com uma madona africana. Contudo, sua cabeça está coberta, seus olhos voltados para baixo, ela parece submissa, triste e com cicatrizes. Retratada de pés descalços e descrita como analfabeta, ela tipifica a imagem da mulher oprimida do Terceiro Mundo descrita por Chandra Mohanty. Sua imagem tem sido também amplamente considerada como o símbolo da barbárie do fundamentalismo islâmico. Tais imagens encorajam as feministas do Ocidente a tomar para si a carga que é supostamente do homem branco, de "salvar mulheres negras dos homens negros" (SPIVAK, 1988, p. 296).

Desafiando a petição "Salve Amina" e a campanha para escrever cartas, Imam e Medar-Gould escrevem:

> Discursos colonialistas dominantes e a mídia internacional apresentam o Islã (e a África) como o outro bárbaro e selvagem. Por favor, não compre esta visão. Aceitar estereótipos que apresentam o Islã como incompatível com os direitos humanos não apenas perpetua o racismo como também confirma as afirmações dos extremistas político-religiosos de direita em todos os nossos contextos.

Eles explicam que, quando cartas de protesto reapresentam estereótipos negativos do Islã e dos muçulmanos, elas inflamam sentimentos locais e podem colocar as vítimas de abusos aos direitos humanos e seus protetores em mais perigo.

Críticas sensacionalistas de não-ocidentais reforçam os preconceitos tanto de ocidentais como de não-ocidentais, promovendo a impressão de que as democracias do Ocidente estão envolvidas em um "choque de culturas" de vida ou morte com o Islã militante (BARBER, 1992; HUNTINGTON, 1996). Mesmo a crítica filosófica às vezes tem conseqüências fora da academia. A filosofia é freqüentemente retratada como uma disciplina esotérica,

[32] Feministas ocidentais também podem dar apoio a redes feministas transnacionais, opondo-se à violência contra as mulheres e promovendo seus direitos, como, por exemplo, a Rede Latino-americana e Caribenha para a Saúde das Mulheres, Mulheres que Vivem sob as Leis Muçulmanas e a ABANTU para o Desenvolvimento (KECK; SIKKINK, 1998; EWIG, 1999, p. 83; YUVAL-DAVIS, 1997, p. 121).

praticada exclusivamente em torres de marfim, mas muitos filósofos da moral e da política pretendem influenciar também o mundo "real".[33] A crítica filosófica pode ser uma intervenção política e pode ser tomada, fora da academia, de um modo que não era, necessariamente, o pretendido (ALCOFF, 1991-1992). Katha Pollitt, colunista da *Nation*, aborrecido porque os militantes islâmicos tinham forçado a "Miss Mundo" a sair da Nigéria, comentou que "Não é uma boa semana para o relativismo cultural, de modo geral" (POLLITT, 2002). A crítica ocidental sobre as práticas culturais não-ocidentais não é, em princípio, paternalista ou xenofóbica, mas os críticos devem estar cientes de que nossa história colonial e nossa situação geopolítica atual influenciam a interpretação e as conseqüências de tais críticas; por exemplo, os oponentes da imigração citam as práticas culturais não-ocidentais como razões para fechar as fronteiras dos Estados Unidos aos imigrantes de países pobres.[34] Dado esse contexto, os filósofos ocidentais precisam considerar como as suas críticas das práticas culturais não-ocidentais podem ser usadas politicamente. Amos e Parmar (1984, p. 11) contestam que as políticas racistas britânicas eram justificadas, em parte invocando a oposição feminista ao casamento arranjado. O Presidente G. W. Bush e sua esposa, Laura, racionalizaram o bombardeio ao Afeganistão pelos Estados Unidos como necessário para salvar as mulheres afegãs da opressão da burca (BUSH, G. W., 2002; BUSH, L., 2002 apud YOUNG, 2003, p. 17-18).

Os filósofos que desejam salvar Amina e mulheres em situações similares certamente têm liberdade para criticar as tradições culturais na Nigéria e em outros países, e tais críticas são, freqüentemente, bem merecidas. Contudo, é apropriado que também perguntemos por que essas práticas ficaram escondidas como tradições culturais. A Nigéria é um país que desfruta de enormes lucros com o petróleo e, ainda assim, seu PIB *per capita* real caiu em 22% entre 1977 e 1998 (UNDP, *Report 2000*, p. 185 apud POGGE, 2002, p. 235). Como vimos, a desigualdade de gênero está correlacionada com a pobreza e, de acordo com Thomas Pogge, a pobreza sofrida pela maioria dos nigerianos está causalmente ligada ao "privilégio de recursos" que o sistema internacional existente outorga aos governantes

[33] Nussbaum é uma filósofa que é explícita quanto a isso (NUSSBAUM, 2000 e outros). Que os escritos acadêmicos realmente têm uma influência fora da academia é mostrado nos ataques politicamente motivados feitos aos estudos étnicos e feministas, como também os mais recentes ataques aos estudos sobre pós-colonialismo e Oriente Médio.

[34] Uma carta recente ao *Colorado Daily* dizia: "Primeiro, precisamos uma moratória de cinco anos para toda imigração para este país, para nos dar um "intervalo coletivo" do violento ataque de idiomas estrangeiros, doenças sendo importadas, da bárbara mutilação genital feminina praticada por imigrantes muçulmanos do Oriente Médio e da África" (WOOLRIDGE, 2003).

de facto de todos os países. Isso encoraja golpes militares, o autoritarismo e a corrupção em países ricos em recursos tais como a Nigéria, que tem sido governada pela força militar por quase três décadas e está relacionada quase no fim da lista de Transparência Internacional no quadro de corrupção internacional. Na visão de Pogge (2002, p. 112-113), "a corrupção na Nigéria não é apenas um fenômeno local enraizado na cultura e nas tradições tribais, mas é encorajada e sustentada pelo privilégio internacional de recursos". Em tais circunstâncias, para os filósofos, focar exclusivamente na injustiça das práticas culturais da Nigéria é engajar-se num tipo de acusação de culturas que despolitiza os problemas sociais e tira a atenção da violência estrutural contra as populações pobres (VOLPP, 2000).[35]

Além de ter em mente o contexto maior que sustenta muitas práticas culturais injustas no Sul global, os filósofos do Ocidente que criticam essas práticas também deveriam lembrar que as mulheres do Sul não são apenas vítimas passivas de suas culturas – apesar da imagem de Amina Lawal. Ao contrário, muitos países do Sul global, inclusive a Nigéria, têm movimentos feministas há muito tempo, e as feministas nigerianas permanecem ativas na luta para democratizar suas culturas e para proteger os direitos humanos das mulheres (JAYAWARDENA, 1982; ABDULLA, 1995; BASU, 1995). As mulheres nigerianas também estão ativas em lutas pela justiça contra corporações ocidentais; por exemplo, as mulheres de Itsekiri, Ijaw, Ilaje e Urhobos também estão desafiando no momento as atividades da Shell Petroleum Development Company no Delta do Niger (ADEBAYO, 2002). Essas ativistas mulheres podem ter um entendimento melhor de sua própria situação do que aquele tido por muitos dos filósofos ocidentais que querem "salvá-las".

Filósofos ocidentais preocupados com a adversidade de mulheres pobres em países pobres não deveriam focar-se exclusivamente, e talvez nem primariamente, nas tradições culturais desses países. Uma vez que a desigualdade está correlacionada tão fortemente com a pobreza, talvez devêssemos começar por perguntar por que tantos países são pobres. Fazer isso nos encorajaria a refletir sobre nossa própria contribuição para a difícil situação de Amina Lawal e seria um enfoque mais genuinamente liberal porque mostraria mais respeito pela habilidade das mulheres não-ocidentais para cuidar de seus assuntos de acordo com seus próprios

[35] Briggs e Mantini-Briggs descrevem os funcionários da saúde pública venezuelana acusando as práticas culturais pela alta morbidez e mortalidade de cólera, com isso tirando a culpa da corrupção institucional, da ineficiência, da indiferença e do genocídio (BRIGGS; MANTINI-BRIGGS, 2000 apud VOLPP, 2001, p. 1192).

valores e prioridades.[36] Como cidadãos e residentes de países que exercem um controle desproporcional sobre a ordem global, os filósofos dos Estados Unidos e da União Européia têm responsabilidade direta pelo modo como essa ordem afeta as mulheres em outros lugares do mundo. Em vez de simplesmente culpar a cultura de Amina Lawal, nós filósofos ocidentais deveríamos começar por tirar nossos próprios pés do pescoço dela.

Referências

ABDULLAH, Hussaina. Wifeism and activism: The Nigerian women's movement. In: BASU, Amrita (Ed.). *The challenge of local feminisms*: women's movements in global perspective. Boulder, CO: Westview Press, 1995.

ADEBAYO, Sola. N-Delta women give Shell 10-day ultimatum on demands. Disponível em: <http://www.vanguardngr.com>. Acesso em: 20 nov. 2002.

ALCOFF, Linda Martine. The problem of speaking for others. *Cultural Critique*, p. 5-32, Winter 1991-2.

AHMED, Leila. Western ethnocentrism and perceptions of the harem. *Feminist Studies*, n. 8, p. 521-534, 1982.

AMOS, Valerie; PARMAR, Pratibha. Challenging Imperial Feminism. *Feminist Review*, n. 17, p. 3-19, 1984.

ANDERSON, Bridget. *Doing the dirty work?*: the global politics of domestic labour. London: Zed Press, 2000.

APFFEL-MARGLIN, Frederique; SIMON, Suzanne L. Feminist orientalism and development. In: HARCOURT, Wendy (Ed.). *Feminist perspectives on sustainable development*. London and Atlantic Highlands, NJ: Zed Press, 1994.

BARBER, Benjamin. Jihad vs. MacWorld. *The Atlantic monthly*, p. 53-63, Mar. 1992.

BASU, Amrita (Ed.). *The challenge of local feminisms*: women's movements in global perspective. Boulder, CO: Westview Press, 1995.

BEARUP, Greg. Afghan schoolgirls poisoned. *The Guardian Weekly*, n. 4, p. 6-12, May 2004.

BENHABIB, Seyla. *The claims of culture*: equality and diversity in the Global Era. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002.

BOSERUP, Esther. *Women's role in economic development*. New York: St. Martin's Press, 1970.

[36] "Defendemos o direito de escolher, nós mesmas, e lutar no que diz respeito à opressão familiar em nossas comunidades [...] sem que feministas brancas façam julgamentos quanto à natureza opressora de casamentos arranjados" (AMOS; PARMAR, 1984, p. 15).

BRIGGS, Charles L.; MANTINI-BRIGGS, Carla. "Bad Mothers" and the threat to civil society: race, cultural reasoning and the institutionalization of social inequality in a Venezuelan infanticide trial. *Law and Social Inquiry*, n. 25, p. 299-302, 2000.

BROWN, Dallas L. Christian missionaries, Western feminists, and the Kikuyu clitoridectomy controversy. WILLIAMS, Brett (Ed.). *The politics of culture*. Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1991. p. 243-272.

BUNCH, Charlotte. *Passionate politics*: feminist theory in action. New York: St. Martin's Press, 1987.

BURRIS, Barbara. The Fourth World Manifesto. In: KOEDT, Anne; LEVINE, Ellen; RAPONE, Anita (Ed.). *Radical feminism*. New York: Quadrangle/New York Times Book Co., 1973.

BUSH, George W. The state of the union: President Bush's State of the Union Address to Congress and the Nation. *New York Times*, Jan. 20, sec. A, 22, col. 1, 2002.

BUSH, Laura. Mrs. Bush discusses status of Afghan women at U.N.: remarks by Mrs Laura Bush, March 8 2002. Available at: http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/03/20020308-2.html.

CALHOUN, Cheshire. Justice, care, gender bias. *Journal of Philosophy*, v. LXXXV, n. 9, Sept. 1988.

CARBY, Hazel. White women listen. In: HENNESSY, Rosemary; INGRAHAM, Chrys (Ed.). *Materialist feminisms*. New York and London: Routledge, 1997.

CARROLL, James. Warring with God. *Boston Globe*, 2003.

CHEN, Martha. A matter of survival: women's right to employment in India and Bangladesh. In: NUSSBAUM, Martha C.; GLOVER, Jonathan (Ed.). *Women, culture and development*: a study of human capabilities. Oxford: Clarendon Press, 1995. p. 37-57.

CODE, Lorraine. Credibility: a double standard. In: *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1991.

CONNELL, R. W. Masculinities and globalization. *Men and Masculinities*, v. 1, n. 1 p. 3-23, July 1998.

DALY, Mary. *Gyn/Ecology*: the metaethics of radical feminism. Boston: Beacon Press, 1978.

DIXON-MUELLER, Ruth. Women in agriculture: counting the labor force in developing countries. In: FONOW, Mary Margaret; COOK, Judith A. (Ed.). *Beyond methodology*: feminist scholarship as lived research. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

EWIG, Christina. The strengths and limits of the NGO women's movement model: shaping Nicaragua's democratic institutions. *Latin American Research Review*, v. 34, n. 3, p. 75-102, 1999.

FLAX, Jane. Race/Gender and the ethics of difference: a reply to Okin's gender inequality and cultural differences. *Political Theory*, v. 23, n. 3, Aug. 1995.

FRASER, Nancy. From redistribution to recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age. In: *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. New York and London: Routledge, 1997.

FRITH, Maxine. Global trade keeps a billion children in poverty, says UNICEF. *The Independent UK*, 22 Oct. 2003.

FUSS, Diana. *Essentially speaking*: feminism, nature and difference. New York: Routledge, 1989.

GREWAL, Inderpal; KAPLAN, Caren. *Scattered hegemonies*: postmodernity and transnational feminist practices. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1994.

HERR, Ranjoo. A third world feminist defense of multiculturalism. *Social Theory and Practice*, v. 30, n. 1, 2004.

HUNTINGTON, Samuel. *The clash of civilizations and the remaking of the world order*. XXX, 1996.

IMAM, Ayesha; MEDAR-GOULD, Sindi. Please Stop the International Lawal Protest Letter Campaigns, 1 May 2003.

JAGGAR, Alison M. *Feminist politics and human nature*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1983.

JAGGAR, Alison M. Globalizing feminist ethics. *Hypatia*, v. 13, n. 2, p. 7-31, Spring 1998. Reprinted in *decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*, edited by Uma Narayan and Sandra Harding, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2000.

JAGGAR, Alison M. Multicultural democracy. *The Journal of Political Philosophy*, v. 7, n. 3, p. 308-329, 1999.

JAGGAR, Alison M. Is globalization good for women? *Comparative Literature*, v. 53, n. 4, p. 298-314, 2001.

JAGGAR, Alison M. A feminist critique of the alleged Southern debt. *Hypatia*, v. 17, n. 4, p. 119-142, 2002a.

JAGGAR, Alison M. Vulnerable women and neo-liberal globalization: debt burdens undermine women's health in the Global South. *Theoretical Medicine and Bioethics*, v. 23, n. 6, p. 425-440, 2002b.

JAGGAR, Alison M. Challenging women's global inequalities: some priorities for Western philosophers. *Philosophical Topics*, v. 30, n. 2, p. 229-253, Fall 2002c.

JAGGAR, Alison M. Western feminism and global responsibility. In: ANDREW Barbara S.; KELLER, Jean; SCHWARTZMAN, Lisa H. (Ed.). *Feminist interventions in ethics and politics*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2004.

JAGGAR, Alison M. Reasoning about well-being: capabilities, procedures and silenced voices. (Forthcoming).

KABEER, Naila. *Reversed realities*: gender hierarchies in development thought. London and New York: Verso, 1994.

KANG, Hye-Ryung. 2003.

KEMPADOO, Kamala; DOEZEMA, Jo. *Global sex workers*: rights, resistance and redefinition. New York: Routledge, 1998.

KECK, Margaret E.; Kathryn Sikkink. Transnational networks on violence against women. In: *Activists beyond borders*: advocacy networks in international politics. Ithaca and London: Cornell University Press, 1998.

KYMLICKA, Will. *Multicultural citizenship*: a liberal theory of minority rights. Oxford: Clarendon Press and New York: Oxford University Press, 1995.

MARTIN, Jane Roland. Methodological essentialism, false difference, and other dangerous traps. *Signs Journal of Women in Culture and Society*, v. 19, n. 3, p. 630-657, 1994.

MEHTA, Kalpana. Population or Development: Search Conference Organized by UNFPA in India. *Political Environment: a Publication of the Committee on Women, Population and the Environment*, n. 4, Hampshire College, Amherst, MA, Summer-Fall 1996.

MOHANTY, Chandra Mohanty. Under Western eyes: feminist scholarship and colonial discourse. In: MOHANTY, Chandra Talpade; RUSSO, Ann; TORRES, Lourdes (Ed.). *Third World women and the politics of feminism*. Bloomington and Indiana: Indiana University Press, 1991. p. 51-80.

MORGAN, Robin (Ed.). *Sisterhood is global*. Garden City, NY: Anchor Press/ Doubleday, 1984.

MOSER, Caroline O. N. Gender planning in the Third World: meeting practical and strategic needs. In: GRANT, Rebecca; NEWLAND, Kathleen (Ed.). *Gender and international relations*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

NARAYAN, Uma. *Dislocating cultures*: identities, traditions and third world feminism. New York: Routledge, 1997.

NARAYAN, Uma. Essence of culture and a sense of history: a feminist critique of cultural essentialism. *Hypatia*, v. 13, n. 2, Spring 1998. Reprinted in: NARAYAN, Uma; HARDING, Sandra (Ed.). *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

NIERENBERG, Danielle. What's good for women is good for the world. *World Summit Policy Briefs*, Washington D.C: Worldwatch Institute, 2002.

NUSSBAUM, Martha C. Nature function and capability: Aristotle on political distribution. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume, p. 145-184, 1988.

NUSSBAUM, Martha C. Aristotelian social democracy. In: DOUGLASS, R. Bruce; MARA, Gerald; RICHARDSON, Henry (Ed.). *Liberalism and the good*. New York: Routledge, 1990. p. 203-252.

NUSSBAUM, Martha C. Human functioning and social justice: in defense of Aristotelian essentialism. *Political Theory*, v. 20, n. 2, p. 202-246, May 1992.

NUSSBAUM, Martha C. Non-relative virtues: an Aristotelian approach. In: NUSSBAUM, Martha; SEN, Amartya (Ed.). *The quality of life*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

NUSSBAUM, Martha C. Human capabilities, female human beings. In: NUSSBAUM, Martha; GLOVER, Jonathan (Ed.). *Women, culture and development*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

NUSSBAUM, Martha C. Public Philosophy and International Feminism. *Ethics*, n. 108, p. 762-796, July 1998.

NUSSBAUM, Martha C. *Sex and social justice*. New York: Oxford University Press, 1999.

NUSSBAUM, Martha C. *Women and human development*: the capabilities approach. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

NUSSBAUM, Martha C. Sex, laws, and inequality: what India can teach the United States. *Daedalus*, p. 95-106, Winter 2002.

NUSSBAUM, Martha C. *Response to Okin in Philosophy and Public Affairs*. (Forthcoming).

NUSSBAUM, Martha C.; SEN, Amartya. Internal criticism and Indian rationalist traditions. In: KRAUSZ, M. (Ed.). *Relativism*: interpretation and confrontation. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1989. p. 299-325.

OBIORA, Leslye Amede. Feminism, globalization and culture: after Beijing. *Ind. J. Global Legal Stud*, n. 4, 1997.

OKIN, Susan Moller. *Justice, gender and the family*. New York: Basic Books, 1989.

OKIN, Susan Moller. Gender inequality and cultural differences. *Political Theory*, v. 22, n. 1, Feb. 1994.

OKIN, Susan Moller. Response to Jane Flax. *Political Theory*, v. 23, n. 3, Aug. 1995.

OKIN, Susan Moller. Feminism and multiculturalism: some tensions. *Ethics*, n. 108, p. 661-684, July 1998.

OKIN, Susan Moller (with respondents). *Is multiculturalism bad for women?* Eds. Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum. Princeton: Princeton University Press, 1999.

OKIN, Susan Moller. Mistresses of their own destiny: group rights, gender, and realistic rights of exit. *Ethics*, n. 112 p. 205-230, Jan. 2002.

OKIN, Susan Moller. Poverty, well-being, and gender: what counts, who's heard? *Philosophy and Public Affairs*, v. 31, n. 3, p. 280-316, Summer 2003.

OLDENBURG, Veena Talwar. *Dowry murder*: the imperial origins of a cultural crime. New York: Oxford University Press, 2002.

O'NEILL, Onora. *Towards justice and virtue*: a constructive account of practical reasoning. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

PAREKH, Bikhu, *Rethinking multiculturalism*: cultural diversity and political theory. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

PETERSON, V. Spike and Anne Sisson Runyan. *Global Gender Issues*. Boulder, CO: Westview Press, 1999.

POGGE, Thomas, W. *World poverty and human rights*. Cambridge UK and Malden MA: Polity Press, 2002.

POLLITT, Katha. As miss world turns. *The Nation*, Dec. 2002.

RODNEY, Walter. *How Europe underdeveloped Africa*. Washington, D.C: Howard University Press, 1982.

SANSONI, Silvia. Saving Amina. *Essence*, p. 156-159, Mar. 2003.

SALEEM, Farrukh. *The News International* (Pakistan). Available at: <http://www.jang.com.pk/thenews/jan2003-daily/12-01-2003/oped/ol.htm>. Access at: Jan. 23, 2003.

SANDLER, Lauren. Women under siege. *The Nation*, Dec. 29, 2003.

SHACHAR, Ayelet. The paradox of multicultural vulnerability: individual rights, identity groups, and the state. In: JOPPKE, Christian; LUKES, Steven. *Multicultural questions*. New York: Oxford University Press, 1999.

SHACHAR, Ayelet. On citizenship and multicultural vulnerability. *Political Theory*, n. 28, p. 64-89, 2000a.

SHACHAR, Ayelet. The puzzle of interlocking power hierarchies: sharing the pieces of jurisdictional authority. *Harvard Civil Rights: Civil Liberties Law Review*, v. 35, n. 2, p. 387-426, Summer 2000b.

SEN, Amartya. Millions of women are missing. *New York Review of Books*, Dec. 20, 1990.

SEN, Amartya. Gender inequality and theories of justice. In: NUSSBAUM, Martha; GLOVER, Jonathan. *Women, culture and development*. Oxford: Clarendon Press, 1995. p. 259-273.

SEN, Amartya, *Development as Freedom*. London and New Delhi: Oxford University Press, 1999.

SEN, Gita; GROWN, Caren. *Development, crises and alternative visions*: third world women's perspectives. New York: Monthly Review Press, 1987.

SILLIMAN, Jael. Expanding civil society, shrinking political spaces: the case of women's nongovernmental organizations. In: SILLIMAN, Jael; KING, Ynestra (Ed.). *Dangerous intersections*: feminist perspectives on population, environment, and development. Cambridge, MA: South End Press, 1999.

SPELMAN, Elizabeth V. *Inessential woman*: problems of exclusion in feminist thought. Boston: Beacon Press, 1989.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the subaltern speak? In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (Ed.). *Marxism and the interpretation of culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 271-313.

STURDEVANT, Saundra. Who Benefits? U.S. Military, Prostitution and Base Conversion. In: WALLER; Marguerite R.; RYCENGA, Jennifer (Ed.). *Frontline feminisms*: women, war, and resistance. New York and London: Routledge, 2001. p. 141-157.

TOMLINSON, John. *Cultural imperialism*: a critical introduction. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1991.

UNIFEM. Eradicating Women's Poverty. Available at: <http://www.unifem.undp.org/ec_pov.htm>. March 30, 2001.

UNITED NATIONS Development Programme, 2000. *Report 2000*.

UNITED NATIONS Development Programme. Facts and figures on poverty. Available at: <http://www.undp.org/teams/english/facts.htm>. March 30, 2001.

VISVANATHAN, Nalini. Introduction to Part I. In: VIVVANATHAN, Nalini (Co-Ordinator); DUGGAN, Lynn; NISONOFF, Laurie; WIEGERSMA, Nan (Ed.). *The women, gender and development reader*. London: Zed Press, 1997.

VOLPP, Leti. Blaming culture for bad behavior. *Yale Journal of Law and Humanities*, n. 12, 2000.

VOLPP, Leti. Feminism versus multiculturalism. *Columbia Law Review*, v. 101, n. 5, p. 1181-1218, June 2001.

WILLIAMS, Raymond. *Keywords*. London: Fontana, 1983.

WOOLRIDGE, Frosty. Letter to the editor of the *Colorado Daily*, p. 10, Nov. 18, 2003.

YOUNG, Iris Marion. The logic of masculinist protection: reflections on the current security state. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 29, n. 11, p. 1-25, 2003.

YUVAL-DAVIS, Nira. *Gender and nation*. London: Thousand Oaks; New Delhi: Sage Publications, 1997.

Tradução: Júlia Aschermann e Sofia Goldnick

Revisão da tradução: Maria Borges e Susana Funck

Tortura em circunstâncias corriqueiras

Claudia Card

A tortura em circunstâncias corriqueiras é comum nos Estados Unidos. Não me refiro a ações clandestinas, políticas; mas a ações geralmente abertas, intencionais e deliberadas de indivíduos privados e de oficiais públicos que não percebem o que fazem como sendo tortura. Meus objetivos são expô-las como tal e como um mal.[1]

A maioria dos filósofos americanos aborda a tortura a partir da perspectiva de potenciais torturadores. Em contraste, o filósofo Jean Améry oferece a perspectiva da vítima. Capturado enquanto trabalhava para a Resistência, ele foi torturado pelos nazistas por informações que não possuía, uma experiência muito dolorosa que incluiu o *strappado*.[2] A abordagem fenomenológica de Améry é complementada pela abordagem analítica do filósofo americano Henry Shue, que também volta sua atenção para as vítimas. Ambas as abordagens deveriam ser complementadas por memórias de perpetradores, como, por exemplo, aquelas de Eugene de Kock, da polícia sul-africana.

[1] Não quero evitar aqui a questão sobre se a tortura pode ser correta. A tortura que motiva este ensaio não o é (assim argumento). Não conheço muito sobre a prevalência de estupro, violência doméstica, condições das prisões, relações de raça e atitudes relativas à homossexualidade e educação de crianças em Estados que se consideram moralmente progressistas. Os Estados Unidos podem ser piores nesse sentido.

[2] "Tortura" vem do latim *torquere*, torcer. No *strappado*, um legado da Inquisição, as mãos de um prisioneiro são amarradas nas costas e o prisioneiro é então suspendido (pelas mãos) por uma corda numa roldana, deslocando os dois ombros, o que é terrivelmente doloroso. Améry foi chicoteado nessa posição. Posteriormente, ele foi enviado para Auschwitz, quando os torturadores dele souberam que, de acordo com as definições nazistas, ele era judeu. Os campos de concentração e os campos de morte eram locais de tortura em massa, não só rápida mas também de forma lenta. Mais quatro livros de Améry foram traduzidos para o inglês (AMÉRY, 1964, 1984, 1994, 1999), acerca de tópicos indo do suicídio ao envelhecimento e ao consumismo.

A preocupação usual dos filósofos tem sido justificar a tortura de uma pessoa que não deixa muita dúvida sobre o conhecimento da localização de uma bomba-relógio. "O perigo é iminente, o desastre grande, as potenciais vítimas, inocentes, desprotegidas e numerosas".[3] Quando a tortura é mencionada em outros lugares, é para cumprimentar os Estados europeus por aboli-la no final do século XVIII como parte do processo criminal.[4] A décima primeira edição da Enciclopédia Britânica observa que "o assunto como um todo tem apenas um interesse histórico no que concerne à Europa". Talvez assim o fosse em 1911. Porém, Bentham considerou seriamente a tortura legítima e elaborou regulamentações para ela.[5] E o trabalho de Bentham é citado pelo advogado americano Alan Dershowitz em sua proposta recente para regulamentar legalmente a tortura, em contradição com a *Convenção Contra a Tortura e Outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Degradantes e Desumanos das Nações Unidas de 1984*.[6]

Dershowitz acredita que a regulamentação legal poderia reduzir a incidência de tortura, que é muito difundida mesmo entre Estados que a condenam publicamente e que certamente não é confinada a circunstâncias extremas.[7] A sua discussão é um efetivo contraponto à suposição de que a tortura é inútil porque faz as pessoas dizerem qualquer coisa. Um produto básico do crime organizado, a tortura é um expediente não para obter confissões confiáveis, mas para confirmar informações, para aterrorizar os outros, coagir, punir e mesmo entreter.

Apesar disso, a opinião popular européia e norte-americana é quase unânime de que a tortura, bem como a escravidão e o estupro, é um mal que deveria ser impensável. No entanto, como no caso do estupro, nós

[3] Levin (1982, p. 434-435) defende a tortura em circunstâncias extremas. Walzer (1972) argumenta que políticos eficazes a defenderiam em circunstâncias extremas, embora a custo de valores importantes, e aquele que deseja ter políticos atuantes gostaria que eles tomassem essa posição.

[4] A história informativa de Peters (1985, p. 2-3) define tortura como um procedimento legal ou ao menos público.

[5] Twining e Twining (1973) reproduzem os escritos de Bentham (Manuscritos, caixas 46, 56-62 e 62-70). Dershowitz (2002, p. 142-143) cita a versão de Bentham do caso de uma bomba-relógio para tortura.

[6] A convenção da ONU pode ser encontrada em http://www.hrweb.org/legal/cat.html. Esse site foi atualizado em 1997, não listando os Estados Unidos entre os signatários.

[7] Para um relatório aprofundado de três casos de tortura na última metade do século XX em países desenvolvidos (Irlanda, EUA e Israel) sob circunstâncias não extremas, ver Conroy (2000, p. 3-26). Ver também Anistia Internacional (1984).

não deveríamos nos limitar a perguntar quanta tortura praticada é encoberta, mas quanta tortura nem mesmo é percebida como tal.

Pelo menos cinco grupos de comportamento em circunstâncias habituais incluem uma grande dose de tortura: (1) estupros violentos (por exemplo, com armas, em gangues, ou contra vítimas em cadeira de rodas),[8] (2) linchamentos e outros crimes hediondos, (3) abusos domésticos, (4) execuções legais e (5) pesquisas e testes com mamíferos não humanos em nome da ciência, pesquisas com o consumidor, defesa militar e mesmo educação.

Nos anos 90, o juiz Richard J. Goldstone, do Tribunal Criminal Internacional das Nações Unidas para a antiga Iugoslávia e Ruanda, admitiu que o estupro como uma arma de guerra é tortura, um crime contra a humanidade, e que isso tem sido uma política, não apenas um comportamento aberrante de indivíduos. A história do estupro de guerra é antiga.

A lei antiga permitia aos senhores de escravos torturá-los para obter informações, ainda que eles fossem testemunhas sem nenhuma acusação, e julgava o testemunho de escravos sem tortura destituído de valor. Descendentes de escravos ainda são vulneráveis à tortura extralegal. De 1882 até 1968, 3.445 afro-americanos foram linchados, muitos foram queimados vivos publicamente. A tortura racista continua: a agressão contra Rodney King pela polícia da Califórnia em 1991,[9] a sodomia cometida com o cabo quebrado de uma vassoura no imigrante haitiano Abner Louima por um oficial da polícia de Nova Iorque, o homicídio de James Byrd, arrastado à força por três defensores da supremacia branca no Texas em 1998. Crimes hediondos contra gays, lésbicas e transexuais incluem torturas: Matt Shepard em 1998, espancado, amarrado a um poste, abandonado para morrer como um exemplo, como nas crucificações romanas.

A violência doméstica, um problema global, freqüentemente é tortura. Estatística dos anos 90 revela que, nos Estados Unidos, o espancamento é a maior fonte de ferimentos nas mulheres (maior que acidentes de carro, estupros e assaltos combinados), um quarto dos crimes

[8] Uma de minhas estudantes foi uma dessas vítimas em cadeira de rodas. Ela nunca se recuperou e acabou se matando. O programa de autodefesa Quimera em Madison, Wisconsin, que tem filiais em várias cidades, oferece classes de autodefesa especial para pessoas limitadas fisicamente.

[9] O videoteipe editado que foi ao ar na televisão omitiu um segmento de três segundos que mostra Rodney King acusando o policial Lawrence Powell, o que, aparentemente, influenciou o juri de Simi Valley.

violentos consiste em agressão contra a esposa, um em cada seis casamentos exibe um padrão de abusos, 12% dos homicídios são assassinatos conjugais, a cada 11 dias uma mulher é assassinada pelo seu parceiro, 70% dos homens que batem nas suas esposas abusam de suas crianças, e o FBI estima que 90% da violência doméstica não é notificada.[10] Além de bater, o ataque inclui queimaduras, facadas, estrangulamento e deslocamento dos membros; confinamento prolongado; recusa à alimentação, à água, ao uso do banheiro, à liberdade para mover-se de uma posição dolorosa; recusa a medicação e auxílios físicos tais como cadeira de rodas; arremesso contra paredes ou escada abaixo; condução terrorista de veículos; e atropelamentos por carros.

A pena capital também merece ser examinada. A eletrocussão de Ethel Rosenberg em 1953 levou quase 5 minutos. Mas a tortura é possivelmente rotina em execuções "bem-sucedidas" quando os métodos são eletrocussão, enforcamento ou gás. Escrevendo minha dissertação sobre a pena nos anos 60, descobri que os prisioneiros que desmaiam são reanimados para a sua execução. O argumento de que se desrespeitam seres racionais se os matamos inconscientes é ridículo dada a quantidade de tempo que os prisioneiros passam no corredor da morte. Também se pode perguntar se a injeção letal é indolor ou se a vítima simplesmente não consegue expressar dor.

Aqueles que realizam experimentos em animais têm propósitos diferentes. Aqui a dor é provavelmente acidental ou resultado de negligência, falha em se levar a sério a dor animal.[11] Contudo, uma falha comparável em se levar a sério a dor humana incita protestos de tortura. Experimentos considerados crimes de guerra quando feitos em prisioneiros humanos em Dachau têm sido desde então realizados em porcos na Inglaterra e em cachorros em testes militares nos Estados Unidos. Se era tortura em Dachau, é tortura para porcos e cachorros.

A conduta repudiada completamente, ou não em circunstâncias extremas, é provável ou presumivelmente um mal. A responsabilidade do argumento ético está em definir essa conduta. Documentos internacionais que repudiam totalmente a tortura tentam cumprir as exigências dessa responsabilidade. A Declaração Universal dos Direitos Humanos diz que "ninguém deve ser submetido à tortura, ou pena ou

[10] Para documentação gráfica da tortura doméstica, ver Millett (1979), Pelzer (1995), Silverman (1996), McNulty (1980), Johnson (1990), Ferrato (1991) (um livro de fotografia de mulheres espancadas), Sipe e Hale (1996), Jones (1995) e Herman (1992).

[11] Para as normas de pesquisa com animais, ver Orlans (1993).

tratamento cruel, desumano ou degradante". A Convenção Contra a Tortura das Nações Unidas de 1984 define a tortura como

> [...] qualquer ato pelo qual dores ou sofrimentos agudos, físicos ou mentais, são infligidos intencionalmente a uma pessoa [...] com o propósito de se obterem [...] informações ou confissões; de castigá-la [...], de intimidar, ou coagir [...], ou por qualquer motivo baseado em discriminação de qualquer natureza; quando tais dores ou sofrimento são infligidos por um funcionário público ou outra pessoa no exercício de funções públicas, ou por sua instigação, ou com o seu consentimento ou aquiescência. *Não se considerará como tortura as dores ou sofrimentos conseqüentes unicamente de sanções legítimas, ou que sejam inerentes a tais sanções ou delas decorram.* (grifo meu).

Excluir sanções legítimas permite aos Estados quebrar com a Convenção simplesmente legalizando um tratamento questionável. Nietzsche cataloga uma lista de punições na *Genealogia da Moral* que eram punições legais. Recentemente, em 1986, houve a execução de Soraya M., acusada de adultério. Enterrada na areia até o pescoço e os ombros, ela foi apedrejada.[12]

Uma vez que a Convenção reconhece como torturadores apenas os agentes públicos, o movimento global contra violência doméstica tem sido incapaz de contar com ela para a ajuda das Nações Unidas, mas teve que apelar para regras de igual proteção, argumentando que mulheres recebem menos proteção contra a violência do que homens.

Não obstante, dentro do seu alcance, a Convenção toma uma posição absolutista, mantendo que (1) "Cada Estado-membro tomará medidas eficazes de caráter legislativo, administrativo, judicial ou de qualquer outra natureza, a fim de impedir a prática de atos de tortura em qualquer território sob sua jurisdição"; (2) "Em nenhum caso poderão invocar-se circunstâncias excepcionais tais como ameaça ou estado de guerra, instabilidade política interna ou qualquer outra emergência como justificação para tortura"; e (3) "A ordem de um funcionário superior ou de uma autoridade pública não poderá ser invocada como justificação para a tortura" (Parte I, artigo 2).

[12] A execução pública, ritualizada e brutal autorizada pelo prefeito da cidade levou muitos minutos, visto que as pedras deveriam ser atiradas de certa distância, um atirador por vez, começando pelo pai de Soraya, seguido por seu marido. Soraya sofreu ferimentos terríveis até que alguém subiu sobre ela e esmagou sua cabeça. Sahebjam, de origem iraniana, relata que mais de mil mulheres foram apedrejadas até a morte no Irã entre 1979 e 1994. Parece que a acusação de Soraya foi deliberadamente falsa.

Abstraindo-se a restrição a funcionários públicos e excluindo-se as sanções legítimas, a Convenção define a tortura em função de intenções, dores e propósitos. O título completo da Convenção também implica que a tortura é cruel, desumana ou degradante. Para evitar uma grande amplitude, deixe-me acrescentar que, segundo a Declaração das Nações Unidas de 1975, a tortura também envolve uma violência desnecessária e é deliberada.

Intenção exclui dor acidental. Mas será que a intenção deverá ser construída de forma estrita, como um objetivo? Ou de maneira ampla, de forma a incluir efeitos colaterais previsíveis? A dor cirúrgica é um efeito colateral previsível: **in**cidental; nem é **a**cidental, nem é um objetivo, nem um meio. Ela é intencional? Não na interpretação estrita. O sofrimento de coelhos que têm substâncias corrosivas aplicadas em seus olhos no teste de Draize é igualmente incidental ao objetivo do teste (determinar a corrosividade da substância). Na leitura estrita de intenção, o teste não é tortura. Se o papel de intenção é identificar culpabilidade grave, o sentido estrito pode parecer o correto. No entanto, ele faz coincidir intenção com propósito motivacional. A interpretação ampla parece a melhor se o papel de intenção é definir a amplidão da responsabilidade do agente. O papel da intenção pode depender do trabalho feito por outros elementos na definição. Dado que as características de envolver violência ou dano desnecessário e deliberado podem expressar grave culpabilidade, eu prefiro a interpretação ampla, que inclui dor incidental, a dor infligida voluntariamente, mesmo se ela não é um motivo.

A dor aguda distingue a tortura de dores menos severas e da crueldade indolor, tal como cirurgias prejudiciais sem benefícios compensatórios para o paciente – por exemplo, a lobotomia de Frances Farmer.[13] Contudo, "agudo" descreve de forma insatisfatória as dores provenientes de tortura. A tortura estende aos limites o que as pessoas conseguem tolerar habitualmente. A tortura em interrogatórios tem como objetivo exceder esse limite. Esta é a forma como a tortura degrada: ela tem o propósito de quebrar as pessoas, fazê-las agir contrariando os seus valores e princípios.

[13] Frances Farmer, uma estrela de cinema extremamente talentosa e com amigos da esquerda, foi involuntariamente internada por sua mãe num hospício no estado de Washington nos anos 40, quando a maior parte do tratamento era tortura. Aparentemente, ela por fim tornou-se vítima da lobotomia transorbital, que tinha sido recentemente desenvolvida por Walter Freeman (incisão sob a pálpebra, sem cicatrizes), depois que repetidas drogas, choque de insulina e eletrochoque não conseguiram derrotá-la (ARNOLD, 1979, p. 7-9, 158-161).

Os objetivos definidos da tortura devem excluir as vantagens dadas às vítimas que a consentem livremente. Mas o que dizer sobre tortura que possa dar peso a um testemunho num tribunal? Artemisia Gentileschi foi colocada num aparelho de tortura que apertava os polegares (*thumbscrew*) em 1612 em depoimento sobre ter sido violada. Foi dada a ela prova de fé. Era isso para seu benefício? Uma visão mais ampla poderia observar que a regra que um pretenso testemunho da vítima não deve ser considerado sem tortura serve para proteger os homens acusados, não para beneficiar a torturada.

Incapazes de concordar quanto à definição de objetivos, aqueles que redigiram a Convenção chegaram a um meio-termo ao produzir uma amostra. Por isso, essa parte da definição é filosoficamente incompleta. Devemos completá-la pela exclusão somente da finalidade de beneficiar uma vítima cujo consentimento é livre e real ou razoavelmente presumível. Dessa maneira, a maioria dos experimentos animais intensamente dolorosos seria considerada como tortura, porquanto os animais não são beneficiados, nem seria racional para eles consentir se eles pudessem.

Permanecer é "cruel, inumano ou degradante". A crueldade é sádica ou insensível, mas não necessariamente inumana. O inumano é indecente, insensível à expectativa mínima de decência. Esteticamente repugnante, choca, afasta-se das expectativas mesmo na crueldade, quando é cruel (o que não é sempre). Aristóteles, a quem falta aparentemente um conceito do mal, possui o conceito de inumano: vícios "brutais" que sobrepujam vícios costumeiros. O teste Draize é inumanamente cruel. É indecente matar os filhos de uma pessoa e servi-los em uma torta, como Pausânia conta que Atreu fez com Tieste e Tito Andrônico de Shakespeare fez com a Imperatriz cujos filhos violentaram e mutilaram a sua filha Lavínia. Um estuprador é inumano por amputar os braços da vítima, deixando-a num fosso para morrer, como Lawrence Singleton fez com Mary Vincent, de 15 anos, em Nevada em 1978, ou cortar a língua e as mãos dela para evitar que fossem descobertos, como os filhos de Tamora fizeram com Lavínia.[14]

Degradar é subjugar ou reduzir em capacidade ou valor. A degradação invalida, desfigura, subjuga ou despreza os elementos do ser que fundamentam o respeito. Os filósofos discutem quais são esses elementos. Kant opta pela capacidade de escolha racional. Porém, as

[14] Não é claro quão voluntariamente Artemísia se submeteu. Seu pai, que levou o caso ao tribunal, estava preocupado não apenas com o estupro de sua filha, mas também com uma disputa de propriedade com Tassi.

pessoas são degradadas também quando suas capacidades de confiança, esperança ou solidariedade são invalidadas, ou se elas são obrigadas a parecer, mesmo fisicamente, menos que humanas. Cadáveres podem ser degradados mas não podem sofrer cruelmente. Atreu degradou cadáveres ao fazer a torta. Porém, ao servi-la, ele foi inumano.

Dados esses cinco elementos, muitos abusos na vida privada e nas instituições privadas evidenciam-se como tortura, assim como algum tipo de sofrimento infligido por oficiais públicos. Ainda, campos de batalha e outros ferimentos de combate podem satisfazer esses critérios. Infligir uma dor pior que o necessário para derrotar um oponente pode ser cruel. Todavia, não necessariamente é tortura. Perdemos algo ao pôr de lado a restrição aos atos realizados pelos oficiais públicos, e precisamos pôr alguma coisa em seu lugar.

Henry Shue (1978) distingue a tortura dos ferimentos em combate pela "desproteção" das vítimas de tortura. Soraya M., enterrada na areia até os ombros e o pescoço, é uma perfeita ilustração disso. Apesar de haver graus de "desproteção", na tortura há graus de "desesperança". As vítimas de tortura não têm nenhuma chance. Essa "desproteção" deveria ser contada como um sexto elemento na definição.

Limitar os perpetradores a oficiais públicos aponta nessa direção. Apoiados pelas instituições, os oficiais públicos possuem um enorme poder para tornar outros indefesos. No entanto, outras fontes de poder também são aproveitáveis para esse fim. Vários perpetradores possuem o poder de conluio. Grandes desigualdades de poder físico ou mental são utilizáveis para tornar os outros impotentes. Vítimas amarradas são fisicamente impotentes. Os que são severamente privados de sono são mentalmente impotentes.

A desigualdade do poder na vida comum freqüentemente possibilita que sujeitos privados tornem outros inválidos. Adultos no auge da sua força física torturam crianças e idosos; crianças mais velhas torturam as mais novas. Tutores abusam dos poderes legais (que lhes são conferidos). Multidões lincham. Crimes hediondos e estupros freqüentemente são cometidos por grupos. Mulheres numa relação heterossexual comumente estão em desvantagem em relação aos parceiros agressores: em tamanho, força muscular, habilidade de combate, treinamento e acesso às armas, e preparo emocional para utilizar efetivamente as armas disponíveis, sem mencionar as desvantagens legais ou econômicas ou aquelas decorrentes da gravidez. Os internos das prisões tornam-se fisicamente indefesos na admissão, encarcerados (alguns em celas separadas), regidos por regras

severamente restritivas e alguns submetidos a luzes que nunca se apagam. Os guardas, por outro lado, são livres, treinados, equipados para comunicarem-se e para defenderem-se, e podem socorrer uns aos outros e controlar as condições do seu próprio sono. No experimento abominável de Philip Zimbardo na prisão de Stanford, estudantes que faziam o papel de guardas infligiam abusos tão surpreendentes em estudantes que representavam os presos que o experimento terminou mais cedo (HANEY; BANKS; ZIMBARDO, 1973, p. 69-97).

Améry (1980) declara que, para o torturado, psicologicamente falando, a tortura nunca pára: [...] "quem quer que tenha sido torturado permanece torturado. A tortura é inextirpavelmente marcada a ferro dentro dele, mesmo quando sinais clinicamente objetivos não podem ser detectados" (p. 34). "Ainda não acabou; 22 anos mais tarde e eu ainda me sinto flutuando sobre o solo por causa dos braços deslocados, ofegando, e culpando a mim mesmo" (p. 36). A dor, diz ele, não foi o pior. O pior foi o fato de a dor ter sido infligida por agressores invulneráveis, enquanto ele estava indefeso – torturadores que pareciam ser pessoas comuns, que poderiam fazer uma pausa para fumar um cigarro ou para combinar um lanche para mais tarde, pessoas a quem alguém poderia pedir por ajuda num momento de necessidade.

As reflexões de Améry acerca da fenomenologia do ser torturado corroboram a reação de Shue para com a questão da guerra. Shue (1978, p. 130) observa que "a tortura começa somente depois que a luta termina – para a vítima. Somente os derrotados são torturados [...]. A esse respeito, a tortura não é realmente análoga à matança de um inimigo sadio e bem armado: é uma agressão cruel contra aquele que está indefeso".

Améry (1980) verificou que "no primeiro golpe [...] a confiança no mundo sucumbe", que "é como um estupro, um ato sexual sem o consentimento de um dos dois parceiros" (p. 28), que "com o primeiro golpe de um punho do policial, contra o qual não pode haver defesa e que nenhum auxílio poderá evitar, uma parte de sua vida acaba e jamais poderá ser novamente retomada" (p. 29). Tal destruição da confiança básica do ser humano é indecente. A experiência de Améry foi de uma profunda deslealdade, uma experiência que também é dominante para os sobreviventes da violência doméstica. Em contraste, soldados armados podem manter uma atitude mental adversa que os livra desse sentimento de deslealdade, mesmo quando cruelmente feridos.[15]

[15] Agradeço a Tassia Persson pela discussão, por carta, sobre a questão de confiança, traição e ter ou não uma atitude mental adequada ao combate.

Tortura em interrogatório pode ser especialmente desesperadora, uma vez que os torturadores podem ser incapazes de perceber se a vítima está se recusando a obedecer ou simplesmente é incapaz de fazê-lo, e então a tortura, diferentemente da maioria das punições, pode carecer de um limite máximo identificável. Dershowitz e Bentham, prevendo esse problema, especificam que as torturas legalmente permitidas deveriam ter esses limites máximos fixados de antemão.

Racionalizando apenas por um cálculo de dor, Bentham (1973) desconsidera a inumanidade, a degradação, a indefensabilidade, o sofrimento mental e muitas intenções nas suas reflexões acerca da tortura, primeiramente publicadas num periódico legal irlandês. Ele admite discordar de sua posição anterior de que a tortura nunca é justificável e conclui que, em algumas circunstâncias, a tortura é mais fácil de justificar que a punição. "A tortura [diz ele] é quando a pessoa é obrigada a sofrer alguma dor violenta no corpo de maneira a compeli-la a fazer algo ou a desistir de fazer algo, em relação a qual a aplicação da pena é interrompida imediatamente."

Mesmo assim, os danos causados pela tortura não são reduzíveis à dor. Não compreender a relação de "invulnerabilidade contra indefensabilidade" é não compreender os golpes da tortura na esperança e na confiança. Ademais, o torturado não necessita ser passivo, mas pode tornar-se desesperadamente ativo, buscando apaziguar os torturadores. Não notar o quão baixo o torturado pode ir tentando enfrentar a dificuldade é omitir os golpes que ele recebe em seu amor-próprio. Mais cruel que a dor podem ser as memórias de ter de ir contra seus próprios princípios, acusando a si mesmo e a alguém querido de modo a cair nas graças daquele a quem se despreza, tornando-se cúmplice em seus projetos, em suma, sendo subjugado como ser humano. Orwell compreendeu isso muito bem em *1984* (1949). Na Sala 101, Winston Smith trai a pessoa que ele amou. Ninguém sobrevive a tal experiência sem ser afetado. Isso é degradação. Diferente de Winston Smith, para quem a capacidade de amar foi degradada em uma ligação subserviente com seu ofensor, Améry evitou tal vínculo traumático porque, impossibilitado de ceder às exigências, ele não teve ocasião para uma gratidão servil pelas recompensas devido à cooperação (ele nos assegura que teria cooperado se ele pudesse). Como resultado, ele reteve uma visão bem nítida do quanto pessoas comuns podem se degenerar.

Em 1974, Améry tentou suicídio sem sucesso. Porém, em 1978, depois que seu ensaio foi reeditado, ele concretizou em um quarto de hotel o que ele chamou de "morte voluntária".

O que o psicólogo Shengold (1989) chama de "assassinato da alma" é o maior dos males de muitos sobreviventes da tortura. O "assassinato da alma" não é facilmente avaliado num cálculo de dor. Incapacidade para ter esperança, confiança e solidariedade conduz a relações sociais problemáticas e frágeis entre sobreviventes e provoca uma provável depressão de desespero, descuido consigo mesmo e morte prematura, voluntária ou não.

O mal difere de outras injustiças pela natureza e pela severidade de seus danos na medida em que viola valores fundamentais. As maldades privam as vítimas de elementos básicos que tornam a vida tolerável e decente, ou que tornam a morte decente, como ar, água e comida não-tóxicos, o direito ao sono, a ausência de uma dor severa e prolongada, humilhação ou medo, laços afetivos, sentido de valor de si. Torturas corriqueiras – sejam elas meios, sejam insensíveis, vingativas ou mesmo para entreter – violam os valores de confiança, probidade, decência, humanidade, esperança e respeito. Os sobreviventes sofrem não só dor, mas degradação, inumanidade, traição e memórias que são verdadeiros pesadelos indeléveis. A tortura tende a arruinar vidas e a tornar a morte indecente. Os filósofos deveriam concentrar-se em expor a tortura e também encontrar maneiras plausíveis para reduzir sua incidência, em vez de tentar justificar seu uso, mesmo em circunstâncias extremas.

Referências

AMÉRY, Jean. *Preface to the future*: culture in a consumer society. Trans. Palmer Hilty. New York: Ungar, 1964.

AMÉRY, Jean. *At the mind's limits*: contemplations by a survivor on Auschwitz and its realities. Trans. Sidney Rosenfeld and Stella P. Rosenfeld. Bloomington: Indiana University Press, 1980.

AMÉRY, Jean. *Radical humanism*. Ed. and trans. Sidney Rosenfeld and Stella P. Rosenfeld. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

AMÉRY, Jean. *On aging*: revolt and resignation. Trans. John D. Barlow. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

AMÉRY, Jean. *On suicide*: a discourse on voluntary death. Trans. John D. Barlow. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

AMNESTY INTERNATIONAL. *Report on torture*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1973.

AMNESTY INTERNATIONAL. *Torture in the Eighties*: an Amnesty International Report. London: Amnesty International Publications, 1984.

ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Trans. Sir David Ross. New York: Oxford University Press, 1925.

ARNOLD, William. *Frances Farmer*: Shadowland. New York: Jove/HBJ, 1979.

CARD, Claudia. *The atrocity paradigm*: a theory of Evil. New York: Oxford University Press, 2002.

CARD, Claudia. Is penalty enhancement a sound idea? *Law and Philosophy*, v. 20, n. 2, p. 195-214, Mar. 2001.

CONROY, John. *Unspeakable acts, ordinary people*: the dynamics of torture. New York: Knopf, 2000.

DERSHOWITZ, Alan M. *Why terrorism works*. New Haven: Yale University Press, 2002.

FERRATO, Donna. *Living with the enemy*. New York: Aperture, 1991.

HANEY, Craig; BANKS, Curtis; ZIMBARDO, Philip. Interpersonal dynamics in a simulated prison. *International Journal of Criminology and Penology*, n. 1, p. 69-97, 1973.

HERMAN, Judith Lewis. *Trauma and recovery*. New York: Basic Books, 1992.

HUMAN RIGHTS WATCH/Africa, Human Rights Watch Women's Rights Project, Fédération Internationale des Ligues des Droits de l'Homme. *Shattered lives*: sexual violence during the Rwandan Genocide and its aftermath. New York: Human Rights Watch, 1996.

JOHNSON, Joyce. *What Lisa knew*: the truths and lies of the Steinberg Case. New York: Putnam, 1990.

JONES, Ann. *Next time she'll be dead*: battering and how to stop it. Boston: Beacon, 1995.

LEVIN, Michael. The Case for Torture. *Newsweek*, June 1972. In: Rottenberg 1988 and at <http://people.brandeis.edu/~teuber/torture.html>. Access: July 2003.

McNULTY, Faith. *The burning bed*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1980.

MILLETT, Kate. *The basement*: meditations on a human sacrifice. New York: Simon and Schuster, 1979.

ORLANS, Barbara. *In the name of science*: issues in responsible animal experimentation. New York: Oxford University Press, 1993.

ORWELL, George. *1984*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1949.

PELZER, Dave. *A child called "it"*. Deerfield Beach, FL: Health Communications, 1995.

PETERS, Edward. *Torture*. New York: Basil Blackwell, 1985.

SHENGOLD, Leonard. *Soul murder*: the effects of childhood abuse and deprivation. New Haven: Yale University Press, 1989.

SHUE, Henry. On torture. *Philosophy and Public Affairs*, v. 7, n. 2, p. 124-143, Winter 1978.

SILVERMAN, Sue William. *Because I remember terror, father, I remember you*. Athens: University of Georgia Press, 1996.

SIPE, Beth; HALE, Evelyn J. *I am not your victim*. Thousand Oaks, CA: Sage, 1996.

TWINING, W. L.; TWINING, P. E. Bentham on torture. *Northern Ireland Legal Quarterly*, v. 24, n. 3, p. 306-356, Autumn 1973.

WALZER, Michael. Dirty hands and ordinary life. *Philosophy and Public Affairs*, v. 2, n. 2, p. 160-180, Winter 1972.

Tradução: Juliana Weingartner e Claudia Grijó

Revisão da tradução: Maria Borges

No país das mulheres ou crônica da morte anunciada do homem paraguaio: 1864-1870 e depois[1]

Luc Capdevila

A guerra da Tríplice Aliança, que opôs de 1864 a 1870 a República do Paraguai à coalizão do Império do Brasil, da Confederação da Argentina e do Uruguai, encerrou-se com a destruição do Paraguai.[2]

Meio século após sua independência, os Estados da região agrupavam nações de contornos ainda incertos. No momento em que os ex-impérios espanhol e português se juntavam, o Paraguai disputava todas as suas fronteiras com os vizinhos. As insistentes ameaças haviam contribuído para uma militarização antiga. O serviço militar no Paraguai era obrigatório para todos os homens maiores de 16 anos. Desde a década de 1850, Assunção comprava armas na Europa e havia mandado trazer engenheiros para construir uma siderúrgica. As guerras civis da Argentina ainda não estavam totalmente terminadas, e Assunção do Paraguai tornava-se uma alternativa que enfraquecia a atração que Buenos Aires exercia sobre as cidades setentrionais da periferia. Além disso, a fronteira do Mato Grosso era contestada pelo Brasil. A liberdade de navegação nos rios dificultava a boa vizinhança com o Império. Para ligar o Rio de Janeiro à província do Mato Grosso, o Brasil era obrigado a descer o Paraná e, em seguida, subir o rio Paraguai; a via fluvial estava, portanto, submetida ao arbítrio do governo de Assunção. No sentido inverso, para comerciar com o além-mar, o Paraguai era obrigado a descer o Paraná, atravessando a Confederação da Argentina; as chaves da abertura para o mundo estavam, portanto, nas mãos

[1] Agradeço calorosamente a Capucine Boidin, Fabrice Virgili e Danièle Voldman por terem compartilhado comigo suas críticas e sugestões.

[2] Pouco conhecida pela historiografia francesa, a bibliografia sobre esse episódio é enorme nas línguas espanhola, portuguesa e inglesa. A obra mais recente e de qualidade sobre a questão é a de Doratioto (2002). Para uma apresentação rápida em francês, consultar Mondain (1976, p. 385-418). Para um maior aprofundamento, ver Kallsen (2004).

dos caudilhos das duas margens do rio da Prata. Assunção decidiu garantir sua saída marítima aproximando-se do Uruguai.

Desde as primeiras semanas de 1864, seis meses antes do início das hostilidades, o Paraguai havia começado a se mobilizar. A guerra foi desencadeada pela resposta que Assunção deu à intervenção militar brasileira no Uruguai, em setembro de 1864. O Rio de Janeiro tinha vindo tomar partido do caudilho Flores contra a facção que estava no poder em Montevidéu. O Paraguai havia assinado com o Uruguai um pacto defensivo. Como represália, o presidente do Paraguai, o marechal Francisco Solano López, mandou uma expedição militar ao Mato Grosso (dezembro de 1864). Em seguida, enviou tropas à região argentina de Corrientes, esperando lançar uma ofensiva sobre o Rio Grande do Sul (abril de 1865). O governo argentino considerou essa operação uma invasão. Logo no dia 1° de maio de 1865, em Buenos Aires, o Brasil, a Argentina e o Uruguai assinaram o tratado da Tríplice Aliança. Os aliados se comprometiam a engajar-se numa guerra contra o "tirano López", e não contra a nação paraguaia, e a garantir a liberdade de navegação dos grandes rios ao final do conflito. Mas uma cláusula secreta retraçava, para o pós-guerra, as fronteiras dos territórios em litígio, favorecendo a Argentina e o Brasil. Assim, sob a cobertura de uma guerra política, opondo as elites liberais dos portos do Atlântico ao regime autoritário do marechal López, com vistas à libertação do povo guarani de seu déspota, tratava-se de neutralizar a potência paraguaia em expansão. Esse país era, então, uma potência militar. Possuía a capacidade de mobilizar mais de 60 mil homens, ou seja, perto de 15% de sua população total. Mas, em longo prazo, a relação de forças mostrou-se desproporcional diante de seus três vizinhos aliados.

Ao cabo dos cinco anos que durou o conflito, o país estava pulverizado. Perdera 40% de seu território inicial e mais da metade de sua população total. A antiga rivalidade entre o Brasil e a Argentina, adormecida pela aliança, foi retomada assim que houve um termo às hostilidades: para neutralizar seu confronto, mantiveram um Estado-tampão entre as ruínas de Assunção. Uma narrativa do evento logo se impôs. De acordo com os relatos que alimentavam a memória coletiva, recolhidos no espaço público ou na intimidade das famílias (BOIDIN, 2004), todos os homens com idade de carregar armas partiram para a guerra, à imagem do dirigente, o marechal Francisco Solano López, tombado numa derradeira batalha contra o Brasil no dia 1º de março de 1870, em Cerro Corá. Apenas as mulheres, as crianças e alguns velhos teriam sobrevivido. Ao sacrifício heróico dos homens, mortos pela pátria sob o fogo e o estrondo das armas, correspondia a abnegação das

mulheres. Silenciosas, superando incontáveis sofrimentos, teriam salvado a nação e a teriam feito renascer de suas cinzas ainda fumegantes. Um mergulho nos arquivos mostra uma situação sensivelmente diferente dessa narrativa mítica, freqüentemente aceita tal como a apresentamos.

Esse evento engendrou no Paraguai uma narrativa de referência, no sentido de uma história constitutiva de uma identidade coletiva na qual todo o mundo crê. Identidade nacional, identidade de gênero também, pois a memória da tragédia ajudou, ao longo do século XX, na construção de uma imagem do homem e da mulher paraguaios. Quais os mecanismos presentes e o que estava em questão nessa sexualização da memória? A análise do evento é, nesse caso, indissociável de sua recepção. É de fato curioso observar que o "extermínio" dos homens foi anunciado desde o início do conflito.

A Guerra do Paraguai e a antecipação do extermínio dos homens

No dia 1º de agosto de 1872, o visconde Paul d'Arzac, cônsul da França nomeado há dois meses para o cargo em Assunção, endereçava ao Quai d'Orsay[3] um primeiro balanço sobre a situação do Paraguai após a guerra:

> [...] os eventos da última guerra criaram aqui uma situação realmente excepcional [...] esse país, que nunca teve mais de um milhão de habitantes, apesar das declarações contrárias e exageradas dos viajantes pagos por López para dar ao exterior uma idéia falseada de seu poderio, conta, hoje em dia, com apenas 240.000 a 250.000 almas. Os indivíduos do sexo masculino entram nessas contas na proporção de 40 a 50.000, dos quais metade consiste em crianças de menos de quatorze anos, a população válida em estado de portar armas seria de apenas 20.000 homens, sobre os quais seria necessário deduzir em torno de 40% de não válidos [para o combate] [...]. Há entre o Brasil e o Paraguai um arranjo [...]. Esse último deve fornecer ao exército imperial, em caso de guerra com a Confederação Argentina, um corpo auxiliar de vários milhares de homens, dizem que o montante é de 10.000 [...]. Seria portanto permitido ao Brasil, no dia em que sua política exigisse o fim definitivo da nacionalidade paraguaia, enterrar num só combate toda a parte viril da raça. Durante a guerra contra López, essa política

[3] Quai d'Orsay: Ministério das Relações Exteriores da França. (N. da T.)

> de extermínio já foi aplicada pelo gabinete do Rio de Janeiro,[4] com uma energia cruel e um sucesso completo graças aos escravos alforriados que permaneceram, aos milhares, nos campos de batalha e nos acampamentos em meio aos paludes. A extinção da nacionalidade paraguaia é portanto um fato possível, que figura entre as eventualidades do futuro, e que se tornará provável no dia em que o Brasil tiver um mínimo de interesse que seja na questão.[5]

As observações do cônsul apresentam dois níveis de análise. O primeiro é o do visível. Testemunha a destruição do país dirigindo o foco à crise demográfica. Suas estimativas coincidem com outras fontes. A população antes da guerra, que ele calcula razoavelmente abaixo de um milhão, é hoje estimada numa faixa entre 400 mil e 500 mil habitantes. Os 240 mil a 250 mil sobreviventes que ele cita correspondem a uma aproximação consensual que circulava na época. Em 1872, uma enquete sobre os recursos do país, encomendada pelo governo de Assunção, chegou a uma mesma ordem de grandeza. O debate sobre as perdas demográficas ocorridas na Guerra do Paraguai continua a mobilizar os historiadores. Alguns propõem modelos demográficos, outros contrapõem com arquivos lacunares, dos quais é ilusório querer extrair provas absolutas (REBER, 1998, p. 147-159). No fundo, muitos argumentos e controvérsias já foram discutidos ainda no final do século XIX (BOURGADE LA DARDYE, 1889; VAN BRUSSEL, 1893; CARRASCO, 1905). O problema, que continua sem solução, provém da fantasia que inspirava a elaboração das estatísticas nacionais da época. No entanto, a julgar pelas múltiplas sondagens realizadas nas década de 1880 e posteriores, é certo que o Paraguai perdeu mais da metade de sua população inicial no decorrer do conflito. Elas estabelecem principalmente, de maneira indiscutível, o dimorfismo sexual que esse último produziu. Nas faixas etárias adultas que participaram da guerra, a proporção em 1870 era, entre os sobreviventes, de um homem para três ou quatro mulheres.

O segundo nível de análise é o das representações. O cônsul apreende o real através de um prisma racial e sexuado. Situa a essência da nação em sua componente viril. Percebe assim, na grande mortalidade masculina, a marca de uma política de exterminação conduzida pelo Brasil. O Paraguai morre com seus homens. Fariam as mulheres parte do meio ambiente, ao mesmo título que as cidades ou as terras, cuja identidade mudaria com o ocupante? Atribuir ao Rio de Janeiro a

[4] O cônsul francês refere-se, aqui, a o governo do Império do Brasil, situado no Rio de Janeiro, capital política do Império. (N. da T.)

[5] Arquivos diplomáticos de Nantes, Minutas do Consulado da França em Assunção.

responsabilidade exclusiva pela hecatombe e, principalmente, imputar-lhe uma vontade deliberada de exterminar o povo vizinho não tem fundamento. As responsabilidades devem ser repartidas pelos beligerantes; vários fatores convergiram, dando a essa tragédia a amplitude que assumiu. Mas é notável observar o quanto o tema do desaparecimento dos homens obcecou os paraguaios e os observadores estrangeiros no decorrer da guerra (GUÉRRIN, 2002). Os dois cônsules franceses fizeram eco ao assombro. Laurent Cochelet, que ocupou o cargo de 1864 a 1867, chocou-se permanentemente com o governador do Paraguai, cujo autoritarismo denunciava. Em 1864, o recrutamento em massa de combatentes, orquestrado por Assunção, antecipou o desencadeamento propriamente dito das hostilidades. O cônsul viu nessa iniciativa a determinação do marechal López "de sacrificar toda essa pobre população".[6] Sua correspondência acompanhou, na seqüência, o ritmo da exterminação anunciada dos paraguaios. Em dezembro de 1866, assinalando o rebaixamento da idade-limite do recrutamento para os garotos de 12 anos e a extensão do serviço militar a todos os homens, independentemente de sua situação, ele precisava: "o povo está consternado e prevê sua completa extinção".[7] Atribui constantemente a responsabilidade da tragédia à megalomania, à desrazão do "ditador" e à sua crueldade. Seu sucessor, Paul de Cuverville, que ocupou o cargo de 1868 a 1869, era mais ligado ao poder paraguaio. Também denuncia uma "guerra de extermínio homem por homem", mas atribui a responsabilidade à Tríplice Aliança, "pois os aliados mesmo com seus imensos recursos não tem coragem para uma batalha decisiva [...] meu coração de francês está dolorosamente abalado por assistir todos os dias à exterminação total, eu repito, de um povo inteiro".[8]

Após a guerra, testemunhos afirmaram que o desaparecimento dos homens paraguaios havia se transformado numa realidade. Louis Forgues, empregado de uma casa de comércio em Buenos Aires, foi cobrar uma dívida nesse país devastado. Circulou durante dois meses, em 1872. Num relatório de viagem, publicado dois anos mais tarde, afirma que não sobrara mais que 20% da população inicial. Partindo de uma idéia geralmente aceita na época de que o Paraguai possuía, antes da guerra, mais de um milhão de habitantes, exagerava nos dados. Porém, o viajante

[6] Arquivos diplomáticos de Nantes, *Minuta do Consulado da França em Assunção*, despacho de 22 de novembro de 1864.

[7] *Idem*, despacho de 12 de dezembro de 1866.

[8] *Idem*, despacho de 23 de outubro de 1868.

relata que apenas "mulheres e crianças" sobreviveram; "os homens estão todos mortos e os poucos que se encontram imigraram quase todos para a província desde a guerra" (FORGUES, 1874, p. 369-416). O que era aparentemente um rumor, no início, uma espécie de diz-que-diz, quase uma crença, tornou-se um estereótipo nacional. O país do pós-guerra era o das mulheres e o da consternação. Na gravura publicada em abril de 1870 pelo periódico norte-americano *Harper's Weekly* (Figura 1), vê-se uma paraguaia vagando por um país devastado, semeado de tombas, à procura de uma sepultura para sua progenitura, seguida por uma criança famélica. *La Paraguaya*, pintada pelo artista uruguaio Juan Manuel Blanes, em 1879, mostra uma mulher sozinha, chorando seus cadáveres em meio aos escombros (Figura 2). Essa representação não foi apenas uma projeção dos estrangeiros. Foi também interiorizada pelos paraguaios. Mas no Paraguai não era um estereótipo nacional. Tornou-se uma história de referência, que fez parte da construção de uma identidade coletiva. Pode-se observá-la, precoce, numa caricatura publicada em Assunção pelo jornal satírico *El Cabrión*, em janeiro de 1872 (Figura 3).[9] Nessa data, as tropas brasileiras e argentinas ainda ocupavam o país vencido.



Figura 1: Cena do Paraguai do pós-guerra

[9] *El Cabrión*, janeiro de 1872, coleção Gill, arquivos da biblioteca do Museu Militar (Assunção).



Figura 2: La Paraguaya (Juan Manuel Blanes, 1879)



Figura 3: "Quadros eróticos contemporâneos" (El Cabrión, janeiro de 1872)

Na página três dareferida publicação um texto comenta o desenho. Os "quadros eróticos contemporâneos" representam três casais "desemparelhados". O comentário precisa que eles ilustram a estratégia sexual das jovens paraguaias malignas. No primeiro, antes da guerra, o casal está vestido com roupas tradicionais. O homem usa calças com franjas. A mulher está vestida com um *tipoi*. Estão descalços. Estão próximos de um poço, sinal de vida e de prosperidade. É o tempo antigo, do passado. O homem viril, dominador, protetor, observa sua esposa com certo desdém; ela está subordinada a ele. O segundo é a era do ferro, o tempo da guerra. Os homens tornaram-se raros. As mulheres não têm mais muita escolha. Esse segundo casal ainda está vestido de trajes tradicionais, mas mais modestos. O homem está velho, enfraquecido. A mulher não se desgastou; de certa maneira, até aumentou seu poder. Maior, começa a sustentá-lo. No último desenho, o da idade do ouro que se sucede à guerra, o homem paraguaio desapareceu, enquanto a mulher prosperou. Ela está vestida com um xale. Está calçada. Segura no braço de um rico estrangeiro: um *gringo*, ele é argentino. Mas com este, as relações de gênero se inverteram. Com efeito, ela ocupa o lado esquerdo do quadro, e é ela que o observa com certo desdém. Na forma, essa representação satírica e acre da idade do ouro destoa das imagens mais comuns na época, as de um país arrasado onde apenas mulheres miseráveis sobreviveram dos escombros. Mas, no fundo, essa caricatura exprime as representações da sociedade paraguaia do pós-guerra. Ela põe em cena o tema do "holocausto" masculino. Em certa medida, faz uma acusação ao marechal López, que mobilizou todos os homens para o campo de batalha, dos mais jovens aos mais velhos. Estabelece igualmente o mito de que ao fim do conflito a nação renasce por meio das mulheres, pois, se o ascendente masculino é de origem não-paraguaia, a filiação passa pelas mulheres, que transmitem a identidade e a cultura nacionais. Assistir-se-ia, aqui, à emergência de uma narrativa sobre as origens de uma nova nação, fundada na mestiçagem, cujas mulheres comporiam a porção estável.[10]

Essa maneira de considerar a sociedade e sua história tornara-se consenso uma geração mais tarde, no início do século XX. O grande jurista espanhol Adolfo Posadas, que ficou certo tempo no Paraguai em 1910, reflete essa mesma ótica ao se dirigir a um de seus interlocutores: "Professor, para que o senhor possa ter uma opinião sobre esse povo de hoje, deve levar em conta que se trata de um povo recente: tal como o senhor o vê, ele nem chega a ter uma história própria. Veja bem, aqui há

[10] Sobre o tema, ver Boidin (2004).

apenas jovens, praticamente todos nasceram depois de 1870. As silhuetas mais velhas que o senhor pode ver hoje, exceção feita àquela de um grande patriota, o ex-presidente Gónzalez,[11] são as dos estrangeiros, de espanhóis que vivem conosco há muitos anos e que amamos como os patriarcas dessa nova gente" (POSADA, 1911, p. 111). Esse fenômeno é singular. Outros agrupamentos humanos viveram eventos trágicos nos quais os homens mostraram sua convicção de que todos morreriam. Foi assim em escala individual, durante a Primeira Guerra Mundial, nas trincheiras, e mais genericamente no seio da população masculina. Desde 1915 os combatentes registraram esse sentimento em seus diários íntimos e em suas cartas. No entanto, a visão de um extermínio masculino não se impôs no imaginário coletivo ao fim do conflito, na presença dos sobreviventes, como foi o caso no Paraguai.

Com efeito, nesse país, toda imersão de historiador nos arquivos do pós-guerra inicia-se por uma evidência: os homens estavam lá e ocupavam posições de poder. Nos arquivos públicos, lugar por excelência do poder, aqui como em toda a parte, os principais atores são os homens e não se encontram mulheres assumindo as funções de liderança política, de juiz de paz, de guarda e, evidentemente, de eleitor. Mas, mais estranho ainda, o exame dos registros de casamento nas paróquias onde os arquivos existem (Capiatá, Carapeguá, Ibitimi) não leva a constatar um contexto de crise demográfica, característica dos anos 1871-1875, considerando o estado civil dos cônjuges.[12] Os casamentos foram numerosos. Os casais eram homogêneos. Na escala da micro-história, a etnóloga Capucine Boidin, pesquisando a formação de uma colônia rural logo após a guerra da Tríplice Aliança, na região de San Ignacio, verificou nos arquivos locais que dos sete fundadores do vilarejo seis eram veteranos do exército paraguaio (BOIDIN, 2004). No entanto, seus interlocutores lhe haviam afirmado que seus ascendentes masculinos eram todos estrangeiros vindos após a guerra. Eles provavelmente reconstruíram sua genealogia para colocá-la em acordo com o mito nacional. Num outro registro, a romancista André Valdès, que morou em Assunção após a guerra, evocou as hordas de desertores que infestavam as zonas rurais paraguaias (VALDÈS, 19--a, 19--b). Vários poderiam ser os exemplos. Estamos longe de negar a hecatombe que devastou o Paraguai. Trata-se de analisar as representações do fim da guerra e de estudar em que sentido o país das mulheres constitui uma construção

[11] Trata-se de Juan Gualberto González, presidente de 1890 a 1894. Na realidade, ele participou da guerra sob a bandeira da Legião paraguaia, ou seja, ao lado das forças da Tríplice Aliança, contra o Paraguai governado pelo marechal López (ver *infra*).

[12] Arquivos do Arcebispado de Assunção, registros paroquiais.

mítica. Efetivamente, o recenseamento de 1886 e as sondagens dos pesquisadores mostram que a relação entre homens e mulheres no fim da guerra era de 1 para 3, até 1 para 4 para as faixas etárias adultas (Figura 4).[13] Contando todas as gerações, sobravam 37,75% de homens para 62,5% de mulheres, e não 10% de homens, como afirmam frequentemente os autores paraguaios – ou 20%, os mais moderados.

Sim, a crise demográfica foi considerável. No entanto, os homens sobreviveram em número suficiente para conservar suas posições de poder. Estas últimas foram até reforçadas pela reorganização das instituições, na Constituição, no código civil e no código matrimonial nos anos 1870-1890. Então, que fatores intervieram na formação dessa representação singular? Pode-se recensear alguns elementos que contribuíram para essa construção. A importância da crise demográfica e um real desequilíbrio na proporção entre homem e mulher provavelmente conduziram os observadores a superestimar a presença feminina. Assim, Louis Forgues afirma ver apenas mulheres, enquanto seus interlocutores são geralmente do sexo masculino (Figura 5). Sobretudo, há um lugar que reuniu, nos registros de casamentos, índices de uma situação de crise demográfica característica dos anos 1870-1875, pois vários estrangeiros, na sua maioria mais velhos, casaram-se com paraguaias muito mais jovens: trata-se de Assunção. Parece provável que os testemunhos tenham estendido ao conjunto do país fenômenos presenciados na capital. Além disso, depois da conquista, o Paraguai, também conhecido por "Paraíso de Maomé" (POTTHAST-JUTKEIT, 1996), possuía a reputação de ser uma terra na qual os colonos poderiam se dotar facilmente de um harém, pois a organização matricentrada[14] da família guarani facilitava as relações extraconjugais com as índias. No Paraguai, talvez mais do que em qualquer outro lugar, os estrangeiros freqüentemente abordavam o país através do prisma do imaginário sexual. Em 1882, como outros, o emigrante Norbert Trunquin (1977) evoca "a facilidade de modos das mulheres do país" atraindo os estrangeiros.[15] Ele relata também que durante a guerra algumas mulheres foram prometidas aos soldados da Aliança e que, portanto, foram sustentadas pelos exércitos. Eles tiraram proveito disso. Enfim, no Paraguai do pós-guerra, o mais importante é o desenvolvimento de uma leitura sexuada do evento, que

[13] Recenseamento de 1886. Encontramos um exemplar na biblioteca do Museu de Antropologia Andrès Barbero (Assunção).

[14] Família matricentrada: família composta da mãe e dos filhos, de um ou de diversos pais.

[15] Escrito em Independencia, perto de Encarnación (Paraguai), em 1887.

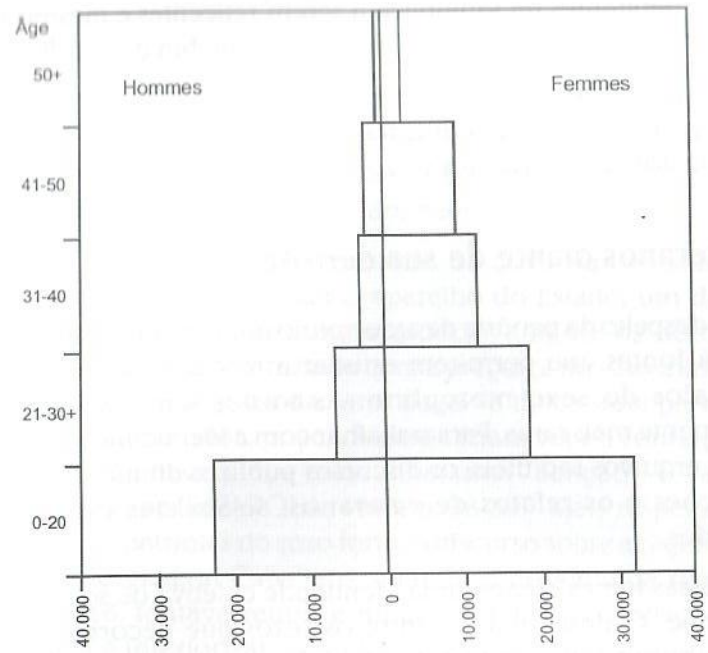


Figura 4: Perfil da população paraguaia em 1870

Representação realizada a partir da população existente em 1886. Fonte: Censo de 1886. Conforme Bárbara Ganson de Rivas. *Las Consecuencias Demográficas y Sociales de la Guerra de la Triple Alianza*. Assunção, 1985.



Figura 5: Saída da igreja de Villa Rica, 1872

Louis Forgues, "Le Paraguay. Fragments de journal et de correspondances, 1872-1873". In: *Le Tour du Monde*, n. 701, Paris, junho de 1874, p. 369-416.

levou os habitantes da República a serem reticentes e mesmo a recusar imaginar uma presença masculina nacional no fim do conflito.

Para compreender esse masculino impensável, que se tornou um impensado, é necessário empreender uma primeira arqueologia da memória dos "sobreviventes".

Os veteranos diante de sua derrota

A despeito da penúria de arquivos no que concerne ao período 1870-1900, há fontes que permitem estudar a recepção do evento para os paraguaios do sexo masculino. As fontes femininas diretas são infinitamente mais raras. Para trabalhar com a identidade masculina, dois tipos de arquivos são úteis: os discursos públicos difundidos no seio das instituições e os relatos de veteranos, sejam eles espontâneos ou produzidos.

Dessas fontes emana uma identidade coletiva de sobreviventes da hecatombe. O desequilíbrio entre os sexos que decorreu do conflito aparece como uma evidência tão grande que não parecia sequer necessário comentá-lo. Por exemplo, em seu discurso à nação de 1881, o presidente Bernardino Caballero (1987) lembra, sem precisão suplementar, que, "depois da última guerra, nossa população ficou muito reduzida e ainda apresenta um desequilíbrio considerável entre os sexos".[16] Mas a leitura que os homens faziam de sua experiência do campo de batalha era complexa. Geralmente associava, logo após a guerra, o sentimento de culpa à convicção de ter agido como bom patriota. Esses sentimentos afloravam espontaneamente, sendo desvendados por fontes indiretas, como este pedido de autorização de licença para visitar sua mãe doente, redigido pelo soldado Miguel Arias, em 1875: "Mesmo o resultado dessa luta heróica sustentada pelos filhos da Pátria tendo sido tão funesto e danoso a todos, meu amor pela nação nunca se enfraqueceu, pelo contrário [...]".[17] Esse veterano, obcecado pela guerra, confidenciava sua convicção de ser simultaneamente responsável pelo desastre e de ter cumprido seu dever. O mesmo ocorreu com um lugar-tenente, coronel de cavalaria, num pedido de reconhecimento de seus títulos, endereçada em 1872 ao ministro do Exército e da Marinha. Terminava sua carta

[16] *Mensajes del Presidente de la República del Paraguay al abrir las sesiones del Congreso de la Nación, 1881-1886* (CABALLERO, 1987).

[17] Arquivos do Museu Militar (Assunção), série do presidente Gill, dossiê n. 9, documento n. 5, Solicitud de permiso de baja para el soldado Miguel Arias, Assunção, 2 de agosto de 1875.

afirmando sua confiança na comissão de exame de graus, pois ela era composta dos "dignos filhos desta terra que acompanharam o abaixo-assinado na guerra desastrosa que o país viveu".[18] Esses sentimentos contraditórios não são excepcionais. São freqüentemente encontrados nessa época nas falas orais ou escritas dos veteranos.

No imediato pós-guerra, enquanto os governantes saídos da imigração procuravam reorganizar o aparelho do Estado, um discurso negativo[19] e de culpabilidade atingiu especificamente os homens: o trabalho das mulheres era contrastado com a preguiça do sexo masculino. Em 1870, um decreto chegou a declarar ilegal "a típica sesta paraguaia" (CABALLERO AQUINO, 1985, p. 96). Alguns diziam ver na conflagração, melhor dizendo, na hecatombe masculina, uma "benção": o Paraguai iria sair de seu torpor (RIVAROLA, 1993, p. 38-39). Mais respeitoso em relação a seus compatriotas do sexo forte, o discurso sobre a regeneração que proclamou o general Caballero, quando presidente da república, entre 1881 e 1886, tentava reunir e mobilizar para reconstruir o país, mas continuava a interiorizar os sentimentos masculinos de culpa dez anos depois. Efetivamente, ao evocar a "epopéia nacional", Bernardino Caballero falava da reconstrução do pós-guerra, e não da guerra, que qualificava de "desastrosa" (CABALLERO AQUINO, 1985).[20] Foi apenas no início do século XX que a fórmula "epopéia nacional" foi retomada pelos historiadores nacionalistas para designar a guerra contra a Tríplice Aliança (O'LEARY, 1919).[21] Porém, e isso é característico, esse discurso de mobilização era endereçado exclusivamente aos homens. As mulheres estavam ausentes do pensamento político do general Caballero.

Para compreender as tensões que afetaram os homens do pós-guerra, é necessário relembrar alguns episódios particulares do conflito com a Tríplice Aliança e precisar quais foram as políticas públicas comemorativas da guerra depois que esta se encerrou. A guerra da Tríplice

[18] Arquivos do Ministério da Defesa Nacional (Assunção), Índice de reconocimiento y verificación de grados de los veteranos – 1872, n. 14, correspondência de 14 de junho de 1872.

[19] Vários oponentes do regime de López estavam exilados na Argentina. Entre eles, Juan Francisco Decoud e Fernando Iturburu fundaram uma unidade militar: a Legião paraguaia, que combateu ao lado dos exércitos aliados da Tríplice Aliança contra o Paraguai. A maior parte retornou ao Paraguai após a guerra e desempenhou um papel importante na vida pública e no mundo dos negócios. Dois deles participaram do Triunvirato (governo provisório) de 1869: José Díaz de Bedoya e Carlos Loizaga.

[20] *Mensajes del Presidente de la República del Paraguay al abrir las sesiones del Congreso de la Nación, 1881-1886.*

[21] Com um prefácio do intelectual uruguaio José Enrique Rodó.

Aliança, na realidade, foi também uma guerra entre paraguaios. Por um lado, alguns paraguaios, por diversas razões, combateram sob a bandeira da Tríplice Aliança. Por outro, no interior do país, a repressão dirigida pelo regime do marechal López contra toda forma de oposição foi brutal. Ora, ela atingiu vários comandantes e seus inumeráveis executantes, particularmente os soldados. A partir desse momento, os homens paraguaios carregavam pesadas responsabilidades em seu próprio massacre. Sobretudo, essa guerra, ao invés de ter reafirmado a existência de uma comunidade nacional paraguaia, havia evidenciado sua fragilidade. Além disso, as políticas da memória postas em prática pelos governos do pós-guerra não emitiram nenhuma mensagem límpida celebrando o heroísmo dos patriotas e o de seu chefe. Elas variaram de acordo com dois períodos. O primeiro corresponde à década de 1870. Eram mormente os oponentes do marechal López que governavam o país e que o haviam dotado de instituições liberais. Entre os primeiros atos do novo regime, estava o decreto dito de desnacionalização de Francisco Solano López, emitido no dia 20 de julho de 1871, que o declarava "assassino de sua pátria e inimigo do gênero humano".[22] Ao longo dessa primeira década, era proibido celebrar as datas comemorativas do antigo regime, tais como o 24 de junho, dia do aniversário do ex-presidente López. Os paraguaios que lutaram contra a Tríplice Aliança assistiam à negação de seu sacrifício. Condenados ao esquecimento, tiveram de aceitar o discurso de culpabilidade que lhes era implicitamente dirigido.

A partir de 1880, começou a era do caballerismo, que se prolongou até 1904. Bernardino Caballero era um herói da guerra e um dos últimos generais a permanecer fiel a López. Isso não reabilitou, entretanto, a imagem do marechal. Sob seu regime, a denúncia pública do "Nero americano"[23] continuou a ser regra. Todavia, preconizando um discurso de união, ao mesmo tempo em que celebrava o patriotismo dos paraguaios que haviam lutado pela independência e soberania do país, o general Caballero desculpava os partidários de López. Com o presidente Caballero inicia-se, também, uma política da memória fundada no orgulho nacional, embora tímida. Ela se verifica na inauguração, em 1889, de três ruas em Assunção comemorando a batalha vitoriosa de Curupaiti e seu

[22] O que lembra os termos do processo político que se seguiu à queda do "tirano" argentino Juan Manuel de Rosas, em 1852 (QUATTROCCHI-WOISSON, 1992, p. 18).

[23] O "Nero americano" era um expressão, entre outras, empregada para designar López e seus crimes no fim do século XIX, conforme Burton (1998). Alguns anos antes, o grande caudilho

comandante, o general Díaz, além da resistência militar a Humaitá (KALLSEN, 1998). No dia 24 de julho de 1891, por iniciativa do presidente Juan González, foi organizada uma pequena cerimônia pelo sexagésimo quinto aniversário do nascimento de Francisco Solano López (RODRIGUEZ ALCALÁ, 1994, p. 10). Em 1903, foi tomada a decisão de erigir um monumento em memória da batalha de Itororó e de seu comandante, o general Caballero. Paralelamente, em 1896, decidiu-se dar uma pensão aos veteranos incapacitados, para que subvencionassem por conta própria suas necessidades, o que lhes dava um estatuto de reconhecimento. Para obter a pensão era necessário endereçar ao ministro um relato contando seus feitos na guerra, co-assinado por duas testemunhas e acompanhado de um certificado médico atestando que a guerra fora realmente responsável pela invalidez do veterano. Esse arquivo contradiz os precedentes. Os relatos dos veteranos, provocados pelo Ministério da Guerra mais de vinte e cinco anos após os eventos, manifesta mais ainda o orgulho nacional. Poucos veteranos exprimem arrependimento. Vários mencionam seu orgulho por ter participado da grande epopéia nacional.[24] Mas a moldura institucional dada à palavra "combatente" favorece a expressão de sentimentos exclusivamente patrióticos e certa complacência em relação aos valores guerreiros.

Essa política pública estava em ressonância com uma demanda social. De todas as localidades da República, os poderes locais e os veteranos que reuniam os critérios estabelecidos pela lei de 1896 responderam imediatamente à oferta governamental. Nos anos seguintes, a imprensa e as personalidades políticas exigiram regularmente mais atenção a respeito dos infelizes ex-combatentes. A corrente nacionalista, agrupada em torno do partido colorado, procurou incorporá-los a seus quadros. Paralelamente, desde o início da década de 1890, afirmava-se uma necessidade de nação nos meios literários, através de uma produção poética, biográfica e, mais genericamente, por uma atividade editorial que celebrava o sacrifício glorioso da geração anterior. Entretanto, os veteranos da guerra contra a Tríplice Aliança continuaram a ser esquecidos pela história. Desde então, nesse país, pensar o pós-guerra paraguaio com a presença dos ex-combatentes, ao contrário, é visto como uma bizarria intelectual, quase como um ato de negação da memória.

Quais são os mecanismos sociais e culturais que teriam favorecido a supressão da história nacional de uma parte da população que, *a priori*, deveria ter recebido todas as honras e ter sido exaltada pelo conjunto da

coletividade? O enquadramento político nessa época era fraco. Na Europa a escola, o serviço militar e as comemorações eram os principais vetores da memória pública. No Paraguai, nessa época, uma vez que as populações estavam mais dispersas e isoladas no campo, essas instituições não possuíam ainda o papel de intermediárias do poder público que assumiriam, em compensação, a partir dos anos 1920. As primeiras cerimônias comemorativas importantes só foram organizadas em Assunção no início do século XX. Aparentemente há também razões antropológicas. Logo após o conflito, os nascimentos ocorridos fora do casamento representaram mais de 60% do total. A organização matricentrada da família paraguaia favoreceu a hegemonia de uma memória feminina transmitida entre as gerações. Enfim, houve, igualmente, razões de ordem psicossocial. Os veteranos não eram de fato organizados e não se entusiasmaram a transmitir sua experiência do campo de batalha. Os textos espontâneos – provenientes certamente da minoria que manejava bem a pluma[25] – conservam um forte sentimento de culpa. Tratava-se, para eles, de justificar a sua guerra e as suas atitudes. Tratava-se também de explicar por que e como haviam sobrevivido.[26] Sua presença, de uma maneira ou de outra, estava em contradição com o mito nacional. Representavam a evidência de que os paraguaios não haviam estado unidos durante o conflito, que carregavam pesadas responsabilidades na destruição de seu país e no massacre das populações e que nem todos os homens haviam se sacrificado para proteger o território, imolando-se ao lado de seu comandante, o marechal López. Não foi possível para eles transmitir uma experiência de guerra de vencido, de traidor, de prisioneiro ou de desertor. Assim, não conseguiram impor sua visão do evento, nem se impor como um elemento de ligação entre as gerações, de um lado e outro do conflito. Em compensação, a sociedade paraguaia pôde valorizar com destaque uma identidade feminina complexa de sobrevivente vencida, de mãe fecunda, gloriosa e vítima.

A memória dos sem-pai

Na virada da década de 1900, a corrente nacionalista decidiu recuperar o orgulho nacional difundindo uma memória patriótica gloriosa

[25] Antes da guerra, a taxa de escolaridade dos meninos no Paraguai era vizinha à da França ou da Prússia na mesma época: 12,8% referente apenas à população masculina (PETERS, 1996).

[26] Arquivos do Museu Militar, coleção Gill, dossiê n. 139, documento n. 1, sem data (final do século XIX, início do século XX), *Apunte de mi biografía para mis hijos. Capitán de navio Romualdo Nuñez, guerre 1864-70*. Relato inédito, 29 páginas datilografadas.

da hecatombe e da derrota. Os precursores eram, em geral, universitários ou homens de letras. Formavam a geração dos herdeiros. Nascidos durante a guerra, ou logo após, ao mesmo tempo em que declamavam seu amor às mães paraguaias, celebravam o heroísmo dos guerreiros mortos. Era um projeto político que satisfazia, ao mesmo tempo, necessidades identitárias. Sua ambição declarada era a de reivindicar a grandeza do passado, de dotar os habitantes da República de referências históricas que restituíam o orgulho de ser paraguaio. Nessa época, o sacrifício heróico da geração da guerra era um consenso. Apenas a reabilitação da figura de Francisco Solano López continuava problemática. Foi preciso esperar a virada populista da guerra do Chaco (1932-1935) para que os nacionalistas e os militares no poder conseguissem impô-lo como um ícone da memória coletiva (RODRIGUEZ ALCALÁ, 1987).

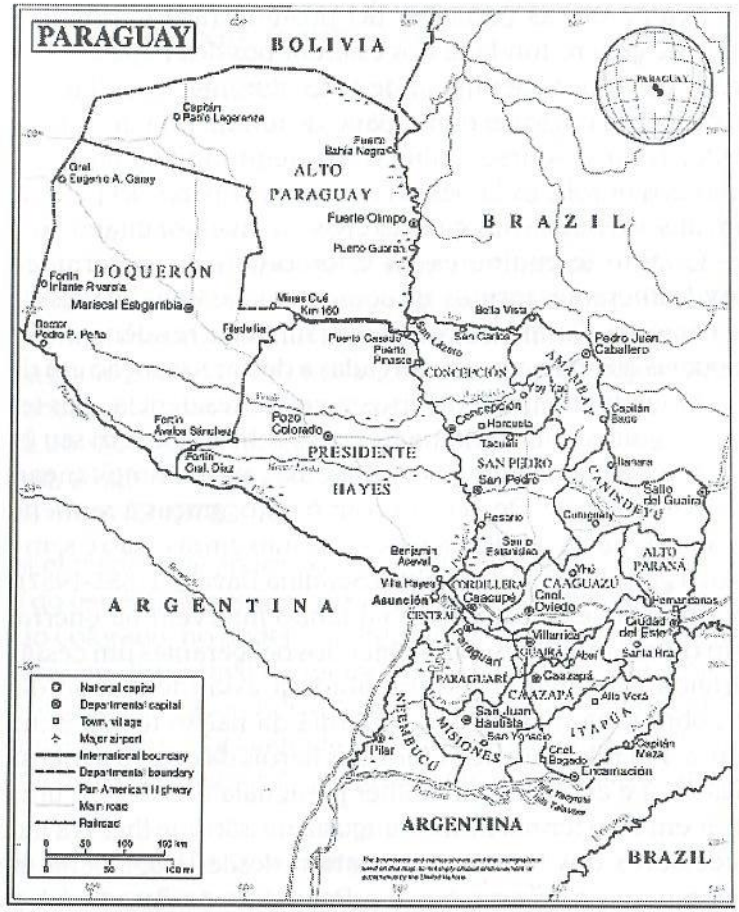


Figura 6: Mapa do Paraguai atual
Fonte: Organização das Nações Unidas, 2001.

Esse projeto de memória contribuía também para a construção das identidades de gênero. A celebração das glórias nacionais pela exaltação do sacrifício dos "Leões do Paraguai" – como era denominada a parte masculina da nação – restaurava os homens feridos, restabelecendo um masculino desfeito, reabilitando uma virilidade nociva à coletividade, pela neutralização das contradições nas quais ela havia soçobrado na seqüência das guerras civis, da repressão e da derrota. Ao longo desse período, os nacionalistas fizeram as honras aos veteranos. Todavia, o mito da morte do homem paraguaio na guerra estava se impondo, disseminando a narrativa de que apenas os mutilados ou os homens de idade avançada, que não estavam mais em condições de combater, eram dignos de ter sobrevivido. A heroização dos mortos induzia a negação dos sobreviventes. A morte histórica do homem paraguaio restaurou nos herdeiros o orgulho de ser homem.

Efetivamente, as gerações do pós-guerra dotaram-se de uma identidade de gênero fundada nos estereótipos dos papéis considerados de acordo com o pertencimento de sexo, durante o conflito, mas sob a ameaça da fissura nacional como pano de fundo. Do início do século XX em diante, todo discurso público era legitimado pela evocação e veneração dos heróis, os Leões do Paraguai, capazes do pior quando se matavam uns aos outros nas guerras civis e do melhor quando defendiam a pátria. Quanto às mulheres, os estereótipos da maternidade eram utilizados de diferentes formas, de acordo com as linhas da *residenta* e da unidade nacional. *Residenta* vem de "destinada à residência". Tratava-se das paraguaias que haviam sido forçadas a deixar Assunção em dezembro de 1868. Obrigadas a mudar diversas vezes de residência, elas teriam, na seqüência, seguido voluntariamente o marechal López em seu êxodo até Cerro Corá. Uma vez os homens mortos, assumiram simultaneamente os papéis de pai e de mãe. De acordo com o mito, graças à *residenta*, como o fênix, a nação havia podido renascer de suas cinzas. Não é sem surpresa que vemos a grande feminista radical Serafina Dávalos (1883-1957) retomar por conta própria esse estereótipo quando intervém na guerra civil de 1904, com outras mulheres, para obter dos beligerantes um cessar-fogo. A carta dirigida ao general Ferreira alude a essa identidade de gênero fundada sobre uma maternidade guardiã da nação tecida num vestido sem costura. Ela relembra aos filhos dos heróis da guerra a mensagem de suas mães: "[...] e essa mesma mulher paraguaia não deixou um instante de inculcar em seus tenros filhos a augusta missão que lhes era incumbida como sucessores dos heróis que lutaram desde Uruguaiana até Cerro Corá,[27] essa augusta missão é que a República do Paraguai é grande e

[27] Trata-se das duas principais batalhas que abriram e fecharam a guerra da Tríplice Aliança.

exemplar pela liberdade que respira nela, como ela é grande e exemplar pelo heroísmo lendário de seus filhos" (BAREIRO; SOTO; MONTE, 1993, p. 274).[28] Também houve veteranas, mas essas mulheres que portaram armas não tiveram direito a nenhum reconhecimento social. Arma, identidade de gênero e política formavam um conjunto indissociável na América pós-colonial. Num momento em que no Paraguai, como em outras repúblicas da região, algumas raras vozes elevavam-se para exigir o sufrágio feminino,[29] a resposta consensual dos homens de poder era que as paraguaias deveriam manter-se radicalmente excluídas da esfera política a fim de proteger as famílias das divisões. A vida política dos homens fazia a nação soçobrar nas guerras civis. As paraguaias corriam o risco de corromper-se imiscuindo-se em seus combates. Elas deviam, ao contrário, dedicar-se exclusivamente à educação de seus filhos para evitar que fossem semeados entre eles os germes da divisão que envenenavam a vida pública (MARTÍNEZ; MONTE, 1999).

A geração dos herdeiros dos pais da derrota conheceu, assim, uma crispação das identidades de gênero. O endurecimento da identidade masculina era fundado nos valores da guerra e na valorização do ego. A partir das décadas de 1910 e 1920, a escola e o exército assumiram esse papel. Simultaneamente, a identidade feminina voltava-se para a maternidade e o apagamento de si, numa sociedade onde as mulheres desempenhavam um papel fundamental na vida econômica. Elas eram, ainda por cima, majoritárias nas instituições escolares primárias. A história patriótica então narrada e ensinada correspondia ao projeto de memória dos nacionalistas. Consolidava o mito nacional alçando os homens a heróis dispostos ao sacrifício e fazendo com que as mulheres desaparecessem da história, a não ser para celebrar, ao longo de algumas raras linhas, o papel das mães (BENITEZ, 1939).

Foi efetivamente ao longo da segunda metade do século XX, sob a ditadura do general Stroessner (1954-1989), que as organizações femininas do partido colorado, no poder, conseguiram obter um pequeno lugar para as mulheres no dispositivo da memória pública. Em 1959, uma primeira placa de bronze comemorando a *residenta* foi posta no Panteão dos heróis em Assunção. A *doctora* Gabriela Valenzuela de Franco Torres, primeira mulher médica do Paraguai, então presidente da Associação das Mulheres

[28] *Comisión Pro Paz*, Assunção, 26 de agosto de 1904.

[29] A primeira república da América Latina a proclamar a igualdade política para as mulheres foi o Equador, em 1929, seguido pelo Uruguai e pelo Brasil, em 1932. O Paraguai foi o último país do continente a decretar o sufrágio feminino, em 1961.

Diplomadas das Universidades, começou a pronunciar conferências sobre as vicissitudes da *residenta* durante a Grande Guerra e popularizou o tema (VALENZUELA DE FRANCO TORRES, 1967). Enfim, em 1970, no momento dos debates que fizeram parte da comemoração do centenário da guerra conta a Tríplice Aliança, travou-se uma polêmica em torno do projeto de erigir um monumento em homenagem às heroínas do conflito (RODRIGUEZ ALCALÁ DE GONZÁLEZ ODDONE, 1974). Debate acerbo, que opôs o grupo de historiadoras do Instituto Feminino de Pesquisas Históricas, que queriam dedicar esse monumento à *Reconstructora*, às militantes da Associação das Mulheres Diplomadas das Universidades, que preferiam erigi-lo em homenagem à *Residenta*. Os motores do conflito eram políticos, contrapondo o partido no poder à oposição liberal institucional. Mas, no fundamental, os dois grupos interiorizavam o mesmo sistema de representações da diferença dos sexos. O governo tomou o partido das feministas do partido colorado. Em diversos locais levantaram-se monumentos em homenagem à *Residenta*. A heroína é anônima, acompanhada por um jovem rapaz ou por um bebê, e encarna a coragem das mães silenciosas que salvaram sozinhas a nação e que levantaram o país dos escombros.

As mulheres, excluídas da esfera política na era liberal, investiram nessa imagem à sombra do populismo dos regimes autoritários, como aconteceu em outros países da região (LUNA, 2001, p. 271-286). Esse movimento sustentou-se numa identidade de gênero de mulher subordinada, de cidadã recolhida, que intervinha no espaço público para apoiar os homens. Menos barulhentas que suas homólogas argentinas, bolivianas ou brasileiras, as mulheres paraguaias do partido colorado fundaram seu projeto de memória sobre os estereótipos conservadores da maternidade anônima e sobre a heroização dos homens, que teriam, todos, se sacrificado. Assim, o país das mulheres seria o mito que, respondendo à necessidade de resolver as contradições às quais a sociedade havia sido confrontada, preservara a imagem do homem.

Outros elementos entraram em jogo. Essa narrativa de referência enraizou-se numa sociedade mestiça. Para Capucine Boidin (2004), ela corresponderia a uma réplica do antigo sismo da conquista, em ressonância com as origens de uma nação nascida pela contribuição estrangeira espanhola combinada com as mulheres ameríndias. Enfim, a angústia de desaparecer, latente, sempre ativa nos homens, testemunha de uma consciência de gênero antiga.

Recentemente, um amigo médico em Assunção sustentou, ao sair de um seminário de saúde pública organizado por seu ministério, que o problema recorrente da demografia paraguaia continuava a ser o déficit masculino; "as guerras" e as políticas, dizia ele, são a principal causa dessa fatalidade.[30]

Referências

BAREIRO, L.; SOTO, C.; MONTE, M. *Alquimistas*: documentos para otra historia de las mujeres. Asunción: Centro de Documentación y Estudios, 1993.

BENITEZ, J. *La ruta*. Asunción, 1939.

BOIDIN, C. *Guerre et métissage au Paraguay* : deux compagnies rurales de San Ignacio Guasú (Misiones 2001-1767). Tese de doutorado em Sociologia, Paris-X, 2004, II.

BOURGADE LA DARDYE, Emmanuel de. *Le Paraguay*. Paris: Plon, 1889.

BURTON, R. *Cartas desde los campos de batalla del Paraguay*. Buenos Aires: El Foro, 1998.

CABALLERO, B. *Mensajes presidenciales*. Asunción: Criterio, 1987.

CABALLERO AQUINO, R. *La Segunda República paraguaya (1869-1906)*: política, economía, sociedad. Asunción: Arte Nuevo, 1985.

CARRASCO, G. *La población del Paraguay*: antes y después de la guerra. Asunción: Talleres Nacionales Kraus, 1905.

DORATIOTO, F. *Maldita guerra*: nova história da Guerra do Paraguai. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

FORGUES, L. Le Paraguay: fragments de journal et de correspondances, 1872-1873. *Le Tour du Monde*, Paris, n. 701, p. 369-416, juin 1874.

GUÉRRIN, Y. *La perception de la guerre du Paraguay (1864-1870) par les élites françaises*: les représentations d'une guerre d'extermination extra-européenne au XIX^{e} siècle. Monografia de História, Rennes-2, CRHISCO, 2002.

KALLSEN, M. *Paraguay. Bibliografía: Guerra de la Triple Alianza (1865-1870)*. Asunción, 2004.

[30] Na realidade, a população paraguaia recuperou o déficit masculino decorrente da guerra da Tríplice Aliança no início do século XX. Apesar das crises demográficas engendradas pela guerra do Chaco (1932-1935) e pelas numerosas guerras civis, a situação demográfica acusa hoje em dia até um relativo déficit feminino, como acontece com freqüência em países em desenvolvimento. Em 2000, a proporção era de 50,4% de homens para 49,6% de mulheres, de acordo com as estatísticas publicadas pela Organização Mundial da Saúde.

KALLSEN, O. *Asunción y sus calles*: antecedentes históricos. Asunción: Comuneros, 1998. (1ª edição: 1974).

LUNA, L. G. Populismo, nacionalismo y maternalismo: peronismo y gaitanismo en perspectiva comparada. In: POTTHAST-JUTKEIT, B.; SCARZANELLA, E. (Org.). *Mujeres y naciones en América Latina*: problemas de inclusión y exclusión. Frankfurt am Main: Velvuert, 2001. p. 271-286.

MARTÍNEZ, O.; MONTE, M. *Dios proteja destino patria*: las concepcioneras de 1901. Asunción: CDE, 1999.

MONDAIN, P. Un conflit oublié : la guerre du Paraguay contre la Triple Alliance (1864-1870). *Revue Historique*, CCLVI, n. 2, p. 385-418, 1976.

O'LEARY, J. E. *Nuestra epopeya (Guerra del Paraguay 1864-70)*. Asunción: La Mundial, 1919.

PETERS, H. *El sistema educativo paraguayo desde 1811 hasta 1865*. Asunción: Instituto Cultural Paraguayo-Alemán, 1996.

POSADA, A. *La República del Paraguay*: impresiones y comentarios. Madrid: Libreria General de Victoriano Suárez, 1911.

POTTHAST, B.; WHIGHAM, Th. L. La piedra "Roseta" paraguaya: nuevos conocimientos de causas relacionados con la demografía de la guerra de la Triple Alianza, 1864-1870. *Revista Paraguaya de Sociología*, XXXV, n. 103, p. 147-159, 1998.

POTTHAST-JUTKEIT, B. *Paraíso de Mahoma o país de las mujeres?* Asunción: Instituto Cultural Paraguayo-Alemán, 1996.

QUATTROCCHI-WOISSON, D. *Un nationalisme de déracinés*: l'Argentine pays malade de sa mémoire. Paris: CNRS, 1992.

REBER, V. Blinn. The demographics of Paraguay: a reinterpretation of the Great War, 1864-70. *Hispanic American Historical Review*, n. 68, p. 289-319, 1988.

RIVAROLA, M. *Obreros, utopías y revoluciones*: la formación de las clases trabajadoras en el Paraguay liberal. 1870-1931. Asunción: CDE, 1993.

RODRIGUEZ ALCALÁ DE GONZÁLEZ ODDONE, B. *¿Residenta? – ¿Reconstructora? Historia de un monumento Fallido*. Asunción, 1974.

RODRIGUEZ ALCALÁ, Guido. *Ideología autoritaria*. Asunción: RP Ediciones, 1987.

RODRIGUEZ ALCALÁ, Guido. *Temas del autoritarismo*. Asunción: CDE, 1994.

SARMIENTO, D. F. *Facundo, civilización y barbarie*. Austral: Buenos Aires, 1967. (1ª edição: 1851).

TRUNQUIN, N. *Mémoires et aventures d'un prolétaire à travers la* révolution: l'Algérie, la République et le Paraguay. Paris: François Maspero, 1977.

VALDÈS, A. *La vengeance de Lélia*. Paris: A.-L. Guyot, 19—a.

VALDÈS, A. *Le Roi des Pampas*. Paris: Hetzel, 19—b.

VALENZUELA DE FRANCO TORRES, G. *Vicisitudes de la Residenta durante la Guerra Grande*. Asunción, 1967. (Conferência pronunciada no dia 30 de junho de 1967 no Instituto de Cultura Hispânica, p. 5-12).

VAN BRUSSEL, E. J. *La République du Paraguay*. Bruxelas: Librairie Européenne C. Muquardt, 1893.

Tradução: Mariana Joffily

A morte e a janela: a idéia de morte em representações contemporâneas de estupro

Flávia de Mattos Motta

mas eu prefiro abrir a janela
pra que entrem todos os insetos
(Janelas abertas nº 2, Caetano Veloso)

As representações sociais sobre violência sexual, incluindo as acadêmicas e feministas, têm conseqüências diretas e indiretas sobre vítimas e agressores. Esse é o caso da representação de estupro como "morte", que tem evidente efeito político e, de certa forma, conta como um argumento na demanda por rigor na penalização de réus em crimes de estupro. Nesse sentido, essa representação pode ser entendida como afinada com uma estratégia feminista. Entretanto, a mesma estratégia, ao tratar o dano do estupro como irreversível, pode significar um tiro pela culatra, transformando a vítima em eterna refém de seu algoz.

Para desenvolver esse argumento, parto de uma discussão sobre os determinantes históricos e culturais envolvidos na definição e nas percepções sociais do estupro, o que implica uma pluralidade de representações a respeito, conforme a época e o grupo social. Alguns exemplos etnográficos são evocados aqui para demonstrar a importância de uma análise contextualizada e historicizada das representações sobre o estupro, especialmente aquela que interessa neste texto: a que o associa à "morte". Também o estupro de guerra é abordado aqui por implicar, dentro de um contexto particular, um outro sentido para a idéia de "morte" presente no estupro: o de atingir um povo ou uma etnia. Ainda relacionado à discussão de estupro como "morte", proponho uma reflexão sobre uma outra perda, a morte social do estuprador. Sem negar a relevância da visibilização da profundidade dos danos sofridos por vítimas de estupro

e, ao contrário, apostando no aprofundamento e refinamento de nossas análises nesse sentido, proponho a visibilização também da capacidade das vítimas em recuperar-se e dar a volta por cima. Os estudos das representações sobre violência sexual precisam contemplar também as representações que enfatizam a "sobrevivência", a recuperação e os processos de "resiliência" das vítimas.

O que é estupro? (resposta plural para uma pergunta no singular)

Em pesquisa anterior (MOTTA, 1997), procurando documentação sobre aborto, encontrei numerosos registros sobre "defloramentos". Nas listas de presos do início do século XX, esses são crimes permanentes. No Brasil dos dias de hoje, a idéia de "defloramento" como crime soa-nos estranha. A mesma prática deixou de ser notícia em nossos jornais contemporâneos, ou aparece como estupro presumido e abuso sexual (no caso de menores de 14 anos), ou simplesmente nem aparece. A diferença entre os *defloramentos* nas listas de presos que encontrei assim como os analisados por Esteves (1989) e o estupro do jornal contemporâneo parece não ser apenas semântica ou ater-se tão-somente à idade da "vítima": a diferença é simbólica, a maneira de encarar a prática é que mudou.

Certamente, há significados diversos para as muitas categorias que se referem à "violência sexual", designação que poderia ser entendida também como "sexo roubado à mulher". A idéia de "sexo roubado" é descritiva em relação a um determinado aspecto da violência sexual: a ausência de consentimento da vítima. Roubo é o furto mediante violência. Nas várias formas de violência sexual algo está sendo roubado da vítima, e a ausência de consentimento e o abuso de poder significam violência. Não é por outra razão que as prostitutas inglesas estudadas por Sophie Day (1994) utilizam a categoria *estupro* (*rape*) para referir as situações como aquela em que clientes tiram a camisinha sem que elas percebam, obtendo assim um tipo de sexo não consentido, um acesso ao corpo delas que, em princípio, é vetado por elas aos clientes. Outra situação por elas considerada estupro é quando o cliente dá um cheque sem fundos. Day demonstra o sentido do uso da categoria estupro (*rape*) nesses casos. São situações em que ocorre uma "quebra de contrato". Se não houve consenso, se elas foram enganadas nos termos do contrato, houve abuso, o sexo foi roubado, portanto foram "estupradas".

Situações que a sensibilidade ocidental contemporânea hegemônica consideraria estupro não o foram em outras épocas. Robert Darnton (1997), em seu artigo sobre "os perigos da história etnográfica", fornece um registro de violência sexual em outro contexto histórico e cultural, apontando a construção de significados específicos. Conforme Darnton, na França do século XVIII, as práticas e relatos sobre estupro/sedução eram compartilhadas entre homens (estupro coletivo ou "curra"). Um estupro coletivo era visto como anedótico e aproximava os homens nele envolvidos, constituindo uma relação de *fraternidade* entre eles (o que relativiza o sentido de "fraternidade" presente no ideal de "liberdade, igualdade e fraternidade" na época da Revolução Francesa).

Estupro, sedução, atentado violento ao pudor, assédio sexual, curra,[1] defloramento são categorias construídas historicamente que conjugam em diferentes graus sexo, poder e violência. Os significados dessas combinações variam cultural e historicamente. Georges Vigarello (1998) demonstra como variou, ao longo da história ocidental, a sensibilidade com relação à violência sexual. Mesmo na chamada cultura ocidental contemporânea, há diversidade sobre a questão.

Práticas consideradas pelo senso comum, no Brasil contemporâneo, como estupro não são assim qualificadas pela lei brasileira: só caracteriza estupro a penetração vaginal pelo pênis mediante ameaça ou violência. Estupros masculinos[2] bem como o sexo anal (ou oral) forçado às mulheres não constitui, portanto, perante a lei brasileira, crime de estupro, e sim atentado violento ao pudor. Entretanto, sempre que houver penetração vaginal e a vítima for menor de 14 anos, está caracterizado o estupro, pois a violência é presumida.

Relações sexuais envolvendo menores de 14 anos, se considerada a lei, jamais serão atribuídas à vontade da garota: a violência é presumida.

[1] Os significados de estupros coletivos, como sugere o referido artigo de Darnton (1997), ainda precisam ser estudados dentro de seus contextos específicos. Agradeço a Alice Inês de Oliveira e Silva, que, por ocasião da apresentação deste texto no Encontro Fazendo Gênero 6, chamou-me a atenção para a especificidade da categoria *curra* e as prováveis mudanças em relação a essa prática e a percepções dela no Brasil. Alice Inês observou que a categoria *curra*, recorrente nos jornais brasileiros dos anos 50 por ela pesquisados, é quase ausente nos jornais contemporâneos. Em relação a isso, é também sugestivo o estudo de Cândida Maria Plaza Teixeira (2004), com base em dados de um centro de investigação de crimes sexuais em São Paulo, que aponta a prevalência de ações individuais nos crimes sexuais: 90% de homens agindo sozinho contra 7% de estupros perpetrados por dois homens, 2% envolvendo três homens e 1% envolvendo quatro homens.

[2] A respeito do estupro entre detentos da cadeia pública de Florianópolis, ver Silva (1997).

Sempre caberá a qualificação como estupro. A lei pretende proteger nossas meninas do abuso sexual. Entretanto, antropólogos têm descrito certas características de nossa sociedade na qual a gravidez na adolescência está longe de ser algo raro e onde meninas de grupos populares freqüentemente começam a vida sexual na chamada pré-adolescência (ALMEIDA, 2002), o que sugere que a idéia de estupro presumido entre nós é, no mínimo, controversa.

Estupro como morte

Comecei minha fala no Fazendo Gênero 6 com uma imagem alusiva ao estupro. Eu poderia ter escolhido uma outra imagem, facilmente acessível num site da internet, com as fotos das torturas do exército americano contra os iraquianos. Refiro-me especialmente às fotos de soldados americanos estuprando mulheres iraquianas – estas facilmente identificáveis nas fotos pelo uso da burca, e diferentes de outras mulheres que assistem à cena, as soldadas americanas. Optei por não violentar a platéia, nem a mim, com imagens realistas sobre o estupro. A imagem do quadro de Ado Malagoli com que comecei minha fala é também eloqüente e nos faz pensar.

A tela chama-se "*Por quê?*". Premiada no Salão Nacional de 1949, foi o protesto contra a guerra do pintor paulista Ado Malagoli, professor na Escola de Belas Artes da UFRGS. O que Malagoli retrata em seu quadro não é o ato mesmo do estupro, mas a sua conseqüência (AMARAL NETO, 1985). O estuprador sequer é retratado. Não figurativamente, mas sua presença violenta é marcada pelo capacete abandonado aos pés da vítima, pela destruição da cidade ao fundo e da própria casa ao centro da tela, da família desamparada e sem teto, da expressão de dor da mulher que, de certa forma, encarna a figura da mãe, numa versão feminina da *pietá*, e, finalmente, no centro de tudo, o corpo inerte, exangue, da mulher violentada.

Já se tem falado das especificidades do estupro de guerra, de sua violência femicida e genocida. Não apenas atinge corpo e psique de uma mulher: tem a conseqüência de desonrar e humilhar, e também de atingir uma suposta pureza étnica do povo representado pelas mulheres vitimadas e fertilizadas pelo inimigo. É uma "limpeza étnica" que, ao mesmo tempo em que violenta, se coloca ou se "planta" no outro. São exemplos dessa idéia de "limpeza étnica" os estupros sérvios entre 1991 e 1995.[3] O historiador



Georges Vigarello refere-se aos estupros da ex-Iuguslávia como ilustrações da "crueldade medieval do mundo de hoje: esse dispositivo que liga o empreendimento bárbaro e o empreendimento político, o estupro transformado ao mesmo tempo em estratégia de posse e em estratégia de erradicação, programa coletivo maduramente pensado, transformado em 'produto de laboratório'" (VIGARELLO, 1998, p. 227). É discutível, mas, para Vigarello, "Não há nada de diretamente sexual ou pulsional nesses estupros que, visando mulheres adversárias, visavam o grupo e o sangue".

[3] Os exemplos estão longe de ser raros: "Na Bósnia, mais de 50 mil mulheres foram violentadas desde o início dos conflitos. Em Ruanda, mulheres foram igualmente estupradas em massa durante os conflitos étnicos entre hutus e tutsis. Segundo os analistas, o estupro de mulheres seria uma das formas encontradas pelos partidários da 'limpeza étnica' – tanto na Europa quanto na África – de disseminar o terror nas populações civis" (http://www.fflch.usp.br/dlo/cej/gpd/mulher.html). Outro exemplo clássico é o episódio conhecido como o "estupro de Nanquim", ocorrido durante a guerra sino-japonesa, quando, em 1937, o comando japonês permitiu que suas tropas submetessem os habitantes de Nanquim ao saque e a um massacre que vitimou (entre torturados, fuzilados e mulheres estupradas) mais de 300 mil civis chineses (ver: http://educaterra.terra.com.br/voltaire/mundo/china_9.htm).

Se o estupro sempre mata algo na mulher, esse estupro, o estupro de guerra, mata também a identidade étnica do grupo a que ela pertence. O grande êxito do quadro de Malagoli é que ele capta aquilo que há de central no estupro, na percepção contemporânea de estupro – seja ele de guerra ou não: ele fala de morte. Há morte na guerra como há morte no estupro. No quadro, vemos o corpo desfalecido e exangue da mulher, talvez ainda viva, mas há morte nele.

A visão contemporânea do estupro, em grande parte graças ao movimento feminista, enfatiza essa idéia de morte e de perda. Evidentemente essa visão não é mera "construção simbólica". Mais e mais estudos, de diferentes áreas do conhecimento, têm demonstrado o alcance do sofrimento e dos danos sofridos pelas vítimas. Mesmo o sofrimento físico pode perdurar por longo tempo após a violência sofrida. O estudo de Ana Paula Florenzano de Almeida (2001) com mulheres com queixa de dor crônica que solicitam atendimento na Clínica de Dor do Hospital Universitário Pedro Ernesto, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, apontou que 46% dos casos estavam associados a histórico de violência sexual. A própria medicalização das vítimas aprofunda esse sofrimento, como é o caso das mulheres que sofrem fisicamente com os efeitos colaterais da quimioprofilaxia do HIV e com os efeitos emocionais do tratamento, pois o uso diário da medicação representa o reviver cotidiano da lembrança da violência sofrida (ALMEIDA, 2004).

Entretanto, pretendo deter-me aqui sobre o plano das representações, inclusive acadêmicas. Vigarello nos mostrou que a visão que temos hoje do estupro é uma construção histórica ocidental contemporânea. Numa cultura como a francesa, individualista, de privatização da existência, operante segundo conhecimentos da ordem "psi", mas também com princípios feministas incorporados, nesse contexto estudado por Vigarello, as violências sexuais são entendidas como capazes de atingir mais que o físico: a personalidade, a identidade da vítima. O dano é também de ordem emocional. Fala-se numa morte psíquica, numa irrecuperável "perda de si". Também é a idéia de morte que está por trás do argumento desenvolvido por autoras que, ao criticarem a idéia de vitimização, propõem que nos refiramos às *vítimas* como *sobreviventes* (FIGARO, 1994). Ora, quem sobrevive enfrentou a morte. Passar por um estupro é quase uma ressurreição.

Aqui é necessário lembrar, como afirmei no início deste artigo, que a visão de estupro como morte ou dano irreversível não é única[4] e talvez

[4] A exemplo das trabalhadoras do sexo inglesas do estudo de Sophie Day (1994), entre as quais prevalece a idéia de "quebra de contrato" e não há referência a essa idéia de morte.

nem seja hegemônica no que poderíamos referir como "cultura ocidental contemporânea". Também convém ponderar que essa idéia de morte interior, porquanto seja um argumento importante a favor da intolerância e do rigor penal/jurídico em relação ao estupro, também precisaria ser sutilizada. Embora seja preciso deixar muito clara a profundidade da gravidade desse crime e as seqüelas que acarreta nas vítimas, é preciso deixar uma porta aberta, uma saída, uma possibilidade de recuperação das vítimas, uma porta que se fecha quando acreditamos numa "perda irrecuperável de si".

É preciso não perder de vista e não obscurecer a violência e o alcance dos danos físicos e emocionais da violência sexual, mas é preciso igualmente, para avançarmos teoricamente e refinarmos nossas análises, ter coragem para enfrentar certos tabus científicos e mesmo os feministas, pois se eles em certos momentos históricos politizam a discussão e promovem avanços, em outros aspectos podem ter efeito até mesmo contrário.

Esse é o caso da representação de estupro como "morte", que tem evidente efeito político e de certa forma conta como um argumento jurídico na penalização de réus em crimes de estupro. Nesse sentido, essa representação pode ser entendida como afinada com uma estratégia feminista. Entretanto, a mesma estratégia, ao tratar o dano do estupro como irreversível, transforma a vítima em eterna refém de seu algoz. Ao invés de libertador, o argumento torna-se limitador.

Propor essa reflexão não significa desconstruir por completo a "representação ocidental do estupro" de que nos fala Vigarello. Meu objetivo é, na verdade, em parte relativizá-la e em parte levá-la adiante. Mesmo sem perder de vista o que acabei de afirmar (propondo a reflexão sobre a reversibilidade do dano do estupro), pretendo reforçar certo aspecto da visão de estupro como morte e lançar luz sobre outras perdas e mortes implicadas na violência sexual.

Do global para o local – outro contexto, outras mortes

Minha tese de doutorado, defendida em 2002 na Unicamp, envolveu trabalho de campo nos moldes antropológicos com a população nativa de Florianópolis. Nesse estudo, abordei as relações de gênero, procurando mostrar como as relações tradicionais dessa população descendente de colonizadores açorianos envolvem reciprocidade. Esse princípio ordenador das relações sociais inclui as relações de gênero e afeta inclusive

as relações entre os chamados "nativos" e os chamados "estrangeiros" (novos moradores vindos de outras regiões e os turistas). Ao final de um longo trabalho de campo, o filho de minha principal entrevistada foi preso por ter estuprado uma turista, com agravantes de extrema violência. Jairo, o estuprador, é negro, servente de obra, analfabeto e estava com 19 anos. A turista, a quem não conheci e vou chamar de Maria, é estudante, branca e tinha então cerca de 25 anos.[5]

O caso dá margem e tem dados para uma interpretação de ordem psicológica. Mas essa interpretação não cabia a mim, antropóloga. Procurei pensar em algo mais além: o que tinha de "social" naquela prática. Seria fácil atribuir mecanicamente a entrada de Jairo na vida criminosa e violenta à exclusão social. Não é uma explicação suficiente. Até porque muitos sofrem exclusão e não se tornam estupradores, e outros são estupradores desfrutando de plena "inclusão social". Mas acredito que, assim como não podemos entender o crime de Jairo através da simples imputação de uma patologia, também não há como deixar de referir as relações desiguais entre nativos e "estrangeiros", e o peso de todas as exclusões incorporadas na figura de Jairo: social, racial, escolar...

Tendo em mente a exclusão social[6] e a usurpação que os nativos – ou uma parcela deles – vêm conhecendo nas últimas décadas, e tendo em mente ainda a lógica da reciprocidade operante no universo nativo, eu lembrava, como parábola, a história do capitão Cook. Essa história do capitão Cook, em que o explorador europeu, não sabendo observar as regras de reciprocidade de seus amigos nativos havaianos, acabou sendo assassinado por eles, tornou-se uma espécie de paradigma na Antropologia[7] – especialmente para a discussão sobre reciprocidade. Perguntava-me então: será que, quando os "nativos" não matam o Capitão Cook, estupram as suas filhas? Nós lhe damos o paraíso e, se nada vier em troca, matamos aquilo que você mais valoriza?[8] Responder

[5] A discussão aqui presente sobre esse estupro foi extraída diretamente do texto da tese (MOTTA, 2002).

[6] Que, no caso de Jairo, além de "social" e "econômica", é também **racial**. No seu aspecto mais geral, e talvez mais profundo, a figura de Jairo evoca Rickey, o *hustler* do gueto negro de Chicago entrevistado por Wacquant (que, como não poderia deixar de ser, procede a uma análise em que esse "personagem" aparece devidamente contextualizado social e historicamente): "ele é o produto da passagem do limite de uma lógica de exclusão socioeconômica e racial secular que afeta de perto ou de longe todos os moradores do gueto" (WACQUANT, 1997).

[7] Ver Sahlins (1997).

[8] Sobre o estupro visto como "morte psíquica" pelas sensibilidades contemporâneas, ver Vigarello (1998).

com um simples sim seria reducionista, mas a pergunta cabe ao menos como um alerta sobre as conseqüências da exclusão e da desigualdade social, da especulação imobiliária inescrupulosa, do turismo crescente em áreas como a que estudei, a despeito dos "choques culturais" impostos às populações nativas sem projetos de educação, qualificação profissional e integração desses grupos às novas situações. Talvez pudéssemos, em vez de "choques culturais", falar em "violências culturais", a exemplo da violência que representa a exposição de um estilo de vida hedonista (encarnado pelo turista) calcado no lazer e na aquisição de bens materiais que representam um padrão de vida inatingível para a maioria daqueles que refiro aqui como nativos. Talvez essa violência tenha um preço, uma contrapartida. E na situação específica da relação entre Jairo e Maria, tenha estourado no lado mais fraco, a mulher, porque nessa situação específica, no jogo de força física, Jairo estaria revertendo sua posição de excluído/dominado em dominador, uma dominação de gênero, masculina.

A história toda desse crime é terrível, especialmente quando o foco recai sobre a vítima, Maria, e o estado em que ficou após ser abandonada como morta nas areias de uma praia. Os detalhes, nesse caso, são realmente sórdidos. A parte "boa" dessa história é que, como nem sempre acontece em casos de estupro no Brasil, o estuprador está na cadeia, cumprindo pena.[9] Mas no momento mesmo em que escrevo isso, sinto uma dor profunda porque lembro da dor de Marlene, mãe de Jairo.

E é sobre essa dor, essa perda e essa morte que é necessário refletir também, somar à reflexão sobre aquelas mortes que o estupro traz: a morte do próprio Jairo. Eu quero sugerir que essa dor não deveria ser só de Marlene, mas nossa também. O luto de sua mãe desde a revelação do ato de Jairo me fez enxergar o que eu chamei em meu diário de campo de "a morte social" do estuprador, que eu acho que pode ser pensada como um outro ônus do estupro como prática social. Além dos gastos públicos (envolvendo saúde, carceragem, etc.) e de todas as perdas e mortes que atingem a vítima, o estupro que Jairo cometeu nos fez perder, de vez, o próprio Jairo.

[9] É necessário, entretanto, ressalvar que o fato de Jairo ser negro e pobre o coloca exatamente no perfil dos suspeitos que, no Brasil, costumam ser indiciados e condenados por estupro. Estudos indicam que a probabilidade de indiciamento e condenação por estupro no país aumenta consideravelmente quando o réu/suspeito é negro e/ou pobre, enfim, foge ao perfil do "cidadão de bem" e se encaixa em certos estereótipos em torno da figura do "estuprador". Ver: Vargas (1999) e http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581999000400004#not*.

Conheci Jairo menino, adolescente, um lindo menino. Um pontinho nas estatísticas da evasão escolar decorrente de sucessivas reprovações e de um analfabetismo insolúvel. A evasão escolar pode ser vista como a primeira vez que perdemos Jairo; o estupro, a definitiva.

Evidentemente, não estou trazendo essa argumentação aqui para inverter a posição de culpado em vítima. Não se trata de querer desvendar "a lógica do estupro ou do estuprador", incorrendo num tipo de relativismo que aceita e por isso legitima a perpetuação de variadas violências contra a mulher. Quero é aprofundar a nossa consciência sobre a gravidade do estupro como problema social – que atinge a vítima, que envolve o estuprador, mas envolve e atinge toda a sociedade. Se pensarmos o estupro e a violência sexual como problema social que, para além do mau caráter e perfil psicológico de seus autores, tem uma causa que se situa no plano da cultura, assumimos uma responsabilidade social sobre o problema e sobre sua transformação.

É emblemática dessa idéia a fala de uma mulher vítima de estupro, colhida pela psiquiatra Ana Maria Zuwick. Essa mulher diz que um dia quer ter um filho do sexo masculino, para ensiná-lo "como é que se trata uma mulher", num belo discurso sobre a violência contra a mulher. Ela quer ter um filho para cuidar que ele não se transforme no que Jairo se transformou. Zuwick afirma que a entrevistada "parece reconhecer criticamente que as relações entre homens e mulheres resultam de disposições culturais e que a função educativa é importante para o desenvolvimento de mudanças nessas relações" (ZUWICK, 2000, p. 41).

Queremos que os estupradores cumpram pena e que essas penas tornem-se mais rigorosas. Mas, para refletirmos sobre o problema social estupro, é preciso, nem que seja por um breve momento, como artifício metodológico, deslocar o foco do estuprador e pensar na sociedade que produz o estuprador – para que ela possa parar de "produzi-lo". Ou alguém acredita que para isso basta tornar as penas mais rigorosas? Se admitirmos que somos uma sociedade que produz violência sexual, temos que pensar em políticas públicas voltadas para a questão e temos que pensar em educação – de modo a interferirmos, transformarmos essas disposições culturais que favorecem a existência do estupro como prática social e a sua banalização e tolerância no plano das mentalidades e representações sociais.[10]

[10] Quando falo em educação, eu me refiro não exclusivamente às práticas escolares, mas às diversas pedagogias do cotidiano, incluindo aí a mídia com coisas que vão da Revista *Capricho* a programas de televisão, como a "novela" e programas humorísticos do tipo "Casseta e Planeta".

Ressurreição, sobrevivência, resiliência ou Marias (quando uma apresentação vira trabalho de campo)

Não posso me furtar a um comentário sobre os sentimentos em torno não propriamente deste artigo, mas relativo à minha fala no Encontro Fazendo Gênero 6. Toda a vez que fiz apresentações que incluíam minhas reflexões sobre o caso de Jairo, fiquei receosa de não dar conta de transmitir as sutilezas da análise e ser mal interpretada no sentido de a platéia entender que eu pudesse estar de alguma forma defendendo ou justificando o estuprador. Obviamente, não tenho o retorno de todas as pessoas presentes naquele auditório lotado, mas chamou-me muito a atenção a forma entusiasmada, por vezes emocionada, com que várias mulheres fizeram questão de me cumprimentar após o debate. Provavelmente o fizeram por razões variadas, mas algumas queriam simplesmente "falar" e demonstrar que apoiavam minha argumentação, especialmente a crítica aqui presente à percepção do estupro como "morte" ou dano irreversível.

É digno de nota o depoimento espontâneo e informal de uma colega, também feminista e pesquisadora no campo de gênero. Enquanto íamos para o almoço, logo após o término da mesa-redonda, Marta (nome fictício) contou-me que foi estuprada, na verdade sodomizada, por um grupo de homens. Marta parece não ter dúvidas sobre a gravidade dos danos e do sofrimento associados a essa experiência. Não obstante, Marta, uma mulher madura, com prole já adulta, foi enfática ao afirmar que a experiência não impediu o exercício pleno e feliz de sua sexualidade. Mais que isso: Marta mostrou-se indignada diante do argumento da irreversibilidade do dano, ou "morte psíquica", ou "perda irrecuperável de si".

No caso de estupro, ao contrário dessa representação poderosa que o associa a mortes parciais e danos irreversíveis, creio ser útil a noção de *resiliência*, tomada de empréstimo à física (referente à capacidade de um material, especialmente os metais, de resistir ao choque sem romper-se ou quebrar-se) e utilizada por psicólogos para referir a capacidade humana de enfrentar adversidades e situações traumáticas, superando-as e até mesmo fortalecendo-se. O estudo de Sandra Sudário da Silva (2004) também corrobora uma visão de estupro na qual se sublinham as capacidades das vítimas de "dar a volta por cima" do trauma. A autora constatou que, desde o momento da abordagem do estuprador, a vítima desenvolve estratégias de libertação e sobrevivência, mesmo que não sejam proporcionais ao poder do estuprador, que faz uso da força e da violência. O estudo demonstra que, no enfrentamento do trauma posterior

ao estupro, a mulher se vale de uma rede de apoio constituída por fatores variáveis, tais como família, amigos, parceiro, trabalho, serviço policial, serviço de saúde, serviço médico-legal e religião (Deus). A despeito do sofrimento inegável, as vítimas de estupro demonstraram uma grande capacidade de resiliência.

Evidentemente, referir aqui essa capacidade como sendo "humana" não implica concebê-la como universal ou a-histórica. A rede de apoio, os recursos objetivos, estruturais, simbólicos e ideológicos com que a vítima de violência sexual conta, e suas possibilidades reais de recuperação, de resiliência e, enfim, de dar a volta por cima, estão sujeitos a determinantes históricos, culturais, além dos obviamente individuais. Se em alguns contextos como o do estudo referido, a religião ou as instituições e leis representam apoio para a mulher violentada, noutros contextos, representa, muito ao contrário, sua danação.[11]

É nesse sentido que o argumento feminista que critica a culpabilização da vítima de estupro e trabalha pela culpabilização e punição do agressor torna-se um dos ingredientes fundamentais no processo de resiliência das vítimas de estupro.[12] Não obstante, a força desse argumento reside na acuidade e no refinamento da crítica às verdades instituídas e a suas próprias meias verdades ou verdades ambíguas, como é o caso da ênfase na irreversibilidade do dano emocional do estupro.

Considerações finais

É difícil uma resposta objetiva à pergunta do quadro de Malagoli: por quê? Mas o entendimento da violência sexual como problema social (e questão teórica) requer o que eu chamo, ao menos provisoriamente, de responsabilidade social, ética e crítica feminista, assim como exige contextualização histórica, sociológica e antropológica. Iniciei refletindo sobre representações de estupro como construções histórico-culturais,

[11] A exemplo de países como Nigéria ou Paquistão, onde mulheres que têm filhos fora do casamento ainda são condenadas à morte por lapidação, inclusive quando engravidaram por terem sido vítimas de estupro. Na Índia, a mulher violentada é marginalizada, não tem o apoio das leis e instituições: a vítima é vista como a própria criminosa.

[12] Além das profundas mudanças culturais que esse pensamento e práticas por ele informadas têm promovido no mundo ocidental e mesmo não ocidental. Esse é o caso da campanha internacional (em que estiveram envolvidas a Anistia Internacional e entidades feministas) contra a condenação à morte por lapidação da nigeriana Amina Lawal em 2002. A campanha determinou a anulação da sentença em 2003.

passando do estupro de guerra a um caso de estupro ocorrido numa praia em Florianópolis. Creio que é possível traçar, senão uma universalidade, uma transversalidade entre um e outro (entre o estupro de guerra e o estupro ocorrido na praia): em suma, o que temos são homens violentando mulheres – 12 milhões de casos por ano no mundo (COULURIS, 2004).

Em comum entre eles, temos uma gama de representações de gênero hierárquicas que permitem ou tornam viável a prática da violência sexual de um homem sobre uma mulher. Mas é preciso também traçar as especificidades das situações históricas e sociais em que acontecem. Em suma, nossas análises exigem o deslocamento do foco sobre sujeitos, individualizados ou universais, para o contexto social e representacional em que atuam. Para além da dominação masculina auto-evidente no estupro (ao menos para o olhar feminista), para além do aspecto **gênero**, há que se somarem as variáveis raça/etnia, classe e outras variáveis que determinam relações desiguais de poder e, enfim, de dominação.

Quis aqui destacar um aspecto recorrente em representações contemporâneas de estupro e violência sexual, especialmente presentes em discursos acadêmicos, feministas, de ciências da saúde, em particular algumas abordagens "psi". Parece haver um consenso em torno de argumentos que sublinhem os efeitos indeléveis do estupro: do estresse pós-traumático à morte psíquica. Raras são as vozes que apontam a recuperação/sobrevivência/ "ressurreição" da vítima – como se apostar nesse debate implicasse sua despolitização. A intenção deste texto parte de uma racionalidade oposta: tornar visível a reversibilidade do dano da violência sexual – e das representações que vão nessa direção – pode ser tão ou mais política do que sua negação.

A concepção da mulher estuprada como uma mulher mutilada, emocionalmente alterada, sem ou com possibilidades limitadas de recuperação, cai novamente na questão da vitimização, já tão criticada nos estudos feministas. Mas, pior que isso, é uma nova violência – simbólica – contra elas. E é uma falácia que merece ser repensada.

Referências

ALMEIDA, Ana Paula Florenzano de. *A dor como pedido de socorro*: investigação de história de violência em mulheres com queixa de dor. 2001. Dissertação (Mestrado em Saúde) - Pós-Graduação em Saúde da Criança e da Mulher, Instituto Fernandes Figueira, Fiocruz, Rio de Janeiro, 2001.

ALMEIDA, Lilian Conceição Guimarães de. *Violência sexual e quimioprofilaxia do HIV*: percepção de mulheres. 2004. Dissertação (Mestrado em Enfermagem) – Programa de Pós-Graduação em Enfermagem na Atenção à Saúde da Mulher, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

ALMEIDA, Paula Camboim de. Gravidez na adolescência em grupos populares urbanos: concepções de idade e maternidade. In: ALMEIDA, Heloisa Buarque de; COSTA, Roseli Gomes da; RAMÍREZ, Martha Celia; SOUZA, Érica Renata (Org.). *Gênero em matizes*. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2002. p. 177-213.

AMARAL NETO, José Luiz do. O artesão de sonhos. In: KLINTOWITZ, Jacob; AYALA, Walmir; CABRAL, Paulo; AMARAL NETO, José Luiz do; MACHADO, Paulo; CELSO, Kelly; PERSIO, Loio; BARROS, Jayme de (Org.). *Malagoli visto por Quintana*: edição comemorativa dos 80 anos do pintor e do poeta. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial, 1985.

COULURIS, Daniela. *Violência, gênero e impunidade*: a construção da verdade nos casos de estupro. 2004. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2004.

DARNTON, Robert. Fraternidade ou os perigos da história etnográfica. *Folha de S. Paulo*, 6 jul. 1997, p. 5-9/5-10. Caderno Mais!

DAY, Sophie. What counts as rape? Physical assault and broken contracts: contrasting views of rape among London sex workers. In: HARVEY, Penélope; GOW, Peter (Ed.). *Sex and violence*. London: Routledge, 1994.

ESTEVES, Martha de Abreu. *Meninas perdidas*: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da *Belle Époque*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

FIGARO, Claudia Jorge. *Um amargo imprevisto que acontece*: um estudo sobre as representações sociais de estupro. 1994. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1994.

MOTTA, Flávia de Mattos. *Sonoro silêncio*: por uma história social do aborto. Fundação Carlos Chagas. Relações de Gênero na Sociedade Brasileira. II Programa de Incentivo e Formação em Pesquisa sobre a Mulher. Relatório final. Florianópolis, 1997.

MOTTA, Flávia de Mattos. *Gênero e reciprocidade*: uma ilha no sul do Brasil. 2002. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Doutorado em Ciências Sociais, Unicamp, Campinas, 2002.

MOTTA, Flávia de Mattos. *Raça, gênero e classe*: exclusões e violências nas relações entre nativos e turistas em Florianópolis. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL EDUCAÇÃO INTERCULTURAL, GÊNERO E MOVIMENTOS SOCIAIS: IDENTIDADE, DIFERENÇA E MEDIAÇÕES, 2001, Florianópolis. *Anais...* [CD-ROM]. Florianópolis, UFSC, 2003. Florianópolis: CNPq/Funcitec, 2003.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica. *Mana*, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.

SILVA, Eneléo. Violência sexual na cadeia: honra e masculinidade. *Revista de Ciências Humanas*, Santa Catarina, v. 15, n. 21, p. 123-138, abr. 1997.

SILVA, Sandra Sudário da. *Mulheres vítimas de estupro*: características da população acometida, vivência e enfrentamento dessa realidade. 2004. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2004.

TEIXEIRA, Cândida Maria Plaza. *Agressão sexual humana*: um estudo empírico a partir das teorias evolucionista e feminista. 2004. Tese (Doutorado em Psicologia Experimental) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

VARGAS, Joana Domingues. Indivíduos sob suspeita: a cor dos acusados de estupro no fluxo do sistema de justiça criminal. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 42, n. 4, 1999.

VIGARELLO, Georges. *História do estupro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

WACQUANT, Loïc J. D. A zona. In: BOURDIEU, Pierre (Org.). *A miséria do mundo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

ZUWICK, Ana Maria. A violência sexual e suas repercussões na subjetividade feminina. *Revista Gênero*, Niterói: EdUFF, v. 2, n. 2, p. 35-45, 1º sem. 2000.

Sobre guerras e fantasmas: o feminino e a distinção entre público e privado

Sandra Caponi

No ano 1920 Virginia Woolf escreve um breve artigo como resposta a "The Feminine Note in Fiction", de W. L. Courtney. A questão que se debate é a seguinte: "existe algo que possamos chamar de um 'modo especificamente feminino' de escrever ficção?" (WOOLF, 1997, p. 38). Nesse texto Courtney sugere uma resposta, criticada por Virginia Woolf. Entretanto, há certo acordo entre eles. Para ambos a narrativa feminina pareceria caracterizar-se por certos elementos, tais como o cuidado com os detalhes, a realização de trabalhos analíticos e minuciosos e, finalmente, uma habilidade particularmente destacada na realização de análises psicológicas. Virginia Woolf demonstra interesse na enunciação dessas características, com as quais parece concordar, embora imediatamente dirá: "reservamos nosso juízo para dentro de cem anos" (WOOLF, 1997, p. 38). Para ela, seriam necessários esses anos todos para que as produções femininas em diferentes âmbitos do conhecimento – ciências, arte e ficção – pudessem ser consideradas relevantes; esse seria o tempo que levariam as mulheres para poder decidir por si próprias nas mais diversas profissões.

Não falaremos aqui sobre a existência ou inexistência de um modo feminino de escrever. Utilizaremos essas reflexões de Woolf para tentar compreender de que modo três mulheres pensaram a distinção entre o âmbito do público e o âmbito do privado, em diferentes momentos históricos. Como tentaremos mostrar, cada uma delas apresenta uma perspectiva particular para compreender essa relação. Enquanto Virginia Woolf afirma que a literatura e a escritura devem construir-se por oposição aos valores próprios da vida privada, Susan Sontag se refere à fotografia para analisar a violência como um fenômeno ao qual parecem haver-se

reduzido os vínculos públicos e políticos, mas é Hannah Arendt quem nos permite compreender as complexas relações existentes entre a distinção entre público e privado e as clássicas diferenças de gênero que atravessaram os séculos.

A persistência de um mito: o anjo da casa

Voltemos para Woolf. Para tentar responder à questão da existência de um modo feminino de escrever ficção, ela se pergunta:

> Aparentemente, que é mais simples que escrever livros? Que obstáculos poderiam existir para uma mulher que não existem para um homem? Eu penso que a situação de ambos é muito diferente, a mulher ainda tem muitos fantasmas com que lutar, muitos prejuízos para superar. Acredito que ainda passará muito tempo antes que uma mulher possa sentar-se para escrever um livro sem encontrar um fantasma para ser assassinado, uma rocha para ser golpeada. (WOOLF, 1997, p. 49).

Aqui Woolf refere-se a sua profissão de escritora, para ela a mais livre das profissões exercidas por mulheres. Passaram-se cem anos e ainda muitas dessas perguntas formuladas por Woolf resultam pertinentes. Mas para tentar dar uma resposta a essa questão deveremos negar-nos a reproduzir os velhos mitos e as velhas oposições que, desde Aristóteles até hoje, passando por Weber e tantos outros, insistem em retornar. Refiro-me à velha oposição entre uma capacidade eminentemente feminina de compreensão sensível, empática e intuitiva dos fenômenos, que se oporia radicalmente ao conhecimento racional e objetivo que caracterizaria o modo masculino de produzir conhecimento.

Será necessário evitar a repetição das velhas oposições entre sentimento e razão, inclinação e dever, intuição e argumentação. Para isso será necessário compreender melhor as armadilhas que se escondem detrás da idéia de um tipo de escritura feminina tradicionalmente vinculada com esses velhos fantasmas que são a força do sentimento e o poder da emoção. Recordemos que, como afirma Giddens, por muito tempo "a identificação das mulheres com a irracionalidade as transformou em suboperárias emocionais da modernidade" (GIDDENS, 1992, p. 218). A emoção e as formas de relação social por ela inspirada (ódio e amor) passaram a ser vistas como refratárias a considerações éticas de domínio público para ficar reduzidas ao âmbito do privado.

Negar as oposições clássicas significa muito mais que, simplesmente, tomar distância da tradicional "divisão institucional entre razão e emoção que segue de perto as linhas de gênero" (GIDDENS, 1992, p. 219). E é justamente nesse espaço que se situa Woolf. Para ela só será possível falar de uma narrativa feminina, se nos negarmos a aceitar essas oposições perpetuadas pela força dos séculos: razão/emoção, público/privado, masculino/feminino.

Entre as muitas batalhas que deviam liberar a mulher vitoriana de que nos fala Woolf, entre as muitas rochas que ela devia quebrar, existia uma figura, particularmente engenhosa porque costumava apresentar-se como uma aliada, que necessariamente devia ser destruída: a figura da mulher puramente intuitiva e sensível, aquela que não precisa de argumentos nem de razões, pois naturalmente estabelece um vínculo emocional, compassivo e amoroso com os outros, fundamentalmente com aqueles que sofrem. Virginia Woolf designava a essa figura, a esse fantasma, o sugestivo nome de "anjo da casa". Hannah Arendt, por sua parte, refere-se, sem mencioná-la, à emergência histórica dessa figura; explica-nos quando e de que modo esse fantasma foi construído, qual era sua funcionalidade, seu papel e seu lugar nesse mundo regido por homens que era o mundo da *polis* grega.

É possível estabelecer um vínculo claro entre a figura woolfiana do anjo da casa e aquela mulher grega referida por Arendt, a que estavam reservadas as relações assimétricas que caracterizam o espaço privado. Parece que será necessário enfrentar esse fantasma, destruí-lo e derrotá-lo, para só então poder falar de um modo feminino de produzir conhecimentos.

Tentemos sintetizar qual era o lugar que estava reservado à mulher no mundo grego a partir da distinção entre o público e o privado analisada por Arendt em *A Condição Humana*. Recordemos que Arendt, seguindo o pensamento grego, dirá que o próprio da condição humana, aquilo que a caracteriza como atributos específicos, são o diálogo e a ação, ambos situados na esfera do público. Participar da esfera do público significava que "tudo podia ser dito por meio de palavras ou por meio de persuasão e não pela força ou a violência" (ARENDT, 1993, p. 40).

A esfera de discussão e de diálogo, o jogo de perguntar e responder, forma parte desse âmbito da existência que os gregos isolaram como sendo o âmbito de "o propriamente humano". Este se define por um modo de existir entre iguais que exige e supõe o uso dessas artes que são a dialética e a retórica. É por isso que Aristóteles (1980) acrescenta à definição de

homem "zoon politicón", uma segunda especificação pela qual o homem pode ser pensado como "zoon logon ekhón", isto é, ser vivo capaz de discurso. É que a *polis* era esse espaço onde tudo devia ser enunciado, ali onde a violência devia ser excluída. "Para o modo de pensar grego, obrigar as pessoas por meio da força, mandar em lugar de persuadir eram formas pré-políticas para tratar com gente cuja existência estava à margem da pólis" (ARENDT, 1993, p. 40).

Certamente, era isso o que permitia aos gregos conviver com formas despóticas de organização como a escravidão ou o patriarcado, que estavam reservadas exclusivamente ao âmbito do privado. Coexistiam, assim, espaços onde regia a violência muda junto a esse espaço dialógico entre iguais, que era considerado como a esfera do propriamente humano. É que os escravos, os bárbaros e as mulheres eram "aneu logou" (sem logos). Claro está que isso não significava que estivessem "desprovidos da faculdade do discurso, mas sim de uma forma de vida em que o discurso e só este tinham sentido e onde a primeira preocupação entre os cidadãos era falar entre eles" (ARENDT, 1993, p. 44).

O âmbito do privado tinha seu centro no interior da família e do doméstico; era ali onde as necessidades vitais básicas deveriam ser satisfeitas como condição para a realização da vida pública. Esse âmbito das diferenças e desigualdades era considerado o reino da violência muda e do segredo na medida em que implicava estar privado de ser visto e ouvido por outros. Se o patriarcado e a escravidão, relações eminentemente desiguais, eram tolerados no âmbito do privado, era porque as pessoas que pertenciam exclusivamente a esse espaço (mulheres, escravos e bárbaros) careciam de significação e de conseqüência para os outros.

Para os gregos, o domínio do vital, da sobrevivência, era a condição necessária e imprescindível para participar da vida em comum da *polis*. Mas "Nenhuma atividade que apenas servisse ao propósito de manter o processo vital podia ingressar na esfera da política" (ARENDT, 1993, p. 48). A fome, as necessidades, a dor aguda tornavam-nos escravos, e era necessário em primeiro lugar liberar-nos dessa escravidão que impõe o vital para chegar a ser livres e participar do mundo comum. Quebrar essa escravidão é uma tarefa que exige a imediatez da força e da violência muda e que exclui o diálogo entre pares.

É certo que hoje o público e o privado já não se identificam com essa distinção grega. As conquistas de direitos progressivas das mulheres fizeram que o espaço do privado, da casa, deixasse de ser seu domínio exclusivo. Essas conquistas lhes permitiram sair do âmbito do privado

entendido como "privado de ser visto e ouvido por outros", ou como politicamente inconseqüente para os outros, para ingressar pouco a pouco no mundo político que supõe relações iguais, plurais e simétricas.

Mas a conquista de direitos políticos, que exige razões e argumentos, não é mais que a outra face da violência muda que, durante séculos, reinou soberana no espaço do privado, da família, da casa. Embora muitos direitos tenham sido conquistados, as assimetrias permanecem, e não só porque se multipliquem as denúncias de violência contra a mulher em espaços públicos, mas justamente pelas denúncias não realizadas, as assimetrias toleradas, as humilhações caladas, as violências cotidianas silenciosamente aceitas. Ali ainda persiste a figura do "aneu logou", aqueles considerados "sem palavra, nem razão", a quem estava reservada não só a violência, mas também a força do sentimento, da empatia, do vínculo imediato e compassivo que exclui os argumentos.

Parece persistir um mesmo obstáculo a ser superado: aquele que limita as mulheres às exigências do doméstico, do privado, seja pela força do sentimento maternal (que se exterioriza em certas profissões consideradas femininas, fundamentalmente aquelas que envolvem o cuidado), seja pela aceitação tolerante das desigualdades, seja pelo uso da força (a autoridade materna) que se legitima num conhecimento intuitivo daquilo que seria um bem para o outro.

Esse obstáculo aparece quando Woolf descreve a figura do "anjo da casa", que durante muito tempo a atormentou, que "a incomodava, que roubava seu tempo" cada vez que decidia escrever, até que finalmente decidiu que a única solução seria matá-la. Bem,

> ela era imensamente compassiva. Era profundamente abnegada. Ela dominava todas as difíceis artes da vida familiar. Sacrificava-se diariamente pelos seus, era tão condescendente que nunca tinha uma idéia ou um desejo próprio; ao contrário, sempre preferia concordar com as idéias dos outros. Nesses dias cada casa tinha seu anjo. (WOOLF, 1997, p. 44).

De que modo esse fantasma, que era pura sensibilidade e complacência, podia incomodar até tornar-se insuportável? Woolf descreve a primeira vez que o viu aparecer: ela estava redigindo uma resenha de um livro escrito por um homem e então sentiu sua sombra sobre as páginas e um murmúrio que dizia: "Minha querida, você é uma mulher. Você escreve sobre um livro escrito por um homem; seja tenra, seja doce, use as artes e truques de seu sexo. Nunca deixe que ninguém imagine que você tem idéias próprias" (WOOLF, 1997, p. 44).

Então, ocorreu a primeira tentativa de assassinato. Era necessário matá-lo, em legítima defesa, antes de morrer nos braços desse fantasma. Porque "não se pode resenhar uma novela sem ter uma opinião própria, sem expressar aquilo que acredita-se ou pensa-se como verdadeiro nas relações humanas, na moral e no sexo. E todas essas questões não podiam ser expostas livre e abertamente por mulheres. Elas deviam encantar, elas deviam conciliar" (WOOLF, 1997, p. 45). Elas não deviam argumentar, não deviam manifestar-se publicamente, nem defender suas opiniões; podiam, sim, mentir e enganar, sempre que isso fosse preciso.

O que caracterizava essa figura, o que a tornava insuportável e digna de morte eram justamente aquelas características que persistiam por séculos como próprias da condição feminina, aquilo que para os gregos confinava as mulheres ao espaço do privado, ao espaço do que não podia ser visto nem ouvido por outros. O anjo do lar, como a mulher grega, era "aneu logou"; seus enunciados careciam de sentido para os outros, seus argumentos e razões não podiam ser considerados, como tampouco podiam ser considerados os argumentos dos escravos ou das crianças. Seu domínio eram as artes da vida doméstica, o cuidado materno, a força do sentimento e a complacência, a ternura e a aceitação dos argumentos e razões daqueles que nasceram para pensar, os homens adultos e não escravos.

> Virginia Woolf nos diz que, nos últimos dias da rainha Vitória, "matar o anjo da casa era parte das tarefas de toda escritora" (WOOLF, 1997, p. 45). Entretanto, e por tratar-se de um fantasma, sua morte não era nem imediata nem definitiva, e, embora ela acreditasse havê-lo matado, reaparecia em certos momentos e com novas roupagens.
>
> Sempre que sentia a sombra de suas asas ou a luz de sua aura sobre a página, eu agarrava um pote de tinta e o atirava. Ela [essa figura] não chegava a morrer. Estava sempre aparecendo uma e outra vez quando eu pensava que já tinha sido assassinada. A luta foi difícil e levou muito tempo que poderia ter sido melhor utilizado aprendendo gramática grega ou errando pelo mundo em busca de aventuras. (WOOLF, 1997, p. 50).
>
> Mas esse anjo, mudo e compassivo, insistia uma e outra vez em retornar.
>
> Woolf define assim uma das características que considera como própria da escritura feminina. Trata-se de uma escritura que se situa em permanente luta contra a persistência de um obstáculo representado por essa tradição que relega a mulher ao espaço do doméstico, do privado e que, conseqüentemente, lhe atribui as virtudes privadas da sensibilidade, excluindo-a do espaço público e político da argumentação e do diálogo.

É que, como Hannah Arendt soube mostrar, quando saímos do espaço dialógico, só ficam a força e a violência. Lutar contra o anjo da casa, contra as virtudes do privado, significava também lutar contra os vínculos assimétricos que exigem ordens e imposições de uma parte e passiva aceitação de outra, de tal modo que essa luta contra o papel reservado à mulher no espaço do privado, o papel de "aneu logou", significava não só opor-se aos vínculos fundados na emoção, mas também se opor aos vínculos fundados na violência, pois, num mundo no qual os argumentos e as razões foram excluídos, só ficam, como únicos vínculos possíveis, a força do sentimento e a violência muda.

Se for possível pensar a escritura feminina por oposição à figura do anjo da casa, se existe certa identidade dessa figura com o papel reservado à mulher no pensamento grego, então deveremos rejeitar não só a imediatez da empatia e a intuição, mas também as diversas formas de violência que caracterizam as relações humanas assimétricas.

Sobre a Violência

Como dissemos, esse anjo mudo e compassivo insiste uma e outra vez em retornar. Ainda que Virginia Woolf acredite havê-lo matado, podemos voltar a descobrir sua sombra num texto que Woolf escreve em ocasião da Guerra Civil Espanhola, no ano de 1938. Esse texto se chama *Three Guineas*, e é com esse texto que Susan Sontag inicia seu livro sobre a fotografia e a violência chamado *Diante da dor dos outros*.

Three Guineas é uma extensa resposta de Virginia Woolf à pergunta formulada por um pacifista inglês, que compartilhava com Woolf o temor ao avanço do fascismo na Espanha. A pergunta era: "Em sua opinião, como podemos evitar a guerra?" (WOOLF, 1966, p. 7). A resposta de 250 páginas se inicia com uma interessante observação referida ao que hoje chamaríamos uma questão de gênero. Woolf afirma que, embora ambos participem da mesma fervorosa oposição ao fascismo e embora ambos pertençam ao que se chama de "classe instruída", entre eles é impossível estabelecer um verdadeiro diálogo. O motivo: ele é um homem e ela, uma mulher; e enquanto os homens fazem e desfrutam a guerra (em sua grande maioria), as mulheres (em sua grande maioria) não a desfrutam. O que existe entre ambos é uma intransponível "dificuldade de comunicação". No entanto, para Virginia Woolf, poderia existir algo capaz

de sobrepor-se a essa "dificuldade de comunicação" entre homens e mulheres.

Apresenta então uma prova, questiona se, diante da evidência da dor dos outros, diante das imagens da guerra, diante de uma fotografia que mostra uma mistura de carne e pedra onde a figura de uma criança se confunde com a de um animal, ambos podem ou não sentir as mesmas coisas.

No futuro, quando eles (todos os homens) e elas (todas as mulheres) puderem observar as mesmas imagens de fatos atrozes ocorridos na guerra, quando puderem observar, através das fotografias, a devastação de cidades e de civis, essa representação da realidade terminará por inspirar em ambos o mesmo sentimento e as mesmas palavras. "O que você chama de horror e repugnância, nós também chamamos de horror e repugnância. Fazemos eco a suas palavras: a guerra é uma abominação, é preciso pôr fim à guerra" (WOOLF, 1966, p. 9).

Woolf defende aqui uma tese explorada por Susan Sontag que merece ser analisada. "Ao invocar essa hipotética experiência compartilhada ("estamos vendo, como você, os mesmos cadáveres, as mesmas casas destruídas"), Woolf professa a crença de que o impacto de imagens como essas deveria necessariamente unir as pessoas de boa vontade" (SONTAG, 2003, p. 11). Nos quase 70 anos que nos separam de *Three Guineas*, nossos olhos se habituaram à multiplicação de imagens que retratam os horrores e abusos da guerra, imagens então inconcebíveis por sua atrocidade, cidades devastadas, corpos despedaçados de adultos e crianças, civis bombardeados, corpos torturados reproduzem-se no jornal que acompanha nosso café da manhã e no noticiário televisivo a que assistimos pontualmente antes de dormir. Mas essas imagens não produzem os efeitos imaginados por Woolf.

Para ela, "não sofrer com essas fotos, não sentir repugnância diante delas, não lutar para abolir o que causa essa massacre seriam reações de um monstro moral" (WOOLF, 1966, p. 15). E adiciona: "não somos monstros morais mas sim membros de uma classe instruída. Nosso fracasso é da imaginação, do sentimento, da empatia: não conseguimos reter na mente essa realidade" (p. 15). Hoje, já não é necessário reter as imagens na mente: elas se renovam a cada dia, e todas as manhãs os jornais se ocupam de estampar as atrocidades da guerra diante de nossos olhos. Se elas não nos fazem sofrer, se apenas nos levam a fechar os olhos ou a virar a página do jornal, se a multiplicação e a permanência constante de imagens não nos leva a lutar para abolir o que causa esses sofrimentos,

deveremos concluir que o nosso é um mundo de monstros morais sem distinção de gêneros?

Voltemos a enunciar a pergunta que deu lugar a *Three Guineas*: "Em sua opinião como poderíamos 'nós' evitar a guerra?" Mas quem é esse "nós", pergunta-se Sontag. Refere-se a "nós", os que não somos monstros morais? Nós, os que sentimos as mesmas coisas diante da dor dos outros estampada nas fotografias? Um "nós" sem gênero que se unifica pelo "sentimento" de "horror e repulsão"? (SONTAG, 2003). É que se Woolf se ocupar de diferenciar o "nós mulheres" do mundo de homens que fazem e defendem a guerra, logo terminará por unificar a todos aqueles que, sem distinção de gênero, respondem do mesmo modo diante do horror estampado nas fotografias de guerra. "Nós", então, transforma-se num conjunto que unifica a todos aqueles que se reconhecem uns aos outros como não sendo monstros morais, aqueles que manifestam seu repúdio à guerra.

Mas assim como o "nós" se generalizou, também o conceito de "guerra" universalizou-se no texto de Woolf. As fotografias deveriam mostrar objetivamente aquilo que a guerra "é"; elas são, aos olhos de Woolf, a translação objetiva e direta da realidade. As fotos dizem, é isto o que a guerra faz: "a guerra dilacera, despedaça. A guerra destrói, eviscera. A guerra calcina. A guerra esquarteja. A guerra produz devastação" (SONTAG, 2003, p. 6). Para Woolf, a guerra é genérica, o horror de cada uma delas nos fala do horror de todas elas, cada vítima torturada, massacrada e fotografada numa guerra é um sujeito anônimo e universalizável. E é aqui que é possível voltar a descobrir a sombra do "anjo do lar".

É verdade que, muitas vezes, se trocarmos o texto escrito abaixo de uma fotografia de guerra, ela poderia ser utilizada e reutilizada como propaganda para mostrar as agressões de ambos os lados. "Bastava trocar as legendas para poder utilizar e reutilizar as mortes de crianças" (SONTAG, 2003, p. 14). Entretanto, as fotografias são muito mais que um golpe ao coração e ao sentimento; elas são também argumentos. E se não é legítimo substituir as legendas é porque cada uma das vítimas fotografadas é um indivíduo, e não um sujeito anônimo e universalizável.

Cada guerra é uma guerra determinada que envolve determinados países, povos e Estados, que tem uma história determinada da qual essas fotografias fazem parte. No caso de *Three Guineas* tratava-se da Guerra Civil Espanhola, que envolvia fascistas e republicanos. Ali, pela primeira vez, retratava-se o massacre de um povo civil, o massacre ocorrido na cidade da Guernica. Nessa guerra havia um general, Franco, que tinha

sido treinado e que tinha utilizado, anos antes, todos os seus conhecimentos de massacre, tortura e bombardeio aéreo contra os civis de Marrocos (em 1920). "Nessa ocasião, de maneira mais aceitável para as potências dominantes, as vítimas eram os súditos coloniais da Espanha, de cor mais escura e por cima infiéis; agora suas vítimas eram seus compatriotas" (SONTAG, 2003, p. 14).

Na medida em que Woolf separa as fotografias da história da qual fazem parte para identificá-las com toda e qualquer guerra futura ou passada, elas se transformam num instrumento capaz de produzir sentimentos de horror e reações de repúdio generalizáveis. Porém, isso nos impede de compreender que elementos concretos levaram nesse caso concreto a produzir essa vítima singular e essa guerra singular. Sem compreender a trama em que surgem, não é possível responder à pergunta pela evitabilidade desses atos irracionais e bárbaros, nem tampouco é possível aprender com a história para evitar irracionalidades futuras. "Considerar nas fotografias, como o faz Woolf, somente aquilo que confirma uma aversão generalizada à guerra é desconsiderar que a Espanha é um país que tem uma história. É descartar a política" (SONTAG, 2003, p. 16).

Parece que Woolf não havia realmente assassinado o anjo da casa em 1920. É sua sombra a que reaparece em 1938 para lhe sussurrar ao ouvido: "olhemos as fotos dos mutilados com o coração, não há argumentos que permitam falar sobre isto, a guerra e os argumentos são coisas dos homens, incompreensíveis para nós". O modo de observar as fotos que aparecem em *Three Guineas* remete-nos diretamente ao âmbito do privado, da relação entre sentimentos contraditórios: ao ódio e à violência que se evidenciam nas fotografias, Woolf opõe a empatia e a compaixão. Quase naturalmente um levaria ao outro. Ela acreditava que, quando o horror pudesse ser apresentado nitidamente, aprenderíamos de um só golpe "toda a indignidade da guerra".

Hoje, diante da proliferação de imagens de sofrimento, sabemos que para resistir à indignidade da guerra, aos abusos perpetuados contra povos submetidos, de nada serve a indignação momentânea provocada pelas imagens. Sabemos que é preciso ter capacidade de reconstruir o espaço e a história desse massacre. Sabemos que sofrer e sentir indignação podem não ser mais que atos privados que compartilhamos com nossos seres queridos na hora do almoço. Sabemos, enfim, que "a compaixão e a repugnância que as fotos de guerra inspiram não nos devem desviar das perguntas a respeito dessas fotos, nem das perguntas a respeito das crueldades e das mortes que não estão sendo mostradas" (SONTAG, 2003, p. 18).

O que Woolf parece ter esquecido em sua análise da Guerra Civil Espanhola é que, como afirma Arendt, o outro da violência, aquilo que se lhe opõe, não é a força do sentimento nem o apelo à compaixão, mas sim a esfera da política, a capacidade de impor negociações e alternativas políticas aos conflitos. Que assim como não é possível universalizar um "nós" (homens e mulheres de bons sentimentos que se oporiam aos "monstros morais"), tampouco é possível universalizar todas as guerras e todas as vítimas.

Esse esquecimento não é acidental, faz parte das muitas batalhas das mulheres contra esse anjo que, parafraseando Woolf, podemos imaginar sussurrando ao ouvido: "Minha querida, você é uma mulher. Você está escrevendo sobre guerras de homens. Utilize armas femininas, seja compassiva com os que sofrem mas não pretenda entender as razões. Não pretenda opor-se à violência com argumentos. Lute com suas armas: o coração, o sentimento e a empatia". O anjo da casa retorna para dizer a cada mulher que nesse seu espaço, no domínio do privado, não contam nem os argumentos nem as palavras. Ele vem dizer que só será possível pôr fim à guerra no momento em que todos os homens e mulheres de bons sentimentos, aqueles que sofrem diante das fotografias, decidam lutar para pôr fim à guerra.

O que o anjo da casa parece sussurrar ao ouvido de Virginia Woolf é que existe absoluta continuidade entre os sentimentos privados e o espaço do público, do político, que a força do coração pode desencadear ações políticas sem a mediação de argumentos.

Só alguns anos mais tarde, em 1963, esse anjo da casa parece ter recebido um golpe mortal definitivo. Nesse ano Hannah Arendt escreve *Da Revolução*, que será uma extensa análise "da ênfase errônea no coração considerado como uma virtude política" (ARENDT, 1990, p. 76). Arendt nos explica que a relação entre o público e o privado não é simétrica. Que, ainda quando possa ser desejável que a luz do público ingresse no espaço do privado, garantindo direitos de mulheres e crianças, não é desejável fundar a política nas motivações que surgem do coração. Ocorre que,

> Por mais profundamente sincera que seja uma motivação, uma vez exposta à luz e ao escrutínio público, ela se converte mais em um objeto de suspeita que de compreensão. Ao contrário das palavras, feitas para manifestar-se publicamente, as motivações e os sentimentos subjacentes a essas palavras são destruídos no momento em que são exteriorizados. No instante em que aparecem ao público parecem dissimular a hipocrisia e a falsidade. (ARENDT, 1990, p. 78).

Dito de outro modo, no momento em que declaramos publicamente nossa bondade e nossos nobres sentimentos, instala-se, inevitavelmente, a suspeita de hipocrisia. Nossos sentimentos reclamam a obscuridade do privado. Basta recordar as manifestações públicas de aversão e bondade expressa por Bush diante das fotos de cenas de tortura realizadas em Abu Ghraib que mostravam os corpos de prisioneiros de guerra torturados, dilacerados e arrasados em sua dignidade por soldados americanos.

Como afirma Sontag, "A idéia de que as *desculpas* ou a manifestação de arrependimento do presidente Bush sejam uma resposta suficiente à tortura revelada em Abu Ghraib é ultrajante histórica e moralmente. A tortura dos prisioneiros não é uma aberração. É a conseqüência direta da doutrina bélica pseudo-religiosa do governo americano" (SONTAG, 2004, p. 7). Essas fotografias exigem ser observadas como argumentos e respondidas com argumentos. Para isso será necessário, como afirma Arendt, deixar de considerar a força do coração como uma virtude superior ao diálogo e às necessárias e fatigantes negociações políticas.

Referências

ARENDT, Hannah. *Da revolução*. São Paulo: Ática, 1990.

ARENDT, Hannah. *La condición humana*. México: Siglo XXI, 1993.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Buenos Aires: Aguilar, 1980. (Obras Completas).

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade*. São Paulo: Ed. da Unesp, 1992.

SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SONTAG, Susan. Imágenes torturadas. *Revista Ñ*, 29 mayo 2004.

WOOLF, Virginia. *Three Guineas*. New York: Harvest Book, 1966.

WOOLF, Virginia. *Kew Gardens*: o status intelectual da mulher: um toque feminino na ficção: profissões para mulheres. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

Gênero: intersecções na Guerra do Contestado

Susan A. de Oliveira

Uma guerra é um evento brutal que devasta territórios, culturas, corpos e mentes eliminando as suas inscrições recíprocas e deixando no lugar cicatrizes de cortes violentos e rupturas insuportáveis, questões cujo conhecimento só pode ter quem vive a experiência da guerra. Mas tratando-se de saberes da guerra, qualquer que seja o seu contexto, imediatamente se produzem discursos destinados a interpretar os fatos e a fazer o balanço das perdas. A guerra – uma demonstração de força – e a produção dos saberes da guerra têm ligações indissociáveis, pois ambas estão alinhadas na disputa pelo poder. Michel Foucault (2002, p. 206-207), em aula no Collège de France em 1976, disse que a narrativa histórica, como campo de saber, liga-se à guerra porque está atravessada por ela. A guerra não pode ser discutida como se dela emanasse um saber específico, mas, ao contrário, é preciso discuti-la como função dos saberes, e os saberes em sua conformidade com a guerra.

Dito isso, procurarei separar um pouco – e espero separar somente o necessário – as palavras e as coisas ao falar da Guerra do Contestado de uma outra perspectiva que não a da história ou a da antropologia, embora não se possa perder de vista que, ao enfocar os discursos desde onde essa guerra é construída, todos os saberes se encontram implicados.

Pensar a constituição dos saberes da Guerra do Contestado (1912-1916), no sentido político dos discursos, significa considerar a hegemonia de um ideário – ou, se quiserem, na sustentação e na reprodução de uma ideologia – e também significa considerar a organização de um *sistema de textos*, segundo um termo preciso de Edward Said (1996, p. 34-35), para definir a materialidade de uma formação discursiva. Um *sistema de textos* remete à unidade de textos, mas, fundamentalmente, remete à unidade discursiva entre textos porque eles se referem uns aos outros, se

influenciam uns aos outros, retomam e ratificam argumentos uns dos outros. Acrescento que, quando se pensa na eficácia de um *sistema de textos*, considera-se a abrangência da leitura de tais obras de referência.

Os textos fundadores da formação discursiva da Guerra do Contestado tiveram, à época da sua produção, uma grande influência de alguns dos *tropos* discursivos da Guerra de Canudos (1896-1897) e, em especial, d'*Os Sertões*, escrito em 1902 por Euclides da Cunha (1995). De modo bastante sucinto, as principais razões – pelo menos as mais evidenciadas pelos autores para a existência de tal comparação – são as seguintes: por terem sido ambas as guerras protagonizadas por populações sertanejas insurgentes contra a ordem social e econômica no início da Primeira República; e por terem sido movimentos populares de caráter religioso associados a figuras de líderes também religiosos, o que daria a tais movimentos características messiânicas, segundo postula uma das mais difundidas vias de análise sociológica sobre essa questão.

Tais razões certamente encontram amparo na realidade, mas, no entanto, o ato de buscar semelhanças na história não decorre somente da realidade das coisas, mas, como diz Walter Benjamin (1985, p. 112), buscar semelhanças é uma faculdade humana, e a escrita é o principal arquivo dessas semelhanças porque é a linguagem que faz com que as coisas se encontrem e se relacionem.

Pela linguagem, as semelhanças entre Canudos e Contestado ganharam maior relevância do que as diferenças e é dessa continuidade discursiva que se segue uma linha de entendimento sobre o tema da relação entre guerra e gênero. A comparação entre Canudos e Contestado, tida como uma obviedade decorrente da natureza dos fatos, é, na minha visão, o resultado tanto da eficácia do *sistema de textos* (que tem como paradigma *Os Sertões*), como da confluência de saberes que foram geradores de um discurso específico que se tornou hegemônico no período que abrange as duas guerras e que repercute por todo o período autoritário no Brasil, até o fim do Estado Novo, sendo, inclusive, parte da formação do seu ideário (OLIVEIRA, 2001).

Nos discursos formadores do nacionalismo, que organizaram a República e que atuaram do final do século XIX ao início do século XX, identifico, portanto, uma relação que veio a consolidar a analogia entre Canudos e Contestado, indicando a modelagem do imaginário do sertão a partir da cidade e a constituição das representações que ainda vigoram nos discursos sobre os movimentos sociais no sertão. Trata-se da relação entre as raças, amplamente debatida naquele contexto, através de teorias

que consideravam a mestiçagem o diagnóstico dos problemas sociais. Para tanto, os movimentos de Canudos e Contestado foram interpretados como emblemáticos, pois a população sertaneja corporificava a mistura nefasta das raças – branca, índia e negra – que compunham o povo brasileiro, mistura essa que continha um potencial degenerativo físico, mental e moral.

Contribuiu para a formação desse ideário racista as teorias raciais do século XIX, a influência da psicologia das massas, do sanitarismo, do higienismo – com as Ligas de Higiene Mental, bastante difundidas em São Paulo e Rio de Janeiro –, da psiquiatria e da criminologia forense que alicerçava juridicamente o discurso da eugenia e o eufemismo da pureza racial. Afrânio Peixoto, Teixeira Brandão, Nina Rodrigues, Alberto Torres, Francisco Campos, Oliveira Vianna, Olavo Bilac, entre outros, são alguns expoentes dessa linhagem ideológica profundamente influenciadora do Estado autoritário vigente até a década de 1940 (SILVA, 2004). Baseando-se nessa ideologia autoritária de fundo racista, as instituições públicas encamparam o objetivo de implantar uma política de disciplinamento integral, contemplando os interesses na assepsia da nova ordem urbana e na formação de uma nação racialmente definida. Interferia-se, assim, nas relações sociais, afetivas e sexuais. A noção de sexualidade é central nesse esquema, pois deixa de ser encarada exclusivamente sob o ponto de vista da moral, para ser tomada pelo critério do psiquismo individual definido sobretudo pela raça. O controle da sexualidade se traduzia na intervenção sobre a raça e, através dela, se garantiria o aperfeiçoamento racial e moral (ANDRADE, 1994, p. 43).

As referências aos padrões raciais almejados eram, geralmente, acompanhadas da descrição do estereótipo a ser negado por tais padrões. O estereótipo é a formação do retrato típico pelo qual os papéis sociais, as hierarquias, a identidade e as relações de gênero são fixados e se tornam elementos manejáveis dentro do discurso racista. Vou apresentar algumas descrições que se referem à população sertaneja do Contestado e começarei por uma que demonstra exatamente esse aspecto:

> Num certo número de mestiços recentes, pouco caldeados, realmente, não há unidade psicológica: são vadios, impulsivos, inconstantes, imprevidentes, sugestionáveis e superexcitados sexuais. Intelectualmente, entretanto, não são inferiores ao branco.
>
> Os mamelucos têm mais *self-control*, mais decisão, mais fidelidade; enfim são mais equilibrados do que o mulato.

> Mas do fato importante de os mestiços tenderem para a raça branca, sob a ação do meio, do tempo, da infusão de melhor sangue e da "*self*-domesticação", decorre a atitude otimista em que se pode colocar, para considerá-los, não como tipo involuídos, atavicamente degenerados, psíquica e moralmente instáveis, mas como tipos normais ou, pelo menos, suscetíveis de se aperfeiçoarem.
>
> Encontrando nas raças formadoras caracteres recomendáveis, altamente eugênicos, até agora injustamente olvidados, com o correr do tempo estes melhores atributos se fixam predominando sobre o que há de inferior no mestiço. Pois o negro era dócil, trabalhador, afetivo, alegre e com sentimento de justiça, do bem e de coletivismo. O índio era moral: punia o homicídio, o adultério, a perfídia e o roubo; se era vingativo, era bravo e altivo; se indolente, mas observador da natureza; se desconfiado, mas hospitaleiro. (ÁVILA DA LUZ, 1999, p. 71).

O autor dessa descrição, Aujor Ávila da Luz, analisa a Guerra do Contestado e ilustra o ideário característico de uma época anterior àquela em que publica a sua obra, mas que ainda repercute no imaginário dos anos 50, mesmo após o fim do nazismo. Ele escreveu uma obra de referência para todos os pesquisadores da Guerra do Contestado intitulada *Os Fanáticos*, fruto de longa pesquisa, cuja primeira edição data de 1951. Nessa obra, que parece extemporânea desde o seu primeiro aparecimento – e ainda mais, com a segunda edição em 1999 [1] –, o autor pretende reeditar a matriz ideológica d'*Os Sertões*, retocando-a com enfoques da psiquiatria e da psicanálise. Assim, o autor justifica a sua opção diante do seu improvável interlocutor:

> [...] não é de todo inoportuna a intromissão da psiquiatria no estudo destas misticopatias [...] E são assim estes loucos religiosos, chefes fanáticos ou portadores de certas neuroses e psicoses – doenças mentais autônomas e perfeitamente diagnosticadas – nas quais se enxertam "delírios de feitio religioso", ou são débeis histéricos, de constituição misticopática, esquizóides ou histero-esquizóides. Estudando a personalidade destes chefes, diagnosticando-lhes a sua psicose, muita coisa se compreenderá do movimento criado por eles, e as razões de sua seita reformadora vai-se encontrar muitas vezes nos acidentes que colaboram em sua doença mental. (ÁVILA DA LUZ, 1999, p. 122).

[1] Abro aqui um parêntese porque esse dado da segunda edição de 1999 ilustra bem um grave problema: o de que, ao ser reeditada tal obra de conteúdo racista, dever-se-ia prever as variadas situações em que se daria a sua recepção. Ela não conta sequer com uma explicação editorial do seu conteúdo e uma contextualização do argumento para que o leitor desse texto possa fazer uma leitura criteriosa. No seu posfácio, a segunda edição revisada é recomendada ao leitor como uma visão inovadora do tema da Guerra do Contestado, segundo o ponto de vista psiquiátrico e da psicologia social. É exatamente sobre o discurso que enuncia esse ponto de vista que me detenho aqui.

As linhas gerais das idéias que embasaram as interpretações sobre os dois movimentos serviram como diagnóstico de uma patologia coletiva e como aval moral da guerra aberta pelo Estado contra as populações sertanejas de Canudos e Contestado. Para que tais discursos racistas se constituíssem em uma justificação moral, foi suficiente a constatação apriorística de que as doenças mentais seriam uma forma de degeneração racial causada pela mestiçagem. Uma dessas doenças seria visível quando do encontro religioso entre um líder e uma multidão. Esses encontros seriam frutos de uma predisposição natural dos mestiços ao desequilíbrio e perigo iminente de fanatismo. O fanatismo é, portanto, o diagnóstico de uma patologia coletiva, mas o foco da análise é sempre o indivíduo, ou melhor, o estereótipo, em que o indício e a marca podem ser apontados e expostos.

Referindo-se à mulher "típica da região do Contestado" – a cabocla com fortes traços indígenas –, na descrição feita pelo mesmo autor, constitui-se o estereótipo, mas também o gênero e os papéis sociais a partir da raça: "As mulheres deste tipo, chamadas chinas, encontramos ainda mais freqüentemente. As chinas, de valiosas qualidades domésticas, desempenham nos lares sertanejos papel saliente: são a mulher, a criada, a ama ou a amásia [...]"(ÁVILA DA LUZ, 1999, p. 74).

Note-se, em primeiro lugar, o que o autor designa como "mulheres deste tipo": ele pretende indicar que se trata unicamente de uma classificação do sexo feminino. A partir daí, o gênero se constitui pela raça, sendo "as chinas", designação das mestiças branco-indígenas, também um adjetivo usado no planalto serrano (onde se deu a Guerra do Contestado), para se referir às mulheres de "vida airada" que não se prestam a laços conjugais, mas destinam as suas "valiosas qualidades domésticas" aos homens ou às mulheres brancas. Note-se também que "mulher" é uma das qualidades domésticas dessa mestiça, como as outras que se alinham no discurso: *a mulher, a criada, a ama, a amásia*. As mulheres mestiças do planalto serrano (caboclas), como vimos nesse discurso, estão referidas em função de um poder que é exercido sobre elas. São definidas pela raça a partir de um posicionamento da cultura urbana, letrada e branca, e sempre à margem das relações sociais e de parentesco. Essas relações aparecem alinhadas, em situação de

equivalência, mas é preciso destacar o que acontece em vários tipos de discursos: dos reacionários aos emancipatórios essa articulação deve ser observada. Joan Scott (1990, p. 6) alerta que "a litania classe, raça e gênero sugere uma paridade entre os três termos, mas, em realidade, não é assim". A referência à classe social, que diz respeito à economia política marxista, não pode ser tomada sob os mesmos parâmetros que raça e gênero. Por esse motivo, é importante considerar que, se tal distinção não aparece no tipo de discurso que estou mostrando, isso se dá porque a raça se coloca como justificação de toda a dominação sofrida e da subalternidade da mulher cabocla. Note-se, ainda, que a mulher mestiça é, na hierarquia racial, considerada como inferior não só à mulher branca, mas à índia e à negra, pois estas, dentro dos princípios da eugenia, são identificadas pela sua pureza racial. Isso se verifica também quando se confronta diretamente o protagonismo do homem branco como principal agente da mestiçagem:

> A mulher índia e a mulher negra é que, cruzando-se com o homem branco, fizeram a mestiçagem.
>
> Qualquer outra combinação era impossível ou praticamente nula: a repugnância do índio pela cor e pelo cheiro do negro e a animosidade natural entre estas duas raças fizeram do tipo cafuzo um fator insignificante no balancear a etnogenia do brasileiro. (ÁVILA DA LUZ, 1999, p. 70).

Aqui, o mesmo autor estabelece que o vínculo de dominação sexual que o "homem branco" exerce sobre a "mulher índia" e sobre a "mulher negra" se dá pela disponibilidade natural que levaria à subjugação das mulheres dessas raças, já que, por outro lado, haveria uma indisposição também natural dos homens índios e negros para relacionarem-se com tais mulheres. Essa é uma forma de estabelecer que o padrão eugênico não se justifica apenas como política, mas está totalmente justificado, também, pela própria natureza das raças. O traço dominante do branco na mestiçagem, em sentido amplo, reforça o assujeitamento dos elementos de outras raças ao mesmo tempo em que sugere que tais elementos tendem a se extinguir naturalmente.

Note-se, ainda, que a mulher branca não aparece como referência direta, mas domina a cena, logo abaixo do homem branco. Possivelmente é uma forma de preservá-la, já que, na relação sexual e reprodutiva, coloca-se que aos homens brancos cabe realizar a mestiçagem relacionando-se com mulheres de outras raças. Fica evidente que não é a mulher branca que escolhe se relacionar com homens negros e índios, o que permite entender que as suas opções afetivas ou sexuais estão totalmente anuladas.

Por outro lado, ao definir-se a "china" às margens da cena doméstica, já se define uma hierarquia, e também quem domina essa mesma cena.

Esse é um contexto específico em que a relação de gênero aparece condicionada pela teoria racial que está na base de toda dominação social e política. O gênero é também aqui o resultado de relações de poder e, mais, atravessado pela raça, significa uma justificativa que naturaliza tais relações de poder.

As teorias raciais sempre estiveram na base dos empreendimentos da guerra e da exploração porque estas se justificam, em primeiro lugar, pela inferioridade de povos e raças. Para isso, aos saberes, de modo geral, cumpre um papel decisivo. Eles organizam, retomando as idéias de Foucault (2002, p. 59), os discursos políticos que fazem a guerra continuar no campo político. Mas, por outro lado, os discursos constituem um campo de disputa interpretativa, uma *zona de contato*, como diz Mary Louise Pratt (1996, p. 1), porque nesse contato cultural proporcionado pelo discurso se trava uma disputa pelo significado.

Gostaria de finalizar dizendo que considero que a discussão da guerra em geral – e, especialmente, da Guerra do Contestado – passa pela análise da produção discursiva do evento, dos saberes que estão na base da interpretação dos fatos, da produção dos sujeitos e dos enunciados. Fui me apercebendo disso aos poucos, pois ao longo de leituras que fiz sobre a Guerra do Contestado as questões foram aparecendo e ainda estão longe de uma discussão satisfatória. O gênero é um exemplo disso. Do pouco que expus aqui, penso que posso dizer, à guisa de conclusão e de motivação para uma análise mais profunda, que gênero não pode ser uma categoria discutida fora do âmbito de produção dos estereótipos, o que implica, portanto, uma análise de seus pressupostos na esfera dos costumes, na chamada esfera doméstica e nas ideologias e, fundamentalmente, como as ideologias produzem as culturas formando hábitos, condutas e representações, moldando identidades e influenciando políticas.

Quando pensei num título para introduzir essa discussão que apresentei, ocorreu-me o termo "interseção" para tratar da relação entre gênero e raça. Interseção é uma palavra do latim que significa tanto "corte ao meio" como "ponto em que se cruzam duas linhas". Para o meu propósito, tratou-se de mostrar a necessidade do corte epistemológico e temático através de uma categoria como gênero, por exemplo, dentro de uma das principais narrativas que constituem o *corpus* sobre a Guerra do Contestado. Procurei, também, observar que

o gênero como categoria relacional está, em se tratando da Guerra do Contestado, estigmatizado numa zona de subalternidade, no ponto em que se cruzam classe e raça.

Referências

ANDRADE, Ricardo Sobral de. Avatares da História da Psicanálise: da medicina social no Brasil à medicina nazista e à medicina romântica alemã. In: HERSCHMANN, Micael; PEREIRA, Carlos Alberto Messeder (Org.). *A invenção do Brasil Moderno*: medicina, educação e engenharia nos anos 20-30. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

ÁVILA Da LUZ, Aujor. *Os fanáticos*. 2. ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1999.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CUNHA, Euclides da. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995. v. 1 e 2.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

OLIVEIRA, Susan A. de. *Contestado*: visões e projeções da modernidade. 2001. Dissertação (Mestrado em Literatura) - Pós-Graduação em Literatura, Universidade Federal de Santa Catarina, 2001.

PRATT, Mary Louise. *Apocalipsis em los Andes*: zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo. Conferencia. Centro Cultural del BID, n. 15, mar. 1996.

SAID, Edward. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990.

SILVA, Ricardo. *A ideologia do Estado autoritário no Brasil*. Chapecó: Argos, 2004.

Parte II

Corpo e sexualidade: políticas discursivas

Nos embalos do samba-canção: poética e música em Dolores Duran

Maria Izilda S. Matos

Estes escritos procuram rastrear a trajetória de vida e discutir sensibilidades presentes na poética musical de Dolores Duran, focalizando as experiências e sensibilidades boêmias em Copacabana, nos anos 40 e 50 do século XX. Saudades, espera, solidão, ternura, culpa, amor e dor são algumas das sensibilidades emergentes nas composições de Dolores Duran: boêmia, poetisa, cantora e compositora.

As composições de Dolores Duran, marcadas pelo intimismo, caracterizaram-se em versos singelos e sensíveis, que traduziam a angústia de seu tempo, a dor de amor, a solidão, a espera e a procura. Nas suas canções a experiência amorosa aparece dotada de múltiplos sentidos, sedimentados na paixão, na ausência e no abandono, envolvida em remorso, na espera, quase sempre frustrada, de encontrar o amor puro e verdadeiro.

Copacabana: a princesinha do mar

> Na calçada preta e branca da praia, um vai-e-vem de príncipes, ladrões, banqueiros, pederastas, estrangeiros que puxam cachorros, mulheres de vida fácil ou difícil, vendedores de pipocas, milionários, [...] diplomatas, lésbicas, poetas... Passam estômagos vazios e outros empanturrados, em lenta digestão. (MORAES, 1989, p. 44).

Como destaca a crônica de Antonio Maria, nos anos 40 e 50 conviviam em Copacabana estrangeiros e nacionais, banqueiros milionários e bancários, políticos, assassinos, *bookmakers* e cocainômanos, intelectuais e "cafajestes", que compunham uma trama de relações multifacetadas e de infinitas conexões.

Nesses anos, viver em Copacabana significava enfrentar ambigüidades e tensões, como os desafios da modernidade diante da manutenção de aspectos tradicionais dos antigos bairros cariocas; a permanência de certa relação de convívio por meio de pequenas solidariedades ante as novas tendências nas formas de se ver o mundo (um individualismo privatista), de ser, de agir e de sentir, aliadas à impessoalidade das relações.

Assim, nas décadas de 40 e 50, Copacabana era um efervescente território,[1] distinto do areal procurado pelos que defendiam os milagres curativos do banho de mar,[2] vinte anos antes. O processo acelerado de transformação relaciona-se à própria ocupação urbana, no início vinculada à elite e posteriormente à expansão imobiliária, com imóveis mais acessíveis – quitinetes baratas –, atraindo para a Zona Sul outros setores sociais.

Nas novas avenidas, em particular as da praia, passavam velozmente automóveis conversíveis, criava-se a sociabilidade na praia e definiam-se novas formas de relação entre os gêneros, estabelecidas legal e clandestinamente por detrás das múltiplas janelas dos prédios de apartamentos.

> Cada edifício tem uma média de 50 janelas, por trás das quais se escondem, estatisticamente, três casos de adultério, cinco de amor avulso e solteiro, seis de casal sem bênção e dois entre cônjuges que se uniram, legalmente, no padre e no juiz. Por trás das 34 janelas restantes, não acontece nada, mas muita coisa está por acontecer. É só continuar comprando os jornais e esperar. (MORAES, 1989, p. 45).

Esse território, com suas imagens e sons, trazia representações fragmentárias, suporte de memórias diferentes, contrastadas, múltiplas, que delineavam cenários em constante movimento, permitindo perceber o espaço como um elemento constitutivo da trama histórica, de seus fluxos

[1] O espaço urbano, no seu processo de transformação, é simultaneamente registro e agente histórico. Nesse sentido, deve-se destacar a noção de territorialidade, identificando o espaço como experiência individual e coletiva, onde a rua, a praça, a praia, o bairro, os percursos estão plenos de lembranças, experiências e memórias. Espaços que, além de sua existência material, são também codificados num sistema de representação que deve ser focalizado pelo pesquisador, num trabalho de investigação sobre os múltiplos processos de territorialização,desterritorialização e reterritorialização (ROLNIK, 1992).

[2] No século XIX, o banho de mar não era hábito social difuso, mas terapia recomendada para tratamento de saúde. Fotos dos finais do século XIX já exibem banhistas, e há uma gradativa ampliação da ida à praia como forma de lazer e prática esportiva, mas somente depois da década de 40 é que a freqüência às praias se generaliza, sendo elas representadas como espaço de beleza, sensualidade e prazer (LUZ, 1994).

e de sua dinâmica em permanente ação, interação, transformação e reconstrução, emergente na memória coletiva e presente nas pedras e luzes da cidade. Tinha como monumento o luxuoso Copacabana Palace – que ainda mantém viva a memória desses anos de ouro – e como pano de fundo a praia, signo de beleza que caracteriza a cidade tanto no âmbito do país como no exterior.

Enquanto certos habitantes dormiam, em algumas ruas, nos bares, restaurantes, boates, em salas pouco iluminadas e enfumaçadas, as tensões urbanas emergiam fragmentadas e diversificadas, tornando Copacabana um território para se trabalhar, se divertir, viver as aventuras e desventuras da noite.

Durante a administração de Henrique Dodsworth (1937-1945) na prefeitura do Rio de Janeiro, intervenções urbanas atingiram a área da boêmia, particularmente na Lapa, colocando abaixo centenas de edifícios, abrindo parques e avenidas e, ao mesmo tempo, fechando os prostíbulos no Mangue (1942) e reprimindo a boêmia malandra da Praça Onze.

Em nome dos bons costumes, o coronel Etchegoyen determinava que fossem presos malandros, prostitutas, boêmios, gigolôs, mas essas ações repressivas afastaram intelectuais e freqüentadores da vida noturna da Lapa e do Centro. Em 1946, o presidente Dutra fechou os cassinos (seguindo os conselhos da então primeira-dama, D. Santinha, de que acabasse como aqueles "antros de pouca vergonha"), atingindo diretamente o meio artístico. A recuperação viria com a transferência da boêmia para as boates em Copacabana (LENHARO, 1995).

Copacabana era um território boêmio diferente da Lapa e do Estácio. Boates como Vogue eram freqüentadas pela nata da sociedade e da intelectualidade, o *high-society*, os cronistas da imprensa, a turma da música popular, paulistas ricos em férias e refúgio para solitários.

O cotidiano noturno de Copacabana era vivenciado dentro dos bares, restaurantes e boates. No Sorrento e no Maxim's os artistas do rádio e do teatro davam o tom; pela primeira vez, elegiam como ponto de encontro a Zona Sul. Os restaurantes eram vários, como o Furna da Onça, Alpino, Bambú, Tasca, Taberna, OK, Bife de Ouro, Maxim's, Alvear, Bolero, Cairo, Alcazar e Marrocos. Os restaurantes franceses eram considerados chiques. Entre eles se destacavam Bistrô, Cloche d'Or, French Can-Can, Cremaillère e Tout-en-bleu.

Quanto às boates – Vogue, Copa, Beguine, Little Club, Baccarat, Casablanca, Acapulco, Montecarlo, Bambú, Siroco, Mocambo –, algumas

atraíram freqüentadores fiéis e polidos, mantendo-se assim por longos períodos, e outras se degradaram em pouco tempo. Nelas pares enamorados espalhavam-se pelas mesas dos cantos, envoltos na atmosfera da música de piano ou de um cantar sussurrado, que evocava o amor magoado e a dor-de-cotovelo.

Araci de Almeida, Linda Batista, Ângela Maria, Inesita Barroso cantavam no Vogue, a pequena casa do Barão von Stuckart (um austríaco mais melancólico do que festivo), onde se apresentava uma boa orquestra de negros americanos e o piano suave do Sacha, já de cigarro no canto da boca. Na década de 50, também eram boas opções O Beco das Garrafas,[3] o Little Club, o Baccará e o Club de Paris. As madrugadas no Beco eram intermináveis e envoltas em música, bebida, papo livre, ensaios, promessas, talentos circulando à procura de um apoio. A música brasileira era a atração principal nas boates, nos pontos de encontros informais da boêmia e também nas rádios, ainda no auge da popularidade.

Para Dolores Duran a noite começava no Cangaceiro. Quando estava especialmente feliz, bebia um coquetel de frutas, mas quando sentia que "a solidão vai acabar comigo", tomava uísque puro. Lá batia um papo, soltava algumas piadas e depois ia cantar no Little Club, outra boate da área, do mesmo dono do Cangaceiro. No final da noite, antes de começar outro circuito, "duas cafiaspirinas, uma colher-de-açúcar em um cálice e meio de água" e estava pronta. Dificilmente dormia antes do início da manhã, cantava até tarde nas boates, prolongava por alguns locais e chegava a ir assistir à primeira missa do dia no Mosteiro de São Bento, sob o fundo musical dos cantos gregorianos.

Artista e boêmia, Dolores se movia com destreza nesse território que conhecia como ninguém, identificando-se com suas regras e formas de expressão que se diferenciavam das do dia, mas nem por isso eram marginais ou desvinculadas dos elementos fundantes da sociedade, como trabalho e família. Como intérprete, foi reconhecida nas rodas da boêmia do Rio de Janeiro. Suas canções captavam muito dessa atmosfera enfumaçada da boêmia carioca dos anos 50 e do samba-canção, de uma Copacabana de colunas sociais emergentes, de cronistas como Antonio Maria e Sérgio Porto, e de figuras como Lúcio Rangel, Mariozinho de Oliveira e o Comandante Edu.

[3] O Beco das Garrafas era assim chamado porque altas horas da madrugada, lutando insones contra o barulho dos boêmios, os moradores dos edifícios jogavam pelas janelas garrafas e outros objetos.

As composições de Dolores Duran ficaram na memória desse território como representação dos anos dourados de Copacabana, palco das sensibilidades do pós-guerra, envoltas na esperança de se redescobrir o ser humano, com as pessoas começando a se libertar de tabus ancestrais e dependências existenciais, com um querer crescer e ultrapassar barreiras, num país assentado numa "tenra democracia" que duraria pouco. Com rara sensibilidade, ela conseguiu flagrar o mistério: sem esclarecê-lo, expressou de forma poética e melódica o que todos sentiam.

Nos anos 50, a emergência do ser moderno generalizou-se nas esferas da vida cotidiana. A produção tanto material quanto cultural tinha como destino o mercado, gerando novas necessidades, criando novos estilos de vida, comportamentos e hábitos, difundidos mais amplamente pelos meios de comunicação de massa.

A modernidade tomou formas novas e singulares, mas não implicou uma padronização no estilo de vida, tanto nos seus aspectos materiais quanto de valores, mas veiculava um modo de vida calcado em referenciais como funcionalidade, conforto, eficiência e racionalidade.

Em Copacabana as transformações culturais e experiências emergentes conviviam com antigas que se mantinham residuais (WILLIANS, 1992), estabeleciam-se tendências e/ou vetores homogeneizadores que ao mesmo tempo comportavam a resistência e/ou um inconformismo. Essas modificações pautaram-se por novas experiências cotidianas, a partir das quais se constituíram novas organizações do território, das quais se originaram formas de homens e mulheres apreenderem os fenômenos que vivenciavam. Não que todos tenham passado a incorporar esses padrões e perspectivas, mas o desejo desse novo ideal de vida não deixou de ser sonhado, incorporado por uns e refutado por outros.

Trajetória melódica

É de manhã
Vem o sol, mas os pingos da chuva
Que ontem caiu
Ainda estão a brilhar,
Ainda estão a dançar...
(*Estrada do sol*, Dolores Duran e A. C. Jobim)

A trajetória de Dolores Duran como compositora deve ser vista em paralelo à sua carreira de cantora. Adiléia Silva da Rocha era seu nome

de batismo, nasceu em 1930, no bairro carioca da Saúde. Filha de um sargento da Marinha, viveu em Irajá e Pilares, convivendo com as dificuldades da vida suburbana, e trabalhou como modista e balconista.

Não conseguiu concluir o curso primário, mas tornou-se uma das mais intuitivas poetisas da música popular brasileira. Com pouquíssimo domínio de línguas, cantava em vários idiomas com pronúncia impecável. Sem nunca ter aprendido mais do que alguns poucos acordes no violão, suas composições apresentam melodias inspiradas e envolventes, consagrando-se como cantora afinada e segura, intérprete sensível de vários gêneros musicais.

Ela começou sua trajetória na música ainda menina, com 6 anos, cantando em concursos e festas. Seguindo o caminho comum na época de ouro do rádio, participou com sucesso de programas de calouros, inclusive o dirigido por Ari Barroso, "Calouros em Desfile", aos domingos na Rádio Tupi.

Logo depois concorreu no programa "Escada de Jacó" e passou a integrar essa equipe, apresentando-se em shows de bairros, em cinemas, teatros e clubes. Continuou participando de vários outros programas de calouros.

Pressionada pelas dificuldades financeiras da família depois da morte do pai, Dolores começou aos 12 anos a trabalhar no radioteatro da Tupi, num programa de histórias infantis, o "Teatro da Tia Chiquinha". Atuou em várias peças teatrais, na equipe infantil de Olavo Barros.

Depois de sua participação no concurso "À procura de uma cantora de boleros", no programa Renato Murce, foi convidada a fazer um teste na boate Vogue, na época uma das mais sofisticadas do Rio. Aprovada, obteve um contrato de *crooner*. Assim, começava seu trabalho na noite e dessa forma surgia Dolores Duran.[4] A jovem profissional tinha apenas 16 anos – idade falsificada para poder trabalhar –, mas com sensibilidade e afinação cantava vários gêneros em diferentes idiomas (espanhol, francês, inglês, italiano) e interpretava de forma muito particular as composições de Ismael Neto, Antonio Maria e Billy Blanco, já exibindo seu domínio vocal e improvisações jazzísticas,[5] do tipo *scat singing*.

[4] O pseudônimo Dolores Duran flagra uma época em que o domínio era das versões musicais, em que os boleros controlavam certos segmentos do mercado (TRIBUNA DA IMPRENSA, 1994).

[5] A expansão do mercado fonográfico internacional, juntamente com a popularização do cinema americano, acentuou a presença da música norte-americana no Brasil, de modo que as versões faziam sucesso. O gosto latino também se expandia, e o bolero teve seus anos de ouro no final dos anos 40 e início dos 50, preparando o culto ao samba-canção.

Confirma sua maestria vocal a opinião da própria Ella Fitzgerald, uma expert no estilo, que durante sua passagem pelo Rio de Janeiro, nos anos 50, foi à boate Baccarat especialmente para ouvir Dolores, que interpretou *My Funny Valentine* (Hodges e Hart), um clássico da música popular norte-americana. Conta-se que Ella elogiou efusivamente a interpretação. Também Charles Aznavour, expoente da canção francesa, que na época gozava de muito prestígio no Rio,[6] ao se apresentar na cidade, aplaudiu as interpretações de Dolores no Little Club.

Em 1955, a jovem Dolores foi apontada pela crônica especializada como a melhor *crooner* do Rio de Janeiro. Trabalhava nas boates mais conhecidas do Rio – Vogue, Beguine, Little Club, Baccarat, Casablanca, Acapulco, Montecarlo – e também em São Paulo, no Esplanada; por várias vezes, apresentou-se no Uruguai e na Argentina (1955 e 1956). Além de cantar, fazia exímias imitações de outros cantores nacionais e internacionais, reproduzindo com perfeição o timbre de voz de cada artista, inclusive dos homens.

Já plenamente reconhecida no circuito das boates, desejava conquistar outro público. A oportunidade apareceu quando César de Alencar a escutou no Vogue e a levou para a Rádio Nacional, na qual se apresentava em seu programa aos sábados à noite, junto com os mais populares cantores do país. Ingressou também na caravana circense de Paulo Gracindo (1956), com a qual percorreu os subúrbios cariocas, alternando suas apresentações em boates de luxo, até fora do país, e o picadeiro.

> Verifiquei que, apesar de muito bem tratada pela imprensa, pelos cronistas, não apenas de rádio mas pelos cronistas em geral, na prática minha carreira não progredia. Decidi então dar-lhe um cunho bem popular. Troquei a boate pelo circo. Para falar com franqueza, gosto muito de trabalhar nos circos. Ao contrário do que muitos pensam, isso não desmerece ninguém, e, além de fazer nossas músicas mais conhecidas, nos dá a alegria do aplauso direto do público, um público muito carinhoso, constituído geralmente de pessoas que não têm tempo de comparecer aos auditórios.[7]

Em 1958, com Nora Ney, Jorge Goulart, Conjunto Farroupilha e outros artistas, Dolores excursionou pela então União Soviética, mas em Moscou separou-se do grupo (que seguia para China) e foi para Paris, onde

[6] Não só a canção francesa, mas tudo que era francês era considerado de bom gosto, tanto na moda (usar o preto, "cheirando a extrato francês, vestindo ao jeito francês, comendo e dançando e fumando em francês") como na filosofia (existencialismo), idéias políticas, etc.

[7] Depoimento de Marisa Gata Mansa em entrevista dada à autora, em outubro de 1997.

permaneceu por cerca de um mês, apresentando-se em locais freqüentados por brasileiros.

Sua estréia em disco foi em 1952, gravando dois sambas para o Carnaval de 1953: *Que bom será* (Ailce Chaves, Salvador Miceli e Paulo Marquez) e *Já não interessa* (Domício Costa e Roberto Faissal). Em 1953, gravou *Outono* (Billy Blanco) e *Lama* (Paulo Marquez e Ailce Chaves).

Os primeiros sucessos vieram dois anos depois, com o lançamento de *Canção da volta* (Antonio Maria e Ismael Neto) e *Bom querer bem* (Fernando Lobo). Em 1955 grava *Praça Mauá* (Billy Blanco) e *Carioca* (Antonio Maria e Ismael Neto). Em 1956 consegue um dos seus maiores sucessos como cantora: *Filha de Chico Brito* (Chico Anísio). Atingindo o público pela simplicidade, cantou peças de vários outros compositores com uma voz afinada e uma interpretação intimista, bem ao estilo dos anos 40 e 50. Gravou de Billy Blanco *A banca do distinto, Pano legal, Estatuto de boate e Viva meu samba*. Também aparecem em sua discografia *Coisas de mulher* (Chico Baiano) e *Conversa de botequim* (Noel Rosa e Vadico).

Ficou conhecida como intérprete de samba-canção, mas era cantora de múltiplas facetas, graças à versatilidade adquirida como *crooner* de orquestras, junto às quais cantava de tudo. Em seus discos aparecem desde sambas bem-humorados e baiões até músicas estrangeiras (sua gravação de *My funny Valentine* foi incluída no seu último disco, um compacto duplo gravado ao vivo em São Paulo).

Apesar das recomendações médicas sobre suas fragilidades cardíacas, não refreou os excessos. Na manhã de 24 de outubro de 1959, Dolores Duran chegou à sua casa nas primeiras horas do dia, depois de uma apresentação no Little Club e uma esticada na noite. Conversou com a empregada e disse: "Não me acorde. Estou muito cansada. Vou dormir até morrer", e foi para o quarto. À noite foi encontrada morta, vítima de um colapso cardíaco.

A morte prematura, aos 29 anos, rompia uma trajetória vivenciada intensamente, que conseguiu captar as sensibilidades à sua volta apurando-as e transformando-as em canção. Embora cantasse na Rádio Nacional, não figurava entre as estrelas da emissora; era a chamada "promessa", reconhecida por músicos, ouvintes refinados e conhecedores. Predominavam-lhe a afinação, a divisão e o sentido da interpretação. Sua discografia foi pequena – produzida num período de sete anos entre a primeira gravação e sua morte precoce –, mas suficiente para incluí-la entre os grandes intérpretes nacionais, marcando a memória de um momento da música popular brasileira.

Uma falsa mulher alegre

Dai-me, Senhor
Uma noite sem pensar
Dai-me, Senhor
Uma noite bem comum
Uma só noite em que
eu possa descansar...

(*Noite de paz*, Dolores Duran)

Os anos 30, 40 e 50 são conhecidos como a "Era de Ouro do Rádio" no país, destacando-se as emissoras do Rio de Janeiro, entre elas a Nacional, que mantinham a sintonia do Brasil com a Capital Federal. O Rio, além de sede do governo, era identificado como a "capital do bom gosto", um centro que ditava modas, padrões estéticos, de comportamento e de gênero considerados nacionalmente urbanos e modernos (AVANCINI, 1990).

Nas décadas de 40 e 50 as rádios se expandiram por todo o país e ocupavam um espaço cada vez maior na vida das pessoas, informando-as, divertindo-as e emocionando-as. Somavam-se à circulação nacional o disco, publicações especializadas, o cinema americano e nacional.[8] Nesses anos o rádio divulgava um samba que se diversificava rítmica e poeticamente e sofria a crescente influência da música estrangeira, em particular a americana.[9] Estabelecia-se e generalizava-se um mercado musical (fonográfico e radiofônico)[10] no qual o popular, em transformação, convivia com a música internacional na dinâmica do cotidiano citadino em ebulição.

[8] O rádio se expandiu devido à sua agilidade e ao barateamento progressivo do aparelho. As rádios funcionaram como um veículo integrado ao contexto histórico, utilizando e difundindo padrões de comportamento. O rádio-jornal, a novela, os programas de auditório envolviam cotidianamente a todos.

[9] A partir da década de 40 os circuitos internacionais da música interligavam cada vez mais intensamente as diferentes partes do mundo, constituindo-se um mercado para a penetração da música internacional, em particular a norte-americana e com ela o *jazz* (PARANHOS, 1990).

[10] O primeiro samba gravado foi *Pelo telefone*, em 1917. As emissoras regulares de rádio instalaram-se desde 1923, mas somente a partir de 1932 (Decreto-Lei n. 21.111, de 01/03/32), com a introdução de anunciantes, é que passam a abrir espaço para a música popular. Nesse momento também se generaliza a prática do registro da autoria individual. Assim, o rádio promovia as gravações, incentivando o processo de industrialização do disco com o objetivo de mercado. A divulgação ficava a cargo dos programas de maior audiência e de toda uma série de revistas especializadas (como *A Modinha* e *Jornal das Modinhas*, que transcreviam as letras das músicas, além da *Revista do Rádio*).

A cadência mais tradicional do samba começou a ser substituída, segundo os novos gostos e sensibilidades, pelo samba-canção, mais lento, abolerado e centrado na temática da dor-de-cotovelo.[11] O samba-canção – também referido como "samba de meio-de-ano" – dominava a noite como "música de boate": cantado em pequenos ambientes, associava-se a um estilo intimista e à "cultura da fossa",[12] marcando as sensibilidades desse período.

Nas casas noturnas, o samba-canção encontrou uma atmosfera ideal, sendo bem recebido por diferentes camadas urbanas, que se identificavam com o intimismo de suas letras. Por outro lado, esse estilo disfarçava uma atração pelo bolero, nem sempre considerado de bom gosto. Ele expressou um momento de internacionalização do samba através do abandono dos instrumentos, e o ritmo se adaptou a orquestrações com predominância de cordas.

Nos anos 50, o samba-canção expandiu sua órbita de ação com as composições de Lupicínio Rodrigues, Herivelto Martins e, em parte, Antonio Maria, influenciadas pelos boleros latino-americanos. Atingia um público além da classe média urbana, cantando melodiosamente os dramas, flagrantes amorosos e fragmentos do cotidiano, mostrando toda uma crise de valores e costumes conservadores e denotando as mudanças das relações afetivas e entre os gêneros (MATOS, 1997, 1999).

Foi nesse contexto que ocorreu a ascensão de nomes como de Dolores Duran, cronista da fossa e poeta do cotidiano a dois. Negra, tinha rosto arredondado, os olhos sempre envoltos numa alegre melancolia, dentes da frente ligeiramente separados, corpo miúdo tendendo a

[11] Nos últimos anos da década de 30, o carnaval foi institucionalizado e passou a fazer parte das manifestações culturais promovidas pelo Estado, descendo do morro para a avenida. Paralelamente, ocorreu a expansão da radiofonia, que juntamente com a institucionalização do carnaval levou o samba à pauta de consumo. O samba, antes exclusividade do carnaval, passou também a ser produzido e difundido com sucesso no meio do ano, explicitando tendências claras: samba apologético nacionalista, como os de Lamartine Babo e Ari Barroso; samba da malandragem de Wilson Batista e Geraldo Pereira; samba-canção de conteúdo afetivo-apaixonado, lírico-amoroso ou de dor-de-cotovelo, em que se destacam Lupicínio Rodrigues e Dolores Duran (MATOS, 1982). Embora Dolores seja mais diretamente identificada pela sua ampla produção de sambas "dor-de-cotovelo", praticou outras modalidades, caso de *Minha toada*.

[12] As trajetórias amorosas eram vistas com muitas barreiras (econômicas, sociais, raciais, religiosas, etárias, legais e morais) e geravam um sentimento de impossibilidade, do amor e de si mesmo. Talvez daí tenha nascido a expressão "curtir uma fossa": ficar num buraco sonhando com o que se supunha impossível.

engordar, raciocínio rápido, vivaz, com um jeito meigo e triste. Segundo amigos, alguns deles os cronistas mais respeitados da noite do Rio, como Sérgio Porto, Antonio Maria e Mister Eco, era "uma falsa mulher alegre", cativante e aparentemente frágil, mas fortíssima em todos os sentidos.

Dolores Duran enveredava pelo *scat singing*,[13] que interpretava de forma intimista, contribuindo assim para uma virada significativa na forma de cantar e em certa medida prenunciando o estilo bossa-novista. Alguns compositores se queixavam, com certo despeito, de que a interpretação de Dolores de suas músicas tornava-se uma verdadeira recomposição: ela as interpretava com muita personalidade, adequada às letras, e não aceitava a orientação de ninguém.

No campo da autoria, Dolores Duran e Maysa foram nomes de destaque da década de 50. Pode-se dizer que a partir delas ocorre uma mudança significativa no cenário musical, inicialmente com a própria abertura de espaço para as compositoras, e também por terem imprimido linguagem poética à dor de amor, tema central de suas composições, falando dos sentimentos e ressentimentos femininos.

Era um momento de virada em que já se ouviam os primeiros acordes da bossa nova, num estilo intimista e coloquial, num modo reflexivo de expressar o amor e o desamor, revelando a angústia existencial do tempo com uma música urbana marcada pela "busca de identidade e a consciência do direito de poder e ter desejos individuais" (SANTA CRUZ, 1992, p. 33), mantendo certa ambigüidade entre o desejo da mudança ante os padrões instituídos do seu tempo e uma postura de submissão, espera e aceitação.

Dolores Duran compôs pouco mais de vinte sambas-canções, no estilo dor-de-cotovelo, mas mesmo com esse restrito repertório suas composições denotam uma sensibilidade que a aproxima do sublime.

Sua produção caracteriza-se pelo intimismo, cantando as verdades mais secretas dos corações apaixonados e desiludidos, produzindo versos singelos e sensíveis como os de *Noite do meu bem*, entre as suas canções talvez a mais famosa.

[13] Nesse período aperfeiçoam-se as técnicas de gravações. As antigas gravações cheias de chuviscos da Casa Edson e a exigência de um potencial vogal elevado (os cantores deveriam gritar durante o processo) são abandonadas e as novidades técnicas criam condições de transformação nas interpretações. O canto mais sussurrado, próprio para cantar o samba-canção de dor-de-cotovelo, encontra facilitações nessa nova conjuntura discográfica.

Hoje eu quero a rosa mais linda que houver
e a primeira estrela que vier
para enfeitar a noite do meu bem
Hoje eu quero paz de criança dormindo,
E o abandono de flores se abrindo
Para enfeitar a noite do meu bem
Quero a alegria de um barco voltando
Quero a ternura de mãos se encontrando,
Para enfeitar a noite do meu bem
Ah, eu quero amor
O amor mais profundo
Eu quero toda a beleza do mundo
Para enfeitar a noite do meu bem
Ah, como esse bem demorou a chegar
Eu já nem sei se terei no olhar
Toda a pureza que quero lhe dar

(*Noite do meu bem*, Dolores Duran)

Suas composições não são homogêneas. Muitas foram "sambas de minuto" – surgiam de momentos, num final de noite, numa mesa de boate, escritas com lápis de sobrancelha e um guardanapo ou maço de cigarros, como *Fim de caso*:

> "Fim de Caso" foi no Little Club, no Beco das Garrafas. Não tinha mais ninguém, quase 4 horas da manhã. Eu cantava em outra boate, *Cangaceiro*. Saí da *Cangaceiro* e passei no *Little*, que pertencia ao mesmo dono. Dolores estava sentada, violão no colo e uma folha de papel à frente. Como sempre, escrevendo com o lápis de sobrancelhas. Perguntei o que ela estava fazendo e ela só me respondeu: "Pera aí, pera aí, que eu estou terminando um negócio aqui". E "nasceu" "Fim de caso".[14]

Sobre *Por causa de você*, letra colocada sobre a música de Tom Jobim, com quem comporia ainda *Se é por falta de adeus* e *Estrada do sol*, declarou Tom Jobim:

> Ela era muito sensível, além de muito talentosa. Das três músicas que fizemos juntos, minha preferida é "Por causa de você", cuja letra deveria ser feita pelo Vinícius de Morais. Só que Dolores, assim que ouviu a música, escreveu a letra em dois minutos e mandou um recado para o Vinícius, pedindo que a deixasse assim...[15]

[14] Depoimento de Marisa Gata Mansa em entrevista dada à autora em outubro de 1997.

Conta-se que Dolores ouviu Tom Jobim dedilhar uma linda melodia e logo se prontificou a fazer a letra. Encabulado, Tom não teve como dizer que Vinícius de Moraes já tinha escrito os versos, mas Dolores ficou sabendo e telefonou para Vinícius, que reconheceu que a letra dela era melhor. Assim nascia *Por causa de você*.

A inspiração poderia surgir num trajeto noturno, caso de *Solidão*, composta entre o Alto da Boa Vista e o Beco das Garrafas. Dolores, "acometida da canção", parava o carro sob os postes de iluminação aqui e ali e ia compondo.

Ai, a solidão vai acabar comigo
Ai, eu já nem sei o que faço
O que digo
Vivendo na esperança de encontrar
Um dia um amor sem sofrimento

(*Solidão*, Dolores Duran)

Considerada a rainha do samba-canção, Dolores também é apontada como uma precursora da bossa nova, por seu estilo especial de cantar. Seu público mais fiel foram os amantes da noite, em particular intelectuais e cronistas, muitos dos quais eram seus amigos e admiradores. Esses intelectuais notívagos de Copacabana viviam um tempo que, além da perda de Francisco Alves e de Carmem Miranda, conhecia uma onda marcadamente "existencialista", envolta em certo pessimismo do viver e em um culto à dor, que tinha como refúgio os bares e boates pouco iluminados, as marcas da paixão na poesia e no samba-canção, tudo envolto no negro das roupas, dito ou cantado em sussurros, tendo à frente um copo de uísque e celebrando a culpa, o fracasso, os amores impossíveis e a solidão.

Em versos como "Ai, a solidão vai acabar comigo", Dolores traduzia toda uma angústia de seu tempo que caracterizava a dor de amor, a procura de um amor idílico, com uma ânsia de perfeição nunca satisfeita, envolvida numa atmosfera de alegria triste e melancólica, dos olhos perdidos e marejados, de amores de contramão, paixões interditas ou impossíveis, constituindo um dos mais belos momentos da lírica musical brasileira.

[15] Entrevista de Tom Jobin, fita do Museu da Imagem e do Som, RJ.

Quem sou eu, letra musicada por Ribamar, seu parceiro mais constante, foi feita no avião, numa viagem de Moscou a Paris. Com ele também compôs *Pela rua*, *Idéias erradas* e *Se eu tiver*. Escrevia compulsivamente, mas muito se perdeu. Alguns versos foram musicados postumamente por Ribamar, como *Quem foi?*, *Que é que eu faço* e *Ternura antiga*, premiada no Festival da Mais Linda Canção de Amor (1960). Carlos Lyra também musicou postumamente *O negócio é amar*.

Outras composições, contudo, foram cuidadosamente apuradas. É o caso de *Noite do meu bem*. Marisa Gata Mansa rememora que Dolores fez a música e um rascunho de letra em casa e durante alguns dias, fosse na rua ou na boate, parava pensativa para burilar os versos.

Dolores também musicava suas letras, produzindo composições nas quais se pode melhor caracterizar seu estilo, caso de *Castigo* (1958), *Noite do meu bem* (1959), *Fim de caso* e *Solidão*. A melodia era guardada de memória e depois cantarolada para alguém que escrevia a música na pauta. Seus versos têm a singeleza de uma conversa íntima, na qual confessa:

> Eu desconfio que o nosso caso
> Está na hora de acabar
> Há um adeus em cada gesto, em cada olhar
> Mas nós não temos é coragem de falar
> (*Fim de caso*, Dolores Duran)

denuncia:

> Olhe, você vai embora
> Não me quer agora, promete voltar
> Hoje, você faz pirraça
> E até acha graça, se me vê chorar...
> (*Olhe o tempo passando*, Dolores Duran e E. Borges)

ou declara:

> Se é por falta de adeus
> Vá-se embora desde já
> Se é por falta de adeus não precisa mais ficar
> Seus olhos vivem dizendo o que você teima
> em querer esconder...
> (*Se é por falta de adeus*, Dolores Duran e A. C. Jobim)

Sem recorrer à pieguice, comum em certos sambas-canções, suas composições, alimentando corações solitários e desiludidos, mostravam um sujeito amoroso além do bem e do mal ou do excesso de vida, o amor exacerbado, em geral malsucedido, com fortes imagens românticas, as rosas, a solidão da noite, o amante ingrato e infiel, a espera e a procura.

Versos nascidos de paixões, também relatadas na narrativa da canção, ganhavam passionalidade melódica, criando um campo sonoro propício às tensões ocasionadas pela desunião amorosa ou pelo sentimento de falta de um objeto de desejo. Assim varava as noites, curtindo a sua fossa, cantando as mágoas:

> [...] Não me deixe chorar novamente
> no tormento desta solidão
> não me deixe entre todas as coisas
> que foram tão nossas
> dá-me a tua mão
> Ai, leva-me contigo...
> (*Leva-me contigo*, Dolores Duran)

Amar é sofrer: sensibilidades do samba-canção

> Ai, a rua escura, o vento frio
> Esta saudade, este vazio
> Esta vontade de chorar...
> Ai, esta amargura, esta agonia
> (*Ternura antiga*, J. Ribamar e Dolores Duran)

Nos anos 50, amar era sinônimo de sofrer, cantado num estilo musical em voga nesse período – o samba-canção. As canções de Dolores Duran, cujo objetivo era cativar, entreter e seduzir, são marcadas pela força poética das sensibilidades. De alguma forma, captavam essas sensibilidades, que nas narrativas põem instantâneos do dia-a-dia que ela resgatava com rapidez, eficácia e inspiração. O coloquial e o prosaico irrompem no poético, assumindo a forma de confissão, apelo ou prece, como em *Noite de paz*:

Dai-me, Senhor
Uma noite sem pensar
Dai-me Senhor
Uma noite bem comum
Uma só noite em que eu possa descansar
Sem esperança e sem sonho nenhum
Por uma só noite assim posso trocar
O que eu tiver de mais puro e sincero
Uma noite de paz pra não lembrar
Que eu não devia esperar e ainda espero.

(*Noite de paz*, Dolores Duran)

O sujeito amoroso é perseguido por dor, saudades, remorsos ou outros sentimentos sempre eternos, verdadeiros e éticos, com tendências a narrativas dramáticas flagradas no cotidiano no qual esse sujeito apaixonado esteve envolvido talvez até como personagem.

O amor não é colocado em xeque: é o componente afetivo ou emocional vinculado à idéia da escolha da opção, mas que pode não ser correspondido ou compreendido. O amor em Dolores Duran era um sentimento complicado, sofrido, sempre temperado de perdas, culpa e solidão, implicando tristeza, desejo e dor.

A gente briga, diz tanta coisa que não quer dizer
Briga pensando que não vai sofrer
Que não faz mal se tudo terminar
Um belo dia a gente entende que ficou sozinha
Vem a vontade de chorar baixinho
Vem o desejo triste de voltar...

(*Castigo*, Dolores Duran)

Nas canções a experiência amorosa é dotada de múltiplos sentidos, e a complexidade de sentimentos e emoções cria a sensação negativa da ruína interior, com momentos agudos de sofrimento. Em Dolores Duran, o sujeito apaixonado ama intensamente sem ser amado. Vivendo sob o jugo da paixão, a ela entrega o corpo e o coração. Freqüentemente afastado do ente amado, consome-se nas dores da ausência e do abandono.

O sentimento de ausência está conjugado à carência e à culpa. O sujeito apaixonado se recrimina pelas faltas cometidas contra o amado e

se envolve em remorso; num terreno pleno de paixões tristes, que turvam a capacidade de agir e pensar, a dor emerge plena por tudo que não foi dito, feito ou desfrutado. A lembrança do abandono, do fracasso, são feridas. Uma dor transfigurada afirma o amor, capturado com arte.[16]

A dor é explicitada pelo pranto (VINCENT-BUFFAULT, 1988), que está associado ao martírio; na paixão, o pranto é garantia da sua sinceridade. O chorar acrescido à queixa pode provocar piedade por parte de quem ouve e com isso conquistar apoio social. A confissão e a publicização da dor reafirmam a sinceridade dos sentimentos, mas também mostram as dúvidas que pairam sobre eles:

Se não é amor
Por que é que eu sinto esta vontade de chorar
Se não é amor
Por que é que eu sinto esta saudade sem parar

(*O que é que eu faço*, Dolores Duran e J. Ribamar)

Os sentimentos são tecidos entre dor e culpa, e elementos de repetição atuam pela imposição de imagens, com uma multiplicidade de significações simultâneas. O próprio prazer é um jogo de emoções dolorosas, sendo esse prazer ausente projetado para um momento futuro, e a sexualidade sublimada, levando o sujeito amoroso a estar constantemente no encalço do verdadeiro amor, na espera, na esperança de um novo amor mais puro e verdadeiro.

Vivendo na esperança de encontrar
Um dia um amor sem sofrimento
Vivendo para o sonho de esperar
Alguém que ponha fim ao meu tormento
Eu quero qualquer coisa verdadeira
Um amor, uma saudade, uma lágrima
Um amigo
Ai, a solidão vai acabar
Comigo

(*Solidão*, Dolores Duran)

[16] Alguns autores sugerem certos elementos que se somariam na introspecção de uma forma disciplinar de sensibilidades intimistas, como a banalização da escritura do diário, o exercício íntimo da leitura de romances e o próprio existencialismo somado à experiência de lágrimas vertidas (CORBIN, 1992; DARTON, 1986).

A trama dos sentimentos tem múltiplos aspectos, concretizada melodicamente no "estar só", "sentir-se só", situação e sentimento constantemente referenciados pela nostalgia de um tempo passado e pela experiência da saudade. Saudade, em geral, se faz acompanhar do sentimento de culpa, remorso e solidão, que pode estar vinculada à dor nostálgica da distância do ser amado. A solidão é vista como elemento da essência humana, mas vivenciada pela mulher de forma particular.

A espera também remete ao exercício da solidão. Ao se saber só e que se poderá viver só, alimenta-se a esperança da busca de um amor idílico e da aventura do encontro. Dolores Duran era uma poeta da espera, de uma espera eterna e quase sempre frustrada, a espera que traduzia a ansiedade de encontrar a felicidade. Essa espera, elemento recorrente nas canções, está carregada de múltiplos sentidos: pode ser a espera pelo retorno do homem, do amado infiel, a espera pelo "príncipe encantado", a espera por um amor idílico, que acabe com a solidão e o sofrimento da mulher apaixonada.

Esta ternura tão antiga
E o desencanto de esperar
Sim, eu não te amo por que quero
Ai, se eu pudesse esqueceria
Vivo, e vivo só porque te espero
Ai, esta amargura, esta agonia

(*Ternura antiga*, Dolores Duran e J. Ribamar)

As canções de Dolores Duran se encontram vinculadas a um potencial dialógico marcadamente presente; suas canções são diálogos cantados entre dois seres envolvidos pela paixão e dor, diálogos em que há queixas, brigas, desabafos, confissões, pedidos de desculpas, conselhos. Com a força lírica e melancólica de uma confissão, com em *Por causa de você*, como em muitas outras canções, percebe-se uma poetização do cotidiano:

Ah, você está vendo só
Do jeito que eu fiquei, e que tudo ficou
Uma tristeza tão grande
Nas coisas mais simples
Que você tocou...
Olhe, meu bem, nunca mais me deixe, por favor
Somos a vida, o sonho
Nós somos o amor!

(*Por causa de você*, Dolores Duran e A. C. Jobim)

As canções de Dolores Duran apresentaram múltiplos sentimentos, particularmente os femininos: o medo da solidão, a dor calada e aceita como castigo, carregada de culpa e marcada pela espera, ser terna, sincera, fiel, carinhosa, pura, doce e submissa.

As músicas e as sensibilidades apontadas não devem ser vistas isoladamente, mas pensadas como elementos integrados ao contexto e em conexão com outras instâncias. Assim, os modos de comportamento e de sensibilidade produzidos e veiculados pelo samba-canção também se somavam a outros meios, como os cinemas americano e nacional, as publicações, as revistas de atualidades e também a televisão, que começava a ser difundida.

Não se trata da imposição de valores de "cima para baixo", mas da generalização de padrões estéticos, de vida, de gênero e de sensibilidades, provocando paixões, reações, resistências, ora compartilhando valores culturais, ora negando-os e repelindo-os.

As mudanças nas sensibilidades tornavam-se visíveis, mas não são acompanhadas no mesmo ritmo e intensidade por todos. Nas canções aparecem contradições e ambigüidades, tensões e conflitos, tramados entre o velho e o novo, o arcaico e o moderno, o hierárquico e o igualitário, o amor e a dor. Ideais modernos eram incorporados, e os tradicionais se mantinham residualmente ativos, poderosos e simultaneamente asfixiantes e insuportáveis, contraditórios e irreconciliáveis com as novas experiências.

A trajetória musical de Dolores Duran torna-se um foco privilegiado para se questionarem e se recuperarem as sensibilidades nos anos dourados de Copacabana – em que as pessoas começavam a libertar-se de certos tabus, convivendo com as tensões entre valores tradicionais e modernos, numa dramaticidade não previamente definida, num dilema sobre até onde mudar ou permanecer, mas ancorados nas emoções da paixão.

Referências

ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de. *Masculino/feminino*: tensão insolúvel. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

AVANCINI, Marta. Marlene e Emilinha nas ondas do rádio: padrões de vida e formas de sensibilidade no Brasil. *História & Perspectiva*, Uberlândia: UFU, n. 3, p. 113-135, 1990.

BARTHES, Roland. *Fragmentos de um discurso amoroso*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.

BOFF, Adriane de Mello. Histórias de (des)amores no "namoro no rádio": afetos e narrativas. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 3, p. 65-195, 1994.

CORBIN, Alain. Bastidores. In: PERROT, Michelle (Org.). *História da vida privada*. São Paulo: Cia das Letras, 1992. v. 4.

DARTON, Robert. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica*: cartografia do desejo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

LENHARO, Alcir. *Cantores do rádio*: trajetória de Nora Ney e Jorge Goulart e o meio artístico de seu tempo. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.

LUZ, Madel Terezinha. O corpo da cidade. In: PECHMAN, Robert (Org.). *Olhares sobre a cidade*. Rio de Janeiro: UERJ, 1994.

MATOS, Cláudia Neiva de. *Acertei no milhar*: malandragem e samba no tempo de Getúlio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

MATOS, M. Izilda Santos de. *Melodia e sintonia em Lupicínio Rodrigues*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 1999.

MATOS, M. Izilda Santos de. *Experiências boêmias em Copacabana*: Dolores Duran. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

MORAES, Antonio Maria Araújo de. *Pernoite*: crônicas de Antonio Maria. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1989.

OLIVEN, Ruben George. A mulher faz e desfaz o homem. *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 376, p. 55, 1987.

PARANHOS, Adalberto. Novas bossas e velhos argumentos: tradição e contemporaneidade na MPB. *História & Perspectiva*, Uberlândia: UFU, n. 3, p. 5-111, 1990.

PECHMAN, Robert Moses (Org.). *Olhares sobre a cidade*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1994.

RESENDE, Beatriz (Org.). *Crônicas do Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

ROLNIK, Raquel. História urbana: história na cidade. In: FERNANDES, Ana; GOMES, Marco Aurélio. *Cidade e história*: modernização das cidades brasileiras nos séculos XIX e XX. Salvador, Faculdade de Arquitetura, 1992.

SALVADORI, Maria Angela Borges. Malandras canções brasileiras. *Cultura & Linguagem*, Revista Brasileira de História, ANPUH/Marco Zero, v. 7, n. 17, 1986/87.

SANTA CRUZ, Maria Áurea. *A musa sem máscara*: a imagem da mulher na música popular brasileira. Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1992.

SANTOS, Joaquim Ferreira. *Antônio Maria*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996.

SAROLDI, Luiz Carlos; MOREIRA, Sonia Virgínia. *Rádio Nacional*: o Brasil em sintonia. 2. ed. Rio de Janeiro, Martins Fontes/Funarte, 1988.

TATIT, Luiz. *O cancionista*: composições de canções no Brasil. São Paulo: Ed. da Edusp, 1996.

TRIBUNA DA IMPRENSA, 8-9 out. 1994.

VINCENT-BUFFAULT, Anne. *História das lágrimas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

WILLIANS, Raymond. *Cultura e sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

Una erótica de la frustración en textos de Dulce María Loynaz

Nara Araújo

Cuando Dulce María Loynaz publica su primer poemario, en 1938, ya habían salido a la luz *Trilce*, *La tierra baldía* y *Las elegías de Duino* así como *Motivos de son* y *Muerte de Narciso*. Pero la escritora cubana, Premio Cervantes 1992, declaró como sus autores preferidos a Quevedo y Azorín, San Juan de la Cruz, Rubén Darío y José Martí. Valoró a Vallejo y a Neruda como los mejores de su tiempo pero afirmaba no inscribirse en su órbita (LOYNAZ, 1991a, p. 31-66).

Su obra se avenía con la semblanza que de su persona hiciera el poeta de los *Sonetos espirituales*: "Dulce María desaparecía y aparecía por rendijas extrañas en rayos de luz y sombra" (JIMÉNEZ, 1991, p. 99). Así fue su poesía: singular, fugaz y contrastante; ni romántica, ni modernista ni de vanguardia. En la década del 50 había alcanzado el apogeo; publicada en Cuba, y en España, en la entonces prestigiosa editorial Aguilar.

La crítica ha destacado en la obra de Loynaz la desnudez de su verbo y la ausencia de adjetivación profusa, y en lo temático, el ansia de transmutación y de disolución en la naturaleza y el intimismo (SAÍNZ, 1991, p. 194-213), así como el vínculo entre mujer y naturaleza (ARAÚJO, 1997, p. 109-134), entre lo femenino y los juegos de agua (HORNO-DELGADO, 1998). Diferente de la poesía cubana de su tiempo, de la poesía negra y de la poesía social, la obra de Loynaz, tanto en la lírica como en la narrativa, construye un diálogo entre lo femenino y lo masculino, en términos de un discurso que hace del cuerpo el lugar de una erótica de la frustración.

En su obra se hace evidente que, como afirma Robyn Ferell (1991, p. 181), "el cuerpo es tanto realidad como representación..." es decir que la sexualidad se construye en la textualidad. Porque la sexualidad humana, de acuerdo con Caroll Smith-Rosenberg (1989, p. 101), es emblemática de la interrelación entre lo material y lo discursivo.

En esta comunicación propondré una lectura de algunos de los textos de Loynaz en sus libros de poemas *Versos* (1938), *Juegos de agua* (1947), *Poemas sin nombre* (1953), y de su novela *Jardín* (1951), así como los poemas en prosa "Carta de amor al Rey Tut-Ank-Amen" (1953) y "La novia de Lázaro", incluidos en sus *Poemas náufragos* (1991b) con el fin de seguir los pasos de lo que he llamado una erótica de la frustración.

El sujeto lírico de los primeros poemarios de Loynaz, y Bárbara, la protagonista de su novela, se acercan al objeto de deseo pero temerosos de quemarse como la mariposa volando atraída hacia la luz, revelan lo problemático de la entrega al dominio del otro. Viven una agonía de lo imposible y un anhelo de disolución, de reintegrarse a la nada que es el todo, como ocurre con Bárbara, regresando a su jardín con un ansia maximalista que tiende a un desnacer, a un volverse esencia de esencias.

En su primer libro *Versos...* (1938), el sujeto lírico femenino se identifica con elementos, que dentro de la naturaleza se corresponden con un polo de la oposición masculino /femenino: la luna y el agua, la noche y la nube, la selva y el aire. Ciertos tópicos lo enfatizan: silencio, sombra y ausencia, libertad y éxtasis, instinto y ensueño. Lo efímero y lo intangible parecen constituir una esencia, el impulso de lo que pasa, se eleva o simplemente no es. El silencio y el no ser se articulan, sobre todo, con la enunciación de la palabra y con la pareja hombre/mujer.

Pero esta relación también es ambivalente. En el poema "Vino negro" el sujeto lírico se asocia con el espacio del silencio y esta condición es agónica: "Para siempre estoy llena de silencio/como vaso colmado/de un vino amargo y negro". Pero en el poema "La selva", el reiterado sintagma "la selva de mi silencio" adquiere un valor afirmativo. El nexo entre selva y silencio conlleva, en el nivel lexical, un reforzamiento.

Asociarlos con la idea de protección implica un énfasis mayor, sobre todo cuando otros enunciados expresan lo opuesto:"Selva de mi silencio;/ En ti se mellan/todas las hachas; se despuntan todas las flechas;/se quiebran/todos los vientos...". Hachas, flechas y vientos, son elementos agresivos (fálicos) que intentan penetrar la selva de silencio que es un espacio pasivo (femenino) de nieblas, sin sol.

La paradoja estructura el discurso loynaciano cuando el amor es asunto para la escena de una relación conflictiva entre lo masculino y lo femenino. El amor es pero no llega a ser. En términos lacanianos, el principio del placer es un límite al goce (*jouissance*), como una ley que le ordena al sujeto "gozar lo menos posible" (EVANS, 1997, p. 102-103) y

cuando transgrede ese límite, el placer se convierte en dolor, aun cuando, paradójicamente, el goce es una ilusión neurótica pues sería alcanzable, si no estuviera prohibido. El goce del Otro, que Lacan reconociera como un "goce suplementario", femenino ("más allá del falo"), resulta inefable porque la mujer lo experimenta, pero nada sabe de él.

En la obra de Loynaz podrían encontrarse ejemplos de una relación sexual, amatoria, simbólica, entre el hombre y la mujer, donde ésta, como sujeto en busca del objeto de deseo, sufre esa ilusión neurótica de algo que desde siempre ya, es imposible, y experimenta la inefabilidad de un goce femenino, como goce suplementario. De manera que el eros surge de la frustración, del dolor de lo que no se puede alcanzar, de lo que no se puede expresar.

En la novela *Jardín*, Bárbara sigue al innominado que la saca del jardín y la lleva al mundo de la luz y el progreso, pero se siente siempre extranjera – reafirmando la etimología de su nombre –, y anhela el retorno a la sombra, a lo telúrico. En los libros de poemas *Versos*, *Juegos de agua*, *Poemas sin nombre*, la oposición entre la palabra y el silencio (en los poemas "Una palabra", "La balada del amor tardío", "Desde esta mi arca", de *Versos*, por ejemplo), la intangibilidad corporal de un beso nunca dado, de esa mujer de humo, de ese pie de raso que escapa a la mano de acero ("Mujer de humo") alimentan una erótica de la frustración, la *jouissance* indecible del objeto de deseo nunca alcanzado:

> ¡Agua de siete velos desnudándote/ y nunca desnuda !/¡Cuándo un chorro tendrás que rompa el broche/de mármol que te ciñe, y al fin por un instante/alcance a traspasar como espada, la Noche! ("Juegos de agua");
>
> de lo que es y no es: "¿Y esa luz ? – Es tu sombra..."(Poema LXXIII de *Poemas sin nombre*), o de lo que nunca será: "Nadie ha de venir por este camino, que es duro y inútil [...] ¿Por qué entonces la insistencia de ella en alumbrar a un caminante que no existe ? (Poema LXVIII)

Dos textos de Loynaz, "Carta de amor al Rey Tut-Ank-Amen" y "La novia de Lázaro", incluidos en el volumen de poemas en prosa, *Poemas náufragos* (1991), están constituidos por esta erótica de un deseo cancelado. Textos breves y poco conocidos antes de su edición cubana (el primero había sido publicado en una edición madrileña no venal y el segundo había permanecido inédito hasta esa fecha), parten del motivo del amor imposible y en ambos coexisten Eros y Tánatos (RICCIO, 1991; NAVASCUÉS, 1991; VEGA, 1991).

Escrita con el impulso de un viaje a Egipto en 1929, en la antigua Tebas hoy Luxor, "Carta de amor al rey Tut-Ank-Amen" es una apelación lírica al rey adolescente que había prohibido el sacrificio de las palomas. La muerte suscita el amor de la joven que desata su imaginación a partir de una columnita de marfil, vista en un museo de Egipto: "Porque ayer tarde; Rey lleno de muerte, mi corazón latió por ti lleno de vida y mi vida se abrazaba a tu muerte [...]" (p. 173).

El sujeto lírico se embriaga de amor por la muerte, por la condición imposible de lo que fue y Ya-No-Puede-Ser. La reiterada alusión a los ojos del faraón enfatiza el contraste entre la vida (ojos abiertos) y la muerte (ojos cerrados). Desde la soledad de un cuarto de hotel – escena de la enunciación – el estro hace renacer al rey muerto, al tiempo que el sujeto lírico (y autodiegético) comprende la futilidad de su esfuerzo: "Nada tendré de ti, más que este sueño, porque todo me eres vedado, prohibido, infinitamente imposible [...]. Pero no me esperaste y te fuiste caminando por el filo de la luna en creciente [...]" (p. 174).

La recuperación del cuerpo inerte, de su magnífico pasado, ocurre en la *mise en page* de esta erótica de la frustración suscitada por una carta sin respuesta, por un presente sin futuro.

En esta carta la resurrección es imposible, y el sujeto lírico sólo concibe la posibilidad de acunar la momia entre los brazos, para cantarle "la más bella de mis canciones tropicales y el más breve de mis poemas" (p. 175). Los lexemas amor y muerte conforman una isotopía, concebida como la categoría binaria amor vs. muerte. La ambivalencia reside en que solamente de esa oposición puede surgir el eros.

En "La novia de Lázaro", por el contrario, la resurrección refuerza la imposibilidad erótica. Aquí la oposición binaria amor vs. vida de hecho implica que vencida la muerte, ya no puede haber amor. Si las condiciones de la enunciación en ambos poemas se asemejan – pues en este caso el interlocutor implícito no posee voz propia –, también, el punto de vista dominante de un sujeto lírico que, sin embargo, se enfrenta en "La novia de Lázaro", no a la posibilidad de amar a un muerto, sino a la imposibilidad de amar a un vivo llegado de la muerte.

En una relectura heterodoxa de la resurrección de Lázaro de Bethania,[1] Loynaz le inventa una novia al personaje bíblico – como Virginia

[1] Tanto en su novela *Jardín*, como en su poema "Canto a la mujer estéril", Loynaz resemantiza los mitos bíblicos.

Woolf, la historia de Judith a Shakespeare –, para sustentar el motivo de lo que Ya-No-Puede-Ser: la novia ha cambiado y ha olvidado el color de los ojos de su otrora amado, y duda de que besará los labios de entonces. Contradicción pues entre la presencia y el recuerdo, entre lo que es y lo que fue, pues esta novia innominada siente estar muerta en vida.

Con la frustración del eros por la muerte – en la "Carta de amor..." – y por la vida – en "La novia de Lázaro..." –, el sujeto experimenta un momento de trascendencia en el cual, materialidad y espiritualidad se confunden, se traslapan, en un flujo y reflujo en que el binarismo es sacudido y puesto a prueba. En estos poemas no importa tanto si aluden a escenas de la vida privada de Loynaz, como que construyen la idea de una voluntad que, se acerca al placer del estímulo, pero inevitablemente no puede alcanzar el goce.

La obra poética y narrativa de Dulce María Loynaz canta y relata no la plétora amatoria, sino su vacío, el espacio en blanco. El objeto de deseo participa de la *jouissance* en una erótica de la frustración, de cuerpos que se buscan pero no se encuentran, para siempre, jamás.

Referências

ARAÚJO, Nara. El alfiler y la mariposa. In: ARAÚJO, Nara. *El alfiler y la mariposa*. La Habana: Letras Cubanas, 1997.

EVANS, Dylan. *Diccionario Introductorio de Psicoanálisis Lacaniano*. Barcelona: Paidós, 1997.

FERELL, Robyn. The Passion of the signifier and the body in theory. *Hypatia, Special Issue, Feminism and the Body*, n. 3, p. 172-184, oct. 1991.

HORNO-DELGADO, Asunción. *Margen acuático*: poesía de Dulce María Loynaz. Madrid: Júcar, 1998.

JIMÉNEZ, Juan Ramón. Dulce María Loynaz (1936). In: SIMÓN, Pedro (Org.). *Valoración múltiple*: Dulce María Loynaz. La Habana: Casa de las Américas, 1991. p. 123-125.

LOYNAZ, Dulce María. *Versos*: 1920-1938. La Habana: Ucar, García, 1938.

LOYNAZ, Dulce María. *Juegos de agua*: versos del agua y del mar. Madrid: Nacional, 1947.

LOYNAZ, Dulce María. *Jardín*. Nota preliminar de Federico Saínz de Robles. Madrid: Aguilar, 1951.

LOYNAZ, Dulce María. *Poemas sin nombre*. Madrid: Aguilar, 1953.

LOYNAZ, Dulce María. Conversación con Dulce María Loynaz. In: SIMÓN, Pedro (Org.). *Valoración múltiple*: Dulce María Loynaz. La Habana: Casa de las Américas, 1991a. p. 31-66.

LOYNAZ, Dulce María. *Poemas náufragos*. La Habana: Letras Cubanas, 1991b.

NAVASCUÉS, Javier de. La novia de Lázaro: amor más allá de la muerte. *Anthropos* (número especial dedicado a Dulce María Loynaz, coord. Pinzón Tovar, Nara Araujo y Carmen Ochando), n. 151, p. 60-62, 1991.

RICCIO, Alexandra. La poesía como taumaturgia. *Anthropos* (número especial dedicado a Dulce María Loynaz, coord. Pinzón Tovar, Nara Araujo y Carmen Ochando), n. 151, p. 28-31, 1991.

SAÍNZ, Enrique. Reflexiones en torno a la poesía de Dulce María Loynaz. In: SIMÓN, Pedro (Org.). *Valoración múltiple*: Dulce María Loynaz. La Habana: Casa de las Américas, 1991. p. 194-213.

SMITH-ROSENBERG, Caroll. The body politic. In: WEED, Elizabeth (Ed.). *Coming to terms*: feminism, theory, politics. New York: Routledge, 1989.

VEGA, J. Eros, resurrección e hipertelia. *Anthropos* (número especial dedicado a Dulce María Loynaz, coord. Pinzón Tovar, Nara Araujo y Carmen Ochando), n. 151, p. 56-58, 1991.

Do erotismo na escrita: pontos de articulações corporais

Pedro de Souza

Neste trabalho, desenvolvo a hipótese de que corpo e sujeito são resultados de uma articulação de linguagem que ao mesmo tempo lhes interpreta e lhes dá forma. Não há corporeidade, nem subjetividade, a não ser como fato de discurso. Para desenvolver essa hipótese, vou me basear na análise de um trecho da novela *Um copo de cólera*, de Raduan Nassar (1992).

As primeiras páginas dessa novela podem perturbar o leitor pelo modo direto com que a narrativa expõe as cenas em que o casal vai da mesa do jantar adiado na cozinha para a cama, onde se enredam em um tórrido ato sexual. Um homem chega a um sítio onde uma mulher já o aguardava. Após um tempo de arrastado silêncio, apenas cortado por duas perguntas que um lança ao outro, dirigem-se para um quarto e meticulosamente preparam-se para o que será narrado depois como a vivência de uma intensa noite de sexo. Esse intróito é marcado por uma estrutura narrativa que esmiúça uma seqüência erótica.

O narrador, em primeira pessoa, não alude a nada que diga respeito ao perfil dos personagens, de modo que assim, fora de qualquer história, desvinculado de qualquer enredo que oriente sobre como e por que aqueles dois chegaram até ali juntos, o encontro erótico dos protagonistas pode soar gratuito, beirando quase a performance de um conto pornográfico. A mesma impressão é reforçada na adaptação cinematográfica que Aluízio Abranches fez da novela de Raduan Nassar. Ainda sem saber o que vai acontecer, o espectador pode suspeitar que as primeiras cenas mostram um casal que marcara um encontro em uma casa de campo para fazer sexo.

Mas nada disso é casual. Nem na novela, nem no filme, cujo recurso cinematográfico da voz em *over* dá conta de manter o mesmo clima

introspectivo e grave da narrativa de Raduan. Esse modo de narrar, rarefeito de subjetividade, tende a um propósito, pelo menos para os efeitos da análise que quero desenvolver.

Detenho-me sobre o episódio em que o encontro do casal vai da cama ao chuveiro. Até que a transa aconteça, não se sabe quem é quem. À medida que a narração avança, vê-se que a subjetividade que sustenta na cena a possibilidade de personagens vem do que se observa no corpo em movimento. Os gestos dele, ininterruptos, atentos à *mira dos olhos dela*, prolongam o silêncio da resposta à pergunta dela, único ato de fala que, por não se seguir a outros, permanece isolado. Ela pergunta: "*O que é que você tem?* Após uma pausa sem nenhuma resposta dele à pergunta dela, o narrador conta o que se sucede:

> [...] e foi sempre na mira dos olhos dela que comecei a comer o tomate, salgando pouco a pouco o que ia restando na mão, fazendo um empenho simulado na mordida pra mostrar meus dentes fortes como os dentes de um cavalo, sabendo que seus olhos não desgrudavam da minha boca, e sabendo que por baixo de seu silêncio ela se contorcia de impaciência, e sabendo acima de tudo que mais eu lhe apetecia quanto mais indiferente eu lhe parecesse, eu só sei que quando acabei de comer o tomate eu a deixei ali na cozinha [...] e sem voltar para a cozinha a gente se encontrou de novo no corredor e sem dizer uma palavra entramos quase juntos na penumbra do quarto. (NASSAR, 1992, p. 10-11).

No modo meticuloso de descrever a cena, o que se dá a ver são os pontos extremos do corpo de cada um cruzando-se, espreitando-se, cortando-se. Tudo transcorre em um silêncio tão denso quanto aquele que Elias Canetti (1995) descreve em *Massa e Poder*. Falo do silêncio que desenha a distância entre uma pergunta e uma resposta, mostrando no interior dela a postura mútua da expectativa incerta de capturar ou de ser capturado.

O procedimento escritural com que Raduan Nassar faz o narrador apresentar os protagonistas a interagir leva a pensar o espaço intervalar que sua escrita desenha para tornar visível, audível, paupável corpo e sujeito em construção na cena erótica. Trata-se de colocar os corpos fragmentados e pulsantes como potência do sujeito. É como se o escritor nos remetesse ao corpo como plano de leitura que põe em questão a existência de unidades subjetivas completas animando movimentos corporais. Não é que o sujeito tenha no corpo a sua contraparte substancial e material.

Contudo, Raduan Nassar não se ocupa tanto da forma dos corpos que se enfrentam. Ele não descreve como são os olhos, as mãos, as pernas,

os pés que estão em vias de se friccionar na cama. Restringe-se a descrever movimentos. Procedendo dessa maneira, para saber que sujeitos são aqueles dois que se enredam eroticamente, Raduan convida o leitor a dirigir seu olhar para os gestos corporais cruzando-se mutuamente em um mesmo espaço cênico.

É no fluxo que tais movimentos suscitam que se dá a perceber pouco a pouco a forma volátil de uma subjetividade emergindo. O sujeito é fluxo que passa na cena. Ele é um acontecimento que não se fixa em qualquer que seja a identidade material de um corpo, do qual, contudo, retira a volatilidade que o conforma.

Pode-se dizer que a incompletude aqui é a condição da escritura e do processo de subjetivação que materialmente nela tem lugar. Digo ainda que o próprio da materialidade desse processo é a forma de um erotismo tomado como acontecimento singular, ou seja, não no que apresenta como forma preconcebida, mas na temporalidade que mostra suas condições de produção em ato, no instante em que acontece.

Sobre o modo de escritura adotado por Raduan, quero deduzir que não haveria como explicitar o movimento pelo qual o ato erótico não pressupõe, mas cria formas articulando sujeitos e corpos inconclusos, senão descrevendo estes na precariedade de seu acontecer. Por isso a ausência de descrição de traços personológicos antecipando o que se passa no momento em que os dois se deparam um diante do outro no quarto tem aqui um funcionamento discursivo importante. Raduan nos apresenta seus personagens como figuras ébrias, mobilizadas tal como marionetes suspensas pelos cordões invisíveis de uma escrita que delineia simultaneamente a fragilidade e a força do vir a ser subjetivo. Este só conta com movimentos de corpos afetando-se em três momentos precisos: à mesa, enquanto ele morde seu tomate; à entrada do quarto, em que ambos se espreitam atentos apenas aos gestos gerados no corpo dele; e, finalmente, na cama, espaço da renúncia total a um "eu" que já não se sabia presente, a não ser pelas ações que ele empreendia ao tirar os sapatos e as meias, ao levar as mãos até os pés descalços e úmidos, ao deixar, enfim, a barra da calça cobrir os pés nus, deixando que eles prefigurassem sua nudez, efeito que ressoava de imediato nas inspirações fundas que vinham de seu corpo acomodado em uma cadeira.

Não há na cena nem sujeito, nem corpo completo. O que vem como protagonista são os pés agindo como fonte e alvo de sedução, descritos como *"firmes no porte, e bem feitos de escultura, um tanto nodosos nos dedos..."*. O narrador assim se descreve ao mesmo tempo pensando e

tornando-se pedaços de seu corpo. Ele age através de fragmentos corporais – olhos, mãos, pés – que se juntam às ressonâncias advindas do corpo dela, arranjando o encontro erótico da preparação ao ápice:

> e eu ia com meus passos calculados, dilatando sempre a espera com mínimos pretextos, mas assim que ela deixou o quarto e foi por instantes até o banheiro, tirei rápido a calça e a camisa, e me atirando na cama fiquei aguardando por ela já teso e pronto, fruindo em silêncio o algodão de lençol que me cobria, e logo eu fechava os olhos pensando nas artimanhas que empregaria (das tantas que eu sabia), e com isso fui repassando sozinho na cabeça as coisas todas que fazíamos, de como ela vibrava com os trejeitos iniciais da minha boca e o brilho que eu forjava nos meus olhos, onde eu fazia aflorar o que existia em mim de mais torpe e sórdido, sabendo que ela arrebentada pelo meu avesso haveria sempre de gritar "é este canalha que eu amo". (NASSAR, 1992, p. 13-14).

Aqui é como se o narrador expusesse o percurso pelo qual, a modo de um exercício estóico, a alma, insígnia da subjetividade, é uma produção das articulações procedidas no corpo. Em outros termos, o modo como Raduan descreve os corpos do casal em ato erótico leva o leitor a ler o que não chega a ser escrito, ou seja, corpos e sujeitos a vir.

Penso no que afirma Agamben (2004) acerca do método do coreógrafo Hervé Danas: assim como a dança, o jogo erótico não compõe uma escritura mas produz-se como leitura em ato da qual deriva o texto dado a ler. O vazio da escritura aqui diz respeito à ausência de pré-construído que a dota de sentido e de sujeito. Há aqui uma linha que conduz ao que Barthes diz sobre o ato de ler como escritura.

Falta corpo, falta sujeito. Parafraseando Eni Orlandi (2004), o espaço do texto é tal como o território da cidade, lugar onde corpo textual e corpo subjetivo articulam-se inexoravelmente, a ponto de os seus destinos tornarem-se inseparáveis. O corpo textual e o corpo do sujeito articulam-se em um mesmo movimento de composição escritural em que os pontos terminais de um friccionam os de outro. A propósito das relações entre escrita e subjetividade, Orlandi (2001) mostra como, a modo de um toque sobre a pele, os sinais de pontuação no texto mobilizam certos processos de subjetivação.

A textura da escrita equivale à dinâmica epitelial no corpo. José Gil (2002) fala da pele como "ponto a partir do qual dá-se uma abertura do corpo em relação ao que lhe é exterior". Isso é muito apropriado para dizer do que se passa na cena erótica em destaque na novela de Raduan

Nassar, "porque é mais por toda a superfície da pele do que através da boca, do ânus ou da vagina que o corpo se abre ao exterior". Nessa abertura dada no limite entre o corpóreo e o incorpóreo, sobrevém antes o prazer que corre nas peles e nos sussurros, depois o dar-se conta de que algo como uma relação a si, efeito de subjetividade, se constitui.

Ao exclamar "*este é o canalha que eu amo*", o personagem liga sua fala à série de acontecimentos eróticos que subjetivam no instante em que é realizado. O que é transcrito e escrito por Raduan Nassar conecta o pensamento do leitor com o paradisíaco dos corpos que se afetam sob a condição de abandonar-se à travessia do precipício. O modo como se encontra entrelaçado mostra o estado de erotismo que deriva o sujeito na superfície incorporal dos atos de fala. Assim, em *"este é o canalha que eu amo"*, afirmação performativa de uma subjetividade que implica ambos os protagonistas da cena, pode-se dizer, conforme Pelbart (2003), lendo Nietzsche através de Stiegler, que dada força "retoma o corpo naquilo que lhe é mais próprio, sua dor no encontro com a exterioridade, sua condição de corpo afetado pelas forças do mundo". Eis o que nos dá a compreender o modo como Raduan procede lingüisticamente escrevendo essa cena de sexo, ou seja, um modo de subjetivação cujo produto é o sujeito emergindo graças à propriedade que lhe é inerente: ser no e pelo corpo afetado no que há de mais estranho ao deixar-se tocar por outro.

Mas essa afecção não é puramente passiva, tanto nele, que age submetido às expectativas erotizantes dela, quanto nela, que atua sob os comandos que vêm dele – vez que é efeito de escolhas de uma entre muitas excitações. Evitar, escolher, acolher, nos termos de Stiegler (2001), é a tríade que compõe o dispositivo de forças que atuam originando sujeitos, correlato da alma articulado no corpo.

Trata-se de pensar a consciência que vem depois de um conjunto articulado de gestos. É dizer um corpo cuja potência permanece intacta em toda ação realizada e cujos gestos não passam da apresentação de um estar ligado em certa ordem discursiva que divide, que separa, que marca no transcorrer da textualização da narrativa posições criadoras de sujeito.

A composição escritural de Raduan parece explicitar a força tátil dos gestos dos corpos agindo um em direção ao outro, sustentados na organização e superfície de uma textualidade, de tal modo que a força da escrita conduz à mesma tensão epitelial que se pretende ler descrito e designado no erotismo em foco. Opera-se aqui uma estratégia escritural criando uma espécie de sinergia entre o corpo do amante e o de sua parceira.

O ato de fazer sexo, tal como escrito por Raduan Nassar, nos faz pensar em uma modalidade de enunciação erótica em que o sentido só se faz à medida que os corpos aí implicados em suas partes, movimentos e fluidos liberam-se de suas amarras orgânicas e deixam de temer o abismo em que se encontram seus movimentos inventando formas, de corpo e de subjetividades.

O erotismo que se escreve pela pena de Raduan é pré-subjetivação insinuando-se nos interstícios dos corpos mutuamente afetados. Ele procede a uma escritura em que, nos termos de Deleuze, "os corpos físicos e as palavras sonoras são ao mesmo tempo separados e articulados por uma fronteira incorporal, a do sentido que representa o expresso por um lado das palavras e por outro o atributo lógico dos corpos". Entre as palavras que ressoam e os corpos físicos que se tocam no instante do ato sexual há um vazio que pode ser descrito pela ausência de sentido e sujeito. Vê-se aí o lugar de uma articulação que se encarrega da subjetividade a vir na fronteira entre o dentro e o fora do corpo.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Image et mémoire*: écrits sur l´image, la danse et le cinema. Paris: Desclée de Brouwer, 2004.

CANETTI, Elias. *Massa e poder*. Tradução de Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

DELEUZE, Giles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1990.

GIL, José. O corpo paradoxal. In: COSTA, Sylvio de Sousa Gadelha; LINS, Daniel (Org.). *Nietzsche e Deleuze*: que pode o corpo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002. p. 131-148.

NASSAR, Raduan. *Um copo de cólera*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ORLANDI, Eni. *Cidade dos sentidos*. Campinas: Pontes, 2004.

ORLANDI, Eni. *Discurso e texto*. Campinas: Pontes, 2001.

PELBART, Peter Pál. O corpo do informe. In: PELBART, Peter Pál. *Vida capital*: ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2003. p. 42-54.

STIEGLER, Bárbara. *Nietzsche et la biologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

A "ciência sexual moderna" e a "verdade" sobre o sexo[1]

Roselane Neckel

Nos anos de 1970, houve um sensível aumento do número de publicações de revistas de "comportamento", como se convencionou chamar aquelas que traziam em seus artigos, entre outras preocupações, a de orientar seus leitores em torno da sexualidade e do relacionamento conjugal diante das mudanças advindas com a "revolução sexual" ou "liberação sexual".[2]

Para apreender as sexualidades masculina e feminina que foram analisadas, descritas e difundidas como modernas nessas revistas, optamos por apresentar os estudos dos sexólogos, considerando que um conjunto de pesquisas científicas veio reafirmar "a importância da sexualidade na vida de homens e mulheres" nas revistas da época. Estamos nos referindo aos Relatórios Kinsey e Hite e às obras de pesquisadores como William H. Masters e Virgínia E. Johnson, que foram publicadas por revistas brasileiras simultaneamente aos discursos que defendiam a liberação sexual.[3] Os discursos "libertários", nas revistas,

[1] Artigo extraído da tese de doutorado *Pública vida íntima*: a sexualidade nas revistas femininas e masculinas (1969-1979), defendida em maio de 2004, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Odila Leite da Silva Dias.

[2] *Cláudia*, ano 1, n. 1, São Paulo: Abril, out. 1961; *Nova*, ano 1, n. 1, São Paulo: Abril, set. 1973; *Homem: a revista do homem*, ano 1, n. 1, São Paulo: Abril, ago. 1975; *Playboy: a revista do homem*, São Paulo: Abril, n. 36, jul. 1978. Pelo que observamos, em julho de 1978 a revista Homem publicada pela Abril passou a se chamar *Playboy: a revista do homem*. *Pais & Filhos*: a revista mensal da família moderna, Rio de Janeiro: Bloch, set. 1968.; *EleEla*: a revista para ler a dois, ano 1, n. 1. Rio de Janeiro: Bloch, maio 1969; *Homem: a revista do playboy*, ano 1, n. 1, São Paulo: Idéia, set. 1978.

[3] O *Relatório Kinsey* é uma pesquisa de opinião feita nos Estados Unidos sobre a sexualidade masculina, publicada em 1948, e feminina, em 1954, traduzido e publicado em vários países do mundo. William H. Masters e Virginia E. Johnson foram os criadores da Fundação de Pesquisas em Biologia da Reprodução em St. Louis, nos Estados Unidos. Tornaram-se conhecidos pelos seus estudos sobre a "fisiologia sexual", iniciados em 1956. Em 1959 iniciam a

foram associados aos discursos dos sexólogos, do prazer funcional e do orgasmo obrigatório.

A primeira pesquisa baseada na opinião de voluntários foi publicada pelos membros do Instituto de Pesquisas Sexuais da Universidade de Indiana, nos Estados Unidos, e ficou conhecida mundialmente como *Relatório Kinsey*. A pesquisa foi iniciada em 1938 por Alfred Kinsey e seus primeiros resultados foram publicados nos Estados Unidos, em 1948, no livro intitulado *A conduta sexual do homem* e, em 1953, na obra *A conduta sexual da mulher*.[4]

Jean Claude Guillebaud (1999, p. 140) afirma que o *Relatório Kinsey* é a "versão liberal e anglo-saxã da utopia proposta por Wilhelm Reich". Consideramos que essa afirmativa pode ser feita em relação à significação fisiológica que a liberação da energia sexual dos indivíduos representa, segundo Kinsey, para uma boa saúde física e psicológica dos indivíduos. É o que observamos ao analisar a significação da masturbação feminina:

> Significação fisiológica. Quase todas as mulheres se masturbam a fim de obter satisfações imediatas e como meio de resolver perturbações fisiológicas que surgem quando são excitadas sexualmente e os costumes sexuais as impedem de ter contatos sócio-sexuais. (KINSEY et al., 1954, p. 193).

Entretanto, distintamente de Reich, para justificar o estudo da masturbação feminina e outros temas polêmicos, diante daqueles mais reticentes, enfatizava-se sua importância social por "afetar o ajustamento sexual dos indivíduos no casamento" (KINSEY et al., 1954, p. 193). O destaque dado aos desajustes sexuais como responsáveis pelo grande número de separações justificava a realização e publicação de uma pesquisa sobre a sexualidade que desvinculava as práticas sexuais da função reprodutiva. O relatório publicava práticas comuns do dia-a-dia, as quais receberam um tratamento objetivo e sem constrangimentos, o que é inédito na literatura médico-sexual, pois relatava experiências de

aplicação clínica de seus métodos de cura da inaptidão sexual. O *Relatório Hite* é uma pesquisa de opinião americana coordenada por Shere Hite e publicada em dois volumes, o primeiro sobre a sexualidade feminina e o segundo sobre a sexualidade masculina no final da década de 70.

[4] Cabe informar que em nossa pesquisa não conseguimos encontrar a tradução para o português do relatório sobre a conduta sexual do homem, por isso utilizamos a referência completa dada por Jean Claude Guillebaud (1999, p. 140). Encontramos na biblioteca da Universidade Federal de Santa Catarina o relatório referente à *Conduta sexual da mulher*. Em nosso estudo fazemos referência ao conteúdo do relatório referente à sexualidade da mulher porque era citado nas revistas. Ao relatório masculino raramente faziam-se referências (KINSEY et al., 1954).

pessoas consideradas "normais", sem problemas psicológicos, o que legitimava essas práticas como expressões de sexualidades saudáveis. Como exemplo podemos citar a importância da masturbação feminina, a manipulação clitoriana, o orgasmo clitorial e não vaginal, o contato boca-genital (*fellatio* e *cunnilingus*), o coito anal, o orgasmo conjugal, o coito extraconjugal e o coito pré-conjugal.

Observamos que no início da década de 1970 os artigos das revistas eram sutis no tratamento dos temas do *Relatório Kinsey*. O destaque maior era dado à importância da adaptação sexual no casamento. No decorrer dos anos 1970 os textos passaram a dar maior destaque às discussões sobre os efeitos da liberação sexual das mulheres e o livre exercício da sexualidade e as diferentes formas de desenvolver o "potencial sexual" por inteiro.

> O sexo realizador para a mulher só é conseguido com alguma experiência e não da primeira vez.
>
> Apesar de todos os preconceitos relacionados com a masturbação, é através dela que a mulher mais se descobre. Mas muitas acreditam no mito de que isso possa levá-las à frigidez, torná-las estéreis para a vida a dois.
>
> Outras, entretanto, não compartilham dessa opinião e vão mais além defendendo a opinião de que para conseguir o orgasmo devem se masturbar, pois a relação sexual tradicional não as satisfaz. Afirmam que é preciso o estímulo do clitóris e como os homens em sua maioria não se dispõe a excitá-las, a masturbação é o único caminho alternativo. [...]
>
> O centro da sensibilidade sexual feminina é clitoriano, o equivalente feminino do pênis [...]. (THURY FILHO, 1977).

Os estudos de Kinsey trouxeram à cena novamente o clitóris e o prazer clitoriano. O clitóris foi descoberto, de acordo com Thomas Walter Laqueur, em 1559 por Cristovão Renaldus, e no século XIX deu lugar à invenção do orgasmo vaginal de Freud. Segundo Laqueur (2001), após quatrocentos anos ou talvez até mil anos surgiu de repente um outro ponto de prazer sexual nas mulheres – o interior da vagina. Antes de 1905, "ninguém pensava que houvesse qualquer outro tipo de orgasmo feminino que não o clitoriano".[5]

[5] Laqueur (2001, p. 280-281), mostra que já no século XIX era impossível que Freud não soubesse que "não havia qualquer evidência anatômica ou fisiológica da declaração de que 'a suscetibilidade erotógena à estimulação' é transferida com sucesso durante o amadurecimento da mulher 'do clitóris para o orifício vaginal'".

Kinsey questionava os psicanalistas e clínicos que insistiam "em que somente o estímulo da vagina e o orgasmo vaginal" poderiam "fornecer culminação psicológica satisfatória à atividade de uma mulher sexualmente madura"(KINSEY et al., 1954, p. 546). Conforme o relatório, era difícil, "à luz de nossos atuais conhecimentos sobre a anatomia e fisiologia da reação sexual, compreender o que significa orgasmo vaginal".[6] As idéias de Freud de que o amadurecimento psicossexual seria responsável pelo desenvolvimento da sensibilidade vaginal é questionado e rejeitado pelas provas anatômicas e fisiológicas que Kinsey apresentava.[7] Destacava, ainda, no relatório que muitas das mulheres que participaram do estudo ficaram muito perturbadas psicologicamente "porque não conseguiam alcançar o 'orgasmo vaginal', esta impossibilidade biológica".[8]

Outra importante questão analisada e visibilizada pelo *Relatório Kinsey* foi o orgasmo através do auto-erotismo feminino e da manipulação do clitóris – "o faça você mesmo". No capítulo cinco desse estudo afirmava-se que, através da prática masturbatória, as mulheres atingiam "com mais freqüência o orgasmo", mais do que no "coito conjugal", e que antes do casamento em 95% dos casos era a maneira mais eficaz para se atingir o orgasmo (KINSEY et al., 1954, p. 155). Nesse contexto, a "frigidez" feminina e as dificuldades de as mulheres alcançarem o orgasmo não são mais um problema apenas da mulher, mas são apresentados como resultado do "sistema de repressão sexual" a que foram submetidas durante suas vidas. Cabia especialmente às mulheres a responsabilidade pelo seu próprio prazer. Embora, em alguns momentos, os homens fossem

[6] Nesse momento, Kinsey utiliza estudos da anatomia do início do século e não faz referências aos estudos da anatomia no Iluminismo, que, desde o século XV, conforme Laqueur (2001, p. 286), produziram conhecimento sobre a anatomia de homens e mulheres.

[7] Laqueur (2001, p. 287) afirma em seu estudo que Freud, no século XIX, devia saber o que ele escreveu: "linguagem da biologia a respeito da mudança da sensibilidade erotógena do clitóris para a vagina não se baseava em fato algum da anatomia ou fisiologia". Dessa forma, aponta Laqueur, Freud descreveu nos corpos as idéias do social.

[8] Vale registrar a informação dada pela revista *Super Interessante*, em junho de 2003, que em 1980 dois médicos chamados John Perry e Beverly Whipple reafirmaram em suas pesquisas a existência do ponto G, que teria sido descoberto em 1950 pelo ginecologista obstetra alemão Ernst Grafemberg. A existência ou não do ponto G provoca polêmicas. Alguns especialistas dizem que ele não existe, outros, concordando com Perry e Whipple, "afirmam que o ponto G existe, como provoca orgasmos totalmente diferentes, que seguem uma rota nervosa diferente da do clitóris". Para os que não acreditam em sua existência, esses são orgasmos que "não passam de reflexo da estimulação indireta do clitóris". Essas informações mostram que a ciência continua preocupada como o prazer feminino e continua sendo usada para informar os leitores sobre o que é possível sentir na hora do sexo (*Super Interessante*, 2003, p. 37).

questionados em torno de suas atitudes no "leito conjugal", apresenta-se o auto-erotismo como uma possibilidade de autoconhecimento para ampliar o desejo sexual feminino.

Essa compreensão foi mostrada em 1975 na revista *Ele Ela*, no "informe científico", "Masturbação: um antigo tabu":

> A masturbação recebeu durante séculos a condenação que sempre recaiu sobre toda atividade sexual que não tinha por objetivo a reprodução da espécie. Seus efeitos levariam a toda espécie de doenças. Para castigá-la chegava-se às práticas mais cruéis. As pesquisas sexuais modernas vieram revelar o que a masturbação realmente é: uma prática sexual universal, comum a todas as etapas da vida e que não é mais ou menos prejudicial que uma relação heterossexual. (*ELE ELA*, 1975, p. 102).
>
> As mulheres eram encorajadas a exigir o prazer e a satisfação sexual e simultaneamente eram exibidas suas ansiedades produzidas diante das novas exigências.
>
> Psicólogos e sexólogos concordam em que as exigências sentimentais da mulher são maiores hoje, e tendem a crescer ainda mais, numa época em que os meios de comunicação de massa e a educação sexual cada vez mais se ampliam. Mas, o que exatamente, ela espera do homem? (*ELE ELA*, 1970, p. 79).

Nessa perspectiva, observamos que, no início dos anos 1970, o debate apresentado era restrito à necessidade ou não de experiências pré-conjugais com o namorado/noivo antes do "casamento". A virgindade e a importância de sua manutenção permaneciam sendo objeto de questionários e artigos. A liberdade sexual das mulheres já recebia maior destaque, embora atrelada ao homem e à satisfação dos desejos masculinos. A partir da segunda metade dos anos 1970, percebemos que as revistas passaram a tratar de maneira mais explícita as sexualidades feminina e masculina, embora continuassem a apresentar o "sexo" no casamento como essencial para seu sucesso e informavam que os problemas sexuais têm cura e que devem e podem ser resolvidos pelo casal. Em meio a tais artigos, alguns trouxeram a vida sexual das mulheres solteiras, mostrando a possibilidade de uma vida sexual fora do casamento, cujas experiências eram uma fase de preparação apresentada como necessária para uma união estável e "eterna". Alguns termos sexuais passaram a ser utilizados com mais freqüência, como "orgasmo", "clitóris", "vagina" e "pênis", termos que, anteriormente, eram substituídos por longas e minuciosas explicações para o "ato do amor":

> Enquanto as leis da reprodução se entrelaçam de maneira quase perfeita, o mesmo não se dá quanto às do prazer. Hoje sabemos que, tanto quanto o homem, a mulher pode alcançar o prazer caracterizado por uma série de fenômenos físicos bem determinados; mas não tão rapidamente quanto ele. Os fenômenos que se produzem em seus órgãos evoluem de maneira mais lenta, tanto na fase ascensional quanto na de relaxamento. No curso de uma pesquisa realizada com a ajuda de voluntários, os sexólogos americanos Willian Masters e Virginia Johnson estabeleceram curvas comparativas do prazer feminino e masculino, fonte de inúmeros desacordos do casal. O principal fator do desenvolvimento é, sem dúvida, o tempo consagrado ao ato amoroso. Para que a mulher possa alcançar a plenitude – e sobretudo se o casal deseja alcançá-lo ao mesmo tempo – esse fator tem que ser levado em conta. (*ELE ELA*, 1969, p. 8).

Nesse artigo de 1969 da revista *Ele Ela*, foi feita referência ao trabalho de Willian H. Masters e Virginia E. Johnson (1975, p. 266). Observamos que suas pesquisas e obras foram mais citadas nas revistas do que o *Relatório Kinsey*, o que para nós é demonstrativo da importância e da preocupação das revistas em disponibilizar a seus leitores informações sobre a resolução dos problemas sexuais do casal.

Nas revistas analisadas, os estudos de Masters e Johnson eram citados freqüentemente "como os mais modernos para solucionar os problemas sexuais do casal" (AYMORÉ, 1971; *ELE ELA*, 1969, p. 22; *ELE ELA*, 1972). A terapia de casais – o tratamento conjunto dos cônjuges – era proposta central em suas obras, que foram publicadas no Brasil no anos 1970 e foram apresentadas aos leitores em vários artigos que tratavam da vida sexual do casal.

Diante da "crise do casamento" e da "família", os estudos desses autores mereceram destaque nas revistas, embora permanecesse bastante restrito o uso das informações apresentadas em suas obras nos artigos. As revistas limitavam-se a apontar os principais pontos, dando maior destaque à necessidade de mudança das mulheres para resolver os problemas conjugais. O que percebemos é que se faz um recorte sexista da obra de Masters e Johnson. Nas revistas os homens foram retirados de cena, e às mulheres coube a responsabilidade pelo sucesso da "relação".

A primeira obra do casal, *A conduta sexual humana*[9] (MASTERS; JOHNSON, 1981, p. 3). mostrava resultados das pesquisas que buscavam

[9] Síntese de uma pesquisa sobre a anatomia e a fisiologia sexual humana iniciada em 1954, e o resultado de um projeto elaborado junto ao Departamento de Ginecologia e Obstetrícia da

compreender as respostas fisiológicas e psicológicas durante a relação sexual utilizando homens e mulheres voluntários. O "vaginismo", ou anorgasmia – a impossibilidade de alcançar orgasmo (na mulher) –, e impotência, ejaculação precoce, impossibilidade de ejaculação intravaginal (no homem) eram apontados como "dificuldades sexuais" e responsabilizados pelas crises conjugais. Também merece destaque o método utilizado para "ir ao auxílio da metade dos casais americanos", a utilização de câmeras e elétrodos que filmavam e mediam as reações fisiológicas dos voluntários aleatoriamente envolvidos sexualmente. As relações sexuais perderam suas características subjetivas e reforçavam-se a importância do prazer funcional e o fortalecimento do orgasmo como indicativo de que o organismo está funcionando bem. O "elemento íntimo", os sentimentos foram descartados ao serem inapreensíveis desse modo.[10] Os problemas sexuais aparecem acompanhados de informações sobre as melhores posições e técnicas, apontadas como capazes de solucionar os desajustes sexuais do casal.

Para resolver os problemas do casal, o método desenvolvido por Masters e Johnson baseava-se no diálogo constante entre os parceiros e o aprendizado de técnicas sexuais do agrado de ambos. No entanto, lendo *O vínculo do prazer*, observamos como as revistas se utilizavam dos argumentos desses autores. Os recortes que os articulistas fizeram na leitura da obra davam maior destaque ao papel que a mulher tinha no casamento. Na obra, o homem também era questionado e avaliado como a mulher. No método terapêutico criado por eles, os problemas sexuais de um casal tinham cura, que deveria ser buscada por ambos, através do diálogo e da mudança também nas posturas masculinas. A mudança almejada depende, de acordo com esses estudos, ainda da vontade do homem para satisfazer seus desejos, na medida em que ele se disponha a mudar suas atitudes sexuais, constituindo-se num aliado, numa espécie de "novo homem" (MASTERS; JOHNSON, 1975).

Escola de Medicina da Universidade de Washington. Decorrente desse estudo, em 1959 instituiu-se um programa coordenado de pesquisa clínica em problemas de inadequação sexual humana. A partir de janeiro de 1964, esses programas continuaram sob os auspícios da Fundação de Pesquisa e Biologia da Reprodução.

[10] Guillebaud, ao analisar o *Relatório Kinsey* como pioneiro desse tipo de estudo, aponta as apreensões de George Bataille de "que todas aquelas curvas, gráficos e estatísticas não são capazes de apreender 'o elemento irredutível da atividade sexual'", esse "elemento íntimo" que, como ele diz, "permanece inapreensível, escapando aos olhares exteriorizados, que buscam a freqüência, a modalidade, a profissão e a classificação" (BATAILLE, 1987 apud GUILLEBAUD, 1999, p. 142).

As revistas reforçaram a imagem de estudos da fisiologia, dando destaque apenas a alguns dos temas pesquisados por Masters e Johnson. A questão que queremos pontuar é que outras temáticas que estavam à disposição dos leitores nos livros não foram divulgadas nos artigos das revistas. Por exemplo, na obra *A conduta sexual humana*, no capítulo sobre a resposta sexual feminina, tratando-se da estimulação do clitóris, enfatiza-se que "Apenas as posições femininas superior e lateral permitem que, durante o coito, se realizem, com facilidade, estimulação direta ou primária do clitóris. Nessas posições, o clitóris pode ser estimulado diretamente, caso seja mantida a posição entre a sínfise masculina e feminina" (MASTERS; JOHNSON, 1975, p. 69). A respeito da posição do homem sobre a mulher, conceituada como "supina usual", comentam:

> [...] a falibilidade clínica dessas sugestões é agora evidente. A menos que o companheiro faça um esforço específico para colocar a haste do pênis em oposição direta à área total do monte de Vênus, o clitóris não será estimulado diretamente pelo roçamento do pênis com a mulher na posição supina usual. É difícil para o homem manter uma posição por cima, cansativa, à medida em que aumentam as tensões sexuais, particularmente se a mulher não apresentar relaxamento, por parte do canal vaginal. A mulher nulípara nem sempre é capaz de reter o pênis em posição pélvica por cima, sem queixar-se de desconforto vaginal ou retal.
>
> Outra objeção à posição masculina por cima é que ela impede a penetração vaginal completa no ápice do roçamento do pênis. Assim, a estimulação mútua que deriva da sensação de mergulho vaginal, para o homem, e de distensão sem saída para a mulher, é em parte perdida pelos dois parceiros sexuais. A intensidade da resposta pode ser prejudicada se a mulher tentar, desastradamente, colocar a glande clitoriana em contato direto com o pênis. (MASTERS; JOHNSON, 1975, p. 70).

Sobre a manipulação do clitóris, evidenciavam que:

> Conforme foi dito anteriormente, não há duas mulheres que pratiquem a automanipulação de forma semelhante. Em vez de seguir qualquer plano preconcebido de estímulo de sua companheira, o homem será infinitamente mais eficaz se encorajar a vocalização por parte dela. A mulher conhece melhor que ninguém as áreas de seus focos sensuais mais fortes e a rapidez e intensidade da técnica manipuladora que lhe dá o mais alto grau de estimulação sexual. (MASTERS; JOHNSON, 1975, p. 76).

Esses fragmentos mostram análises que estavam presentes na obra, mas que não apareceram nas revistas, como observamos nos artigos lidos. As revistas não debatiam o "controle masculino" do ato sexual, ao expressar veladamente a possibilidade de modificações nas posições sexuais. Embora, como já vimos, fosse evidenciada a quebra de todos os tabus da relação sexual, não eram indicadas mudanças nas atitudes do homem. Em nenhum dos artigos a posição da mulher "sobre o homem" abrindo espaço para a iniciativa feminina e para o controle do ato sexual pelas mulheres foi apresentada.[11] Dessa forma, as revistas expressavam imagens que destacavam uma sexualidade marcada pelo domínio do ato sexual pelos homens – o sujeito do desejo apresentado era masculino.

Observamos que apenas no final da década de 1970 mereceram destaque nas revistas, através da divulgação do *Relatório Hite*, algumas mudanças necessárias na vida sexual por parte dos homens, para que as mulheres alcançassem o prazer. Os dados do relatório, contendo a resposta de 3.019 mulheres americanas, provocaram polêmica e colocaram em questão as práticas sexuais masculinas, ao informar que "a maioria das mulheres não atingia o orgasmo" (HITE, 1980).

> Um relatório, contendo as respostas de 3019 mulheres sobre a maneira como vivem suas experiências sexuais, foi recentemente publicado nos Estados Unidos. Trata-se do Relatório Hite, um livro já famoso e em sua terceira edição, preparado a partir de 100 mil questionários que a ex-modelo e atual feminista Shere Hite enviou a mulheres das mais diversas idades e profissões. Entre muitas revelações uma foi particularmente desconcertante: na relação sexual a maioria das mulheres não atinge o orgasmo. (*PAIS & FILHOS*, 1977).

O *Relatório Hite* foi uma fonte de inspiração dos articulistas e redatores das revistas que pesquisamos, publicado nos Estados Unidos, em 1976, com depoimentos de mulheres americanas que mostravam a sua insatisfação em torno de seus parceiros. Seus resultados chegaram aos leitores brasileiros e suscitaram indagações inéditas nas revistas sobre o prazer feminino e a igualdade de direitos sexuais entre homens e mulheres. O destaque dado nas revistas ao prazer clitoriano, à estimulação manual do clitóris e à inclusão do clitóris nas orientações para os homens, para que a mulher atingisse o prazer, referencia a publicação do "famoso" Relatório (MONTANA, 1980, p. 29).

[11] Sobre esse medo de "o homem acabar por baixo", Peter Gay mostra que no século XIX a "insistência de que o homem permanecesse por cima" estava presente até mesmo nos livros que valorizavam a sexualidade. Para esse autor, "o moralismo relativo às posições do coito expressava outras preocupações" em relação aos outros riscos de tais mudanças (GAY, 1988, p. 119).

Os depoimentos escolhidos por Hite destacavam a "insatisfação sexual" das mulheres no "intercurso sexual" e o aprendizado da mulher sobre seu corpo e sua sexualidade. A penetração masculina é desconsiderada como essencial para o prazer feminino, destacando-se que apenas 30% das mulheres gozavam durante a relação sexual, sem necessitar de estimulação manual clitorial para o orgasmo. Shere Hite enfatizava: "Com outras palavras a maioria das mulheres não gozam regularmente como decorrência do coito" (HITE, 1980, p. 149). Tais considerações objetivavam questionar a forma como se definiam as relações sexuais entre homens e mulheres, de maneira que não mais refletissem "estereótipos culturais opressivos e ultrapassados". A necessidade de modificar o modelo de relação sexual entre homens e mulheres era a questão central defendida no *Relatório Hite*.

> O modelo reprodutivo do sexo garante o orgasmo masculino ao conferir-lhe um momento, um lugar padronizado, em que as duas pessoas sabem o que fazer para o homem gozar. A coisa toda é pré-arranjada. Trata-se de um acordo prévio. Mas não há padrões ou arranjos especiais para a mulher gozar – a não ser que ela consiga gozar durante a relação. Assim as mulheres são colocadas na posição de pedir algum estímulo *extra*, um algo mais; ou então subliminarmente enviar mensagens a um parceiro que na maioria das vezes nem se toca que devia prestar atenção. Se a mulher consegue esse algo mais, sente-se agradecida por ele ter sido extraordinariamente "sensível". E quase sempre as mulheres simplesmente ficam sem orgasmo – ou simulam (ênfase no original). (HITE, 1980, p. 281).

Os sentimentos e as impressões das mulheres que não tinham "orgasmo" foram apresentados para registrar o peso que o "medo" de ser "frígida" assumiu na vida dessas mulheres a partir do destaque dado ao "prazer orgasmático" pela "revolução sexual". Apreensões como "eu me sinto julgada e me julgo quando não tenho orgasmo" são acompanhadas de outras que desejavam "fazer sexo sem orgasmos" (HITE, 1980, p. 62-63). Essas insatisfações femininas não são naturalizadas, mas explicadas pela carga cultural que as impede de ser mais ativas nas relações sexuais. Os discursos caminhavam no sentido de desconstruir a "glorificação do impulso sexual como masculino", que "definem o 'homem normal' como alguém faminto pelo ato sexual" e a mulher como "passiva e receptiva" (HITE, 1980, p. 352). Nesse sentido, ela questiona, ainda, a ciência que leva a crer que a maior iniciativa masculina é produto dos hormônios do homem, que chegam até a provocar "dores" quando ele não é satisfeito. Essas "dores" seriam debeladas pelo orgasmo por aliviarem "as tensões musculares – mas não por qualquer pressão acumulada nos seus testículos" (HITE, 1980, p. 149). O que Shere Hite queria enfatizar era que não havia nenhum motivo físico que obrigasse as mulheres a aceitar a relação sexual como "obrigatória" para o homem – as mulheres poderiam dizer "não" às exigências sexuais masculinas.

O trabalho de Shere Hite trouxe à discussão o direito das mulheres de dizer "não", questionando o entendimento de que a "revolução sexual" significava para elas, mulheres, fazer sexo pela obrigação de mostrarem-se livres. De acordo com Hite, ser livre era poder conversar com igualdade, sem medo de assumir suas opiniões. E, para que a falta de disposição para o sexo não fosse apontada como um sinal de "disfunção sexual", uma das preocupações do Relatório era a desconstrução do "mito" da frigidez feminina. O orgasmo continuava sendo considerado como importante para a saúde sexual das mulheres, todavia as mulheres alcançavam o prazer de formas diferentes daquelas apontadas como importantes para os homens, que se caracterizavam pelo papel central da penetração vaginal e ejaculação.

O auto-erotismo feminino, já destacado por Alfred Kinsey, é reforçado em capítulos específicos sobre a "Masturbação" e o "Estímulo clitorial". Shere Hite argumenta que a satisfação da mulher é uma necessidade para evitar as "conseqüências piores" da falta do orgasmo. Além dos males físicos, segundo Hite, já citados por Masters e Johnson, "que descreveram mulheres que não conseguem ter orgasmos como irritáveis, emocionalmente perturbadas, e queixando-se de inchação pélvica, pressão, câimbra, dor local", as piores conseqüências da falta do orgasmo na mulher são psicológicas (HITE, 1980, p. 221).

Consideramos que essa seja a diferença básica entre o *Relatório Hite*, o *Relatório Kinsey* e as obras de Masters e Johnson. Shere Hite tem por objetivo destacar o significado psicológico para as mulheres do modelo de relação sexual reprodutiva, reforçando a idéia de que as construções culturais é que interferem na vivência sexual. Essas são as transformações mais importantes e necessárias ao equilíbrio físico e psicológico dos indivíduos. Kinsey tinha por objetivo mostrar os tipos de comportamento sexual humano e a incidência e a freqüência de determinadas práticas sexuais. Masters e Johnson objetivavam estudar a fisiologia sexual no sentido de identificar as principais características das reações sexuais orgânicas e definir quais seriam os principais problemas e seus tratamentos.

Vale informar, ainda, que Hite utiliza freqüentemente as informações de Kinsey e Masters e Johnson, em vários momentos do Relatório, para

ampliar ou confirmar seus pontos de vista ou para questionar a validade de alguns dos argumentos propostos pelos estudos que realizaram. Uma das principais divergências apontadas por Hite relaciona-se à obrigatoriedade do orgasmo durante o coito. A autora reconhece que "Kinsey e seus associados afirmaram a importância do clitóris na sexualidade feminina", mas não deixaram claro que as mulheres em sua maioria não têm orgasmo durante a penetração (HITE, 1980, p. 151-152).

Em relação a Masters e Johnson, de acordo com Hite, "a descoberta crucial de sua obra é a de que só há um tipo de orgasmo; de que os orgasmos durante o coito são provocados pelo estímulo clitorial indireto e não pelo estímulo vaginal". Mas abordaram o orgasmo no coito como primordial, tratando as mulheres com o objetivo de fazê-las ter orgasmo durante o coito, contribuindo para o rótulo de que a ausência do orgasmo durante a penetração é uma "inadequação orgásmica no coito" (HITE, 1980, p. 153).

Shere Hite considera que a "publicidade" exacerbada que foi dada "à afirmação de Masters e Johnson, de que o clitóris é estimulado indiretamente durante os movimentos do pênis", foi responsável pela impressão de muitas mulheres de "que não ter orgasmo durante o coito é ser 'doente' e 'anormal' – ter uma disfunção", e que se deve esperar o orgasmo durante o coito como parte do curso "normal e automático das coisas" (HITE, 1980, p. 186). Para Hite "há duas razões para as mulheres não gozarem" durante a relação sexual:

> [...] as informações falsas de que o movimento do pênis na vagina provocará o orgasmo, e a intimidação contra a exploração e o carinho do próprio corpo – diz-se que a masturbação é ruim e que não devem proceder "agressivamente" durante o sexo com os homens, elas não controlam sua própria estimulação. (HITE, 1980, p. 218).

Nesse contexto é que os argumentos em torno da desvalorização do prazer vaginal e do fortalecimento do prazer clitoriano foram tão intensos na escolha dos depoimentos que, em alguns momentos, mesmo com Shere Hite afirmando que esse "estímulo absolutamente não implica a falta de sentimento pelo homem, tem-se a impressão de que a autora sugere que as mulheres não precisariam mais dos homens para nada, ao estimular o "faça você mesma" ou ao apresentar as respostas da "maioria esmagadora" sobre "como a maioria dos homens teve relações sexuais com você?" Na introdução do capítulo, Hite argumenta:

> O sexo praticado por prazer ou por exploração em geral segue o modelo reprodutivo [...]: "carícias" seguidas da "penetração" e coito (movimentos do pênis), seguido do orgasmo (sobretudo orgasmo masculino) que é considerado o "fim" da relação. (HITE, 1980, p. 221).

A autonomia sexual das mulheres seria assim construída, caso os homens não compreendessem o significado do prazer clitoriano, isto é, deveriam dar conta por si mesmas do seu prazer. Pensamos que esse é um dos objetivos, pois são apresentadas as descrições de "como se masturbar" no tópico sobre os "Tipos de masturbação". Perguntava-se no questionário: "Você gosta de se masturbar?"(HITE, 1980, p. 6). Os depoimentos são sobretudo instigantes pela visibilidade minuciosa e detalhista da forma como se dava entre as diferentes depoentes a masturbação.

O objetivo de Hite era marcar que tal "como as características sexuais são, em grande parte, determinadas pela nossa cultura e educação, assim também a cultura determinou as nossas idéias a respeito do que a sexualidade deveria ser a respeito do que o próprio 'sexo' vem a ser. [...] O sexo e todas as relações físicas são coisas criadas por nós; são formas culturais e não biológicas" (HITE, 1980, p. 322). A liberdade sexual feminina representaria uma maior autonomia e emancipação da mulher em relação ao homem. O direito ao prazer deveria ser acompanhado do aprendizado de sua própria vontade de ter prazer. A questão central que perpassa todo o *Relatório Hite* era:

> O que sente uma mulher que assiste ao gozo do seu homem, inabalável na certeza dos seus direitos, toda santa vez? Trata-se de uma perfeita lição de que ela é, antes de mais nada, inferior, oprimida e sempre menos alguma coisa. (HITE, 1980, p. 280).

A proposta de Hite (1980, p. 282) era que as mulheres controlassem sua própria excitação, tivessem o controle sobre seus próprios corpos e orgasmos, o que representaria um passo importante "em direção à liberdade". A valorização da autonomia sexual feminina passava, conforme Hite, pela mudança nos padrões das relações sexuais com os outros. As mulheres deveriam utilizar o conhecimento de como ter orgasmo na masturbação, "ao fazer sexo com os homens". Os homens controlavam seus orgasmos e as mulheres esperavam pacientemente que lhe dessem o prazer. O *Relatório Hite* pode ser visto como um manifesto à iniciativa feminina no sentido de estimular as mulheres a deixar de lado o embaraço de dizer e fazer o que querem para ter prazer. Perguntava-se: "Por que não podemos nos tocar? Por que não podemos fazer tudo que precisamos para ter um orgasmo?"

Acompanhando todos esses argumentos sobre a importância da sexualidade, discute-se ainda em que medida o sexo é importante "em si e por si, fora de sua significação no conjunto de nossa vida" (HITE, 1980, p. 382). Destaca-se a pressão sobre as mulheres "para que digam que gostam de sexo". Shere Hite aponta que algumas mulheres se ressentem do que ela denomina "vulgarização do sexo" através de sua comercialização e divulgação pela mídia. Quase no final da obra, respostas dissonantes são apresentadas para mostrar que algumas mulheres não viam o sexo como "tão importante".

> Nos ensinam que qualquer dorzinha é uma imensa necessidade sexual e que precisamos satisfazê-las ou somos velhas. Estou ficando cheia com a sexualidade: sempre sexo, sexo e sexo! Sexo não é tudo, nem a finalidade da vida. É muito bom, mas não é tudo! (HITE, 1980, p. 372).

A opção por trazer ao texto esses fragmentos dos recortes apresentados por Hite é a de registrar a diversidade de opiniões informadas pelos conteúdos dos depoimentos apresentados no Relatório. Consideramos que, embora ele seja portador de inúmeras lições e normas, as questões que foram analisadas por Hite, mesmo datadas historicamente nos anos 1970, produzidas com base no depoimento de determinados grupos de mulheres americanas, foram lançadas a público, para reflexão, para instigar a pensar sobre uma cultura sexual que dissesse respeito a um modo de relacionamento sexual com os homens que considere as necessidades da sexualidade feminina e o direito de as mulheres vivenciarem a sexualidade da forma como desejarem, solitárias ou com parceiros(as).

No *Relatório Hite* algumas reflexões em torno das mudanças nesse sentido foram sutilmente suscitadas, mas não são aprofundadas. Por exemplo, aponta-se que, "ao fixar o orgasmo como o objetivo final, mantêm-se as relações físicas como fixadas a um processo mecânico". Argumenta-se que o sexo "não precisa ser sempre dirigido para o orgasmo, ou mesmo para uma estimulação genital" (HITE, 1980, p. 412). Uma outra das mudanças necessárias envolve "a valorização das carícias e da proximidade pelo que valem e não só como o prelúdio do intercurso ou do orgasmo" (HITE, 1980, p. 427).

Acreditamos que os ecos das experiências pessoais e da luta de muitas mulheres pela igualdade de direitos com os homens, incluindo o direito ao prazer sexual, que podem ser vistos tanto nas revistas como nos estudos dos sexólogos, não foram apenas indicadores de comportamentos

modernos, mas podem ter representado para suas leitoras ou leitores talvez mudanças "revolucionárias", e não apenas uma submissão aos ditames do mundo normativo. Entendemos que foram quebrados "silêncios". Mesmo que apenas alguns temas tenham sido aprofundados, outros vieram a reboque.

Referências

AYMORÉ, Vera. As dificuldades sexuais do casal (e seu tratamento). *Pais & Filhos*, ano 3, n. 9, maio 1971. Encarte.

BENHABIB, Sheila; CORNELL, Drucilla. *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987.

BORGES, Dulcina Tereza Bonati. *A cultura "psi" das revistas femininas (1970-90)*. 1998. 132 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BRUCKNER, Pascal; FINKIENKRAUT, Alan. *A nova desordem amorosa*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

ELE ELA, ano 1, n. 6, out. 1969.

ELE ELA, ano 1, n. 11, mar. 1970.

ELE ELA, ano 4, n. 44, dez. 1972.

ELE ELA, ano 6, n. 70, fev. 1975

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I*: a vontade de saber. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Sexo, poder e indivíduo*: entrevistas selecionadas. Tradução de Jason de Lima e Silva e Davi de Souza. Desterro: Nefelibata, 2003.

GAY, Peter. *A experiência da Rainha Vitória a Freud*: a educação dos sentidos. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade*: sexualidade, amor & erotismos nas sociedades modernas. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

GUILLHEBAUD, Jean Claude. *A tirania do prazer*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

HITE, Shere. *O Relatório Hite*: um profundo estudo sobre a sexualidade feminina. 10. ed. São Paulo: Difel, 1980.

KINSEY, Alfred; POMEROY, Wardell B.; MARTIN, Clyde E.; GEBHARD, Paul H. et alii. *Conduta sexual da mulher*. Rio de Janeiro: Atheneu, 1954.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo*: corpo e gênero dos gregos a Freud. Tradução de Vera Whately. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 2001.

MASTERS, Willian; JOHNSON, Virginia. *O vínculo do prazer*. São Paulo: Círculo do Livro, 1975.

MASTERS, William; JOHNSON, Virginia. *A conduta sexual humana*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

MONTANA, Débora. Os segredos para você se tornar um amante inesquecível revelados por uma mulher. *Playboy*, ano 4, n. 49, ago. 1980.

PAIS & FILHOS, ano 9, n. 8, abr. 1977.

REVISTA SUPER INTERESSANTE, edição 189, jun. 2003.

SIMMONNET, Dominique et alii. *A mais bela história do amor*: do primeiro casamento na pré-história à revolução sexual no século XXI. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

THURY FILHO, Altair. Sexo, preconceito e tabus. *Pais & Filhos*, ano 9, n. 9, maio 1977. (Encarte).

Niketche, uma dança para muitos corpos

Simone Pereira Schmidt

Na recente tradição romanesca dos países africanos de língua portuguesa, destaca-se o nome de uma mulher: Paulina Chiziane. Fato incomum nessa e em muitas outras tradições, a essa mulher se atribui o nascimento do romance na literatura moçambicana. A autora, contudo, prefere chamar-se não uma romancista, mas uma "contadora de histórias". Explica-se sua preferência: Paulina Chiziane pertence a uma família, a uma cultura muito ligadas à tradição oral. Sentindo-se devedora dessa cultura oral, familiar, popular, ela tenta, através do acesso que teve à língua portuguesa escrita, promover uma reaproximação às suas raízes culturais. Em depoimento a Patrick Chabal, a escritora relembra esse passado tão intimamente vinculado à tradição oral:

> A minha raiz cultural é uma raiz puramente africana, embora com muitas influências da cultura que dominou. A minha avó, a mãe da minha mãe cujos irmãos desapareceram, era uma contadora de histórias muito célebre. Vinha gente de muito longe para a ouvir contar histórias, claro que nos fins-de-semana, nos dias de festa. Mas para nós em casa, sempre que houvesse uma noite de lua cheia... (CHABAL, 1994, p. 297).

Sua aproximação à língua portuguesa e o domínio da expressão escrita, que aos poucos vai exercitando, não se dão de forma tranqüila. Pelo contrário, Paulina Chiziane tem consciência de que escreve numa língua adquirida tardiamente em sua formação, dentro da qual se move, portanto, em princípio, como "estrangeira":

> Para mim essa história de se ser bilingue, ou trilingue, ter uma cultura africana e escrever numa língua europeia é um grande dilema. Porque, muitas das ideias que eu tenho, as ideias mais belas e mais profundas, tenho-as na língua em que as coisas me foram contadas

> ou em que certas acções foram realizadas, tratando-se de factos reais. Os momentos mais sagrados da minha vida ou da vida de qualquer indivíduo só podem ser expressos na língua que aprendemos desde o primeiro momento. Para os meus filhos será talvez o português. Mas para mim? Nem uma expressão de amor, nem uma expressão de amargura, nada que se pareça, não pode ser em português. (CHABAL, 1994, p. 300).

Ora, sendo a língua um forte instrumento de poder, como sabemos, sentir-se "estrangeiro" dentro de determinada comunidade lingüística é, desde sempre, sentir-se excluído dessa mesma comunidade. Assim, negar a linguagem do colonizador, ou ainda subvertê-la, foi muitas vezes uma estratégia de resistência cultural à dominação, como a própria escritora assinala:

> [...] o meu pai se tornou alguém que sempre resistiu ao regime colonial, ao sistema de assimilação portuguesa, de integração cultural. E uma das formas de resistência, por exemplo, foi a língua. A nossa língua materna é chope. Mas aqui em Lourenço Marques – Maputo – a língua que se fala é ronga, e na escola ensinavam-nos português. Então, ele em casa só nos deixava falar chope e mais nada. Nunca falámos português em casa porque era a língua daqueles que o levaram para o trabalho forçado. (CHABAL, 1994, p. 292).

A contraface dessa exclusão será, para Paulina Chiziane, justamente o religar-se à tradição oral, apropriando-se da escrita em português. E nessa atitude reside uma das mais vigorosas respostas que o romance africano tem dado à cultura contemporânea: a narração da experiência como forma de afirmação identitária do sujeito. Com efeito, encontra-se aí uma grande distância entre esse romance e algumas questões que nortearam os debates no ocidente metropolitano das últimas décadas. O exemplo mais gritante é o do debate em torno da morte do sujeito. Frederic Jameson, um dos autores que protagonizaram esse debate, observa que os modernismos clássicos do início do século XX estavam embasados numa forte noção de individualidade, que se traduzia em estilos pessoais, únicos e inconfundíveis. No bojo das transformações que se processaram ao longo do século, a noção de sujeito se esvai, e teóricos de diversas áreas do conhecimento decretam sua morte irremediável.

Segundo Jameson (1993, p. 25-44), há duas posturas básicas na constatação dessa morte: a primeira defende que é dentro de uma conjuntura de capitalismo tardio, das grandes organizações, da crise da família nuclear burguesa e da massificação em grande escala que o conceito de individualidade perde seu sentido; a segunda, identificada

com o pós-estruturalismo, afirma que o sujeito não morreu propriamente, porque na verdade nunca existiu. O sujeito individual burguês reduz-se, dentro dessa concepção, a um mito, um constructo, "uma mistificação filosófica e cultural que procurou convencer as pessoas que elas tinham sujeitos individuais e possuíam essa identidade pessoal única" (JAMESON, 1993, p. 31). Para Jameson, não importa saber qual dessas duas posições poderia ser considerada a mais frutífera; importa sim constatar que tal esvaziamento da noção de sujeito deixa à arte contemporânea uma imensa ausência de projetos, pois, se não há mais mundos particulares a expressar, resta-nos a sensação de que não há mais nada a ser dito.

Independentemente das importantes questões teóricas implicadas nesse debate, o romance de Paulina Chiziane e o trabalho de tantos outros autores africanos parecem ser uma resposta contundente ao vazio provocado pela morte do sujeito metropolitano. Distantes dessa polêmica, seus trabalhos reafirmam o desejo, a necessidade e mesmo a urgência do sujeito em se expressar. E ao falar de sua experiência, o sujeito dessas recentes narrativas africanas transmite-nos sua profunda consciência acerca de seu pertencimento a uma cultura, uma tradição, uma comunidade, como vemos na entrevista concedida por Paulina Chiziane a Michel Laban:

> [...] às vezes não me preocupo muito com a qualidade excelente em termos de língua, em termos estéticos, mas tenho muito mais pressa de descrever o que eu vi, o que eu passei, o que eu senti – quando digo eu, digo eu-comunidade, porque não é um eu no sentido individual. (LABAN, 1998, p. 993).

Assim, voltando-se para o passado familiar e comunitário, a escritora moçambicana atualiza e ressignifica uma tradição oral que, em seu caso, tem fortes marcas de raça e gênero, já que se expressa através da voz das mulheres negras de sua comunidade. Ao apresentar-se como uma "contadora de histórias", Paulina Chiziane, de certo modo, retoma a cena ancestral das mulheres contando suas narrativas aos filhos, ao redor da fogueira, cena muitas vezes repetida em nossa e em outras culturas, que podemos identificar nas reminiscências da autora:

> E antes de começar este problema de guerra, na Matola as casas são mais abertas, então tínhamos o hábito de, durante as férias, na altura do milho verde, fazíamos uma fogueira e ficávamos a assar o milho verde, comíamos e ficávamos a contar histórias. Portanto os meus filhos e os filhos das minhas irmãs ainda hoje continuam neste processo de tradição oral. (CHABAL, 1994, p. 297).

As mulheres-narradoras, de que a escritora tem sua memória povoada, e que recria constantemente em sua ficção, estão de certo modo imbuídas da sabedoria daquele narrador que foi exemplarmente descrito por Walter Benjamin (1986) em seu clássico ensaio: uma espécie de narrador em extinção em nosso tempo, um narrador cujo saber vem de longe, "do longe temporal contido na tradição" (BENJAMIN, 1986, p. 202), generosamente ofertado em relatos onde se fundem a experiência própria e a alheia. Em outras palavras, pode-se dizer que Paulina Chiziane recria uma memória coletiva que pertence às mulheres de sua comunidade, e é delas, muito particularmente, a sabedoria que se transmite de geração a geração. O narrador que, conforme Benjamin (1986, p. 221), "figura entre os mestres e os sábios" tem, nesse caso, uma feição feminina. Essa "sabedoria feminina" liga-se à idéia do narrador primitivo em estado de harmonia com a natureza:

> Já se foi a época, diz Leskov, em que o homem podia sentir-se em harmonia com a natureza. Schiller chamava essa época o tempo da literatura ingênua. O narrador mantém sua fidelidade a essa época, e seu olhar não se desvia do relógio diante do qual desfila a procissão das criaturas [...]. (BENJAMIN, 1986, p. 210).

Nas narrativas de Chiziane, a ligação das personagens femininas à natureza também as faz portadoras de uma forma especial de sabedoria, que as coloca num estado de comunhão superior com todos os seres vivos, onde se incluem não apenas os elementos da natureza, mas também as almas deste e do outro mundo, os espíritos dos vivos e dos mortos.

Um outro aspecto de articulação entre o narrador tradicional de que fala Walter Benjamin e o papel narrativo desempenhado pelas mulheres na literatura de Paulina Chiziane diz respeito ao tempo. Citando Paul Valéry, Benjamin observa que o narrador da tradição se adequava ao tempo da natureza, harmonizando-se ao seu ritmo. Assim como as "coisas perfeitas" produzidas pela natureza tinham um tempo longo, necessário, para ganhar existência (pérolas, vinhos, pedras, criaturas...), também o narrador, ao dar corpo às suas histórias, "imitava essa paciência" (BENJAMIN, 1986, p. 206). O lento fluir do tempo no ritmo do fazer humano, à semelhança do ritmo do mundo natural, segundo Valéry, é algo que se perde na modernidade. "O homem de hoje não cultiva o que não pode ser abreviado", diz ele. A fascinação que sentimos ao entrar em contato com essas histórias deve-se com certeza ao contato que permitem, à passagem que representam, para um mundo e um tempo inapreensíveis para nós.

Uma outra dimensão, ainda, que aproxima as mulheres-narradoras de Paulina Chiziane do narrador tradicional está ligada ao modo de contar. O narrador tradicional, segundo Benjamin, narra como artífice, como representante que é de um mundo de artesãos, e a própria narrativa assim se apresenta em sua origem como forma artesanal de contar a experiência. O trabalho feminino, que consiste em manter e alimentar a vida, aproxima-se do tempo cíclico da natureza e imprime às histórias que se contam o ritmo do trabalho artesanal. Por isso, as mulheres, na cena evocada por Paulina Chiziane, narram histórias ao redor do fogo, enquanto assam e distribuem o milho para alimentar as crianças.

Georg Simmel percebeu, num texto de 1902, as inadaptações a que uma "cultura feminina" está sujeita na vida moderna. O pensador observa que o trabalho feminino, até então associado quase exclusivamente à vida doméstica, padece de uma crescente desvalorização, uma vez que a organização do mundo do trabalho na vida moderna aponta para a multiplicidade, a mistura, a dissociação entre os interesses subjetivos e a produção humana. Segundo Simmel, a atividade das mulheres caracterizar-se-ia até então por sua natureza contrária a essa tendência: o que ele chama de "essência feminina" estaria baseado na unidade, na "solidariedade imediata, orgânica, entre a pessoa e cada uma de suas manifestações, em suma, na indivisibilidade do eu, que só conhece um 'ou tudo, ou nada'" (SIMMEL, 1993, p. 73). Talvez seja esse o fascínio e também o espanto provocados pela narrativa de Chiziane: o contraste que se sente entre o nosso mundo, de tempo e transações de mercado, cada vez mais globais e impessoais, e esse mundo primitivo e uno, que só se apreende em filigranas nas histórias das mulheres.

Olhando para essa tradição de narrativas orais por um outro ângulo, é interessante aproveitar a contribuição de Ana Mafalda Leite. Ao analisar as relações entre oralidade e escrita na produção literária africana, a autora nos alerta para o risco de estarmos a celebrar, de forma "neo-romântica", o papel exercido pela tradição oral nessas literaturas, reforçando desse modo a rigidez de oposições binárias do tipo oral/escrito, popular/culto, primitivo/moderno, emoção/razão, corpo/espírito, África/Europa, etc. Além de ser historicamente equivocada, a oposição entre as tradições oral e escrita incorre no risco da fixação essencialista dos conceitos de "oralidade" e "escrita". Sua preocupação resume-se bem na passagem seguinte:

> O reconhecimento e ideia aceite de que a literatura africana moderna nasce a partir da introdução da escrita em África pelos europeus levou

> a uma curiosa dicotomia no discurso crítico: a escrita é europeia, a oralidade é africana. E aquilo que é um fenómeno acidental passa a ser encarado como um fenómeno essencial. Ou seja, a "natureza" cultural africana é oral; são os europeus que vieram perturbar este estado "natural" e adâmico. (LEITE, 1998, p. 15).

Outro aspecto destacado por Ana Mafalda Leite diz respeito à dicotomia, freqüentemente reafirmada pela crítica das literaturas africanas, entre conto e romance. Segundo a autora, tornou-se lugar comum o entendimento de que o conto seria uma forma literária intimamente ligada à tradição oral, de origem africana, enquanto o romance seria o elemento estrangeiro, artificialmente transplantado e imposto às culturas locais. Assim, quando Paulina Chiziane afirma ser uma "contadora de histórias", e não uma romancista, apesar de ter sido pioneira no gênero em seu país, e de desenvolver uma obra romanesca ininterrupta desde então, é de nos perguntarmos se a escritora não estaria incorrendo no equívoco apontado por Ana Mafalda Leite:

> Esta dicotomia, considerada antagónica – conto/romance – enquadra-se obviamente em outras dicotomias mais vastas, implícitas [...]. O facto de o "romance" ser encarado como estranho à África, e uma forma levada pelos europeus para o continente africano, não significa, todavia, que entretanto não ganhe raízes nesse novo espaço. Outras formas literárias, tomemos o caso do haiku, apesar de sua origem oriental, ou do soneto cuja origem é italiana, ou ainda do salmo cuja origem é semita, encontram-se difundidas e anexadas e readaptadas um pouco por todas as literaturas dos diferentes continentes. (LEITE, 1998, p. 25).

Seja como for, ainda que sujeita a reforçar determinados estereótipos sobre a tradição oral africana, e mesmo que por vezes se mostre algo ingênua ou "neo-romântica" em sua relação com suas raízes, o fato é que o romance de Paulina Chiziane realiza o feito notável de religar o presente ao passado. Está claro que, ao buscar reconstruir sua origem, a escritora se depara com o fato incontornável de que essa origem, não sendo pura, nem intocável, está irremediavelmente "contaminada" pela polifonia de tradições com as quais foi levada a interagir ao longo de sua história, pois, como lembra Kwame Anthony Appiah (1997, p. 217), "se há uma lição no formato amplo dessa circulação de culturas, certamente ela é que todos já estamos contaminados uns pelos outros, que já não existe uma cultura africana pura, plenamente autóctone, à espera de resgate por nossos artistas".

Um outro aspecto a destacar no trabalho de Paulina Chiziane é o perfil assumidamente feminista de sua produção literária. Consciente dos problemas vividos pelas mulheres no contexto histórico que compartilham (o espaço-tempo[1] moçambicano atual), a escritora se dedica, particularmente em seu primeiro romance, *Balada de amor ao vento* (1995), e num romance posterior, *Niketche* (2002), a representar as experiências femininas, marcadas pela desigualdade e pelo sofrimento.

No depoimento a Patrick Chabal, a escritora expõe abertamente o propósito feminista de seu trabalho:

> As próprias mulheres, quando escrevem, muito poucas vezes se debruçam sobre os seus problemas como mulheres. Em Moçambique, como em qualquer parte de África, a condição da mulher, a sua situação, o tipo de oportunidades que tem na sociedade, o estatuto que tem dentro da família, na sociedade, é algo que de facto merece ser visto. Porque as leis da tradição são muito pesadas para uma mulher. [...] Então, eu posso dizer, de certo modo – não gosto muito de dizer isso mas é uma realidade – é um livro feminista. Portanto a minha mensagem é uma espécie de denúncia, é um grito de protesto. (CHABAL, 1994, p. 298).

No caráter feminista que imprime ao seu texto, vemos a autora por vezes resvalar numa visão até certo ponto essencialista da "mulher africana", como que a resumir, através da representação de experiências dolorosas e marcantes, e com certeza verdadeiras, as múltiplas experiências de uma comunidade numerosa e heterogênea de mulheres que fazem parte da história recente de Moçambique. Assim, por vezes, encontramos no texto de Paulina Chiziane as vivências de uma "mulher" presumidamente paradigmática da experiência de todas as mulheres desse espaço-tempo. Vemos, por exemplo, na passagem seguinte, do romance *Ventos do apocalipse*, o tom fortemente celebratório àquilo que pode ser considerado a "natureza feminina" na fala da avó ao seu neto, às vésperas de um ritual coletivo de purificação, que vai ser realizado pelas mulheres da comunidade, com o fim de despertar a comoção dos antepassados diante do quadro de seca, guerra e miséria em que todos se encontram:

---

[1] Aproprio-me aqui do conceito utilizado por Boaventura de Sousa Santos, que, ao referir-se às culturas africanas de língua portuguesa, considera mais adequado nomear esse território cultural de "espaço-tempo da língua portuguesa". Partindo da hipótese de que "a diferença do colonialismo português se deve repercutir na diferença do pós-colonialismo no espaço da língua oficial portuguesa", o autor utiliza, em paralelo à expressão "pós-colonialismo" na cultura anglo-saxônica, "a expressão pós-colonialismo português para designar o pós-colonialismo no espaço-tempo de língua oficial portuguesa" (SANTOS, 2001, p. 40).

> Não entendes nada da vida, meu pequenino, não entendes nada e por isso te rebelas, pois se tu soubesses, não gritarias. Pois bem, agora vou revelar-te: sabes quem dá a luz ao mundo? É a mamã. É ela o abrigo, o conforto, o calor e o prazer. É a mamã meu menino, é a mamã a sobrevivência do mundo, é a mamã. Dorme, meu queridinho, que ela tarda vir. Está longe, correndo debaixo do sol abrasante, gritando, cantando, para que as nuvens escutem. As rezas e as ofertas falharam. Os papás falaram com os deuses da mãe e deuses do pai e falharam. Só a nudez das mamãs quebrará o silêncio dos ventos, porque a mulher é a mãe do universo. (CHIZIANE, 1999, p. 98-99).

Outro risco em que a escritora se vê algumas vezes envolvida, ao celebrar a experiência feminina, é o da vitimização dessa experiência, a partir da representação, predominantemente monológica, da profunda desigualdade vivida pelas mulheres e das injustiças que sofrem nas cenas que protagonizam. Um bom exemplo disso encontramos no seguinte trecho do romance *Balada de amor ao vento*, em que a protagonista descreve os preparativos para o seu casamento:

> As minhas mães, tias, avós, fecharam-me há uma semana nesta palhota tão quente e dizem que me preparam para o matrimónio. Falam do amor com os olhos embaciados, falam da vida com os corações dilacerados, falam do homem pelas chagas desferidas no corpo e na alma durante séculos, Sarnau, fecha a tua boca, esconde o teu sofrimento quando o homem dormir com a tua irmã mais nova mesmo na tua presença, fecha os olhos e não chores porque o homem não foi feito para uma só mulher. (CHIZIANE, 2003, p. 44).

No entanto, nem sempre a perspectiva vitimizante sobre a experiência das mulheres, no convívio com suas tradições, vai predominar no romance de Chiziane. Em *Niketche*, encontramos um outro olhar da autora para essas experiências, que resulta numa outra forma de representação feminista. Se Sarnau, protagonista de *Balada de amor ao vento*, vivencia em seu próprio corpo o sofrimento da vítima, tal como se anuncia no trecho apresentado acima, Rami, personagem do romance *Niketche*, vai, a partir dessa mesma condição, traçar um longo percurso em que o lugar da vítima será negociado e ressignificado. Rami é uma mulher do sul de Moçambique que vive inserida numa vida urbana, é casada e tem muitos filhos. Ao descobrir as traições conjugais de seu marido, a personagem, em lugar de acomodar-se ao costume de sofrer e calar, decide encontrar, uma por uma, as mulheres de seu marido. Encontra-as, une-se a elas, busca a tradição ancestral dos povos que

habitam Moçambique e reveste de novo significado a infidelidade de seu marido. É assim que Rami transforma um caso de simples traição conjugal, episódio banal na cultura ocidentalizada, numa inquietante e perturbadora reedição da tradição da poligamia. Através do gesto de reunir as mulheres de seu marido e fazer dessa reunião um modo de reivindicar um lugar para si e para suas rivais, Rami constrói uma espécie de comunidade de mulheres, que põe em xeque tanto a tradição que as escraviza quanto a modernidade ocidental que as ameaça. Através de uma multiplicidade de posições, visões de mundo e experiências, pois essas mulheres pertencem a diferentes tradições e regiões de Moçambique, elas passam a interagir e a se solidarizar. Suas conversas e experiências nos revelam um mundo de tradições em torno da sexualidade da mulher, de práticas como o *lobolo*,[2] o *licaho*[3] e a *kutchinga*;[4] como a iniciação sexual das meninas das comunidades tradicionais do norte, que promovem seu aprendizado das artes do prazer sexual e alongam-lhes os órgãos genitais em forma de lulas, polvos, bicos de peru; e ainda a repressão que se exerce sobre as meninas do sul, que, sob influência católica, aprendem o sofrimento e o silêncio. Todas se percebem, a partir desse convívio, fazendo parte de um mesmo ciclo, como diz Rami:

> O branco diz ao preto: a culpa é tua. O rico diz ao pobre: a culpa é tua. O homem diz à mulher: a culpa é tua. A mulher diz ao filho: a culpa é tua. O filho diz ao cão: a culpa é tua. O cão furioso ladra e morde ao branco e este, furioso, grita de novo para o preto: a culpa é tua. E a roda continua por séculos e séculos. (CHIZIANE, 2004, p. 272).

Romper com esse ciclo se faz mais possível a partir da intervenção de Rami no seio da tradição. Seu gesto de reunir as amantes do marido e reinventar a tradição da poligamia tem um duplo caráter de negação, pois, ao mesmo tempo em que recusa a modernidade ocidental falsamente monogâmica e nuclear, porque perpassada pelas desigualdades dentro do casamento burguês, ela, ao se voltar para a tradição, o faz de maneira crítica, remexendo no fundo dos costumes e revelando o sofrimento imposto às mulheres pelas tradições de seus antepassados, como podemos ver no

[2] O *lobolo* é uma prática de compensação financeira à família da noiva, uma vez que esta deixa de pertencer à sua família para integrar-se ao clã do marido. Trata-se de uma prática semelhante ao *dote*, amplamente difundido no Ocidente.

[3] O *licaho* é uma espécie de canivete mágico, cuja função é garantir a castidade da esposa.

[4] Através da *kutchinga*, garante-se ao clã do marido a propriedade sobre a esposa, mesmo na ausência ou morte dele.

lamento da personagem: "Ó gente cega, gente surda, gente parva! Será que não tenho o direito de ser ouvida pelo menos uma vez na vida? Estou cansada de ser mulher. De suportar cada capricho. Ser estrangeira na minha própria casa. Estou cansada de ser sombra" (CHIZIANE, 2004, p. 203).

A sensação de exílio, de não estar em casa, permanece na fala de Rami e das outras mulheres em quase toda a narrativa: "nada neste mundo é meu e nem eu mesma me pertenço" (p. 225), diz Rami em outro momento. Pertencer-se, tomar posse de si mesma, será um gesto de Rami em direção a suas companheiras, em direção a sua própria história. Rami se move em direção a religar-se a sua tradição e, simultaneamente, subvertê-la. Através desse gesto duplo e radical, ela faz moverem-se as posições de gênero cristalizadas em sua cultura. Um caso exemplar desse embate entre as mulheres e sua posição de gênero encontramos no momento em que Rami e suas rivais desafiam o marido com sua nudez, promovendo uma espécie de rito de possessão sexual, renovado e feminista, em que o objeto da violação será o homem, o marido polígamo, desafiado por suas mulheres nuas:

> O Tony fica atrapalhado. Somos cinco contra um. Cinco fraquezas juntas se tornam força em demasia. Mulheres desamadas são mais mortíferas que as cobras pretas. A Saly abre a porta do quarto. A cama estava desmontada e o soalho coberto de esteiras. Achamos a ideia genial e entramos no jogo. Era preciso mostrar ao Tony o que valem cinco mulheres juntas. Entramos no quarto e arrastamos o Tony, que resistia como um bode. Despimo-nos, em striptease. Ele olha para nós. Os seus joelhos ganham um tremor ligeiro. [...] O Tony leva as mãos à cabeça e depois ao rosto para esconder os olhos e gritar:
>
> Meu Deus! Por favor, parem com isso, por Deus, que azar é este que me dão agora? (CHIZIANE, 2004, p. 142-143).

Na nudez das mulheres, sagrada e profana, o marido polígamo pressente, mais do que o mau agouro que aprendeu de seus ancestrais, a ameaça de um ato inovador. Ao tomar em suas mãos o gesto da violação, as mulheres subvertem a tradição, como se reencenassem sua história, a história de sua iniciação sexual e de seus casamentos, como se com ele estivessem a se vingar de todas as violências e injustiças sofridas.

Niketche, a palavra que dá título ao livro, é o nome de uma dança tradicional no norte de Moçambique, "um ritual de amor e erotismo", desempenhado "pelas meninas durante cerimônias de iniciação".[5] O ato

[5] Essa explicação se encontra na orelha do livro (CHIZIANE, 2004).

transgressor de violação simbólica do marido promove, junto à experiência dessas mulheres, um novo significado para sua iniciação sexual. É como se, através de um *niketche* às avessas, pudessem tomar em suas mãos o destino de seus corpos, reinventando seu sentido nos jogos de amor e erotismo. Esse rito, como todos os ritos, é uma celebração coletiva, ou seja, só se fez possível porque partilhado e, ao tornar-se possível, celebra cada uma para si e todas juntas, umas para as outras. Por isso, ao enunciar seu desejo para além do momento presente, Rami diz a si mesma:

> Seremos mais ricas de pão e de paixão. Olharemos para os homens com amor verdadeiro e não para as cifras das notas de banco que pendem nos bolsos da calça. Ao lado dos nossos namorados, maridos e amantes, dançaremos de vitória em vitória no niketche da vida. (CHIZIANE, 2004, p. 294).

Através de *Niketche*, Paulina Chiziane parece construir uma resposta, vibrante e criativa, às suas próprias fragilidades ideológicas ou intelectuais. A primeira delas diz justamente respeito ao desafio de representar, sem incorrer em essencialismos e vitimizações, as experiências das mulheres que pertencem ao seu universo cultural. É importante que se percebam a diversidade e a riqueza culturais que se encobrem por trás de palavras tão vastas como "cultura africana". Ao lermos o romance de Chiziane, encontramos, no convívio das esposas, e das diversas etnias a que elas pertencem, uma polifonia de tradições e significados para a experiência de "ser mulher":

> As mulheres do sul acham que as do norte são umas frescas, umas falsas. As do norte acham que as do sul são umas frouxas, umas frias. Em algumas regiões do norte, o homem diz: querido amigo, em honra da nossa amizade e para estreitar os laços da nossa fraternidade, dorme com minha mulher esta noite. No sul, o homem diz: a mulher é meu gado, minha fortuna. Deve ser pastada e conduzida com vara curta. No norte, as mulheres enfeitam-se como flores, embelezam-se, cuidam-se. [...] No sul as mulheres vestem cores tristes, pesadas. (CHIZIANE, 2004, p. 36).

Em relação ao que chamamos "cultura africana", de forma mais ampla, Kwame Anthony Appiah já nos alertou para os riscos de nossa crença acerca de uma unidade essencial, a reunir as múltiplas culturas do continente: "há um sentido claro, em alguns textos pós-coloniais, de que a postulação de uma África unitária, em contraste com um Ocidente monolítico – o binarismo do Eu e do Outro –, é a última das pedras de

toque dos modernizadores, da qual devemos aprender a prescindir" (APPIAH, 1997, p. 217). E também a contribuição de Ana Mafalda Leite é pertinente, no mesmo sentido:

> Insistir numa visão monolítica e indiferenciada de uma estética africana é uma forma também de negar a heterogeneidade e complexidade do universo cultural africano. É talvez ainda a manifestação de uma visão neopan-africana, que encara o continente como indiferenciada totalidade, neste final de século, quando as diferentes nações africanas constroem há várias décadas o seu percurso literário próprio e diferenciado. (LEITE, 1998, p. 23-24).

Assim, um dos problemas mais cruciais que se colocam para leitores e críticos, ao lidar com as culturas africanas, reside justamente em interpretar suas manifestações sem incorrer no risco da generalização, do preconceito ou da intervenção invasiva. No caso da representação das experiências das mulheres inseridas nessas culturas, as perguntas que se devem formular giram em torno das seguintes questões: como desaprender nossa tradição secular de soberania e arrogância? Como entender, por exemplo, o significado dos rituais de iniciação sexual das mulheres do norte, com suas práticas de alongamento dos órgãos genitais, sem mal interpretá-las, nem tampouco idealizá-las? Devemos interpretar essas e outras práticas como formas de aprendizagem do prazer ou como mutilação do corpo feminino e imposição de subserviência? E como devem ser encaradas práticas tradicionais nessas culturas, como a poligamia e o lobolo?

A comunidade de mulheres que as personagens de *Niketche* formam em torno da figura do marido pode ser lida como uma espécie de mosaico cultural em que se inscrevem suas diferenças, as quais constituirão o centro de conflitos, disputas, mas também de negociação e de acordos entre essas mulheres, de modo que esse mosaico cultural vai mudando de forma, jamais se fixa, redefine constantemente seus contornos e as posições de suas partes. Para interpretarmos tal diversidade cultural, será preciso entender as aproximações e também as distâncias existentes entre as experiências das mulheres changanas, macondes, macuas, senas, etc., e, como propõe Ella Shohat, "evitar uma narrativa eurocêntrica definidora que transformaria uma práxis conjuntural na essência de uma cultura, nação ou região", narrativa esta que via de regra propõe, através de discursos "civilizatórios", e ainda que subliminarmente, "uma assimilação cultural total ao ocidente" (SHOHAT, 2004, p. 25).

No interior da nova comunidade que criam, as mulheres do romance movem-se para dentro e para fora de suas tradições. Ao mesmo tempo em

que contestam as duras desigualdades promovidas no interior dessa tradição, em especial contra as mulheres, buscam ressignificar seus ritos e prescrições, a partir de um entendimento mais profundo dos riscos trazidos pela ocidentalização de sua cultura e pelo empobrecimento brutal de seu país por força de sua posição na ordem econômica mundial, dominada pela lógica do capitalismo transnacional, como podemos ver na fala da narradora:

> Digladiam-se norte contra sul, sul contra norte, deitando um punhado de areia para os problemas do momento. Nos campos, o milho foi calcinado pelo sol e as crianças choram de fome. O pai perdeu emprego. O filho mais velho contraiu SIDA e desfaz-se aos anéis como o cadáver da centopéia. A filha mais nova amantizou-se com um branco estrangeiro, ficou grávida e o branco partiu para a sua terra. Lá no norte, o rio Zambeze derramou as suas ondas que mataram lagartos, capim, formigas, pessoas. Arrastou crocodilos do seu leito para as aldeias, que se escondem na pestilência dos lodos e comem crianças. Cá no sul, os jovens consomem droga, não vão à escola, violam mulheres e roubam carros. Alguns dos homens furiosos nesta sala foram guerreiros e libertaram o país inteiro, mas não têm eira nem beira, muito menos um pedaço de terra para construir a sua morada, vivem debaixo de uma árvore onde destilam aguardente que bebem para esquecer, traficam o sexo das filhas e vendem soruma. (CHIZIANE, 2004, p. 209-210).

Rami e suas companheiras oscilam entre o lugar de fora e o de dentro de sua cultura. Colocam-se do lado de fora ao contestar as injustiças que sofrem como mulheres no seio de suas tradições, mas se movem para dentro dela quando percebem suas identidades ameaçadas.

Tal como suas personagens, Paulina Chiziane também se encontra num lugar intermédio, numa espécie de posição identitária intervalar, já que, como ela mesma afirma, encontra-se na fronteira entre duas culturas, sentindo-se muitas vezes "a flutuar entre dois mundos" (LABAN, 1998, p. 975). Vários fatores contribuem para essa posição identitária flutuante, fronteiriça. A primeira delas, a mais óbvia, liga-se à negociação que foi feita, em solo africano, entre as tradições ancestrais e as culturas européias. Por mais coercitiva e imposta que tenha sido a presença das culturas européias na África (e esse tema abre uma discussão cuja complexidade não cabe neste artigo), o fato é que a presença das culturas africanas permaneceu, e a formação de todas as suas populações resultou numa negociação constante entre pelo menos duas culturas, a sua de origem e aquela trazida pelo colonizador. O trecho do depoimento de Paulina Chiziane, transcrito a seguir, faz referência a isso:

> Na vida quotidiana tenho que balançar ora para um, ora para outro mundo. Por vezes falta-me o equilíbrio. Penso e falo numa língua europeia para retratar a minha vida de africana. Só pode ser assim e não de outro modo se quiser comunicar-me com outras fronteiras e mesmo dentro do meu próprio país. O colonialismo é condenado pelos males que causou, mas teve o mérito de mudar a face da vida africana permitindo à sua maneira uma abertura para o mundo exterior. A tradição africana tem também o seu lado bom e mau. Escolher o positivo de um e de outro lado seria o ideal. (LABAN, 1998, p. 975).

A essa questão se agrega a crise que vêm sofrendo as tradições ancestrais, em função, principalmente, dos processos de ocidentalização, modernização e urbanização dos países africanos. Em *Ventos do apocalipse*, o narrador lamenta as perdas vividas nesse processo:

> Os costumes e as tradições sofreram alterações nos últimos séculos. As gentes ouviram as palavras dos homens vindos do mar e transformaram-se; abandonaram os seus deuses e acreditaram em deuses estrangeiros. Os filhos da terra abandonaram a tribo, emigraram para terras estrangeiras e quando voltaram já não acreditavam nos antepassados, afirmaram-se deuses eles próprios. (CHIZIANE, 1999, p. 60).

Assim, podemos considerar que os sujeitos que protagonizam tais processos vivem uma espécie de exílio, e este é, antes de tudo, um exílio de si mesmos. E a obra de autores como Paulina Chiziane pode ser vista como um esforço no sentido de minimizar as perdas e ausências provocadas por esse exílio.

Outro aspecto a destacar no caráter fronteiriço e intervalar das identidades representadas pela escritora moçambicana diz respeito à condição pós-colonial, compartilhada por todos os sujeitos que neste momento vivem nesses países africanos e em outras situações históricas de subalternidade. Sujeitos marcados pelo convívio das diferenças, com as quais se vêem em permanente confronto e/ou negociação, eles vivem em sua própria pele a experiência da fronteira, do estar constantemente a deslizar para dentro e fora de uma ou mais culturas, o modo de ser híbrido e em constante indagação sobre sua identidade. Mais ainda tais características se acentuam num país como Moçambique, em que a pluralidade étnica, a multiplicidade de línguas e tradições antecedem em muito o momento histórico da descolonização.

Edward Said refere-se ao caráter "contrapontístico" da experiência do exilado, e sua observação pode bem ser estendida à experiência dos sujeitos pós-coloniais:

> Embora talvez pareça estranho falar dos prazeres do exílio, há certas coisas positivas para se dizer sobre algumas de suas condições. Ver "o mundo inteiro como uma terra estrangeira" possibilita a originalidade da visão. A maioria das pessoas tem consciência de uma cultura, um cenário, um país; os exilados têm consciência de pelo menos dois desses aspectos, e essa pluralidade de visão dá origem a uma consciência de dimensões simultâneas, uma consciência que – para tomar emprestada uma palavra da música – é contrapontística. (SAID, 2003, p. 59).

As considerações de Said parecem bastante apropriadas para a leitura de textos que, como os de Paulina Chiziane, representam a condição pós-colonial. Ver "o mundo inteiro como uma terra estrangeira" talvez seja o modo mais acertado de interpretarmos este "vasto mundo" em sua diversidade.

Referências

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai*: a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BENJAMIN, Walter. O narrador. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. v. 1, p. 197-221.

CHABAL, Patrick. *Vozes moçambicanas*: literatura e nacionalidade. Lisboa: Vega, 1994.

CHIZIANE, Paulina. *Ventos do apocalipse*. Lisboa: Caminho, 1999.

CHIZIANE, Paulina. *Balada de amor ao vento*. Lisboa: Caminho, 2003.

CHIZIANE, Paulina. *Niketche*: uma história de poligamia. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

JAMESON, Fredric. O pós-modernismo e a sociedade de consumo. In: KAPLAN, E. Ann (Org.). *O mal-estar no pós-modernismo*: teorias e práticas. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. p. 25-44.

LABAN, Michel. *Moçambique*: encontro com escritores. Porto: Fundação Engº António de Almeida, 1998. v. 3.

LEITE, Ana Mafalda. *Oralidades e escritas nas literaturas africanas*. Lisboa: Colibri, 1998.

SAID, Edward. Reflexões sobre o exílio. In: SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 46-60.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Prospero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In: RAMALHO, Maria Irene; RIBEIRO, António

Sousa (Org.). *Entre ser e estar*: raízes, percursos e discursos da identidade. Porto: Afrontamento, 2001. p. 23-85.

SHOHAT, Ella. Estudos de área, estudos de gênero e as cartografias do conhecimento. In: COSTA, Claudia de Lima; SCHMIDT, Simone P. (Org.). *Poéticas e políticas feministas*. Florianópolis: Mulheres, 2004. p. 19-29.

SIMMEL, Georg. *Filosofia do amor*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

Palavras Cruzadas. *Melhor* idade com cinco letras: sábio, chato, velho...

Tânia Regina Oliveira Ramos

> Mal pus os pés no escritório, mamãe perguntou se eu sabia qual era o filme com a Judy Garland com onze letras. *O Mágico de Oz*, respondi e ela deu um risinho do outro lado. Mamãe só acha legal quando eu acerto palavras cruzadas.
>
> Livia Garcia-Roza. *Solo feminino*.

De saída, o tema deste texto me coloca diante destas *palavras cruzadas*. Nas horizontais, o lugar-comum das mensagens explícitas ou subliminares, redundantes até, sobre a velhice. Nas verticais, a busca de procedimentos literários de escritores e escritoras que descrevem a si mesmos, seus personagens, seus corpos, na relação que se estabelece entre eles e o tempo cronológico, em direção à morte.

Começo, então, o meu texto recuperando o seu próprio resumo. Para além das memórias, como oportunidade poética, e do fascínio da existência apre(e)ndido nas narrativas de *velhos escritores velhos*, que estudei em minha tese de doutorado – e neste ponto assumo o compromisso de também olhar para *as coisas findas*,[1] permaneceu o desejo de pensar ficções, as representações da velhice se fizessem como traços culturalmente metonímicos. Centro o meu ensaio em alguns autores da Literatura Brasileira, registrando, porém, que a maior motivação para a retomada do tema se deu quando terminei a leitura do livro de Norberto Bobbio, *Tempo de memória: De senectude* e outros escritos autobiográficos, publicados na Itália em 1996 e no Brasil em 1997. Disse Bobbio, abrindo sua reflexão: "A velhice é um tema não acadêmico. Sou

[1] Referência a um dos versos do poema de Carlos Drummond de Andrade, intitulado "Memória": *Mas as coisas findas, muito mais que lindas, essas ficarão.*

um velho professor. Permitam-me falar, desta feita, não como professor, mas como velho" (BOBBIO, 1997). Esta voz corajosa me trouxe novamente os velhos que falam e os velhos que são falados. Todos à margem.

Retomando passagens e imagens de Erico Verissimo, Pedro Nava, Machado de Assis e Clarice Lispector, entre outros, chego às velhas e aos velhos de duas narrativas: *A mãe da mãe da sua mãe e suas filhas*, de Maria José Silveira, e *Solo feminino*, de Livia Garcia-Roza, entre outras textualidades contemporâneas. Há narrativas que presentam, apresentam e *representam* os velhos. Estas últimas, sim, instauram e nutrem uma nova configuração para um imaginário não só nobre e generoso, mas que inclui uma perspectiva da velhice, na gênese de sua idéia mesma, a da exclusão social.

Mas, afinal, o que é ser velho? Sartre, pouco antes de sua morte, afirmou:

> Nem todo mundo me trata como velho. Acho graça disso. Por quê? Porque um velho nunca se sente velho. Compreendo, a partir dos outros, o que a velhice implica para aquele que a olha de fora. Mas eu não sinto a minha velhice, logo, a minha velhice não é algo que, em si mesmo, me ensine alguma coisa. O que me ensina alguma coisa é a atitude dos outros em relação a mim [...]. A velhice é uma realidade minha que os outros sentem; eles me vêem e dizem "este velho senhor"; são amáveis porque vou morrer logo, e são também respeitosos, etc.; os outros é que são a minha velhice. (SARTRE; LÉVY, 1992. p. 37).

Se os outros é quem são a nossa velhice, recupero aquelas mensagens que temos recebido pela internet de velhas amigas de colégio, algumas delas que não se encontram há muitos anos, quando não se participa das nostálgicas festas de 10, 15, 25 anos de formatura, ou mesmo as mensagens enviadas pelos eternamente jovens alunos de graduação, já que a juventude destes se renova a cada semestre. Você fica impotente diante desses e-mails: não sabe se lê até o fim, se deleta ou se passa adiante.

Uma reflexão sobre essas representações talvez explique o nosso sorriso, galhofeiro e melancólico, quando recebemos o "Teste de DNA" em sua "nova versão": *Você já tomou Q-Suco? Sua primeira bebida alcoólica foi cuba-libre? Já tomou Cibalena? Cuidou de suas espinhas adolescentes com pomada Minâncora? Sua mãe usava Cera Parquetina e Rinso? Seu pai usava aparelho Gillette com lâminas removíveis? Lembra quando o Ronnie Von jogava a franjinha para o lado, cantando Meu Bem? Você se lembra o que era compacto simples e o que era um compacto duplo? Já teve um tênis Bamba? Se lembra do Vulcabrás 752? Sua mãe tinha caderneta no armazém? Na sua casa se usou bomba de Flit? Já andou de Simca Chambord, conheceu o Aero Willys, o Karmann Ghia e o Vemaguete? Se você respondeu SIM para, pelo menos, 30% das questões,*[2] *está mesmo com um probleminha (mesmo que não admita) de DNA - Data de Nascimento Avançada!*

Vejamos um outro exemplo em um *attachment* intitulado: *O sentido da palavra envelhecer*. Sobre pinheiros, flores espinhosas e montanhas, o veredicto: "Envelheço, quando o novo me assusta e minha mente insiste em não aceitar. Envelheço, quando me torno impaciente, intransigente e não consigo dialogar. Envelheço, quando muito me preocupo e depois me culpo porque não tinha tantos motivos para me preocupar. Envelheço, quando paro de lutar!".

Na mesma linha temática, recebo *Inimigos Ocultos*. Ao fundo, um ambiente hospitalar, com enfermeiras, médicos e rostos retorcidos, injeções, caixas de curativo, uma espécie de videoclipe. Sobre ele, o diagnóstico: "Sofre de reumatismo, quem percorre os caminhos tortuosos; / quem se destina aos escombros da tristeza, quem vive tropeçando no egoísmo. / Sofre de bursite, quem não oferta seu ombro amigo, quem retesa, permanentemente, os músculos, quem cuida excessivamente das coisas alheias. / Sofre da coluna, quem nunca se curva diante da vida, quem carrega o mundo nas costas".

Não posso deixar de falar naquele texto que circula em duas versões. Uma delas, atribuída a Camille Claudel,[3] com um palácio no fundo, tendo como trilha sonora a música *Souvenir de China* de Jean Michel Jarre; e a outra versão, escrita sobre papoulas, hortênsias, árvores floridas, atribuída a Madre Teresa de Calcutá. Essas (pseudo)autorias femininas (e a questão de gênero merecia uma leitura particular) modificam, sobremaneira, a força da enunciação. A mensagem é esta: "Tenha sempre presente que a pele se enruga, / que o cabelo se torna branco, / que os dias se convertem em anos, / mas o mais importante não muda! / Sua força interior e suas convicções não têm idade. / Seu espírito é o espanador de qualquer teia

---

[2] Selecionei algumas questões, mas o texto inclui ainda as perguntas: *Tomou Biotônico Fontoura? Sua mãe tinha secador de cabelos com touca e usava Leite de Colônia? Sabia de cor a música Bat Masterson? Escutava o Repórter Esso? Assistia ao Toppo Giggio? Sabe quem foi Odorico Paraguassu? Você usava japona?*

[3] Essa mensagem veio acompanhada de "uma pequena biografia de Camille Claudel", reafirmando que foi internada em um hospício em 1913 e que morreu em 1943, "após trinta anos de solidão e lenta extinção de sua vivacidade e talento".

de aranha". E termina de uma forma surpreendente: "Faça com que, em lugar de pena, lhe respeitem. / Quando pelos anos não puder correr, trote. / Quando não puder trotar, caminhe. / Quando não puder caminhar, use uma bengala./ Mas nunca se detenha".

Como se não bastassem essas mensagens, à primeira queixa de qualquer indisposição física, haverá sempre alguém para dizer que se está na fase do "condor" ou naquela de DNA (Data de Nascimento Avançada). E não raras foram as vezes que ouvimos ou dissemos: "velhice é um estado de espírito", "velho é quem se considera velho" ou "ele tem a alma jovem apesar da idade". Parece haver uma premissa de que se escapará da velhice pela preservação da juventude do espírito. Há, para o imaginário, uma dominância do espírito sobre o corpo (NEVES, 1999, p. 42) e só ele é capaz de vencer o vilão do envelhecimento, superar ou se equiparar, hoje, aos recursos da engenharia genética ou da cirurgia plástica. Por isso o envio das inúmeras mensagens de auto-ajuda, como se elas fossem a única possibilidade de serem esquecidas as rugas ao espelho, as manchas na pele, os cabelos brancos, disfarçados ou não, para que não gerem uma constante crise de identificação.

Simone de Beauvoir, em seu importante livro *A Velhice* (BEAUVOIR, 1990, p. 67), questiona a idade para o envelhecimento. Ela lembra que foi aos 50 anos que alguém a descreveu, pela primeira vez, como velha e que alguns escritores também mencionam as suas experiências em relação a esse marco/marca. Casanova, aos 68 anos, era chamado de lamentável velho, e Trotski se perguntava: "Sabem qual é o maior de todos os vícios? Ter mais de 55 anos". E Goethe afirmava: "A idade apodera-se de nós de surpresa" (BEAUVOIR, 1990, p. 347). Eu, mesma, em minha tese de doutorado, defendida em 1990, exemplifico "a teoria dos olhos fechados", de Bergson (1990), através de minha diarista, Vitalina. Sempre que queria me contar alguma coisa de sua infância, ela dizia: "É só fechar os olhos que eu me lembro". No entanto, surpreendo-me ao reler a minha tese com a ênfase dada à idade de Vitalina: no alto *de seus 55 anos...*[4]

Hoje, esse "limiar", definido por mim, chega também em forma de mensagem, precedida do recado "É boa. Leia até o final". O título do texto *Quando você passa dos 50*. E entre 27 pontos encontro: Você passa dos 50... / 4. quando as pessoas lhe telefonam às nove horas da noite e perguntam: Te acordei? / 9. quando você pode viver sem sexo, mas não sem óculos. / 11. quando você discute apaixonadamente seus direitos de

[4] Na crônica "Cinqüentões", que também circula pela internet, Mário Prata comenta: "Veja você. Você está com 54. Lembra quando você era mais jovem, 54 era um velhinho, não era?"

aposentadoria. / 27. quando uma noite e tanto significa que você não teve que se levantar para fazer xixi. E, é claro, o inevitável: 20. quando você não consegue lembrar quem lhe mandou esta lista.[5]

A velhice passa a fazer parte, assim, das muitas ficções contemporâneas. Mas, afinal, como a literatura institucionalizada e canônica tem representado o velho na época em que a cultura ocidental contemporânea é marcada pela valoração do novo, do recém-produzido, do mais moderno, do mais eficiente? Como o texto literário trabalha com o estigma da idade avançada? Como a ficção conseguiu representar a *apatia política dos velhos*, a partir da idéia incorporada no cotidiano de que o tempo de quem é velho já passou, não havendo mais como interferir no presente? Como é representado o corpo envelhecido?[6] Como um romance conseguiria representar a velhice sem valor simbólico na sociedade, apresentando-se como sinônimo de decadência e de ausência de futuro? Qual o significado da pregação, politicamente correta, de Manoel Carlos, através da representação do tratamento que uma neta megera dá ao casal de velhinhos Leopoldo e Flora?[7] Ou como Aguinaldo Silva representa o Barão e Laura, em *Senhora do Destino*?[8]

Começo, então, ilustrando o que chamo de poética das memórias (RAMOS, 1990), com os velhos que não são falados, mas falam realisticamente a velhice. Ao querer dar conta da sua história, Erico Verissimo inventa um sujeito especular. O seu *solo de clarineta* (VERISSIMO, 1976) vai dialogar com o presente em um texto que precede a sua própria história de vida, enquanto texto narrativo. Como prólogo ou como epígrafe, o escritor busca espaço para a reflexão e a consciência da velhice, numa oportunidade poética do sujeito presente com o tempo passado. Diz ele: "A face do outro é o meu calendário implacável". O homem do espelho, co-autor do prólogo de memórias de Erico Verissimo, escreve o velho na história da vida e diz: "envelhecemos juntos".

[5] Escolhemos os itens que nos foram mais significativos, mas poderíamos ainda incluir: *Você passa dos 50...* 2. quando de um grupo de reféns você provavelmente será um dos primeiros a ser libertado; 18. quando as suas articulações passam a ser mais confiáveis do que o serviço de meteorologia; ou 26. quando "Que sorte!" significa que você achou seu carro no estacionamento.

[6] Sobre corpo envelhecido é interessante a leitura de Stepansky (1999).

[7] Estou me referindo aqui a dois personagens da telenovela *Mulheres Apaixonadas*, interpretados por Oswaldo Louzada e Carmen Silva, TV Globo, 2003.

[8] Personagens de Raul Cortez e Glória Menezes, TV Globo, 2004.

A sensibilidade com que o espelho é explorado nos livros de memórias faz dele uma espécie de estrutura simbólica na qual é construída a narração. Essa imagem transparente cuja presença surge em quase todos os livros de memórias aparece como um objeto físico e concreto (SANT'ANNA, 2000), querendo ter, no entanto, toda uma dimensão metafórica e metafísica. Por outro lado, o espelho, como elemento narrativo, procura marcar a história pelo lirismo e pela "tocante" consciência da velhice.

Passemos a Pedro Nava. Aos 65 anos, Pedro Nava começa a escrever suas memórias. Um dos aspectos mais instigantes da narrativa é a maneira que ele descreve o impacto do seu olhar na relação que estabelece com seu corpo envelhecido. A tessitura dos fatos passados retrata situações conhecidas e sugere que a sua memória de velho é um atestado de lucidez. O lado nostálgico e lírico, afixado na sua memória, evidencia-se no julgamento de situações que se contrapõem às mudanças, provocadas pela modernidade. Por outro lado, o narrador, sujeito presente, acomoda-se ao espaço moderno pela fala da saudade. Essa extrapolação para o universo melancólico das perdas afirma-se nitidamente no narrador, quando o médico aposentado passa a ler e a escrever o seu corpo (NAVA, 1981):

> Médico, não posso enganar a mim mesmo e sei que estou cansado, pesado, medido. (NAVA, 1981, p. 57).
>
> Aquele pedaço de corpo idoso era mesmo meu – meu pé de velho. Triste, triste, estendo as pernas, emparelho os dois pés, inspeciono-os agora como médico. (p. 47).
>
> [...] e eu baixo-os para não sofrer a tentação de ler em mim, como faço nos outros – os termos que me permitem o cálculo do seu restante. Mas um demônio me impele a olhar também a mão de longas dobras. (p. 49).

A análise racional que Pedro Nava faz de seu tempo presente, no penúltimo livro da sua obra, *Galo das Trevas*, através da certeza física da temporalidade como matéria narrativa, insere o médico no texto das memórias e nessa consciência científica do corpo envelhecido:

> Chegando ao banheiro, antes do espelho, vou. Tomo posição e verto longamente. Satisfatório: jato forte, grosso, quantidade abundante, boa trajetória. Penso regalado – nenhum estreitamento, por enquanto, nada na próstata. (p. 56).

Além desses dois memorialistas, que por si representam a velhice no próprio objeto discursivo, escolhi alguns textos em que eu pudesse perceber a discussão crítica da velhice. Poderíamos lembrar dos velhos de Machado de Assis, especialmente da solidão do velho Aires (ASSIS, 1990). Vem dele uma interessante afirmativa sobre ser velho, quando o seu diário passa a ser o local da resistência:

> Hoje que não saio, vou glosar este mote. Acudo assim a necessidade de falar comigo, já que não o posso fazer com os outros; é o meu mal [...]. A aposentadoria me restituiu a mim mesmo; mas lá vem dia em que, não saindo de casa e cansado de ler, sou obrigado a falar, e não podendo falar só, escrevo. (ASSIS, 1990, p. 195).

Aires é um dos personagens ficcionais que melhor repensa o estatuto da velhice, ainda que enfatize, pelo avesso, os mesmos clichês encontrados, através dos tempos, na caracterização da velhice. Usa, assim, como disfarces, alguns dos conhecidos lugares-comuns e "velhice quer descanso" (ASSIS, 1990, p. 124). E é dele uma sentença emblemática: "Foi um duelo entre mim e a velhice, que me disparou esta bala no joelho; uma dor reumática" (p. 161).

No início do século XX, poucos textos parecem se mostrar preocupados com a velhice. Os modernistas estiveram mais voltados aos experimentalismos formais do que temáticos. Na ficção de 30, embora apareçam muitas personagens idosas, elas metaforizam uma decadência conjuntural, especialmente de ciclos econômicos. Poderíamos exemplificar com a literatura de José Lins do Rego e de Rachel de Queirós. Na década de 50, com Guimarães Rosa, é possível fazer uma outra reflexão sobre a velhice, através de seu potencial narrativo ou de sua capacidade de contar *estórias*.

Vejamos, por exemplo, a fala de Riobaldo (ROSA, 1986), permeando a poética das memórias: "Desculpa me dê o senhor, sei que estou falando demais, dos lados. Resvalo. Assim é que faz a velhice" (ROSA, 1986, p. 112). O espelho de Guimarães Rosa é diferente do espelho de Erico Verissimo. Ele não reduplica a aparência, mas a profundeza do personagem. Aproxima-se muito mais do que fez Machado de Assis.

Depois de Guimarães Rosa, pensaríamos em Clarice Lispector e seus contos, nos quais explora com uma coragem extraordinária o isolamento dos velhos. Lembro aqui de "Feliz Aniversário" (LISPECTOR, 1960) e "Viagem a Petrópolis" (LISPECTOR, 1964). Outros poderiam ser mencionados como os que exploram o preconceito, relacionado à sexualidade dos velhos, em alguns contos de seu livro *Onde Estivestes de Noite?* (LISPECTOR, 1974).

Cito também Lygia Fagundes Teles (TELES, 1989) e sua personagem Rosa Ambrósio, de *As Horas Nuas*. Alcoólatra, velha, narcisista, atriz decadente, vive na companhia do gato Rahul e de uma velha empregada negra, dentro de um apartamento, dizendo frases como esta: "[...] tantos espelhos. Mas só agora me vejo, uma frágil mulher, cheia de carências e aparências, dobrando o Cabo da Boa Esperança [...]"; "Velhice, ó! meu Pai, que palavra ignóbil!". Deveria igualmente ressaltar a obra de Nélida Piñon, mas desnecessário se faz quando se conhece a excelente tese de Carmen Lúcia Tindó Secco (1994), trabalho que não pode deixar de ser citado em toda pesquisa sobre a velhice. Ela se debruça sobre a poética da longevidade, e sua relação com o saber, na ficção brasileira, especialmente sobre o romance *A República dos Sonhos*. Com uma minúcia de detalhes, ela demonstra que "rugas, sonhos e paixões são metáforas sintetizadoras do processo criador de Nélida Piñon".

Impossibilitada, pelo tempo, sempre ele, de trazer outros exemplos, remeto-me às ficções que eu chamo contemporaníssimas. Elas não têm se voltado especificamente para o tema, mas quero registrar duas narrativas que falam a velhice. Uma delas é *A Mãe da Mãe da sua Mãe e suas Filhas*, de Maria José Silveira (2002), e a outra, *Solo Feminino*, de Livia Garcia-Roza (2002). A primeira, pelo sentido mesmo que dá à ancestralidade, explicitado pelo próprio título, à sapiência e à segurança das mulheres-avós, e, especialmente, à construção da personagem Maria Velha, que acompanha três gerações de mulheres; e a segunda, pela coragem de Gilda, "*una solterona pasada*",[9] de 27 anos, de mostrar pela ironia o lado chato e impertinente da mãe surda, as manias de Lili, o tio velho e *louco*, que anda nu, dorme embaixo da cama e corta estrelas de papel; e a inserção, neste contexto de Idalina, a vizinha igualmente *surda* e de Wilma, a cardíaca, empregada da casa.

Exemplifico com estas duas narrativas *a melhor* idade com cinco letras: a *velha*, o *velho*, a velhice *sábia* e a velhice *chata*.

> Sim, Manu sabia que a Velha seria capaz de tomar conta de tudo. Essa mulher cujo nome ninguém algum dia teve um, era chamada de Velha desde que apareceu no bando de João Tibiritê, e nem era velha na época, não teria talvez seus vinte e poucos anos, mas já tinha esse jeito de velha, as maneiras de velha, a sabedoria de velha. [...] conhecia os feitiços, conhecia as ervas, falava com os animais. [...] A Velha era a sombra de Maria e um pouco de sua alma: contava-lhes história de seu passado, ensinava-lhes a sabedoria das ervas, mostrava o motivo de cada tom de verde da mata, explicava os animais e suas razões, indicava o caminho do espírito dos rios e suas águas, e mais que tudo, desde pequena, ensinava-lhe a olhar fundo dentro de si mesma para descobrir a fonte de sua força única e seu poder. (SILVEIRA, 2002, p. 76-78).

> Ao chegar em casa encontrei mamãe fazendo palavras cruzadas a mando de seu parente; estava muito desneuronizada. Levantando os olhos da revista, disse: – Essa, quem não sabe?... forma de budismo, três letras... [...] Quando pergunta se eu lembro que ainda tenho mãe, me dá uma coisa esquisita, acho que compaixão, culpa, amor e raiva. É isso. [...] Lili apareceu na sala. Em seguida Nina entrou; com sua chegada, meu tio voltou para o quarto, não suporta mais de três pessoas ao mesmo tempo. [...] Lili desapareceu sob a cama. Da porta, ouvíamos a voz de Dona Idalina dizendo que mamãe alcançara o céu em apenas um passo; descansara no regaço do Senhor. (GARCIA-ROZA, 2002, p. 26, 48, 75, 223).

Essas representações parecem falar mais de perto com a narrativa, um pouco crônica, um pouco memórias, *Perdas e Ganhos*, último livro de Lya Luft (2003). Ela parece querer retomar todas as presenças e representações literárias, mas acima de tudo assimilar aquelas mensagens de auto-ajuda, com as quais iniciei o meu texto:

> Predomina a idéia de que a velhice é uma sentença da qual se deve fugir a qualquer custo – até mesmo nos mutilando ou escondendo. [...] Isso se manifesta até na pressa com que acrescentamos como desculpa: "sim você está, eu estou velho aos 80 anos, mas... jovem de espírito". [...] Vou detestar se, ficando velha, alguém quiser me elogiar dizendo que tenho espírito jovem. Acho o espírito maduro bem mais interessante.

O alcance deste meu ensaio, que quis *amarrar duas pontas de minha vida*, foi pequeno diante dos *dilemas de representação* textual da velhice. Procurei traçar caminhos que me permitissem trazer para esta reflexão minha pesquisa sobre ficções contemporâneas. Eu termino estas palavras cruzadas, com plano de fundo, papel de parede, *os velhos e jovens*, de Péricles Cavalcanti e Arnaldo Antunes, na voz de Adriana Calcanhotto.

> Antes de mim vieram os velhos / os jovens vieram depois de mim / e estamos todos aqui / No meio do caminho desta vida / Vinda antes de nós / E estamos todos a sós / No meio do caminho dessa vida / Estamos todos no meio / Quem chegou e quem faz tempo que veio

[9] "Mamãe não sabia se ficava feliz com as filhas reunidas, ou profundamente triste com o rumo que eu havia escolhido para a minha vida. [...] Não se cansava de dizer que eu começaria muito mal. Por ela, eu ficaria infeliz e aflita, *una solterona pasada*" (GARCIA-ROZA, 2002, p. 39).

/ Ninguém no início ou no fim / Antes de mim / Vieram os velhos / Os jovens vieram depois de mim / E estamos todos aí.

Com estas palavras cruzadas posso dizer que quis escrever um "texto-leitura": este texto que escrevemos em nós quando lemos (BARTHES, 1988, p. 43). Páginas de e-mails e páginas de literatura. Textualidades contemporâneas. Mas, afinal, você tem prestado atenção no que os anos têm feito com você? Você se lembra quando foi a última vez que viu um papel-carbono? Há quanto tempo você não joga paciência com um baralho de verdade? Você sabe o preço de um envelope comum? A maior parte das piadas que conhece, você recebeu pela internet? Você está pensando que gostaria que eu mandasse por e-mail essas mensagens?

Referências

ASSIS, Machado de. *Memorial de Aires*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1990.

BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BEAUVOIR, Simone de. *A velhice*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

BERGSON, H. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BOBBIO, Norberto. *O tempo da memória*: De Senectude e outros escritos autobiográficos. Tradução de Daniela Bersiani. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

GARCIA-ROZA, Livia. *Solo feminino*. Rio de Janeiro: Record, 2002. Coleção Amores Extremos.

LISPECTOR, Clarice. *Laços de família*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1960.

LISPECTOR, Clarice. *A legião estrangeira*. Rio de Janeiro: Ed. do Autor, 1964.

LISPECTOR, Clarice. *Onde estivestes de noite?* Rio de Janeiro: Artenova, 1974.

LUFT, Lya. *Perdas e ganhos*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

NAVA, Pedro. *Galo das trevas*: as doze velas imperfeitas. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio 1981.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. Corpo, velhice, projeto e neoliberalismo. In: VILLAÇA, Nizia; GÓES, Fred; KOSOVSKI, Ester. *Que corpo é esse?*: novas perspectivas. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.

RAMOS, Tânia Regina Oliveira. *Memórias*: uma oportunidade poética. 1990. Tese (Doutorado em Literaturas de Língua Portuguesa) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1990. Orientador: Prof. Dr. Affonso Romano de Sant'Anna.

ROSA, Guimarães. *Grande sertão*: veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

SANT'ANNA, Mara Rúbia. *O velho no espelho*: um cidadão que envelheceu. Florianópolis: Editora da UFSC, 2000.

SARTRE, Jean-Paul; LÉVY, Benny. *A esperança agora*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

SECCO, Carmen Lúcia Tindó. *Além da idade da razão*: longevidade e saber na ficção brasileira. Rio de Janeiro: Graphia, 1994.

SILVEIRA, Maria José. *A mãe da mãe da sua mãe e suas filhas*. Rio de Janeiro: Globo, 2002.

STEPANSKY, Dayzi. Velhice, imaginário e cidadania. In: VILLAÇA, Nizia; GÓES, Fred; KOSOVSKI, Ester. *Que corpo é esse?*: novas perspectivas. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.

TELES, Lygia Fagundes. *As horas nuas*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

VERISSIMO, Erico. Prólogo. *Solo de clarineta*: memórias. 8. ed. Porto Alegre: Globo, 1976. v. 1.

Parte III

Relações de poder e de trabalho: novas tecnologias, novas subjetividades

Gênero, poder e política: rupturas e diálogos com a representação institucional

Clara Araújo

Este texto[1] aborda o tema do poder, enfocando a luta das mulheres por acesso à representação política. Nesse sentido, dá continuidade a algumas reflexões desenvolvidas ao pesquisar as experiências de cotas, sistematizadas em artigos anteriores (ARAÚJO, 2001a, 2001b, 2002a, 2002b). O intuito é mais tentar mapear novos problemas teóricos e políticos que vão surgindo no debate sobre mulher, poder e representação política, derivados e estimulados pelas experiências de cotas. Assim, ele não tem como proposta aprofundar os diversos aspectos ou tampouco ser conclusivo, uma vez que se volta para um processo ainda em curso.

De início convém tecer duas considerações de ordem mais geral: primeiro, o tema da *participação política* é bem mais amplo do que a sua dimensão da *representação*; segundo, do ponto de vista metodológico, mesmo o tema da representação pode ser abordado a partir de diversas perspectivas, e esta é apenas uma delas. A opção por enfocar esse aspecto é justificada por duas razões que se encontram conectadas. Uma primeira razão, e central, diz respeito ao contraste, ainda persistente, entre o reconhecimento dos direitos formais das mulheres e a sua inserção numérica nos espaços de poder. Por um lado, tal cenário numérico alimentou o imaginário de uma apatia feminina, imaginário este também legitimado por uma parte dos meios acadêmicos dedicados ao estudo da participação política. Muitos foram os trabalhos que tomaram como dado e premissa de estudo tal "apatia" e que se orientavam, fundamentalmente, por tentar discutir suas razões. Por outro lado, esse cenário fez surgir do

[1] Este texto foi inicialmente preparado para o Encontro "Fazendo Gênero VI", realizado em 2004, tendo sido acrescido, posteriormente, de outras reflexões.

interior do movimento feminista um vigoroso movimento de desconstrução da aparente neutralidade das bases constitutivas da moderna democracia ocidental e, conseqüentemente, de denúncia da exclusão das mulheres na organização do Estado moderno e na formulação do conceito de cidadania. Conforme discutido em outro artigo (ARAÚJO, 2001), a crítica feminista à democracia representativa, no que diz respeito aos seus limites de inclusão de sujeitos políticos fora do padrão clássico por onde se constitui a representação – homem, branco e pertencente a segmentos mais abastados –, foi e tem sido extremamente importante para os grupos tradicionalmente considerados fora do poder.

Essa desconstrução incide também sobre o campo acadêmico, com reorientações de focos de pesquisas. Alguns têm procurado mostrar que as mulheres se encontram presentes na política, e essa visibilidade se evidencia, sobretudo, através de determinados tipos de associativismo político, mais comunitário. Analisando-se o aspecto do recrutamento político que dá acesso à representação, chama-se a atenção que as disposições para a política, porque não são inatas, não dependem *apenas* de uma vontade individual ou de um *despertar para o processo*, mas que existem certas rotas predominantes de ingresso, que são mediadas por diversos fatores, de ordem material e de ordem subjetiva. Numa perspectiva de estudos institucionais sobre participação política, vem sendo demonstrado que trajetórias sindicais, determinadas carreiras profissionais e/ou lugares hierárquicos, ao lado de recursos econômicos, constituem formas de capital político relevantes nessas rotas de ingresso (NORRIS, 1996). E, numa perspectiva de estudos que enfatizam mais a dimensão simbólica, tem sido evidenciado como as disposições ou indisposições, assim como a avaliação das "competências" para determinadas práticas, são também subjetivamente construídas a partir dos lugares sociais ocupados pelos agentes. Bourdieu (1998, 1999), por exemplo, contribuiu particularmente para pensar a prática partidária como formação de capital político, cultural e simbólico, oferecendo, assim, uma via para reflexão sobre as mediações que interferem nas rotas de ingresso à política e como as mulheres são afetadas por isso.

Do ponto de vista histórico, as mulheres ingressam posteriormente nos sindicatos e associações de classe pelo simples fato de terem seu ingresso massivo no mercado de trabalho e em esferas públicas monitorado ou mesmo negado. De igual modo, só mais tardiamente tiveram acesso/direito a aspirar a determinadas profissões; e ainda, por força da divisão sexual do trabalho, a inserção em práticas partidárias mais internas, que possibilitam, também, uma via de formação de um capital político através de controle da máquina ou de formação de redes,

foi e continua até os dias atuais mais dificultosa para as mulheres. Ao lado disso, as profissões, as "competências" para a política são também culturalmente generificadas. Em suma, quanto a esse segundo aspecto, é relevante mostrar a complexidade de interações e fatores envolvidos na participação política, para além das abordagens que destacam as disposições individuais como um problema particular de ideologia ou de escolha pessoal. Um ponto relevante da contribuição dos estudos feministas tem sido exatamente o de mostrar que a não-presença das mulheres nas instituições políticas clássicas de poder representativo não poderia ser interpretada como um problema da esfera individual, de suas escolhas pessoais, mas como um problema envolvendo a política e os padrões de construção e inclusão democráticas; como um problema social, relacionado com seu lugar na estrutura socioeconômica e familiar; assim como cultural, relacionado com os valores e as atitudes predominantes em relação ao gênero, ou seja, como problema coletivo envolvendo a construção e a natureza da democracia.

Uma segunda razão que justifica a opção por esse enfoque constitui, de certo modo, um desdobramento da primeira e se relaciona com o destaque que o tema do acesso ao poder adquiriu na agenda política a partir da última década do século passado, bem como à disseminação das políticas de cotas como mecanismo de facilitação desse acesso. A dimensão de sua adesão mundial como política pública e os debates daí derivados no campo da representação política constituem, sem dúvida, um processo que precisa ser mais bem compreendido. Num exame inicial das razões dessa disseminação, sugerem-se três ordens de fatores: além das contribuições analíticas destacadas anteriormente, que evidenciaram obstáculos estruturantes do campo político, há duas outras. Um deslocamento do eixo das demandas coletivas em direção ao tema do reconhecimento de sujeitos coletivos (FRASER, 1997) e da afirmação de presenças nas esferas decisórias, dadas também por identidades coletivas (PHILLIPS, 1998), tema tratado em trabalhos anteriores (ARAÚJO, 1999, 2001). E, por fim, um deslocamento de ordem política no feminismo na década de 90 que nos ajuda a explicar esse processo: uma ruptura com certa ambigüidade que marcou o tratamento do poder em décadas anteriores. Essa ambigüidade pode ser detectada nas críticas ao poder existente e, ao mesmo tempo, na existência de um discurso que demandava acesso e direito ao poder. É certo que não se pode simplificar e falar de uma crítica uníssona ao poder, ou mesmo simplificar esses debates, como se todas as correntes feministas comungassem de uma mesma intensidade no exercício de tais críticas. Sobre isso, cabem breves considerações.

Em geral, as críticas ao poder do Estado estavam, também, estruturadas a partir de e com base em perspectivas analíticas e políticas mais complexas. Mesmo sem aprofundar muito o tema, dado o limite dessa exposição, cabe destacar três grandes vertentes de críticas. Na perspectiva que pode ser aqui definida, em linhas gerais, como liberal, o problema residia, e reside, na crítica à *desigualdade na distribuição do poder*. E uma reivindicação de justiça se materializaria na demanda por direitos e igualdade de oportunidade para as mulheres ascenderem às arenas decisórias. Na vertente mais identificada com o marxismo, a crítica estava e está centrada no problema do *poder como expressão de dominação de classe*, determinante para a dominação de sexo e, portanto, na demanda pela construção de uma alternativa classista de poder. Esta, por seu compromisso com o fim de exploração e com a idéia de emancipação, criaria as bases para a não-discriminação e o fim dos constrangimentos econômicos e ideológicos que impedem setores dominados e explorados de terem acesso ao poder. E, bebendo na fonte das teorias que conferem centralidade ao patriarcado como sistema de dominação, uma terceira vertente residia, e reside, na crítica ao *poder institucional como expressão da dominação masculina*, como algo estruturalmente carregado de negatividade, portanto, algo exterior e não desejável. Note-se que a referência simultânea ao passado e ao presente deve-se ao fato de que estamos tratando de um deslocamento de ênfase, mas não de concepções superadas.

No bojo dessa ambigüidade, não raro a demanda por acesso ao poder tinha como concepção predominante uma alternativa "essencialista" do "bom poder". Em outras palavras, uma identificação do poder estabelecido com o masculino, conseqüentemente percebido como algo negativo. Em contraposição, uma alternativa de poder marcado pela presença das mulheres poderia adquirir uma qualidade nova, por um novo perfil moral, oferecido pelo "feminino". Nesse caso, o *poder institucional se constitui como expressão da dominação masculina*, como algo estruturalmente carregado de negatividade. Com efeito, estar ou participar do poder institucional tal como existente se apresentava como algo exterior e não desejável.

Nas distinções elencadas anteriormente, essa participação envolvia, também, outras problematizações, não tanto centradas na *negatividade do poder* em face de sua característica claramente masculina, mas nas suas *limitações, dadas por essa ausência feminina*. Embora essas e outras restrições e críticas ainda permaneçam, é razoável dizer que elas adquiriram contornos mais pragmáticos, associados a certo reconhecimento das instituições existentes e da importância da participação em suas instâncias,

ainda que seja para contestá-las ou mesmo para aprimorá-las. O cenário internacional desfavorável ao socialismo que se desenhou a partir da década passada e certa descrença com possibilidades de projetos alternativos, ou seja, o enfraquecimento de projetos ideológicos e a emergência de orientações mais pragmáticas parecem ter influenciado decisivamente essa flexão, conforme foi oportunamente tratado (ARAÚJO, 2001).

Analisando, então, sob a ótica desse deslocamento, a presença das mulheres nas instâncias de representação política existentes passa a ser tratada a partir de maior ênfase na perspectiva da presença como *necessidade* e *requisito para o próprio conceito de democracia e para a legitimação de sua vertente representativa moderna*. A presença das mulheres passa a ser demandada como algo que remete ao estatuto de um governo legítimo e democrático, e não mais, apenas, um problema da alçada "das mulheres". Colocado o debate sob esse ângulo, um desafio nesse movimento crítico e, ao mesmo tempo, reivindicatório tem consistido em compreender de forma mais acurada a natureza dos já constatados obstáculos enfrentados pelas mulheres no acesso ao poder e os caminhos possíveis de sua superação.

Como vem sendo assinalado (DALRHUP, 2003), observa-se que, com algumas exceções,[2] os obstáculos formais para a igualdade de participação entre homens e mulheres foram superados. O século XX tem sido analisado, entre outros aspectos, como o século das conquistas das mulheres. Houve importantes mudanças no perfil e no lugar que passaram a ocupar na sociedade. As tendências de mudanças se estenderam à escolaridade, à participação na força de trabalho e às relações familiares, com o enfraquecimento da autoridade patriarcal. Os movimentos feministas e a organização das mulheres questionaram e abalaram os padrões de relações sociais dominantes, sobretudo a partir de década de 60, e suas iniciativas e conquistas foram consideradas como algumas das mais significativas mobilizações do século.[3] Mas é fato que o padrão da sub-representação política persiste e o ritmo do ingresso na política institucional, quando considerados os mecanismos normais de acesso, tem sido lento. Embora compromissos com o acesso das mulheres façam parte das agendas da política institucional, em suas distintas dimensões, nacionais e internacionais, e instituições internacionais como a ONU, partidos políticos, organizações não-governamentais e outros tipos de

[2] Países não-seculares orientados pelo fundamentalismo religioso, como, por exemplo, a Arábia Saudita e o Irã.

[3] Ver Castells (2001), por exemplo.

instituições venham constantemente expressando a necessidade de investimentos e compromissos com a igualdade de oportunidade, na prática, o quadro permaneceu pouco alterado até meados da década de 90, quando as cotas começam a ser mais disseminadas.

De acordo com dados da Inter-Parliamentary Union (IPU) referentes ao início de 2005, pouco mais de 15% dos parlamentares mundiais são mulheres. Até 2003, apenas nove entre 193 nações tinham mulheres como chefes de estado, e 39 tinham sido eleitas algum dia como Presidente ou Primeiro-Ministro. E, segundo estimativas da ONU, as mulheres representam menos de um décimo dos ministros mundiais (NORRIS; INGLEHART, 2003). No Brasil, até o momento, apenas três mulheres foram eleitas governadoras, e o percentual na Câmara Federal tem permanecido baixo, inclusive comparado a outros países latino-americanos.

Verifica-se que, embora exista um *background* comum às democracias representativas ocidentais – a exclusão das mulheres das esferas públicas, configurada através de proibições explícitas ao exercício da cidadania política e civil por um longo tempo –, há variações significativas nos índices de participação feminina nas instâncias de representação e poder político. Por isso, apenas razões de ordem histórica não seriam suficientes para explicar tais variações. Outros elementos capazes de fornecer bases interpretativas mais consistentes para o quadro atualmente observado teriam que ser procurados. Nesse sentido, o cenário nos coloca diversos tipos de questionamentos. Uma primeira pergunta consiste em responder se se trata apenas de um *deficit* ou lacuna numa trajetória de modernização democrática, onde a inclusão seria a norma, e a exclusão apenas um problema de ajustes. Ou, de fato, haveria que se repensar a própria natureza dos princípios representativos vigentes, de como considerar a diversidade de atores e conflitos contemporâneos e o correspondente sentido de justiça, como nos sugere Young, Phillips e outros (YOUNG, 2002). Essa é uma via por onde se pode debater o problema do acesso ao poder representativo, presente em várias reflexões que estão preocupadas em analisar a natureza da democracia representativa (VARIKAS, 1996; PHILLIPS, 1998; ARAÚJO, 1999; MIGUEL, 2000; PINTO, 2002; YOUNG, 2002), mas que não a estamos privilegiando na presente análise.

Uma outra forma de abordar o problema pode ser mais voltada para uma reflexão teórica sobre o estatuto conferido ao gênero na teoria social, sua articulação com outras dimensões e/ou seu grau de autonomia para explicar as razões da sub-representação ou da assimetria de inserção. Embora esse também não seja o foco da presente análise, importa registrar

brevemente que, nessa perspectiva, estudos feministas tenderam a abordar o problema da escassa presença das mulheres a partir de um enfoque, definido neste trabalho, como *intragênero*. E isso parece se manifestar, também, quando se trata de construir as argumentações pró-cotas. Nessa perspectiva, menos institucional e mais centrada nas relações sociais entre indivíduos, a responsabilidade ou a causa principal da sub-representação residiria numa trajetória histórica que permanece orientando a mesma lógica na contemporaneidade, ou seja, a "resistência, na ausência de interesse e/ou no preconceito masculinos" em incluir as mulheres na política. Essa abordagem parece insuficiente e problemática por diversas razões discutidas em mais detalhes em outro trabalho (ARAÚJO, 1999). De forma sucinta pode-se argumentar que, subjacente a essa explicação, encontra-se uma concepção que assume que os valores e as relações de gênero se sobrepõem a outros imperativos de ação. Nesse sentido, isso ocorreria mesmo em situações como a de disputa pelo poder político, quando a lógica pragmática dos ganhos eleitorais ou de outras formas de ganhos objetivando o exercício do poder opera em seu sentido pleno. Ou seja, a lógica da dominação de gênero tenderia a se impor sobre outras lógicas. Essa perspectiva parece problemática porque arrisca isolar as relações de gênero de outras relações sociais e, por conseqüência, pode implicar perder de vista as imbricações existentes entre relações sociais, condições socioestruturais e práticas políticas institucionais. Em outras palavras, sob esse enfoque, tende a se enfraquecer uma perspectiva analítica que tome como questão a verificação de como o gênero recorta as dimensões institucionais e as práticas políticas e como é mediado por essas dimensões; ademais, tende a conferir um grau de autonomia a essa relação diante dos processos sociais que não se sustenta quando uma análise histórica mais abrangente é conduzida.

Uma terceira via pela qual se pode analisar o tema é através da análise que articula dimensões institucionais com cultura para pensar o gênero nesses contextos. Nesse sentido, esta análise comunga com uma literatura mais recente (NORRIS; LOVENDUSKI, 1993; LOVENDUSKI, 1995; SQUIRES, 1996; VIEGAS; FARIA, 1999; DIAZ, 2002; MATLAND, 2002; MATLAND; MONTGOMERY, 2003; NORRIS; INGLEHART, 2003), que enfoca o problema da sub-representação das mulheres sob múltiplos ângulos. Sem desprezar as origens históricas, essa literatura argumenta que diferentes razões, culturais, socioeconômicas e institucionais, encontram-se na base da explicação desse fenômeno. Entretanto, tais origens não são capazes de responder pela reprodução e/ou persistência do *gap* em contextos de direitos civis e políticos já razoavelmente consolidados, nos

quais as mulheres detêm já algum grau de autonomia e presença na esfera pública. Assim, teórica e metodologicamente faz-se necessário assumir uma perspectiva multicausal que permita identificar a multiplicidade dos fatores que respondem por esse cenário e as suas inter-relações. Essa literatura tem considerado tal multiplicidade a partir de algumas dimensões básicas que se encontram interconectadas, conferindo, de acordo com cada autor, maior ênfase a um ou outro aspecto: a dimensão institucional da estrutura política, especialmente o sistema eleitoral e o sistema partidário; a dimensão socioeconômica, particularmente as condições nas quais as mulheres se encontram na estrutura socioeconômica; a dimensão cultural envolvendo os valores culturais que naturalizam e constroem os lugares e imagens apropriados de gênero; e a cultura política de uma dada sociedade. Todas elas se conectam e se expressam nas relações de gênero, sobretudo com as dinâmicas e valores internos às relações conjugais e familiares. Além dessas, destaca-se também a dimensão organizacional do movimento de mulheres e sua capacidade de influenciar os espaços decisórios, particularmente os partidos políticos. Nesse caso, a literatura tem mostrado que a atuação organizada e a existência de uma plataforma feminista no interior dos partidos tende a se constituir em importante fator de pressão, forçando políticas e investimentos em recrutamento e formação de lideranças.

Cada um desses aspectos merece uma análise pormenorizada, mas o tipo e o foco que estão sendo privilegiados nesta reflexão – representação política institucional com ênfase para as políticas de cotas – permitem tão-somente o destaque de alguns deles.

O tema do sistema eleitoral tem sido considerado como um componente institucional importante para entender em que medida a adoção de uma ou outra forma de organização política altera o acesso das mulheres à representação. É sugerido que no interior do sistema eleitoral alguns fatores afetem de forma particular as chances das mulheres, particularmente o grau de proporcionalidade do sistema, de tal modo que cada sistema, de acordo com suas características e certas condições institucionais, tende a abrir espaços diferenciados, conformando, assim, certas tendências que facilitam mais ou menos o ingresso de novos e diversos atores (LOVENDUSKI, 1994; RULE, 1997; MATLAND, 2002; DIAZ, 2002). Essa abordagem oferece mais possibilidades para se entenderem, por exemplo, as significativas variações existentes no interior desse padrão geral de sub-representação, variações que podem ser encontradas em países com índices de desenvolvimento socioeconômico semelhantes e/ou sistemas político-eleitorais de um mesmo tipo e histórico institucional. Esse é o caso, por

exemplo, das variações entre países latino-americanos, entre países europeus ou ainda entre países como Canadá e Estados Unidos. Essa lógica também definiria a potencialidade da adoção e da implantação das cotas. Com base nessa correlação, alguns estudos vêm tentando estabelecer a relação entre tipos de sistema eleitoral e eficácia das cotas (RULE, 1997; MATLAND, 2002; HTUN; JONES, 2002) sem, entretanto, descuidar de outras dimensões dessa multicausalidade, como o contexto político, a cultura política e as condições estruturais mais gerais do sistema partidário, uma vez que também em relação às cotas observam-se resultados distintos em sistemas partidários semelhantes.

A cultura política predominante tem sido considerada como outro elemento importante, influenciando o acesso das mulheres à representação em contextos socioeconômicos idênticos ou diferentes. Na perspectiva de gênero, ela ajuda a entender como os valores, os estereótipos e os referenciais simbólicos sobre os lugares de homens e mulheres interferem e, de certo modo, condicionam atitudes e práticas que reportam ao campo político. Condicionam, inclusive, maior ou menor abertura e comprometimento para medidas inovadoras, como as cotas, por exemplo.

Nesta altura convém destacar o trabalho recente de Norris e Inglehart (2003), que sistematiza e aprofunda aspectos abordados em análises anteriores. Esses autores fornecem elementos interessantes para a compreensão da eficácia e das variações encontradas nos resultados da representação política institucional das mulheres entre os países, inclusive entre os que adotam cotas. Um sentido pragmático e bastante racional orienta essa análise. Mas em se tratando de ação política eleitoral, tende a se mostrar adequada para pensar a dinâmica e as disposições dos atores nesse processo. Segundo os autores, o acesso das mulheres à representação política é influenciado pelas leis eleitorais, entendendo-se leis eleitorais como os sistemas eleitorais básicos, a adoção de medidas específicas como as cotas e outras formas de incentivos estratégicos para os selecionadores partidários e os candidatos. Múltiplos fatores orientariam as escolhas dos dirigentes partidários com vistas à maximização dos votos. Entre eles, destaca-se quem já está comprovadamente testado eleitoralmente ou quem tem potencial eleitoral para entrar na disputa, a fim de que os riscos eleitorais sejam minimizados. Uma vez que a elite política tem certas características mais típicas, como ser masculina, pertencer a certas profissões e ser tradicionalmente oriunda de determinados grupos étnicos ou sociais, a escolha com base nos fatores já (tradicionalmente) testados tende a reduzir os riscos eleitorais para os dirigentes políticos. Como

resultado, no âmbito do sistema político predominaria uma tendência inercial que contribui para reproduzir o *status quo* vigente e para dificultar o ingresso de novos atores. Sem formas externas de intervenção, as alterações nos padrões de ingresso tendem a ocorrer nesse ritmo inercial. A adoção de medidas como cotas de candidaturas ou de assentos administrativos ou legislativos constituiriam medidas externas que quebrariam essa tendência, mas, ao mesmo tempo, tais medidas seriam dependentes da lógica das especificidades dos sistemas eleitorais.

Os autores também salientam a influência do processo de modernização cultural sobre esse acesso político. Destacam, em especial, a modernização associada às atitudes igualitárias ou tradicionais em relação à igualdade de gênero na família, no trabalho e na esfera pública, e, particularmente, as atitudes em relação ao papel das mulheres como lideranças políticas. Tais atitudes, por sua vez, estariam relacionadas aos níveis de desenvolvimento humano de uma dada sociedade. A hipótese dos autores é a de que, onde predomina uma cultura de gênero mais igualitária, há um clima mais favorável para que os direitos legais sejam transformados em direitos de fato, em práticas e atitudes mais igualitárias; há também mais incentivo para que reformas institucionais sejam implementadas nos espaços de trabalho, para que os papéis tradicionais de homens e mulheres na família sejam transformados e as responsabilidades mais compartilhadas. Já em culturas políticas mais tradicionais os partidos irão se empenhar menos em introduzir políticas de igualdade de oportunidades. As mulheres, por sua vez, não seriam apenas limitadas em suas oportunidades pelos obstáculos da sociedade. Elas próprias se limitariam em razão dos constrangimentos existentes e isso explicaria, em parte, suas decisões de disputar ou não cargos eletivos.[4] Nessa perspectiva, haveria uma relação entre modernização cultural e maior participação política e entre modernização e maior abertura para a adoção de políticas como ações afirmativas e cotas. Assim, resistências e preconceitos não seriam manifestações isoladas ou intrínsecas, mas seriam mediadas por dimensões pragmáticas ou valores culturais mais gerais.

Embora concorde no geral com a análise de Norris e Inglehart, o que pretendo chamar a atenção aqui é que as políticas de cotas trazem evidências que põem em questão alguns aspectos dessa teoria e colocam desafios importantes à compreensão das novas configurações das

[4] Aqui as análises de Bourdieu sobre as disposições e a construção das competências e dos capitais necessários às disputas nos diversos campos se mostram úteis para pensar o recrutamento e o ingresso político. Pesquisa que venho conduzindo através de entrevistas com homens e mulheres candidatos em diferentes pleitos e níveis eleitorais aponta nesse sentido.

dinâmicas de gênero em relação à representação. São algumas dessas questões que pretendo apontar a seguir e deixar como elementos para futuras investigações. Em primeiro lugar, um balanço preliminar desse processo sugere que as cotas para cargos legislativos podem levar a resultados quantitativos significativos, fora dos padrões e do ritmo de crescimento observado até então, retirando, assim, o sentido cumulativo presente na teoria da modernização. Dessa forma, países com baixos índices de representação podem ultrapassar países que já têm uma presença política de mulheres bem mais elevada e consolidada, o que pode ocorrer em curtos espaços de tempo; esse processo pode se verificar de forma mais intensa em democracias emergentes nas quais as instituições políticas são menos consolidadas, e não em países considerados mais democráticos.

Em segundo lugar, as evidências mostram, também, que essa alteração de padrão não necessariamente está associada aos índices de desenvolvimento socioeconômico, mesmo em culturas mais igualitárias. Muitas das experiências de cotas bem-sucedidas em termos quantitativos não estão ocorrendo em sociedades com democracias mais consolidadas ou com elevados índices de desenvolvimento humano.

Em terceiro lugar, embora não chegue a contrariar a literatura que aponta para alguma correlação entre tipos de sistemas eleitorais e chances de acesso das mulheres, as cotas têm sido adotadas em diferentes sistemas com êxitos aparentemente não muito destoantes, o que indica alguma ruptura com os padrões anteriores relacionados com tipo de lista e tamanhos dos distritos, entre outros.

Em outras palavras, há aspectos problemáticos na teoria da modernização que parecem ficar mais evidentes diante das experiências recentes de cotas e dos fundamentos que as constroem. Numa crítica recente à teoria da modernização, Dalrhup (2003) aponta para um problema mais estrutural, e não apenas um problema de ajuste a ser resolvido através de um aprimoramento gradual. Essa autora argumenta que a idéia de progresso que marcou a modernidade também orientou um sentido processual de mudança, concebida como uma modernização contínua que levaria a uma travessia segura em direção à igualdade. O projeto feminista liberal, na sua opinião, seria devedor dessa crença num projeto gradual, marcado, portanto, por uma perspectiva "incrementalista". A essa perspectiva Dalrhup designa de "metáfora da viagem da igualdade", ou seja, um processo movendo a igualdade na direção certa, numa contínua e não-retroativa caminhada rumo ao progresso. Entretanto, segundo a autora, as evidências

têm demonstrado que as coisas não têm se passado exatamente dessa forma e que a ordem do poder entre os sexos tende a ser constantemente reproduzida, inclusive entre as gerações mais novas, e os retrocessos têm se mostrado possíveis em relação à igualdade de gênero. Ou seja, não seria apenas um problema de um ajuste num processo linear, mas tratar-se-ia de algo mais complexo. Com efeito, superadas as barreiras legais e algumas mudanças significativas no perfil socioeconômico e demográfico e, ao mesmo tempo, a permanência das assimetrias e da lógica das relações de poder entre homens e mulheres, observa-se que as assimetrias de poder permaneceram significativas.

Aqui, é possível sugerir que o discurso processual da modernização pode ser adequado para algumas "ilhas" mas não constitui um cenário geral. Não apenas a modernização não superou (pelo menos ainda) a assimetria no poder como também não foi capaz de romper com a clássica dicotomia da divisão sexual do trabalho, que é um dos pilares de sustentação dessas tensões. É certo que não se pode dizer que não há uma "viagem" em direção à igualdade, porém, recorrendo ao mesmo sentido metafórico usado pela autora, trata-se de uma viagem bastante lenta, uma viagem de carruagem numa estrada em que já andam carros velozes a 200 quilômetros por hora.

Nesse movimento em que se procura então discutir *quais* são os mecanismos de exclusão que mantêm as mulheres sub-representadas e os homens dominando a esfera política e *como* tais mecanismos podem ser alterados, Dalrhup identifica o que define como uma outra forma de conceber o acesso ao poder, não mais ancorado na premissa de progresso gradual, que define como *fast-track*, algo do tipo "caminho rápido", que se expressa, sobretudo, na "febre de cotas" experimentada a partir da última década. As cotas seriam, assim, uma forma de demonstrar/afirmar essa subordinação, expressa através da categoria "mulher", agentes para as quais as cotas são dirigidas.[5]

A análise de Dalrhup é interessante porque traz a lume um modo de olhar os limites da concepção linear de história e de progresso a partir do caso empírico das mulheres em relação ao poder representativo. Ao mesmo tempo, mostra como são possíveis outras formas de conceber a ação concreta de atores coletivos numa perspectiva mais dinâmica e não tão engessada pela inércia dos mecanismos tradicionalmente existentes.

[5] Muito embora na maior parte dos casos as legislações e políticas definam cotas por sexo, o alvo mesmo são as mulheres.

Entretanto, a autora tende a conferir às políticas de cotas e à estratégia *fast-track* um estatuto de ruptura com o projeto moderno que não nos parece sustentável. A estratégia *fast-track* tende a romper com um *ritmo de ingresso*, e não propriamente com a *natureza do modelo*.

É certo que as abordagens que priorizam as cotas assumem que os caminhos clássicos de acesso à elite política,[6] as rotas políticas que vão da inserção partidária à viabilidade das candidaturas, assim como as trajetórias sociopolíticas que possibilitam diferentes chances e disposição para a participação são constituídos de obstáculos e mediados por fatores – políticos e sociais – os quais não têm sido alterados a ponto de garantir condições mais favoráveis às mulheres. A rota clássica gradual, além de lenta, seria também sujeita a retrocessos. Assim, far-se-ia necessária uma intervenção externa e distinta das formas usuais aplicadas nas democracias representativas, e as cotas surgem como uma dessas respostas; seja porque mais mulheres fariam a diferença em termos de agenda, ou apenas por uma questão de justiça. Mas não necessariamente essas são as únicas vias pelas quais as cotas têm sido incorporadas à agenda política, e o ato de sua incorporação não indica, necessariamente, uma ruptura ou um olhar feminista.

Até o momento, não há indícios de que todas as ações por cotas, ou as experiências em curso, ao se efetivarem, o fazem pela via da afirmação política de uma dominação como denúncia. A análise dos argumentos e justificativas por cotas mostra que boa parte deles se sustenta na necessidade de legitimar a democracia. Já se observou (DALRHUP, 2003) que esse processo expressa um marco nas concepções sobre direitos, no qual a inclusão das mulheres nos processos decisórios deixa de ser vista apenas como um pré-requisito para o avanço dos *direitos das mulheres* e passa a integrar o conceito de governos democráticos. Mas sua aprovação como política pública não retirou seu caráter polêmico, de modo que à medida que propostas são apresentadas e discutidas novos debates são gerados.

Muitas dessas políticas não se originam de movimentos ou demandas de mulheres, sejam elas organizadas em partidos ou movimentos sociais, mas são apropriadas por governos e/ou partidos com perfis autoritários e/ou conservadores. Uma parte tem essa marca feminista, como, por exemplo, o caso da Bélgica ou da Argentina, entre outros, ao passo que outras chegam a ser o inverso, ou seja, advêm de projetos políticos pouco comprometidos com uma democracia igualitária. Como exemplo podem-se citar aqui os casos do Peru, onde o articulador inicial das cotas foi o ex-presidente

[6] O conceito de elite é usado aqui como termo descritivo, para fazer referência à parcela de atores do campo político que participa das instâncias decisórias de poder.

Fujimori, numa clara manobra populista, ou ainda o caso recente de Ruanda, cujo governo está distante de ser marcado por práticas democráticas e igualitárias e, no entanto, por iniciativa própria estabelece cotas através de reserva de assentos para mulheres. Em 2004, Ruanda passou a ser o segundo país com maior participação parlamentar de mulheres. Resta saber se isso diz tudo sobre a situação das mulheres e acompanhar e verificar o real alcance de tal medida e os seus efeitos efetivos para a democratização e a efetiva igualdade das mulheres na vida social do país.

As cotas eleitorais têm propiciado também debates para além do gênero, mais amplos, envolvendo dimensões importantes do debate sobre poder. De algum modo, colocam em debate o princípio liberal meritocrático e as condições sociais que constroem as oportunidades para os indivíduos. E esse debate, que implica pensar mecanismos de inclusão, é particularmente relevante em países que se encontram em processo de consolidação de suas democracias e que possuem fortes traços de exclusão social e política. Como isso é incorporado no discurso político é tema urgente e rico para investigação. Convém destacar particularmente a importância que adquire o debate sobre igualdade de oportunidades e de resultados à afirmação de identidades coletivas.

As políticas de cotas podem ser lidas também como estratégias emergentes de afirmação coletiva e tendem a adquirir uma dimensão reparadora, de *justiça* e de *reconhecimento* das mulheres como sujeito coletivo historicamente excluído da cidadania política. Tais propostas têm sido identificadas como parte de um processo de deslocamento de referenciais de agregação política coletiva, que passam a ser articulados em torno de outras identidades que não a da classe social (PINTO, 2002; YOUNG, 1991, 2000; FRASER, 1995; 1997; PHILLIPS, 1995, 1998, 2001; DIAZ 2002); de ações centradas em ações por *redistribuição* para ações por *reconhecimento*; e no âmbito específico da inserção política, de um deslocamento de uma *política de idéias* (FRASER, 1997) em favor de uma *política de presença* (PHILLIPS, 1998).

Mas há outros aspectos contraditórios que merecem ser mais bem explorados e que surgem num segundo momento, quando as cotas já se encontram mais disseminadas como estratégia política de acesso ao poder institucional. Mencionarei aqui dois deles. Um se encontra mais relacionado com a *centralidade* que a cota adquiriu como estratégia política para as mulheres discutirem o poder, e não tanto com a proposta em si. Nesse sentido, o foco apenas nas cotas tende a circunscrever a ação a um único vetor e a simplificar o problema da democratização do poder. Ou seja,

descolada de uma perspectiva mais ampla, pode reforçar uma concepção minimalista de democracia, centrada apenas ou principalmente nos processos eleitorais. E, no interior desses, com um olhar centrado nos mecanismos em si e apenas secundariamente em outras dimensões do sistema eleitoral e social que podem funcionar como decisivos para o recrutamento eleitoral. Representariam, também, uma crítica minimalista da democracia, ou seja, uma concepção descolada ou independente de uma análise mais substantiva da forma como se apresenta em relação aos seus mecanismos efetivos ou à sua dimensão econômica. Significariam, assim, uma mudança na política feminista em direção a uma ação mais moderada e de menor confronto, tendendo mais à inclusão nos modelos estabelecidos do que à promoção de mudanças substantivas nas práticas democráticas.[19] Um outro aspecto, de certo modo associado ao primeiro e já tratado, diz respeito à incorporação e à defesa dessas iniciativas por dirigentes políticos bastante conservadores em relação às mulheres e governos com ausência de tradição democrática. Nesse sentido, verificar qual a relação entre a aceitação dessa política e a aprovação de outras demandas clássicas das mulheres pode ser uma forma de averiguar em que medida tais experiências estão associadas a processos mais amplos de democratização.[20]

Como é possível notar, a problemática é vasta e rica. O tratamento do tema foi no sentido de destacar, de um lado, o lugar que a representação parlamentar e em outros níveis de decisão política passou a adquirir a partir da década de 90, com uma política que pode ser aqui definida como mais realista em relação à dimensão institucional do poder. E, ao mesmo tempo, os desafios que esse redirecionamento coloca para um projeto feminista que, por natureza, pressupõe que não se descuide da perspectiva crítica e emancipatória. Essa tensão tem hoje nos debates sobre os fundamentos das cotas e na efetivação de sua experiência como política pública o seu principal vetor.

Referências

ARAÚJO, Clara. *Cidadania incompleta*: o impacto da Lei de Cotas sobre a Representação Política das Mulheres no Brasil. 1999. Tese (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

[7] Sobre isso ver Bachhi (2004).

[8] Projeto que começa a ser desenvolvido como a terceira fase de acompanhamento dessa experiência, desta feita voltada para a América Latina.

ARAÚJO, Clara. As cotas por sexo para a competição legislativa: o caso brasileiro em comparação com experiências internacionais. *Dados*, v. 44, n. 1, p. 155-194, 2001a.

ARAÚJO, Clara. Analisando estratégias: potencialidades e limites das políticas de cotas no Brasil. *Revista Estudos Feministas*, v. 9, n. 1, p. 231-253, 2001b.

ARAÚJO, Clara. Feminismo e poder político: algumas reflexões sobre trajetórias, tensões e ambivalências. *Revista Interseções*, n. 2, p. 139-158, 2002a.

ARAÚJO, Clara. Ações afirmativas como estratégias políticas feministas. In: BRUSCHINI, Cristina; UNBEHAUM, Sandra (Org.). *Gênero, democracia e sociedade brasileira*. São Paulo: Ed. 34, 2002b. p. 143-166.

ARAÚJO, Clara. Quotas for women in the Brazilian legislative system. In: BALINGTHON, Julie (Ed.). *The implementation of quotas*: Latin America experience. Stockholm: Institute for Democracy and Electoral Assistance (IDEA), 2003. p. 72-87.

BACHHI, C. Policy and Discourse: challeging the construction of affirmative action as preferential treatment. *Journal of European Public Policy*, v. 11, n. 2, p. 128-146, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. São Paulo: Bertrand Russel, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. São Paulo: Bertrand Russel, 1999.

DAHLERUP, Drude. Comparative studies of electoral gender quotas. Paper apresentado no International IDEA Workshop: Implementation of Quotas: Latin America Experience. Estocolmo: IDEA, 2003.

DIAZ, Mercedez Mateo. *From descriptive to substantive representation... and back again?* Louvain: University Catholique de Louvain, 2002.

FRASER, Nancy. *Justice interruptus*: critical reflexions on post-socialista conditions. Londres: Routledge, 1997.

HTUN, Mala; JONES, Mark P. Engendering the right to participate in decision-making: electoral quotas and women leadership in Latin-America. In: CRASKE, Nikke; MOLINEUX, Maxime (Ed.). *Gender and the politics of rights and democracy in Latin America*. New York: Palgrave, 2002.

LOVENDUSKI, Joni. The dynamics of gender and party politics. In: NORRIS, Pippa; LOVENDUSKI, Joni (Ed.). *Gender and party politics*. London: Sage Publications, 1993. p. 1-15.

LOVENDUSKI, Joni. Sex, gender and British politics. In: LOVENDUSKI, Joni; NORRIS, Pippa (Ed.). *Women and politics*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

MATLAND, Richard E. Estratégias para ampliar la participación femenina en el Parlamento: el proceso de selección de candidatos legislativos y los sistemas

electorales. In: *Mujeres en el Parlamento: más allá de los números*. Estocolmo: IDEAS, 2002. p. 111-134.

MATLAND, R.; MONTGOMERY, K. A. *Women's access to political power in post-communist Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

MIGUEL, Sônia M. *As políticas de cotas por sexo*: um estudo das primeiras experiências no Legislativo brasileiro. Brasília: Cfemea, 2000.

NORRIS, Pippa. Conclusions: composing legislative recruitment. In: NORRIS, Pippa; LOVENDUSKI, Joni (Ed.). *Gender and party politics*. London: Sage Publications, 1993. p. 309-330.

NORRIS, Pippa. Political Participation. In: GITHENS, Marianne; NORRIS, Pippa; LOVENDUSKI, Joni (Ed.). *Different roles, different voices*: women and politics in the United States and Europe. New York: Harper Collins, 1994. p. 25-26.

NORRIS, Pippa. Women politicians: transforming Westminster? In: NORRIS, Pippa; LOVENDUSKI, Jony (Ed.). *Women in politics*. Oxford: Oxford University Press, 1996. p. 91-104.

NORRIS, Pippa; LOVENDUSKI, Joni. *Political recruitment*: gender, race and class in the British Parliament. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald. *Gender equality and cultural change around the world*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

PHILLIPS, Anne. Democracy and representation: or, why should it matter who our representative are? In: PHILLIPS, Anne (Ed.). *Feminism and politics*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

PINTO, Céli Regina Jardim. Teoria política feminista, desigualdade social e democracia no Brasil. In: BRUSCHINI, Cristina; UNBEHAUM, Sandra (Org.). *Gênero, democracia e sociedade brasileira*. São Paulo: Ed. 34, 2002. p. 79-96.

RULE, Wilma. *Political rights, electoral system and the legislative representation of women in 73 democracies*: a preliminary analysis. XVII Congresso Mundial da Associação Internacional de Ciência Política, Seul, 1997.

SQUIRES, J. Quotas for women: fair representation? In: LOVENDUSXI, Koni; NORRIS, Pippa (Ed.). *Women in politics*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

VARIKAS, Eleni. Refundar ou reacomodar a democracia? Reflexões críticas acerca da paridade entre os sexos. *Revista Estudos Feministas*, v. 4, n. 1, p. 65-95, 1996.

VIEGAS, José Manuel L.; FARIA, Sérgio. Participação Política Feminina. *Sociologia: Problemas e Práticas*, n. 30, p. 55-87, 1999.

YOUNG, I. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

O "novo homem" e a "nova mulher" do MST: subjetividades possíveis?

Cristiani Bereta da Silva

> Artigo 51 – O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra deve estimular a participação das mulheres em todos os níveis de atuação, em todas as instâncias de poder, e de representatividade.
>
> Artigo 52 – Devemos combater todo e qualquer tipo de discriminação às mulheres, em todas as atividades do Movimento, e lutar contra o machismo em todas as manifestações que impeçam a igualdade de direitos e condições das mulheres trabalhadoras.
>
> Artigo 53 – Deve-se estimular a organização de comissões de mulheres dentro do Movimento dos sem-terra, nos assentamentos e nos acampamentos, para discussão dos seus problemas específicos.
>
> *(MST,* Normas Gerais, *1989)*

Os artigos acima versam sobre a "articulação das mulheres" e estão inscritos no Capítulo VIII das "Normas Gerais" do MST, publicadas em 1989. Essas questões fazem parte das propostas de reforma agrária elaboradas pelo MST e, principalmente, da proposta de transformação social construída e reconstruída ao longo da produção histórica de suas lutas.

O conteúdo dessas normas, assim como o conteúdo de tantas outras publicações de circulação nacional e estadual sob responsabilidade do MST,[1] revela que seu projeto político, esboçado a partir de suas estratégias

[1] Cadernos de Formação, editados desde 1984; Cadernos de Estudos, os primeiros mimeo são encontrados com data de 1987; Jornal Sem Terra, editado deste 1981; Normas Gerais do MST, 1989; Cartilhas variadas: mística, disciplina, alianças, etc. circulam em acampamentos e assentamentos desde a década de 1980. Revista Sem Terra editada desde 1997.

e lutas, publicações, cursos, canções e a prática da mística, pode ser pensado como um conjunto de prescrições, normas e disciplinas, não deixando, nesse sentido, de constituir-se em dispositivos produtores de subjetividades, dispositivos que investem na construção de militantes e relações ideais. O "novo homem", universalidade que dimensiona também a "mulher nova", seriam os novos sujeitos tão caros e necessários para que o projeto de "transformação da sociedade" do MST possa se situar no horizonte do possível.

Pensar a produção de subjetividades implica pensar as múltiplas formas pelas quais os indivíduos se submetem, ou não, a princípios de condutas que lhe são impostos, relações que implicam modos de sujeição ou resistências às interdições e prescrições, assim como também às formas pelas quais os indivíduos respeitam ou negligenciam determinado conjunto de valores. E, ainda, que existem diferenças em relação ao modo de sujeição, ou seja, a forma pela qual o indivíduo se estabelece e se reconhece através dessas regras e também as formas de subjetivação, "elaboração do trabalho ético", que agiriam sobre cada indivíduo (FOUCAULT, 1984, p. 26).

Pensar os diferentes investimentos feitos pelo MST constitui uma tentativa de traçar um quadro do "código moral" que prescreve como devem ser e agir aqueles e aquelas que integram o Movimento. A produção da subjetividade e a subjetivação são, assim, dois processos, pois as mulheres e homens, militantes do MST, tanto se sujeitam às normas e prescrições que fazem parte das práticas discursivas do Movimento como também exercitam espaços de liberdade em processos de subjetivação.

Contudo, mesmo tendo presentes essas questões, este artigo se restringe aos elementos que subsidiam os discursos do MST em suas publicações. Não trago, aqui, as falas dos sujeitos militantes, assim como também não falo de outras práticas como a mística, as canções, os cursos e tantos outros elementos necessários para buscar transcender superficialidades ao refletir sobre a questão da produção de subjetividades no interior do MST.[2] Na verdade, o que me proponho fazer, nesse momento, é pensar os caminhos trilhados pelo MST a fim de prescrever para os militantes novas formas de ser, agir e pensar. Caminhos que revelaram e constituíram também inúmeras preocupações, como, por exemplo, a "conscientização" do sujeito militante, o coletivo em detrimento do individual, a "pouca participação" feminina na luta, discriminação, desigualdades, etc.

[2] Essas e outras dimensões fazem parte dos exercícios de reflexão presentes em Silva (2004).

A "questão da mulher", desde muito cedo, já se apresentava como ponto de pauta do Movimento, assim como o trabalho de "conscientização" do sujeito militante. Nos primeiros anos da década de 1980, as dezenas de reuniões, estudos e discussões entre lideranças de um movimento social que se organizava como MST deixaram registrados em seus relatórios – entre outras coisas – que a "pouca" participação feminina era um problema que a "organização" precisava resolver. Desde então muitos investimentos têm sido feitos na perspectiva de resolver esse "problema" e envolvem processos que sugerem inúmeras questões. Entre essas faço um convite à reflexão de uma, em especial: a "mulher nova", o "homem novo", a "nova sociedade" com relações "igualitárias" seriam construções possíveis através do MST?

Os investimentos na construção do "novo homem", da "nova mulher" e, conseqüentemente, da "nova sociedade" aparecem em meio às prescrições do MST sobre valores, normas, disciplinas, e trazem questões que podem ir muito além dos projetos políticos de um movimento social. Isso porque encerram em si mesmas as complexidades das relações de poder – entre estas, as de gênero – vivenciadas por todos nós cotidianamente.

Os cadernos de formação que circulam pelos assentamentos e acampamentos do MST, que servem para subsidiar seus cursos de formação, fazem parte dessas estratégias. Numa dessas discussões, percebe-se a preocupação em estimular a participação das mulheres nas cooperativas dos assentamentos:

> Na medida em que todas as companheiras são associadas, conquistam uma **posição de igualdade em relação aos demais associados**. Cria-se assim espaço para a libertação econômica ao mesmo tempo em que devemos garantir a formação político-ideológica. Com isso, as companheiras tendem a se tornar agentes ativas na vida da cooperativa e na luta pela transformação da sociedade. (MST, 1994, p. 33-34). (Grifo meu).

Outra questão tratada nessa mesma publicação é sobre a necessidade do Movimento de trabalhar os "aspectos da consciência do convencimento". O trabalho seria importante para contribuir na correção dos "desvios internos, sejam eles no trabalho, morais ou políticos, e, ainda, para provocar cada um, para que tenhamos novas atitudes" (MST, 1994, p. 57).

Buscando tanto homens quanto mulheres, assim como relações idealizadas, o MST se quer novo e investe nessa perspectiva, através de normas e regulamentos altamente disciplinadores. É uma busca presente em muitas de suas falas e publicações:

> Os assentamentos devem ser exemplos de que é possível organizar a sociedade de outra forma, onde os trabalhadores sejam donos do seu próprio destino. Mostrando capacidade em organizar o mundo econômico, mas também mostrando novas relações sociais, como companheirismo, solidariedade, espírito de sacrifício. (MST, 1998a, p. 17).

Num primeiro olhar, essas palavras revelam a importância que a organização do MST atribui à prática de demonstrar à sociedade que os assentamentos, organizados de acordo com suas propostas, são possíveis. Além, é claro, de constituir-se como uma forma de conquistar maior apoio, em alçar como legítimas suas ações e reivindicações. Mas, olhando com mais atenção, pode-se perceber o desejo de mudanças nas ordens das afetividades. As relações sociais que se querem, além de novas, devem incorporar e reforçar noções de companheirismo e sacrifício; altruísmos dirigidos na perspectiva de construção da sociedade ideal. São falas datadas, reconstituídas em suas substâncias e conteúdos, que indicam momentos particulares, aos quais o devir MST foi sendo (re)produzido.

As utopias do século XVIII, os discursos mais cientificizados de Marx e Engels, e principalmente aqueles em torno da revolução socialista já pregavam uma nova sociedade e um novo homem. Na esteira da revolução de 1848, na França, surgiram discursos e sistemas que pretendiam acabar com as desigualdades, entre elas a que se observava existir entre homens e mulheres. Também havia um significativo número de mulheres nos movimentos utopistas na primeira metade do século XIX, momento em que idéias como a de Charles Fourier sobre o "grau de emancipação feminina", onde o lugar reservado às mulheres na sociedade indicaria o progresso de uma nação, faziam-se presentes entre os utopistas.

Os discursos de orientação marxista e/ou socialista que circularam também nesse período davam sinais de que a "desigualdade" entre homens e mulheres, de alguma maneira, necessitava ser contemplada como uma das etapas da revolução. Para Marx, em proximidade com o pensamento de Fourier, a "evolução de uma época histórica é determinada pela relação entre o progresso da mulher e da liberdade, [...] o grau da emancipação feminina determina naturalmente a emancipação geral" (MARX; ENGELS; LENIN, 1979, p. 44).

Em outro tempo, mais precisamente no final da década de 1970, no Brasil, momento em que o MST passava a se organizar como tal, é possível perceber que muitos desses elementos faziam parte dos discursos ditos de "esquerda". Portanto, as construções e preocupações em torno das mulheres ou das desigualdades entre os gêneros não são substâncias

discursivas necessariamente específicas do projeto de revolução do MST. O que se observa são concepções sobre "igualdade", "desigualdade", "homem", "mulher" recuperadas e reconstituídas, sem perder suas categorizações binárias, que fixam muito mais que explodem as hierarquias, principalmente as de gênero; caminhos que indicam até onde são novas ou variações sobre o mesmo, as preocupações do MST em acabar com as "desigualdades de gênero".

Dos escritos em seus relatórios do início de 1980, datilografados e amarelados pelo tempo, que falam acerca da participação feminina à discussão de gênero feita em seu *site* oficial (www.mst.org.br – Setor de Gênero), diversos elementos convertem-se em possibilidades de investigação e reflexão e dizem muito sobre as questões de gênero no MST e fora dele também. Não respondem completamente – e esta nem é a intenção –, mas informam aspectos que cercam uma questão importante: até onde esses investimentos sobre mudanças e transformações nas relações de gênero, a busca de igualdade nelas, desconstroem ou reposicionam valores e papéis normativos para mulheres e homens no MST?

A busca do MST, sobretudo a partir de 1985, em reforçar junto aos seus integrantes a necessidade em vivenciar "novos valores", de defendê-los para o conjunto da sociedade, em 1998, chega sendo traduzido como necessidade: "precisamos repensar as relações de gênero (homem e mulher), as relações pedagógicas (pais e filhos) e as relações políticas ou de classe" (MST, 1998a, p. 17). Essas noções revelam parte dos caminhos percorridos em suas tentativas de "repensar" as relações. Mas, principalmente, indicam como elas estão sendo produzidas como possibilidades de ser vivenciadas numa sociedade "ideal", sociedade que necessariamente impõe concepções de sujeitos também idealizados. Dessa forma, desvelam-se valores cujos limites, estanques demais, não permitem pensar sem cuidados nesse novo proposto e perseguido.

Numa avaliação sobre o Movimento no Oeste catarinense, feita em Chapecó nos dias 27 e 28 de novembro de 1985, um pouco antes do primeiro encontro nacional, em Curitiba, na primeira questão colocada – Quais as dificuldades? – entre outros itens, estava presente a "pouca participação das mulheres" (MST, 1985).

Percebe-se que a não-participação das mulheres na luta é colocada desde cedo como problema e, nesse sentido, impunha-se a necessidade de discuti-lo. Em 1984, o Caderno de Formação nº 5 fazia circular os princípios da organização do Movimento, entre eles: "Em todos os níveis de organização: nos núcleos de base, nos grupos de ocupação, comissão

municipal, comissão dos movimentos regionais, comissão estadual, e coordenação nacional, deve ter companheiras mulheres, trabalhadoras" (MST, 1984, p. 15).

A preocupação em "incluir" as mulheres politicamente nas lutas do Movimento está em sintonia com algumas das questões postas em debate na década de 1980, questões que possuíam fortes contribuições do feminismo, que, nesse momento, se (re)construía. Nacionalmente, por ocasião do Primeiro Congresso Nacional do MST, em janeiro de 1985, a questão referente à luta do campo sob a perspectiva das mulheres ganhou dimensões nunca antes observadas num movimento social rural. O próprio cartaz que divulgou o encontro é bastante significativo.



Figura 1 – Cartaz do Primeiro Encontro Nacional do MST – Arquivo da CPT/SC

Convém chamar a atenção para o fato de que, em 1985, o discurso sobre a mudança dirigia-se muito mais às mulheres, uma forma unilateral e não relacional. A própria atenção dispensada a essa discussão, por parte da imprensa, nesse momento, talvez indique e explique a imagem conferida ao feminino no cartaz do Primeiro Congresso Nacional do MST. O jornal *Folha de Londrina* (1985), ao anunciar o futuro encontro, destacou que "um dos objetivos do congresso é tentar uma coordenação nacional, intensificando os movimentos a nível regional. A participação da mulher nos movimentos é outro tópico que será discutido".

Em outra nota, a articulista Irede Cardoso coloca que: "O mais interessante e revelador do quanto as mulheres brasileiras mudaram

qualitativamente, está no fato de que um dos itens da pauta de discussão de tão importante evento [Congresso Nacional dos Sem Terra] seja 'A Mulher e as Conquistas do Campo'" (FOLHA DE S. PAULO, 1985).

É possível que essa proposta de discussão tenha sido tirada das reuniões políticas que os articuladores do Movimento vinham tendo com freqüência desde o início de 1980. Nos relatórios desse período observa-se que, mesmo entre a maioria dos participantes – homens –, havia pelo menos dois ou três nomes de mulheres que se repetiam nas reuniões acontecidas no interior de Santa Catarina. Além disso, a preocupação em discutir a participação das lutas no campo pelas mulheres, colocada já no início do processo de organização do MST, e, principalmente, o seu significativo destaque na imprensa, por ocasião da realização desse Congresso em Curitiba, estão, de certa forma, relacionados ao renascimento do movimento feminista no Brasil no mesmo período, entre as décadas de 1970 e 1980.

Vale notar que as teorias feministas extrapolavam os muros da academia e circulavam tanto através da mídia impressa quanto da falada no interior de outros movimentos populares, urbanos e rurais, o que certamente põe em perspectiva o fato de que o movimento feminista não está encerrado em si mesmo. Ao contrário, como movimento ou grupos feministas, adquire sentido justamente na medida em que se articula com o conjunto das microrrevoluções feministas que estão em jogo em todo o tecido social (GUATARRI; ROLNIK, 1999, p. 76). Por outro lado, é bom pensar, também, que esses "novos movimentos sociais", surgidos entre as décadas de 1970 e 1980, deviam certamente fazer uso de diferentes maneiras de discursos, "bandeiras", propalados pelos diferentes grupos, até mesmo porque não se constituíam em lutas contraditórias.

Em 1986, num encontro dos sem-terra em Chapecó, Santa Catarina, são assumidos vários compromissos para reiterar a luta pela terra, e entre eles estava novamente a necessidade de "garantir a participação da mulher e do jovem sem-terra, em todos os níveis de organização do Movimento" (MST, 1986b). Talvez não seja totalmente por acaso essa insistência, já que, convém lembrar, 1986 foi o ano em que duas mil mulheres participaram em Brasília do Encontro Nacional da Mulher Constituinte, que visava discutir e garantir que suas reivindicações constassem na nova Carta Constitucional que estava sendo produzida. No ano de 1988, um relatório do MST continua destinando uma parte de sua pauta à mesma questão. E entre os dias 21 e 23 de outubro de 1989, na cidade de Caçador/SC, aconteceu o primeiro encontro estadual organizado pelas mulheres do MST, no qual discutiram

sua participação e relação com a cooperação agrícola (JORNAL SEM TERRA, 1989).

O primeiro Encontro Nacional das Mulheres Trabalhadoras Rurais ocorreu entre 19 e 24 de outubro de 1995, no Instituto Cajamar em São Paulo, portanto dez anos depois de ter sido colocado em pauta no Primeiro Congresso: "A mulher e as conquistas no Campo". Este último acontecimento também foi publicado pelo *Jornal Sem Terra*, que, sob o título "Sem a luta das mulheres as conquistas ficam pela metade", informou:

> Depois de palestras, desabafos, discussões em grupo, as trabalhadoras chegaram a um consenso de que gênero e classe se entrelaçam e que esta combinação de lutas é fundamental não só para a construção de novas relações de gênero, mas de um projeto de sociedade democrático e popular. Isso se contrapõe a práticas autoritárias e machistas de muitas organizações da classe trabalhadora e àquela idéia de que as reivindicações das mulheres são justas, mas para depois [...].
>
> Por outro lado, quando as mulheres têm consciência de sua discriminação, muitas vezes geram conflitos que, quando resolvidos politicamente, contribuem para o avanço da luta de classe. Sem o componente de gênero a luta fica pela metade. (JORNAL SEM TERRA, 1985, p. 12).

Trata-se de um espaço de tempo de dez anos em que discursos e práticas foram sendo (re)produzidos, reforçados, redimensionados, mas que não deixaram de relacionar o gênero feminino à luta. Portanto, percebe-se que naquele momento o MST quer ser visto como um grupo que não pretende deixar as reivindicações das mulheres para depois, afinal faz parte do projeto de construção de um outro modelo de sociedade. No entanto, são discussões feitas sobre limites demasiados estreitos; as questões hierárquicas entre os gêneros são reduzidas a uma única dimensão: a luta.

Depois de 1995, é em 1998 que se encontra outro deslocamento discursivo no MST sobre o assunto: a incorporação da categoria gênero em seus escritos. Nesse ano foi publicada a cartilha "Compreender e Construir Novas Relações de Gênero", coletânea de textos sobre gênero organizada pelo Coletivo Nacional de Mulheres do MST, que apresentou os textos com o brado: Companheiras e Companheiros! (Notem a inversão, que antes não acontecia.)

> Queremos que essa publicação sirva de documento permanente de estudo e aprofundamento entre a militância do MST, para compreendermos e construirmos novas relações de gênero no nosso dia-a-dia. A Nova Mulher e o Novo Homem estão dentro de cada uma e cada um de nós. É preciso ajudá-los a nascer! E essa tarefa é do conjunto da nossa organização. Esperamos que as companheiras e companheiros estudem e debatam esse material nas instâncias, nos cursos de formação, nos coletivos... enfim, que multipliquem esse estudo e debate em nossa base e que isso possa ajudar a avançarmos na construção de novas relações de gênero. (MST, 1998b, p. 5).

Os temas dessa cartilha transitam em torno de questões debatidas no MST, como cidadania, trabalho, educação, mas possuem outros tons. São quase todos textos escritos por mulheres, em sua maioria trazendo linguagem acadêmica e, talvez por isso, tenham tido mais liberdade de questionar algumas noções e valores antes pouco tratados no Movimento. Lígia Mendonça, por exemplo, faz a crítica à esquerda, que fala em "valorizar" a mulher, mas segue colocando a questão em segundo plano, "como se fosse uma luta menor dentro da estratégia" (MST, 1998b, p. 8). E, ao lado dos argumentos já sabidos sobre a opressão feminina, aponta também para a opressão masculina, colocando que o modelo de homem "machão" dificulta o ser humano sensível, solidário e capaz de errar. Finalizando seu texto, escreve: "queremos construir novos valores, queremos criar a mulher e o homem novo. Discussão de gênero não é mais assunto só de mulheres, é também de homens" (MST, 1998b, p. 11).

Outras críticas vêm do próprio Coletivo Nacional de Mulheres, que fecha a publicação falando especificamente sobre as "mulheres do MST". Segundo o Coletivo, as mulheres do MST se autodiscriminam, se auto-excluem por não terem encontrado ainda na proposta do MST algo que lhes dê firmeza, certeza, autoconfiança para tornarem-se militantes. À guisa de explicação observam:

> Talvez porque a concepção e a prática do que seja "militância" seja, por um lado, daqueles que exercem tarefas nas instâncias de poder e, por outro lado, seja excessivamente "masculinizada" e não oferece espaço para que seja militante/mãe/mulher ao mesmo tempo. Para as companheiras, esta militância as exclui praticamente de toda vida política porque se ela sai para a militância, não só os maridos e os filhos lhe cobram, mas toda a vizinhança, a sociedade... A organização não se contenta com parte de seu tempo disponível, ao invés de aceitá-la como diferente, mas politicamente igual e, inclusive, encontrar com ela, tempo para a militância e para a vida pessoal, sua família. Então a dificuldade é de todos nós, homens e mulheres militantes com dificuldades de trabalhar no meio de diferenças. Talvez seja a hora de tratar as diferenças não como um

> problema a ser resolvido e ter coragem de propor uma militância menos "voadora", um grande potencial a ser aproveitado e incorporado à nossa proposta. (MST, 1998b, p. 50).

É importante notar que essa publicação, principalmente o último artigo, faz críticas contundentes à "organização" que não aceita o tipo de participação oferecido e praticado pelas mulheres. Além disso, toca em outro ponto sensível. Quando fala em militância "voadora", está se referindo às constantes solicitações feitas aos militantes para que eles representem o acampamento ou o assentamento em determinadas mobilizações: Encontros Regionais, Estaduais, Nacionais, cursos, reuniões – são vários os compromissos ao longo do mês para o/a militante do MST. A maioria das lideranças é, inclusive, liberada de trabalhar na produção só para estar presente nesses compromissos, além, é claro, de fazer a ponte entre as "bases" e a Coordenação Nacional.

Mas mesmo aqueles e aquelas que não ocupam posições de liderança são convidados oficialmente a marcar presença nessas ocasiões e sempre existe a determinação de que vá metade homens, metade mulheres. É claro que as mulheres normalmente não preenchem a "cota" estabelecida, pois, como a cartilha do *Coletivo Nacional de Mulheres* coloca bem, existe sim a cobrança de maridos, filhos, os compromissos com a casa, etc. Essas cobranças são feitas de múltiplas formas – comentários, falas, brigas –, que não apenas restringem, mas impedem a participação da mulher em muitos eventos políticos do Movimento.

Mas embora essa cartilha acrescente outros elementos à discussão de gênero no MST, questionando e fazendo críticas acerca do modo como se dão essas relações dentro do próprio Movimento, seus avanços também são relativos. Essa publicação não deixa de ser uma publicação autorizada, e nesse sentido as críticas só vão até onde os limites impostos pela organização permitem. Assim, ao lado de argumentos claros e convincentes que fazem a análise crítica da manutenção das hierarquias entre os gêneros nos espaços do MST e fora dele, há as amarras de sempre: discussões tímidas sobre sexualidade e diversas falas que se repetem relacionando "emancipação feminina" com trabalho e produção, opressão e capitalismo, gênero e classe, entre outras categorias.

Pouco tempo depois dessa publicação, a *Revista Sem Terra*, fazendo uma discussão sobre o assunto, já não fala de mulheres, fala de gênero, assim como seus entrevistados. Falando à Revista, Egídio Brunetto, integrante do Setor de Relações Internacionais do MST, traz que: "a questão de gênero está presente em toda a sociedade e não é diferente no MST,

principalmente devido à cultura conservadora do agricultor, que não permite a participação da mulher em atividades fora de casa" (REVISTA SEM TERRA, 1999a, p. 32). Procurando pensar melhor essas questões, Ivanete Tonin (Nina), dirigente do Coletivo Nacional de Mulheres do MST, informou nessa mesma Revista que o 3º Encontro Nacional de Mulheres do MST, previsto para acontecer no segundo semestre de 1999, inovaria, pois pela primeira vez seria misto, com a participação de mulheres e homens. "Estamos refletindo para que esse encontro seja realmente um coletivo de gênero."

Os preparativos para esse encontro foram divulgados novamente em junho desse mesmo ano. A data e o lugar foram definidos para outubro em Brasília. A nota ainda informava que, até janeiro de 1999, o evento era organizado através do Coletivo Nacional de Mulheres, mas a direção do Movimento se reuniu e decidiu ampliá-lo para o Coletivo de Gênero. "Sabemos que a discriminação social é maior contra a mulher, mas o homem também é oprimido e discriminado. Por isso entendemos que a libertação da sociedade é uma tarefa dos dois", explicou Ivanete Tonin, dirigente do Coletivo Nacional de Mulheres (REVISTA SEM TERRA, 1999b). Ainda, segundo informações da mesma revista, os organizadores não possuíam grandes expectativas quanto à participação dos homens no evento, que pela primeira vez seria misto. Mas observaram que, como parte de um processo de inclusão dos homens e mulheres no debate sobre as relações de gênero, o evento já seria uma importante iniciativa.

Em fevereiro de 2000 foi publicada a primeira cartilha sob responsabilidade do Coletivo Nacional de Gênero do MST. Essa publicação serviu de instrumento para um curso específico sobre o assunto.

> Discutir sobre a participação e a formação da mulher é de fundamental importância para o avanço da luta pela terra, pela Reforma Agrária e para a transformação da sociedade. Pois mulheres e homens podem e devem vencer os preconceitos que nos impedem que sejamos livres e iguais. Serão oito encontros que irão trazer elementos para refletirmos sobre nossa realidade e juntas, organizadas, buscaremos saídas para construirmos uma vida digna. Vamos reunir as companheiras para estudar, debater, enfim, fortalecer a organicidade do MST. (MST, 2000, p. 4).

Nessa cartilha a discussão de gênero é dirigida somente às mulheres. Ao contrário dos cursos de formação anteriores, dá sugestões do que fazer com filhos enquanto as mães estão no curso. O primeiro encontro trata de mulheres e lutas de classe, indicando que no interior do MST a questão

de classe dá o tom à suas discussões de gênero. No segundo encontro, porém, questões relativas às relações de gênero passam a ser abordadas. Depois da mística, indicada para ser realizada antes de cada etapa, há a pergunta: "O que é gênero afinal?". Abaixo transcrevo parte da resposta do Coletivo à pergunta:

> Porque depois de 15 anos de lutas, discussões e vivências, podemos dizer com certo orgulho que crescemos no entendimento da importância da participação da mulher no seu desenvolvimento como ser humano, da sua igualdade na diferença com o homem. Porque entendemos que precisamos crescer como mulheres e homens novos, construindo novas relações de poder, novas relações com o meio ambiente, novas relações econômicas baseadas em novos valores. Por isso, já podemos falar em relação de gênero no MST. (MST, 2000, p. 4).

É possível observar que os Cadernos de Formação do MST já procuravam abrir espaços para discutir questões relativas à participação das mulheres e não necessariamente construir "novas relações de poder" entre os gêneros. Nessa cartilha do Coletivo de Gênero, mesmo que se busque afirmar os investimentos dessa construção – homens novos; mulheres novas –, não são discursos que se diferenciam muito das outras publicações.

Nesse momento se coloca que os valores têm a idade da humanidade e que todas as atitudes dos seres humanos refletem os valores da sociedade em que vivem. Mas se observa também que alguns valores têm mais destaque que outros. Nos assentamentos do MST, por exemplo, os valores que mais importam dizem respeito diretamente ao comportamento dos indivíduos, suas ações no Movimento. São valores com posições bem marcadas: bem e mal, certo e errado. O tema para debate sugere que as mulheres observem o que há de bom e de mau nos assentamentos e o que deveria ser feito por elas para eliminar o mau.

Nessa cartilha, há vários diálogos simulados entre mulheres, uma negra e uma branca que representando as militantes do MST procuram, num tom bastante didático, apresentar as questões pertinentes aos temas do curso. Num desses diálogos, que ilustram o terceiro encontro, revelam-se os caminhos em que a discussão de gênero estava sendo feita (Figura 2).

Nas falas acima estão inscritos alguns elementos que serviram, a partir de 1990, para reforçar os discursos de mudanças investidos sobre o gênero masculino; da necessidade de auxiliarem as mulheres no cuidado com os filhos, em dividirem as tarefas domésticas. É possível perceber esse empenho nas reafirmações tanto da necessidade de mudança quanto no que deve ser mudado na discussão de gênero.



Figura 2 – Coletivo Nacional de Gênero, p. 23.

> E preciso, sim, que se mude o que deve ser mudado. Nós devemos educar nossas filhas mulheres para que sejam doces, educadas, carinhosas, sim, mas sem que necessariamente sejam submissas. E devemos educar nossos filhos homens para que sejam doces, carinhosos e educados, sim, sem que percam a sua masculinidade. (MST, 2000, p. 12).

É importante, aqui, perceber que a discussão de gênero se dá num campo bastante marcado por oposições, principalmente entre os campos do masculino e do feminino. Um binarismo que ironicamente reposiciona lugares normativos por deixar em condição de espera todos os outros lugares e situações que não podem ser encaixados dentro dessas categorias. Ou seja, há que se imporem fronteiras às transformações, mudar, mas permanecer o mesmo, os valores absolutos sobre a feminilidade e a masculinidade prosseguem incólumes, como, por exemplo, a localização do gênero feminino entre as fronteiras do "ser reprodutivo":

> Buscar a liberdade, criar a partir da nossa família um novo jeito de viver e educar. Somos nós mulheres, que geramos filhos, mas nossa tarefa é bem maior que gerar filhos. É gerar vida! Gerar vida é irradiar esperança. É tornar o Sonho possível. É construir com as nossas próprias mãos, uma Nação de mulheres e homens livres e iguais. (MST, 2000).

Como nas referências de 1985, a mulher segue sendo associada à maternidade. Mas entre permanências e rupturas chama a atenção também a total ausência de discussões sobre a sexualidade ou questionamentos sobre a estrutura do MST. Dos oito encontros propostos, o que mais se aproxima disso, "Mulher e Saúde", nem de longe toca no assunto. Os temas acabaram girando em torno da importância dos remédios naturais no tratamento de doenças, da necessidade de se ter uma casa limpa, bem cuidada e de informações sobre o Sistema Único de Saúde (SUS). Os direitos reprodutivos são tratados dentro daquilo que o SUS deve garantir às mulheres. Por que não se fala, aqui, do corpo, de sexo, de sexualidade?

Mesmo com todas as iniciativas implementadas pelo MST para se discutir "gênero" em seus recuos e avanços, o que se nota é que são questões tratadas ainda de forma unilateral, carregadas de preconceitos, como se a mulher militante não precisasse saber, além de seus direitos políticos, seus direitos sexuais. Um outro ponto que deve ser pensado é a perspectiva em que o gênero ainda segue recorrente como campo onde o poder político é concebido, legitimado e criticado. De certa forma, a discussão de gênero nesse momento parece proteger o poder político do MST. Mesmo que fale de construção cultural, a cartilha fixa ainda a oposição masculino/feminino e fundamenta essa fixidez no interior de referências como feminino/mãe/natureza/gravidez. Falar de gênero sob essas oposições binárias presas a valores construídos dentro de uma ordem hierárquica não muda, nem ameaça as ordens normativas que ainda seguem oprimindo as mulheres, principalmente aquelas que vivem no campo.

As cartilhas publicadas pelo Coletivo de Gênero não mudam e ainda reforçam certas estruturas hierárquicas ao fazer uma discussão de gênero voltada exclusivamente para uma questão estratégica: chamar a atenção das mulheres para seu importante papel político a ser desempenhado em acampamentos e, principalmente, assentamentos; que elas devem participar dos núcleos de base, das coordenações dos assentamentos, das cooperativas, enfim, de todas as indicações presentes nos documentos oficiais do MST. Os próprios investimentos feitos nesse sentido reafirmam esses caminhos (Figura 3).

Os Cadernos de Formação, o *Jornal Sem Terra* e, mais recentemente, a *Revista Sem Terra* são os porta-vozes autorizados do MST a fazer circular as inscrições normativas sobre o que se quer e se entende por mudança de sujeitos e relações nos acampamentos e assentamentos. Suas informações ou pequenas notas aqui e ali, dando notícias sobre as questões que envolvem os homens e as mulheres militantes e suas ações, são

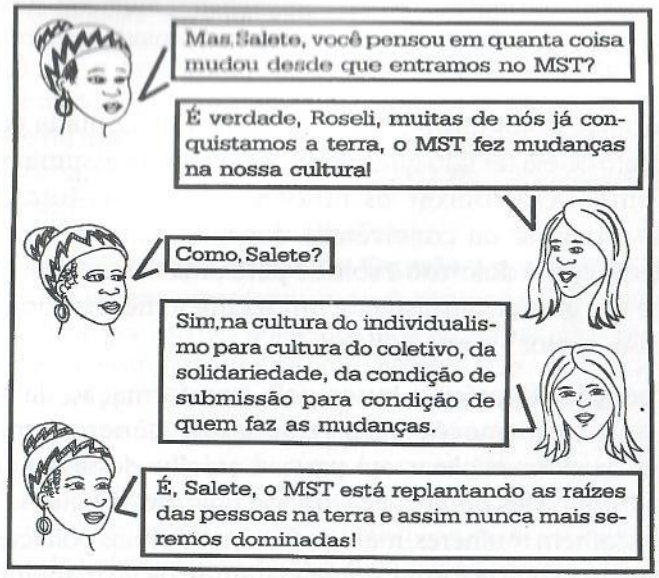


Figura 3 – Coletivo Nacional de Gênero, p. 35

também formas de construir e legitimar valores, normalizações e comportamentos desejados.

As iniciativas de se prestarem homenagens ao Dia Internacional da Mulher, feitas pelo *Jornal Sem Terra*, são um exemplo disso. Em março de 1997, o jornal escolheu Elizabeth Teixeira, viúva do líder João Pedro Teixeira, fundador e líder da Liga Camponesa de Sapé na Paraíba, para prestar sua homenagem. Depois do assassinato de seu marido, em 1962, Elizabeth assumiu a direção da liga, sendo uma das primeiras mulheres a se destacar como liderança de trabalhadores rurais. Sua história foi contada no filme "Cabra Marcado pra Morrer", que foi exibido numa das noites do Primeiro Congresso do MST, em 1985. Por ocasião de sua visita ao Pontal de Paranapanema, em São Paulo, Elizabeth falou ao *Jornal Sem Terra* de suas lutas. Entre diferentes falas, sob o título "Mulheres na Luta", o Jornal destacou:

> Na minha época, muitas vezes eu ia em caminhada com os companheiros para entrar numa área que estava em conflito, onde estavam os lavradores para fora. Naquela caminhada, quando eu encontrava com um grupo de policiais, eles diziam para mim: "tenha vergonha, quem já viu uma mulher acompanhada de tantos homens. Tenha vergonha, mulher, tome sua posição de mulher, vai cuidar de seus filhos". As mulheres naquela década não tinham dados. Havia discriminação à luta da mulher do campo, pelo atraso e o analfabetismo. **Ela cuidava só da luta de casa.** Hoje eu estou

> vendo um movimento das companheiras mulheres, tudo na luta, e que as perspectivas para que seja implantada a Reforma Agrária estão mais perto. (JORNAL SEM TERRA, 1997, p. 16). (Grifo meu).

Importante notar que a história de Elizabeth, contada pelo Jornal, destacou o fato de ela ter tido que deixar os filhos para assumir a liderança da Liga Camponesa. Deixar os filhos e assumir as lutas tem seus significados. Privar-se da convivência dos filhos, um gesto construído historicamente como doloroso e sofrido para uma mãe, é aqui enaltecido. Mais do que um grande altruísmo, é um sacrifício necessário em função de uma causa "maior": a luta política.

A produção da própria busca pela transformação da sociedade, elegendo as transformações nas relações de gênero como pontos significativos, poderia explicar, em parte, a escolha dessas mulheres pela redação do Jornal. Mas não explica; impõe reflexões. O que se percebe é que não se escolhem mulheres, mas sim histórias de lutas políticas. Histórias de mulheres que, de certa forma, entrelaçaram-se de tal maneira na luta de seus ideais que suas paixões afetivas, seus desejos e descontroles, aqueles que dizem respeito à singularização do indivíduo, são substâncias quase que ocultas ou ocultadas propositadamente; histórias que trazem imagens de mulheres que, por abrirem mão de tudo aquilo que não fosse a luta política, transformaram-nas em suas próprias lutas, certamente um recurso subliminar que deseja dizer às mulheres do MST que sigam o exemplo.

Não é tão fácil. Parece que o MST também gosta da associação mulher/mãe/militante. Em fevereiro de 1997, numa entrevista com Maria de Jesus dos Santos, uma das mulheres responsáveis pela implantação do Setor de Educação no Ceará, o Jornal perguntou: como é a vida de militante no MST?

> Experimentei diferentes jeitos de viver a vida militando. Quando entrei só tinha mochila para viajar e desenvolver as tarefas que o coletivo de educação e a direção me delegavam. Depois me casei e tive uma filha, Luz Helena. É um grande desafio ser mãe e militante. Mas sempre tive presente a necessidade de continuar atuando, não me acomodar só com a tarefa de mãe. Mas com certeza, esse não é um compromisso só de mulher, mas sim do seu companheiro e da organização, que precisa compreender as limitações das mães nas diferentes fases do desenvolvimento dos filhos. A luta que travamos exige de nós uma vida de compromissos com a classe trabalhadora e com a construção dos novos valores. Por isso, sempre reservo tempo para estudar e planejar, de preferência coletivamente, as atividades. A minha vida como militante é sem trégua, porque o nosso sonho socialista está vivo. (JORNAL SEM TERRA, 1997).

No mesmo Jornal, em 1999, a paraense Isabel Rodrigues Lopes Figa, que faz parte da direção do MST no Pará, respondeu chorando (destaque do próprio Jornal), numa entrevista, como era ser mãe e ao mesmo tempo militante do MST:

> É muito difícil a gente falar. Ser mãe, ser militante é difícil. Hoje você ter esse compromisso, você estar nessa luta e ser mãe é muito difícil. Por isso nós queremos uma sociedade diferente. Nós temos que construir dentro de nós o homem novo e a mulher nova, nós temos que compreender, que fazer as novas relações de gênero, para que nós possamos compreender o que é ser mãe, porque, na verdade, só a mãe sabe o que é ser mãe. O homem não compreende essa parte, não entende, e por ele não compreender e não entender, muitas vezes não contribui para que a mulher participe. Para uma mãe militante tudo duplica, multiplica cada vez mais. Realmente a gente passa muito mais dificuldades quando é mãe. Mas isso não impede de fazer, militar. (JORNAL SEM TERRA, 1999).

A questão que fica é o próprio paradoxo criado em torno da mulher que se quer e se espera. Num momento se privilegia uma mulher que abre mão dos filhos, marido, etc.; em outro, tenta-se abrir um espaço para se privilegiar a mulher que consegue estar na luta sem abrir mão de nada disso. Parece haver uma relação com a própria imagem que se tem por aí da mulher contemporânea, a supermulher, bonita, inteligente e ainda capaz de desempenhar – bem – todos os papéis construídos para ela: de mãe, de esposa e, no caso em questão, de militante política do MST.

Em meio aos muitos quereres, particulares, afetivos, contraditórios, os discursos que circulam pelos acampamentos e assentamentos insistem em prescrições de como devem ser e viver aqueles que fazem parte do Movimento. E eles devem ser, primeiramente, persistentes, corajosos, honestos, bons, leais, amigos, companheiros, amar o MST, querer mudar a sociedade, transformar a si mesmos em seres melhores e mais conscientes politicamente, ser altruístas e, principalmente, disciplinados. Às mulheres em especial, o reforço no respeito às regras morais, no dever com a família sem descuidar da luta política, na compreensão com os deveres políticos dos seus respectivos maridos e dos seus próprios deveres em participar de assembléias, cursos, etc.

Mas, a despeito do que se deseja e se quer de um e de uma militante do MST, o que se percebe é cada um lutando e acreditando na luta à sua maneira. Homens e mulheres seguem inventando e reinventando outras formas de ser e de viver como militantes sim, mas nem sempre sendo militantes ou agindo como os discursos do MST desejam. Talvez os novos sujeitos, relações que o MST têm desejado construir, não sejam tão novos assim e, por isso mesmo, muitas reflexões necessitem ser feitas e refeitas. O homem universal ainda não é questionado dentro de um Movimento que se quer novo e capaz de mudanças. Noções de família, moralidades religiosas, regras autoritárias que dizem como devem agir e ser homens e mulheres foram apropriados e inscritos como virtudes, valores a serem perseguidos, vividos. Como se os militantes sem terra precisassem ser identificados com valores hegemônicos, universais, para serem constituídos como sujeitos capazes de fazer a revolução.

Mesmo dentro de um discurso igualitário, as diferenças precisam ser consideradas e incorporadas, pois, longe de serem "desvios", revelam a pluralidade, a complexidade de muitos jeitos de ser e de viver. Por que as mulheres sem terra precisam incorporar uma moral burguesa, religiosa, que sempre instituiu controles rígidos sobre o comportamento feminino, ao contrário dos homens sem terra? Por que os discursos, as exigências mais elaboradas sobre como ser um bom líder parecem ser exclusivamente dirigidos aos homens, enquanto para as mulheres em relação à sua participação política restam cobranças sobre seu comportamento pessoal, sobre a própria organização de sua vida, com seus afazeres domésticos, filhos, casamento?

O que se percebe nessas questões é que as relações hierárquicas e os mitos herdados – presentes em nossas relações – exigem um trabalho constante de revisão e questionamentos. E talvez haja a urgente necessidade de o MST, encarnado em suas lideranças, principalmente, compreender que, quando se têm pessoas de carne, ossos e sentimentos dentro de qualquer sistema, o resultado desses diferentes sentimentos, expectativas, possibilidades torna toda e qualquer situação prática bastante complexa e impossível de controlar.

Como um Movimento organizado que deseja "mudar a sociedade", incorporando questões de gênero em seus discursos, é possível dizer que o MST, não importando os motivos que o levaram a isso, já procurou dar os seus primeiros passos. Mas ainda são passos tímidos, calcados demais em valores normativos e universais. Em acampamentos e assentamentos,

mulheres e homens buscam encontrar, em meio às "artes de fazer cotidianas", formas de lidar com as tensões intrínsecas, com as práticas que lhes dizem como devem ser e agir para fazer parte do MST. Contudo, as antigas e sedimentadas estruturas de poder impõem a necessidade em se repensar, questionar e, sobretudo, transpor os limites em que as relações de poder, de saber, diferenças entre homens e mulheres estão alocadas. Parece ser uma tarefa grande demais, mas não é, caso se pense que entre os objetivos do MST está o de "mudar a sociedade".

Referências

FOLHA DE S. PAULO. Arquivo da CPT/SC, 16 jan. 1985.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II*: o uso dos prazeres. 6. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica*: cartografias do desejo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

JORNAL FOLHA DE LONDRINA. Arquivo da CPT/SC, 21 dez. 1985.

JORNAL SEM TERRA. Arquivo da CPT/SC, nov. 1985.

JORNAL SEM TERRA. Arquivo da CPT/SC, nov. 1989.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich; LENIN, Vladimir Ilitch. *Sobre a mulher*. São Paulo: Vozes, 1979.

MST. Como se organizar. *Caderno de Formação*, n. 5, 1984.

MST. *Avaliação do Movimento Sem Terra*. Centro de Formação, Chapecó, 27 e 28 nov. 1985.

MST. *Relatório do encontro de estudos dos municípios*. Arquivo da CPT/SC, Chapecó, abr. 1986.

MST. *Normas Gerais do MST*. São Paulo: Secretaria Nacional, set. 1989.

MST. Cooperativas de produção: questões práticas. 2. ed. *Caderno de Formação*, n. 21, 1994.

MST. *A questão da mulher no MST*. São Paulo: Coletivo Nacional de Mulheres do MST, jun. 1996.

MST. Sistema Cooperativista dos Assentados. 2. ed. *Caderno de Cooperação Agrícola*, São Paulo: CONCRAB, n. 5, jun. 1998a.

MST. *Compreender e construir novas relações de gênero*. São Paulo: Coletivo Nacional de Mulheres do MST, set. 1998b.

MST. *Coletivo Nacional de Gênero*, 2000.

REVISTA SEM TERRA. Ano II, n. 6, jan./mar. 1999a.

REVISTA SEM TERRA. Ano II, n. 7, abr./jun. 1999b.

SILVA, Cristiani Bereta da. *Homens e mulheres em movimento*: relações de gênero e subjetividades no MST. Florianópolis: Momento Atual, 2004.

Sobre trabalho, casas, mulheres, ... ainda

Mara Coelho de Souza Lago

Introdução

A pesquisa etnográfica impõe à nossa consideração as questões de gênero, da mesma forma que nos obriga a considerar outras questões contingenciais, como classes, gerações, etnias, que contextualizam as posições dos sujeitos que transformamos em informantes. Sobre a utilização do conceito de classes nas pesquisas da área das ciências humanas (sociais) atualmente, permito-me algumas digressões.

Em 1986, antes, portanto, da queda do muro de Berlim e de toda a enxurrada de contestações/reformulações da teoria marxista que acompanhou os acontecimentos pós-guerra fria, com a expansão do capitalismo no processo de globalização do mundo, Eunice Durham, antropóloga brasileira, publicou um texto que teve bastante repercussão em coletânea que refletia sobre a pesquisa em antropologia (CARDOSO, 1986), republicado recentemente em livro que reuniu vários ensaios produzidos por ela, com organização de Omar R. Thomaz (DURHAM, 2004). Nesse texto, Durham criticava a forma como certos conceitos estavam sendo utilizados na antropologia, através do que ela designava como *deslizes semânticos*. Referia-se especialmente ao conceito de classe social, que, para ela, estava ausente da produção antropológica da época sobre sociedades complexas. Durham criticava a despolitização da antropologia na teoria, que acompanhava a politização da disciplina na pesquisa, no que ela caracterizou então de *participação observante*, substituindo a prática da observação participante, que constituíra o fazer antropológico desde seus fundadores na pesquisa de campo.

Assim, a substituição dos conceitos de classes, *burguesia* e *proletariado*, do materialismo histórico, pelas concepções de *classes*

populares, camadas médias, classes trabalhadoras, termos descritivos, era para a autora o *deslize semântico* que denunciava a despolitização teórica da antropologia, na medida em que os antropólogos, identificando-se com os sujeitos-objeto de suas pesquisas, tornavam-se mais e mais militantes dos movimentos nas sociedades que analisavam. Uma dificuldade com o uso do conceito de classes que, para Durham, não era exclusiva da antropologia, mas acometia as ciências sociais em geral, já que a categoria só estava presente, à época, nos estudos que se ocupavam especificamente do operariado industrial.

Realizando naquele momento pesquisa etnográfica na Ilha de Santa Catarina e com muita dificuldade para caracterizar, através desse quadro teórico, meus informantes nativos das antigas freguesias litorâneas, eu argumentava com o texto de Durham que a dificuldade em empregar o conceito de classes nas análises enfocadas em trabalhadores urbanos de sociedades complexas talvez se devesse ao fato de não estar dando conta de todas as nuances dessa complexidade. No meu caso, iria chamar de *burgueses, pequena burguesia, nova pequena burguesia* os profissionais liberais, empresários, trabalhadores dos setores públicos, comércio, empresas privadas, etc., que tinham sua segunda residência nas praias? Ou os turistas de várias procedências que as visitavam nas temporadas, hospedando-se nos hotéis de luxo, ou acampados nos *campings* com as famílias? E os próprios nativos, que ora eram operários "embarcados" nas empresas da pesca industrial, ora eram "camaradas" ou "donos de parelha" na pesca artesanal, como classificá-los? Assim, justificava minha aderência às concepções de classes trabalhadoras ou camadas populares e camadas médias, reportando-me à sua origem nas reflexões de Gramsci, para analisar meus sujeitos em relação e contextualizá-los em sociedades marcadas fundamentalmente pelas diferenciações sociais.

Se a influência do materialismo histórico sempre tornou muito estranha a utilização do termo *classe média*, meu incômodo maior se dava no emprego da associação do qualitativo *baixa* ao substantivo *classe*, um tanto comum nas análises psicológicas da época. Meus alunos, desde a graduação, eram insistentemente advertidos quanto ao seu uso.

Novo milênio, o descartar de teorias, a sucessão vertiginosa de novas modas teóricas... a atualidade de alguns ditos, que viraram chavões... (e *jogar fora a criança com a água do banho* tornou-se um dos mais repetidos).

Em GT da Reunião da Associação Brasileira de Antropologia de 2004, em Olinda, *classe baixa* foi usado por pesquisadoras para caracterizar

seus sujeitos, sem reação da platéia. Agora posso ouvir esse *desvio semântico* em outras reuniões acadêmicas (Simpósio Gênero e Mídia, Curitiba, 2005), posso encontrá-lo em textos descritivos de pesquisa em diferentes disciplinas da área das ciências humanas/sociais. E penso, na esteira das reflexões de Durham, que a psicologia, a antropologia, as ciências sociais em geral despolitizam-se agora na *teoria* e na *pesquisa*, na medida em que não analisam mais as *classes trabalhadoras*, as *camadas populares*, as *camadas médias*, mas as *classes baixas*, as *classes médias*, as *classes altas* (e todas as divisões taxonômicas que comportam nas pesquisas mercadológicas, de opiniões, etc., em *classes A, B, C, D, E... baixa baixa, baixa média, baixa alta, média média*, etc.).

O trabalho, as mulheres, as casas

Isso foi dito no sentido de tentar limpar o campo para falar de pesquisa em que o tema trabalho – e trabalho feminino – é ainda muito fundamental, mesmo que seja difícil desvencilhá-lo das dicotomias que criticamos e que produziram nossos olhares e análises: público/privado,[1] feminismos da igualdade/da diferença.[2]

Continuando com pesquisas sobre sujeitos oriundos do meio rural e do trabalho na agricultura que vivenciam o processo de urbanização de seus espaços e modos de vida, atenta às questões de gênero, gerações, subjetividades, deparei-me com a valorização das casas e do trabalho doméstico entre mulheres de origem alemã na Região Metropolitana de Florianópolis (LAGO et al., 2000), autocaracterizadas de forma valorativa como muito *trabalhadeiras*. Esse fato me reportou a questões colocadas por teóricas do feminismo das diferenças que, desviando-se da valorização das esferas públicas de atuação a que as mulheres deveriam ter acesso em suas lutas por direitos iguais aos dos homens, voltaram sua atenção para a valoração dos fazeres das mulheres e do que tradicionalmente fora ligado ao mundo feminino (arriscando cair de novo nas naturalizações que as teorias feministas tanto se esforçaram por desconstruir).

Retomando a questão na esteira dos estudos de história social, história do cotidiano, estudos multiculturais, estudos de mulheres, de

[1] Para a problematização dessa dicotomia entre as esferas pública e privada, conferir Joana Pedro (2000), Hannah Arendt (1991) e Richard Sennett (1988), entre outros.

[2] Essa discussão se sofisticou bastante e temos, por exemplo, as reflexões de Joan Scott (1999) problematizando a dicotomização entre igualdade e diferença. Conferir também Heleieth Saffiotti (1994) e Thomas Foster (1988).

gênero, podemos voltar a olhar para o trabalho doméstico e as moradias, para refletir sobre as mulheres, sua visibilidade na esfera da casa, no trabalho doméstico, no cuidado dos filhos, e sua invisibilização em certos ambientes e locais de trabalho, considerados como tradicionalmente masculinos (a pesca no mar, por exemplo), onde elas são negadas, através de narrativas de silêncio (KOFES, 2001; LAGO; LAGO, 2001).

O silenciamento sobre as mulheres de origem alemã entrevistadas no município de Antônio Carlos não se refere ao trabalho que realizam nas casas, onde elas não são invisibilizadas em seus fazeres domésticos (atividades em que são ainda muitas vezes naturalizadas). A questão a discutir, nesse caso, diz respeito à desvalorização relativa do trabalho doméstico em geral. Desvalores que as próprias mulheres continuam reproduzindo (a exemplo dos feminismos da segunda onda), constituídas que são pela/na linguagem, na cultura; sujeitos falados, significados, que falam, significam, que se constituem nos processos inconscientes de identificações.

Para falar dessa desvalorização do trabalho doméstico, retorno ao relato de uma outra mulher, com origem étnica diferente,[3] em outro tempo e outro local de pesquisa (LAGO et al., 1994). Ela era cortadora de pedras e, comparando as atividades que desempenhava na casa e "fora", no corte de pedra, ela refletia:

> [...] o serviço de pedra é um serviço que a gente faz tá feito, a senhora corta pedra pra fazê um muro, aquilo ali é pra toda vida... pelo exemplo, como no meu caso, aquelas minhas netinha que estão se criando agora, amanhã, depois, quando elas passá em tal lugar, 'ó, foi a tua avó que cortô essas pedra, isso aqui foi tua avó que fez'. Pelo exemplo, lá na Barra, nós cortamo pedra, fizemo muro, nós mesmo, fizemo escadariada (da igreja)... então, de vez em quando, isso já faz tempo, 13 anos, então quando nós chegamo na Barra, todo mundo diz assim 'ah, a senhora foi a mulhé que cortô pedra aqui na Barra, aquela escadaria foi a senhora que fez, aquele degrau de pedra?' Foi... mas se fosse serviço doméstico, quem é que ia saber se eu lavava uma louça, ou roupa, né? Não tem como, fazê o quê? [...] se faz ela mesmo dismancha... O serviço da pedra tem essa vantagem que a gente faz ele e fica feito, tudo o que a gente faz fica feito. E o serviço de casa não, o serviço de casa ela mesmo faz, ela mesmo dismancha. Lava a louça, daqui a pouco ta pra lavá, varre a casa, daqui a pouco ta pra varrê... A não ser os filhos que a gente ganha e fica com a graça de Deus pra, enquanto a gente tá nessa terra a gente tem toda vida...mas serviço doméstico. [...] a pedra tem essa vantagem que aparece, o serviço da gente aparece.

[3] Seria caracterizada como "brasileira" pelas pessoas de origem alemã que habitam a região e o Vale do Itajaí, segundo as pesquisas de Paquette (1994) e Schulze (1996).

Sua reflexão comparativa destacava uma questão de grande peso subjetivo para ela, a permanência da pessoa para além de seu tempo de vida, naquilo que fez e deixou para ser lembrada pelos outros e para os seus. Depois que ela se for, seus netos poderão lembrá-la na concretude do que construiu e na memória dos sujeitos que conviveram com ela enquanto materializava, no corte das pedras, os degraus que dariam acesso ao templo dos rituais religiosos compartilhados. O que ela fazia, trabalhando tão duramente, permaneceria.

Do outro lado, e acrescentado ao seu ciclo de trabalho diário, o serviço da casa, marcado pela transitoriedade, pela repetição e pelo não-reconhecimento. A mulher mesma faz, a mulher mesma desmancha. Na continuidade de seu relato, ela falou dos maridos que muitas vezes saem para o trabalho fora, com a casa ainda desarrumada e voltando à noite, vendo coisas por fazer, acusam as mulheres de não terem feito nada o dia inteiro, sem saberem que elas varreram, lavaram, passaram, cozinharam, deram banho, etc., mas comeram, deram de comer, sujaram panelas, louças, roupas, a casa... Elas mesmas fizeram, elas mesmas (e os filhos) desmancharam... Esta senhora, semi-alfabetizada, continuou sua fala com um conselho para as outras mulheres "*...se a mulher pudesse sair assim mais feminista... ir à luta... fazer alguns servicinhos de homem, é sempre mais vantagem...*". Assim, ela preferia o trabalho "pesado" da pedra ao trabalho "leve" da casa.[4]

Voltemos às mulheres de origem alemã na Região Metropolitana de Florianópolis, que me fizeram retornar à temática do trabalho feminino,[5] mostrando suas casas enquanto nos[6] concediam as entrevistas. Seus relatos sobre o trabalho doméstico são bem diferentes daquele da

[4] Conferir Maria Ignez Paulilo (1987), *O peso do trabalho leve*, refletindo sobre a divisão sexual do trabalho na agricultura.

[5] Tema antigo, mas atual quando acabamos de receber, via internet, as considerações de Maria Berenice Dias, Desembargadora do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, Vice-Presidente Nacional do Instituto Brasileiro de Direitos da Família, sobre a questão do valor do trabalho doméstico, comentando pesquisa realizada pela Universidade Federal Fluminense junto às Contas Nacionais Brasileiras, para quantificar as tarefas domésticas percentualmente, em relação ao Produto Interno Bruto do país. Discussão com conseqüências na instituição de políticas públicas. *Quanto vale?* www.mariaberenice.com.br.

[6] Refiro-me aqui ao trabalho compartilhado com os auxiliares/aprendizes de pesquisa: Carla N. Serafim e Mariana G. Figueiredo entre 1999 e 2000, Erikson Kaszubowski, Carolina D. de Souza e Marina S. Soares, a partir de 2004.

cortadora de pedras e apontam para a valorização do trabalho doméstico e para a importância da casa, tanto para elas como para os maridos, as famílias. Vejamos a fala de uma das mulheres entrevistadas

> [...] Eu trabalho porque eu gosto. Porque senão eu tinha arrumado outro tipo de opção [...] eu tenho o 2º grau completo, e em Blumenau eu trabalhava numa empresa de 300 e poucos funcionários, eu era telefonista, recepcionista... Trabalhei três anos lá. E de solteira eu trabalhei 3 anos nas Lojas Alfred, no departamento de compras. E depois, quando a gente se mudou para cá, o serviço da roça pra mim eu não tava acostumada, porque era um serviço muito cansativo, daí optei em trabalhar assim.
>
> P: Tu nunca trabalhaste na roça, com teus pais?
>
> R: Trabalhava de solteira, quando eu estudava, eu trabalhava...ia capiná cana, roçá mato. Mas depois, trabalhar fora assim... foi uma maneira de ganhar dinheiro mais fácil, porque... tu tá todo dia recebendo. A roça é uma coisa que não tem retorno rápido, assim né? [...] Eu gosto de trabalhá, eu gosto [...]. Mas faço isto porque eu gosto, senão eu tinha tentado outra coisa.
>
> P: E tu tem prazer em ter a casa assim bem arrumadinha?
>
> R: Ah, eu tenho, tenho, tenho... Meu sonho é ter a casa assim, com móveis, ainda falta um pouco na sala... (Diarista, 38 anos).

Nesse relato, a entrevistada afirma que prefere o trabalho doméstico em outras residências, como diarista, a serviços para os quais estaria habilitada, pela escolaridade de 2º grau completo que possui, serviços que já desempenhou em outros momentos. Com relação ao trabalho na agricultura, ela o considera pesado, não se acostuma, apesar de já tê-lo praticado. Mas parece dar mais peso, para a escolha do trabalho de faxineira, à remuneração diária que este lhe proporciona. É importante lembrar que diaristas, em geral, não têm férias remuneradas, 13º salário ou inscrição na previdência pública, a não ser como autônomas, questão que complica sua aposentadoria mais tarde.

Ela mostra orgulhosamente sua bonita casa de alvenaria, bem cuidada, com jardim florido e gramado, falando de cada espaço e suas funções. Tem duas cozinhas, a de uso diário, construída num segundo momento, procurando separar a desarrumação que resulta do preparo da comida, de lavar e passar a roupa, etc., do restante da casa, que fica mais arrumada. Dando para essa peça, tem também o banheiro que é mais utilizado pela família. Próximo aos três quartos (o do casal, e um para cada filha) em outra parte da casa, tem um banheiro maior, todo azulejado, com box e louças de cor, que a família usa apenas à noite. Mas

sua sala contém também brinquedos de sua filha pequena, e ela diz que não tem sala arrumada só para bonito, para as visitas, que sua casa é toda usada.

Carmen Rial (1992) estudou as mudanças nas casas dos nativos de uma localidade da Ilha de Santa Catarina, à medida que esta se urbanizava, recebendo um fluxo expressivo de moradores de camadas médias, vindos do centro de Florianópolis e de outras cidades do Sul do país. Considerando os objetos como textos privilegiados para o olhar antropológico, ela se ocupou de seu uso, nas maneiras como diferentes gerações deles se apropriavam e os dispunham pela casa. Analisando as transformações por que passava a localidade através da observação das "casas de antigamente" e das moradias das novas gerações, "decoradas", ela fez uma descrição densa das estruturas das casas e do uso dos espaços domésticos:

> [a] sala, peça principal, de frente, simbolicamente nobre onde eram recebidas as visitas de cerimônia [...] e uma cozinha, localizada mais ao fundo, vista como mais pobre [...] entre as duas [...] um quarto único, que servia de dormitório para toda a família [...] na geração seguinte [...] a sala permanece na frente mas já divide a fachada principal com o quarto dos pais. O número médio de filhos diminui de dez para cinco [...] mas o de quartos aumenta. O quarto dos filhos será separado do dos pais [...] observa-se uma individualização e especialização das peças da casa que corresponde às alterações da sociabilidade familiar. A cozinha continua atrás, mas se reparte em duas: uma no interior, com fogão a gás, e outra, chamada "rancho", exterior, com fogão a lenha. O banheiro, ausente na casa açoriana, já se insinua, primeiro sob a forma de uma "casinha" [...] mais tarde sob a forma de um "puxadinho" acoplado ao edifício principal. (RIAL, 1992, p. 19-20).

As casas dos colonos de origem alemã no município onde agora desenvolvo a pesquisa têm características estruturais, tipo de material, estilo, etc., muito diferentes das casas açorianas estudadas por Rial. No entanto, as funções e usos das peças (sala, cozinha, banheiro) se assemelham. Da mesma forma, as mudanças geracionais ficam fortemente marcadas na estrutura das construções atuais, que copiam os bangalôs de quatro águas das residências urbanas, em vivo contraste com as antigas casas de estilo germânico do município.[7] Eis o relato de outra mulher da geração de adultos:

[7] Que recentemente têm sido revaloradas, merecendo trabalhos de restauração, prática que não está alheia à implantação de estabelecimentos turísticos no local, bem como à venda de residências como casas de campo para moradores urbanos, ou ao retorno dos filhos dos antigos agricultores para a região, no processo de urbanização do município (LAGO, 2004).

> Aqui o pessoal em Antônio Carlos trabalha muito para isso. Primeiro é ter uma casa boa e depois é ter um carro, o pessoal trabalha muito pra isso aqui [...] Até não sei se é muita concorrência, ou o que é, mas... eu acho que foi desde o estilo antigo, né, o pessoal trabalha para ter uma boa sobrevivência, assim. Ter uma casinha arrumadinha, uma casa boa, um jardim. (Dona de casa, agricultora, 39 anos).

Essa entrevistada, oriunda de uma família de dez filhos, casada, mãe de dois filhos ainda crianças, com escolaridade de 2º grau, já realizara outros tipos de atividades, em escritório de indústria de móveis do município e depois, esporadicamente, como diarista na cidade. Morava numa casa construída pelo casal, segundo o modelo das casas urbanas, com sala de visitas, sala de jantar, suíte conjugal, um quarto para cada filho com banheiro entre eles, lavabo, sala de televisão, cozinha, varanda e área de serviço com churrasqueira.

Com as antigas casas de estilo alemão, ela guardava semelhança apenas na ampla cozinha, com uma grande mesa rodeada de muitas cadeiras, mostrando ser ali um local de sociabilidade da parentela. Essa peça, que, apesar de estar no fundo da casa, parecia ser muito central, era equipada com fogão de seis bocas, freezer, geladeira e armários. Ela contou que seu próximo investimento seria a substituição do mobiliário por uma cozinha moderna, com armários embutidos, de fórmica. A edícula, atrás da casa, com garagem e lugar para guardar o maquinário agrícola, tinha, num puxado, um galinheiro e o local onde engordavam um porco para o consumo, e só nisso se assemelhava aos antigos ranchos de residências tradicionais.

A moradia em estilo germânico visitada em momento inicial de pesquisa de campo, construída em 1899, foi a primeira construção restaurada no município, causando-nos forte impressão e motivando a proposta de trabalho que desenvolvo atualmente, com novos auxiliares de pesquisa. É uma linda residência alemã, construída pelo avô do marido da proprietária, uma senhora viúva de 66 anos, que mora com a filha, o genro e a netinha. Tem a porta de entrada na frente, ladeada por janelas, dando para uma sala ampla, para a qual se abrem portas laterais, que dão para peças menores, os quartos da antiga família (ela própria teve sete filhos). Essa sala se comunicava com a antiga cozinha, hoje sala de jantar. Reformada, a casa recebeu uma ampla cozinha lateral, clara, com grande mesa e muitas cadeiras, dando para uma peça também extensa, onde se lava a roupa em água corrente natural. Toda a casa é enfeitada com folhagens muito bem cuidadas e à frente há um jardim, com bonitas roseiras.

> Olha, pra falar a verdade, às vezes eu digo (para) meus filhos que a minha casa tem cem anos, fez anos passado, mas eu me sinto tão bem nessa casa que eu não trocaria ela por uma casa nova [...] Queres ver, eu abro a porta aqui pra ti, ela tem uma vista muito bonita, de tarde eu prefiro ficar aqui, mas eu mais gosto mesmo é da minha casa. (Dona de casa, agricultora, bordadeira, 66 anos).

Essa senhora nos contou sobre o trabalho compartilhado com o marido e os filhos na roça, além das tarefas domésticas e de seu trabalho para fora fazendo bolos e salgados para festas, costurando, fazendo crochê e bordado. Falando de perda, luto, viuvez, solidão, apesar do convívio com os filhos, ela contou da importância subjetiva da atividade que desenvolve fora de casa, ensinando bordado e crochê para integrantes do grupo de terceira idade de que participa, na paróquia do município. Em casa, além das tarefas que divide com a filha, prepara peças de bordado para vender, cuida do jardim e cultiva uma horta, preocupada em consumir produtos sem agrotóxico.

O adjetivo "trabalhadeira" que as mulheres da localidade agregam à própria identidade, ligado à sua origem étnica, e que define a boa esposa, a boa mãe, é construído no aprendizado e na prática do trabalho doméstico, no cuidado com a casa e na satisfação da casa bem cuidada. É esse o modelo de identificação de suas filhas e filhos (na escolha de companheiras/os). Ser trabalhador em Antônio Carlos e nos municípios de colonização alemã dos arredores não é um valor identitário mais marcado para os homens,[8] é marca também das identidades femininas (e dos trabalhadores na agricultura). A designação de agricultores desses sujeitos (no passado ou nos momentos atuais, de urbanização de seus espaços, quando se voltam para outras atividades e investem na escolarização das novas gerações) aponta para algumas questões em relação à divisão das atividades em masculinas e femininas. Se o termo "ajuda" continua a ser aplicado ao trabalho das mulheres e dos filhos na roça e ao trabalho dos homens (maridos, filhos) na casa, o que ficou ressaltado nas pesquisas de campo foi o compartilhamento do trabalho entre mulheres e homens especialmente na lavoura, uma prática que marca as relações dos casais, mesmo os de gerações mais jovens que ainda desenvolvem atividades ligadas à agricultura (e talvez, em outras formas de trabalho – na maneira como compartilham os ganhos, planejando sua aplicação em decisões tomadas em conjunto, voltadas para os projetos familiares). Assim, é comum encontrar em

[8] Como aponta Romanelli (1993), trabalhando com camadas populares urbanas, e como já constatamos em pesquisa com jovens de localidades pesqueiras na Ilha de Santa Catarina (LAGO et al., 1994).

Florianópolis e nos municípios dos arredores, nas *feiras*, nos *sacolões*,[9] maridos e mulheres (e filhos, muitas vezes) trabalhando juntos. Tem-se tornado comum também o trabalho compartilhado de homens e mulheres em pequenas empresas de jardinagem, que se oferecem para a manutenção de jardins residenciais, plantando e cortando grama, renovando flores, folhagens, etc., empreendimentos familiares que usam em geral uma caminhonete, instrumentos de jardinagem, fornecendo mudas, adubo, etc., e o trabalho dos proprietários.[10]

Observando as trajetórias dos sujeitos que pesquisamos, ressaltei o que se manteve do passado: as permanências de antigas práticas de trabalho compartilhado nas roças e, nas casas novas, a continuidade das funções de peças como a cozinha, espaço de intensificação do trabalho doméstico e de reunião familiar. Mas as transformações também se impuseram à observação. Se essas amplas cozinhas tinham ainda em uso, ao lado dos fogões a gás, fogões a lenha, exibiam também freezers ao lado das geladeiras, além de fornos elétricos e microondas, sem citar os eletrodomésticos menores, que facilitam a transformação do cru em cozido.

Todas as casas possuem uma antena parabólica no quintal. Além das televisões, em muitas residências pudemos observar a existência de computador. Se a telefonia fixa se expandiu no local há alguns anos e a maioria dos entrevistados possui telefone residencial, só muito recentemente foi construída uma torre de retransmissão de telefonia celular. No entanto, na última ida a campo, pudemos perceber o uso do celular por jovens na praça da Matriz, além de constatar a existência do aparelho em casas visitadas. Se algumas práticas persistem, muitas mudanças se precipitam no processo de metropolização do município onde vivem os sujeitos pesquisados.

As narrativas de mulheres sobre suas atividades na casa e sobre as próprias casas visibilizaram e valoraram as tarefas domésticas. Assim, a casa e o trabalho doméstico se impuseram à nossa escuta e como objeto de nosso olhar, nos significados que os sujeitos lhes atribuíam, o que apontou para a continuidade da pesquisa, agora apoiada, além das narrativas, em farto material fotográfico e na realização de documentário audiovisual.

[9] Postos de vendas diretas aos consumidores de hortifrutigranjeiros, organizados pelas prefeituras locais.

[10] Antônio Carlos é um importante produtor de grama para jardinagem na região. Parece que as mulheres só se ausentam do trabalho direto com a terra ou seus produtos quando as pequenas empresas familiares progridem e podem contratar empregados, momento em que elas costumam se envolver com os trabalhos administrativos junto aos maridos.

Referências

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

CARDOSO, Ruth (Org.). *A aventura antropológica*: teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

DURHAM, Eunice R. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth (Org.). *A aventura antropológica*: teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 17-37.

DURHAM, Eunice R. *A dinâmica da cultura*: ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

FOSTER, Thomas. History, Critical Theory and Women's Social Practices: "Women's Time" and "Housekeeping". *SIGNS – Journal of Women in Culture and Society*, v. 14, ano 1, p. 73-99, 1988.

KOFES, Suely. *Uma trajetória em narrativas*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2001.

LAGO, Mara C. S.; LAGO, Fernanda. *Mulheres da terra e do mar*. Projeto de pesquisa. Núcleo de Pesquisa Modos de Vida, Família e Relações de Gênero, MARGENS, UFSC. Curso de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem – Mestrado. UNISUL, Florianópolis, 2001.

LAGO, Mara C. S.; KASZUBOWSKI, Erikson; SOUZA, Carolina D.; SOARES, Marina S. *As mulheres e a casa*. Núcleo de pesquisa Modos de Vida, Família e Relações de Gênero, MARGENS, UFSC, Florianópolis, 2004.

LAGO, Mara C. S.; SOUZA, Nilo S.; VIEIRA, Fernanda T. *Gênero e modos de vida*: um estudo sobre mulheres na Ilha de Santa Catarina. Relatório final de pesquisa, UFSC, 1994.

LAGO, Mara C. S.; SERAFIM, Carla N.; FIGUEIREDO, Mariana G. *Gênero, gerações e subjetividades na Grande Florianópolis*. Relatório final de pesquisa. Núcleo de Pesquisa Modos de Vida, Família e Relações de Gênero, UFSC, Florianópolis, 2000.

PAQUETTE, Didier. *Identidade, linguagem e relações interétnicas*: o caso dos brasileiros de origem alemã. Relatório final de pesquisa. UFSC, Florianópolis, 1994.

PAULILO, Maria Ignez. O peso do trabalho leve. *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 28, p. 64-70, 1987.

PEDRO, Joana M. As mulheres e a separação das esferas. *Diálogos: Revista do Departamento de História*, UEM, Maringá, v. 4, p. 33-39, 2000.

RIAL, Carmen S. M. Da casa de "antigamente" à casa decorada. *Ciência Hoje*, v. 14, n. 82, p. 19-24, jul. 1992.

ROMANELLI, Geraldo. *Famílias de classes populares*: socialização e identidade masculina. Ribeirão Preto, USP, 1993. (xerog.).

SCHULZE, Clélia. *Identidade étnica, representações sociais e linguagem*. Relatório final de pesquisa. CNPq/Dep. de Psicologia, UFSC, Florianópolis, 1996. (xerog.).

SAFFIOTTI, Heleieth. Posfácio: conceituando gênero. In: SAFFIOTI, Heleieth; MUÑOZ-VARGAS, Monica (Org.). *Mulher brasileira é assim*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; NIPAS, Brasília: UNICEF, 1994. p. 271-281.

SCOTT, Joan W. Igualdade *versus* diferença: os usos da teoria pós-estruturalista. *Debate Feminista – Cidadania e Feminismo* (Edição Especial). São Paulo: Melhoramentos, 1999. p. 203-221.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público*: as tiranias da intimidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

Paternidade em contextos urbanos: entre o dever e o prazer

Maria Juracy Filgueiras Toneli

Introdução

O interesse crescente pelo tema da paternidade pode ser identificado em âmbitos diversificados na época contemporânea. Ele está presente, entre tantas outras possibilidades, no campo jurídico – envolvido com as definições de paternidade em tempos de exame de DNA, guarda compartilhada e constituições familiares distintas do modelo heteronormativo; no campo acadêmico/científico – interessado na influência do pai no desenvolvimento dos filhos, nas diferentes concepções de paternidade, nas novas tecnologias reprodutivas; nas políticas públicas e na economia política – às voltas com o planejamento familiar, com os indicadores demográficos, com os índices de desemprego, com as várias formas de violência, com as garantias do bem-estar social; na mídia – que reiteradas vezes vem utilizando imagens que representariam algo que vem sendo chamado de "novo pai"; nas organizações familiares – às voltas com a participação massiva das mulheres no mercado de trabalho (formal e informal), com os impactos da condição das mulheres como chefes de família, com as alternativas à conjugalidade tradicional. Enfim, é nesse cenário complexo que a paternidade parece centralizar interesses diversificados e constituir-se objeto de investigações, reflexões e, por que não dizer, políticas de Estado.

Considerando de forma mais restrita o campo da saúde e dos direitos reprodutivos, embora essa concepção tenha surgido explicitamente com a criação da Rede Mundial pela Defesa dos Direitos Reprodutivos das Mulheres, em 1979, pode-se identificar, desde o início do século XX, uma

demanda crescente do movimento de mulheres pelo controle da própria capacidade reprodutiva, denunciando o caráter compulsório que a maternidade engendrou historicamente. Na I Conferência Mundial de Direitos Humanos de 1968, em Teerã, reconheceu-se o direito da pessoa a decidir sobre sua reprodução. No entanto, essas demandas e lutas dos movimentos não incluíam a discussão da paternidade, exceto quando essa não era exercida de forma "responsável".

Por meio das grandes conferências organizadas pela ONU, na década de 90, a Conferência Internacional de População e Desenvolvimento, realizada no Cairo, em 1994, e a IV Conferência Mundial Sobre a Mulher, realizada em Beijing, em 1995, as reivindicações dos movimentos das mulheres tiveram o alcance institucional necessário para expandir suas idéias aos campos de intervenção na área da saúde reprodutiva. Nas conferências reconheceu-se, também, a necessidade do incentivo à participação mais ativa dos homens nos processos reprodutivos no que diz respeito às negociações e atribuições de funções e responsabilidades.

O interesse particular em estudar a presença dos homens no campo da saúde sexual e reprodutiva tem seu início em torno dos anos 80 do século passado em função de duas constatações fundamentais: o aumento da incidência da Aids, em especial no segmento constituído por mulheres casadas, e o papel que os homens exercem na regulação das estratégias preventivas e contraceptivas de suas parceiras (VILLA, 1998). No entanto, a maioria dos estudos sobre os processos reprodutivos ainda se centra na mulher ou na denúncia do pressuposto, vigente nas concepções da modernidade sobre gênero e família, de que as mulheres estariam circunscritas aos interesses vinculados à reprodução e ao cuidado dos filhos no âmbito privado. Esse pressuposto é o que faz com que, por exemplo, as pesquisas censitárias e demográficas continuem limitando à mãe as informações sobre os fatos da vida reprodutiva (LYRA; MEDRADO, 2000).

No contexto latino-americano, estudos como os de Arilha (1998, 1999) e Villa (1997) indicam que a educação dos filhos ainda é considerada um aspecto de responsabilidade das mulheres e que os homens devem estar voltados para o sustento financeiro da família. Corroborando essa afirmação, Lyra (1998, 1999) afirma que tal situação está associada ao fato de que a concepção e a criação dos filhos ainda estão culturalmente relacionadas a atributos femininos, incluindo o pai muito discretamente, sendo a família ainda um dos principais grupos mediadores dessa dicotomia.

A paternidade: uma produção histórica e social

Referindo-se a períodos históricos mais remotos, Dupuis (1989) afirma que entre os povos primitivos nômades não havia o conhecimento da participação do homem na reprodução. Consideravam que as mulheres davam à luz e, por isso, eram diferentes e responsáveis pela cria. Há indícios de que no período Neolítico, por volta de 5000 a.C., quando a caça foi sendo complementada com a criação de animais, percebeu-se, através da observação do ato sexual e das gestações, que tanto o macho como a fêmea tinham participação na reprodução, transpondo essa situação, por analogia, para a relação entre homem e mulher. No entanto, esse entendimento não resultou em uma apropriação da criança nascida como alguém que precisava de cuidados paternos, apenas mostrou que a mulher não era a única responsável pela gestação.

Efetuando um salto histórico considerável, é importante lembrar que, no contexto da Roma Antiga, havia a figura do *pater familias*, que, ao contrário do período pré-histórico, estabelecia o pai como responsável por tudo e todos. Tinha o poder de vida e de morte sobre aqueles que eram considerados parte de seu patrimônio, ou seja, filhos, mulheres, escravos, animais, terras, objetos. O infanticídio não era aprovado, mas, em casos de deformações físicas e mentais, e em outras situações, sob a autorização de um conselho composto de *pater familias* antigos, poderia ser realizado. Esse papel incluía o dever de prover e encaminhar seus dependentes para a vida, mas não o de cuidar das crianças afetiva e fisicamente. Cabe ressaltar, ainda, que, quando se fala de *pater familias*, está-se referindo aos homens considerados cidadãos, e não aos escravos, que, provavelmente, desenvolviam outras maneiras de se relacionar com seus filhos, uma vez que não eram donos de coisa alguma, sendo eles mesmos propriedade de alguém. O Brasil herdou essa categoria jurídica, que fez parte do Código Civil até 2002.

O resgate histórico, ainda que em saltos, é importante para mostrar que a paternidade não se constitui fora de um contexto social e de um determinado período histórico. A cada geração existem continuidades, rupturas, fragmentações e saltos qualitativos nos aspectos relacionados aos significados e práticas no campo da paternidade. A paternidade é uma abstração e, como qualquer conceito, produzida cultural e historicamente. No dizer de Keijzer,

> A paternidade é uma posição e função que vem mudando historicamente e tem notáveis variações de uma cultura a outra, assim

> como nas distintas classes sociais e etnias dentro de um mesmo país. Tem, assim mesmo, especificidades de acordo com a nossa história particular de vida e, ao mesmo tempo, significados distintos ao longo do ciclo de vida de um mesmo homem. (KEIJZER, 2000, p. 216).

A exclusão do pai da esfera dos cuidados infantis, segundo Tronto (1997), está relacionada com o fato de o "cuidar de" estar naturalizado em muitas culturas como algo feminino. O masculino relaciona-se com o "cuidar com" ou "preocupar-se com", e o feminino, com o "cuidar de", perpetuando a diferenciação tradicional de gênero. Nesse sentido, em geral, os homens cuidam da parte pública (dinheiro, carreira profissional) e as mulheres, da privada, isto é, cuidam de alguém ou alguma coisa dentro de suas casas, como já mencionado ao longo da introdução.

Tronto (1997) afirma, ainda, que existe a necessidade de cuidar dos filhos, mas se pergunta por que o cuidado precisa ser responsabilidade das mulheres, apontando também que elas precisam entender a moral contemporânea para poder enxergar o que está por trás desse "cuidar de". Condizente com essa linha de argumentação, Lyra (1998) argumenta que essa situação chega ao ponto de

> as próprias mulheres se esquecerem de que se trata apenas de uma norma social, passível de alteração [...] o pai não é o único enganado pelo sistema ocidental de representação dos papéis dos sexos na procriação: a mãe também se envolve na armadilha de uma experiência de gravidez descrita como "realizadora" e até gloriosa, enfrentando um parto no qual se espera que ela tenha um bom desempenho como um exame escolar, e de um pós-parto no qual se espera que ela realize, momentaneamente, uma espécie de fusão simbiótica com o bebê [...]. (LYRA, 1998, p. 193).

Por outro lado, Hurstel (1999, p. 25) defende que: "há 20 anos a 'questão do pai' se afirma e se anuncia com uma crescente força na mídia". Na França, desde 1972, dois temas têm sido muito debatidos: "a morte do pai" e "os novos pais". Nesses debates discute-se o declínio da autoridade total do pai e, com a nova lei da autoridade parental, como ficará o novo pai, qual será sua função. Enfim, existe a perda de referências paternas e, segundo a autora, as concepções futurísticas dos pais recaem em dois modelos: "os pais se tornam idênticos às mães, ou os pais se tornam múltiplos e assim agem diante de uma mãe que permanece única e estável" (HURSTEL, 1999, p. 30).

Hurstel (1999) ressalta que se pode dividir as publicações referentes aos pais em três períodos no século XX. O primeiro deles é constituído

basicamente pelas obras de Freud e de seus discípulos, nas quais se dá ênfase à relação entre mãe e filho. O segundo, que abrange o período de 1918 a 1968, caracteriza-se pela disseminação e discussão da idéia de "carência paterna", e o terceiro, pela abertura de variados temas sobre a paternidade, bem como pela preocupação em sistematizar esses novos conhecimentos.

É importante destacar que a idéia de "carência paterna" encontra-se presente ainda hoje, talvez com mais vigor em função das preocupações contemporâneas relacionadas a questões como a violência e a falta de limites. Encontra-se, também, nos estudos que abordam o tema divórcio e as organizações familiares, incluindo as monoparentais, de forma a problematizar especialmente suas conseqüências para o desenvolvimento das crianças. Esses trabalhos voltam-se para os efeitos psicológicos e sociais da ausência do pai ou de algumas características de sua atuação como pai. Nesse cenário, torna-se importante ressaltar que o termo "carência paterna" surgiu no período entre 1942 e 1968, ou seja, durante e após a Segunda Guerra Mundial, em que vários pais sobreviventes foram tomados como prisioneiros e voltaram aos seus lares doentes, machucados, envergonhados, com muita "dificuldade de se 'readaptar' à família e à sociedade" (HURSTEL, 1999, p. 49).

Os estudos após 1980 trouxeram uma mudança de enfoque, podendo-se dizer que a maioria desejava responder o que é um pai, e no Brasil, a partir de 1988, as questões legais também passam a ser consideradas, uma vez que a Constituição Federal promulgada naquele ano introduziu mudanças com relação às atribuições dos pais e do casal. Segundo Hurstel (1999, p. 55), duas perspectivas fundamentais marcam esses trabalhos: "a que utiliza como ponto de partida o grupo ou a coletividade. A que utiliza como ponto de partida o indivíduo na qualidade de 'ser psíquico' [...] e a importância do pai no desenvolvimento psíquico da criança".

É ainda Hurstel (1999) que continua sua análise afirmando que

> As identidades dos pais estão em mutação. As bases dessas identidades estão ligadas às subversões sociais e culturais que essas leis subentendem. É assim que a "novidade paterna", reduzida pela mídia à porção conveniente da partilha das tarefas familiares, é, na verdade, uma transformação radical da instituição do pai em todas as suas características – jurídicas, sociais e culturais. Mais do que novidade, trata-se de um conjunto complexo de subversões ininterruptas após 1970. (HURSTEL, 1999, p. 61).

O pai, como função, está ligado ao campo simbólico e, como instituição, ao campo social e histórico. Portanto, a figura dele encarna ao mesmo tempo a função e a instituição. Pode-se afirmar, também, que a maneira pela qual o homem irá desempenhar a paternidade está intimamente relacionada com a apropriação das significações das relações travadas em sua família de origem, tanto com seu pai como com sua mãe, bem como daquelas compartilhadas pelo grupo cultural.

Nos dias atuais é possível ver pais (homens) de todas as idades apresentando comportamentos antes considerados como inadequados a esse papel. A literatura especializada já começa a pesquisar o que se chama de "novas formas de paternidades". Esse conceito refere-se à "participação mais efetiva dos homens no cotidiano familiar, particularmente no cuidado com a criança" (LYRA, 1998, p. 194), centrando-se o interesse não apenas no aumento do número de tarefas dos homens/pais, mas na qualidade da afetividade entre eles e seus filhos, bem como no fato de que muitos homens têm relatado o prazer que desfrutam na convivência com seus filhos.

A partir das discussões sobre "as novas paternidades", já existem trabalhos que chamam a atenção para um perfil de pai cuidador, tanto no sentido das tarefas de cuidados quanto no que se refere ao prazer associado às trocas afetivas entre pais e filhos. Resende e Alonso (1995) apontam que a maioria dos pais que entrevistaram teve em sua infância a participação ativa dos seus homens/pais, possibilitando, assim, apropriar-se de relações de gênero diferenciadas e de um papel de pai inovador. Todos expressaram que tiveram contatos físicos e afetivos intensos com seus pais, bem como explicitaram que têm prazer em cuidar dos filhos, pois sabem da importância da figura paterna.

Por outro lado, Lyra (1998, p. 193) afirma que entre o pai e seu filho existe uma lacuna que precisa ser repensada, na medida em que "o pai, por sua vez, após o coito fecundante, enfrenta uma grande lacuna em sua atuação, recuperando algum espaço apenas quando a criança está na idade de ir para o pré-escolar".

Esse lugar secundário atribuído aos pais/homens tem sido questionado e "os escassos estudos feitos demonstram que o envolvimento paterno desde a tenra idade favorece o desenvolvimento físico, psicológico e intelectual da criança, assim como das distintas habilidades e a auto-estima" (CIMAQ apud KEIJZER, 2000, p. 227). Com isso, alguns estudos referenciais, como os de Lamb (1997), Pleck (1997) e Hetherington e Henderson (1997) têm mostrado que, se os pais/homens responderem

adequadamente às necessidades dos filhos, desenvolvem vínculos pelos quais as crianças se sentem protegidas e, em situações estressantes, também recorrem àqueles tanto quanto a suas mães.

Lamb (1997) e Pleck (1997) corroboram a concepção de que o dimorfismo sexual não influencia na construção dos vínculos. Para eles o aspecto mais importante para a criança formar vínculo é a interação regular entre ela e o adulto responsável, interação que abarca brincadeiras, lazer e, principalmente, os cuidados infantis. Estes últimos são os que mais propiciam uma interação entre mães/pais e filhos, por promoverem o desenvolvimento da intimidade. É importante esclarecer que "formar vínculo" significa, além de outros aspectos, que a criança possa confiar e se sentir segura com o adulto.

É importante ressaltar, ainda, que, embora uma parcela bastante significativa dos trabalhos que investigam as "novas paternidades" centre-se no universo heterossexual, como é o caso de vários dos aqui mencionados, a preocupação com a temática no que se refere à chamada homoparentalidade também já se faz presente. No Brasil, por exemplo, as produções do Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos (CLAM) são destaque nesse campo.

Discutindo a paternidade no campo de pesquisa

Desde os anos de 1990, o núcleo de pesquisas MARGENS: Modos de Vida, Família e Relações de Gênero[1] vem desenvolvendo trabalhos de investigação e de intervenção, tendo como foco a paternidade.[2] Uma das primeiras pesquisas resultou em tese de doutorado de uma de suas coordenadoras, que encontrou, nos meios populares urbanos, uma família constituída quando os parceiros tinham 17 anos à época da gravidez (SIQUEIRA, 1997). Quando alvo de chacotas de seus vizinhos pelo fato de se encarregar da lida doméstica e dos cuidados dos filhos, o pai defendia-se dizendo: "Veado eu não sou. Eu tenho seis filhos". Essa defesa que assegura a virilidade por meio da paternidade, sustentada pelos sujeitos concretos em sua vivência, é encontrada também por Villa (1999). Esse

[1] Sediado no Departamento de Psicologia da UFSC, congrega estudantes de Graduação, Mestrado e Doutorado, sob a coordenação das professoras doutoras Maria Juracy F. Toneli e Mara Coelho de Souza Lago.

[2] As pesquisas desenvolvidas no âmbito do grupo sobre populações masculinas urbanas não têm como critério a orientação sexual dos informantes. Ou seja, não se constituem os grupos investigados conforme sua orientação homossexual ou heterossexual.

mesmo homem dizia que, na época em que se tornou pai, já queria "se liberar", referindo-se ao jugo paterno. Essa "liberação" foi consolidada pela assunção da paternidade e da conjugalidade, ou seja, a sexualidade ligada à reprodução biológica e ao vínculo conjugal tem sua concretização respeitada no circuito social.

No caso de seis jovens homens entrevistados em outra pesquisa que investigou a inserção de jovens pais em programas de atendimento pré-natal na Região da Grande Florianópolis (SIQUEIRA, 1999), encontrou-se novamente uma forte relação com suas parceiras, embora dois deles não morassem com elas. O casamento apareceu legalizado em dois casos, corroborando a impressão de que a paternidade é mais facilmente assumida quando a relação conjugal é consolidada. Nas situações em que a relação termina, via de regra, ocorre um distanciamento do filho, agravado pelos sentimentos negativos da mãe em relação ao pai.

Por outro lado, investigando homens que obtiveram a guarda de seus filhos, constatou-se que o esforço por eles despendido na disputa com as mães não eliminou a crença de que são elas, em última instância, as mais bem preparadas para cuidar e educar crianças (GONÇALVES, 2002). Todos os seis pais entrevistados cuidaram sozinhos de seus filhos, hoje adultos, tendo somente um deles contado com o auxílio permanente de empregada doméstica. A disputa judicial levou um deles a afirmar que "mãe é uma instituição. Brigar com ela é brigar com a instituição". Unanimemente relataram as decorrências emocionais, financeiras e simbólicas da decisão de assumirem sozinhos a criação dos filhos. Em suas palavras, "tudo na vida se aprende, inclusive cuidar de filhos". Não obstante, ao se desligar o gravador, surgia o comentário de que a mãe sabe fazer isso melhor do que o pai. O conflito entre uma visão essencializada da maternidade e a idéia construcionista de que as tarefas que desempenhamos, assim como os afetos nelas envolvidos, são construídos social e culturalmente pode ser identificado nos depoimentos daqueles sujeitos, bem como atravessa a própria literatura científica e as políticas públicas na área da saúde reprodutiva, como assinalado na introdução deste trabalho.

A interpretação que identifica os pais somente como atores sociais que apóiam as mães e seus filhos acompanha desde sempre as áreas da demografia e da medicina, uma vez que a maternidade/reprodução nelas se apresenta como associadas diretamente às mulheres (CASTRO; BRONFMAN, 1993). Nesses campos, pode-se identificar uma visão de distanciamento dos homens no processo reprodutivo e de receptividade

e passividade das mulheres nesse processo: "o homem engravida e a mulher se deixa engravidar" (FIGUEROA PEREA, 1998, p. 88). Acrescenta-se a isso o fato de que não se espera um contato próximo do pai com os filhos, conforme o modelo tradicional de masculinidade, pelo qual há diferenças substanciais entre as significações de direitos e responsabilidades para homens e mulheres.[3]

As atribuições de responsabilidade para pais e mães, marcadas pelo sistema sexo/gênero, mostram-se presentes em todos as pesquisas desenvolvidas pelo MARGENS. Mesmo nos grupos de jovens investigados, a provisão e a proteção do grupo familiar ainda são tidas como responsabilidades do pai. Em pesquisa com meninos e adolescentes homens abrigados (HOEPFNER, 2004), essa atribuição é evidente aliada ao desejo de não repetir o que o próprio pai fez: abandonou o filho. Novamente surge com bastante ênfase em mais quatro pesquisas sobre a paternidade na adolescência (RADTKE, 2005), embora a preocupação com outros tipos de cuidados também se faça presente. Entre eles se incluem as tarefas básicas relacionadas ao bem-estar da criança, assim como as orientações morais e pedagógicas.

Identificou-se, também, nesse conjunto de pesquisas, uma confusão, por parte dos informantes, quanto aos direitos e deveres do pai. Educar e "dar carinho", por exemplo, aparecem simultaneamente como direito e como dever. Essa confusão não parece ser exclusividade dos sujeitos investigados, uma vez que, entre os próprios especialistas, há uma ambivalência entre o que se pode chamar de sujeito de direitos no campo da saúde reprodutiva e o que se chama de responsabilidade masculina nessa área. O trabalho de Costa (1998), analisando os discursos presentes no Seminário "Homens: Sexualidade e Reprodução", realizado em 1998, em São Paulo, demonstra bem a tensão entre direitos e deveres nas discussões entre os especialistas no seminário, quando se tratava de justificar a participação/inclusão dos homens na arena dos direitos reprodutivos e, em especial, na paternidade.

Essa tensão pode corresponder, novamente, àquela existente entre os modelos explicativos essencialistas e os construcionistas, entre uma lógica identitária e uma lógica pluralista, entre os estudos feministas e o campo das masculinidades, enfim, entre aportes teórico-epistemológicos que fundamentam políticas de intervenção na área da saúde reprodutiva. O binarismo está presente nessas discussões marcando, ainda, territórios

[3] A esse respeito, consultar os autores mencionados na introdução.

femininos e masculinos, o que, no campo da reprodução, perpetua a idéia de que essa é uma área de domínio feminino. Nesse caso, a inserção masculina parece ser vista como uma ameaça a esse domínio, por um lado, e, por outro, como estritamente vinculada ao controle da natalidade. Para algumas feministas, por exemplo, o interesse dos homens por essas questões decorre, em parte, da introdução do conceito de direitos reprodutivos, na medida em que a reprodução foi colocada no âmbito da esfera pública, engendrando lutas de poder também aqui (COSTA, 1998).

Nesse embate, a construção de uma "nova paternidade" é vista por alguns como um dever, na medida em que se exige dos homens maior participação e responsabilidade no cuidado com os filhos, dividindo ou diminuindo as responsabilidades das mulheres nesse campo. De outro lado, essa possibilidade é vista como um direito associado a uma perspectiva de construção de um "novo homem", fruto da "crise da masculinidade". Nesse caso, os homens teriam o direito de estar mais próximos a seus filhos e companheiras, estabelecendo com eles uma relação de maior intimidade e trocas afetivas.

A partir da década de 70, a aproximação maior entre pais e filhos e a valorização de uma participação mais ativa do pai na educação da criança começam a tomar contornos nos diversos domínios da vida social. Nesse contexto, essas mudanças progressivamente passam a ser encaradas como positivas não apenas para os filhos, mas, também, para os pais, na medida em que possibilitam a expressão de afetos e a tomada de posições que o modelo tradicional de masculinidade interditou.

De qualquer modo, entre os sujeitos investigados nas pesquisas desenvolvidas pelo MARGENS identifica-se uma ambigüidade evidente com relação à paternidade. Ela aparece romanceada, idealizada pelos próprios homens que falam da possibilidade de ter filhos de uma forma mais amorosa, embora mantendo a idéia de que filho é um sinal evidente de virilidade e de continuidade. Em contrapartida, ela significa perdas evidentes para os homens – da liberdade de ir e vir, das farras com os amigos, da despreocupação própria da juventude, dos privilégios que a posição de filho traz –, e a assunção do que eles chamam de "responsabilidade". Por vezes a responsabilidade aparece no discurso desses homens com uma dimensão quase que absoluta: "homem é responsável por tudo", "pai tem que ser responsável, tem que cuidar da mãe e do bebê".

Considerações finais

O que se pode depreender de toda essa discussão é que a paternidade ainda é definida como sinônimo de prover e proteger, embora inclua, contemporaneamente, comportamentos de cuidados nas rotinas diárias dos pais e contatos físicos mais próximos, em especial quando os filhos são pequenos. No entanto, os cuidados mantêm-se fortemente associados à mãe. Responsabilidades atribuídas a pais e mães, ainda que existam mudanças nas práticas sociais em curso, continuam distintas, demonstrando a necessidade de se discutirem melhor essas questões, especialmente em se considerando as pesquisas aqui mencionadas, no âmbito das populações jovens.

Torna-se necessário problematizar, também, se o que aparece atualmente como desejável em certo discurso acadêmico sobre a paternidade não está referendando uma expectativa de "maternagem" para os homens, ou seja, se a referência, como modelo, nos discursos contemporâneos são os cuidados maternos. Ser um bom pai é "maternar". Nesse caso, o devir pai implicaria uma desconstrução do que aparece como eixo central nos discursos masculinos ou, pelo menos, na adição de mais uma função: além de prover, deve cuidar (maternar).

A impossibilidade para os homens de se constituírem nos únicos provedores da família, haja vista as dificuldades econômicas, além de abalar o núcleo identitário masculino, introduz modificações nas relações de gênero, uma vez que as mulheres devem prover também. Mesmo que os homens assumam

> dimensões femininas na masculinidade, como cuidar de crianças ou executar determinadas tarefas domésticas, o trabalho remunerado e o sustento dos filhos continuam sendo tomados como prerrogativas normativas masculinas. Assim, a masculinidade pode comportar dimensões da feminilidade na paternidade, como cuidar dos filhos; mas não comporta o pai não ser provedor. (COSTA, 2002, p. 345).

As conclusões dessas pesquisas indicam definições e expectativas sobre os cuidados parentais diferenciadas segundo o sexo dos sujeitos investigados, demonstrando a urgência de se incluírem os homens nos trabalhos da área, de forma a problematizar as relações de gênero sob a ótica da cidadania nos âmbitos público e privado. Essa perspectiva deve incluir, também, a discussão teórica, uma vez que a própria definição de cuidados é polissêmica.

É preciso considerar, ainda, a importância de se incluírem os homens nos contextos de investigação e de intervenção nessa área, não apenas como facilitadores no caso da saúde das mulheres, mas, sobretudo, como sujeitos de direitos que devem ter suas necessidades contempladas. Em se tratando de adolescentes, há uma lacuna visível no que diz respeito às políticas públicas na área da saúde sexual e reprodutiva, ainda fundamentalmente direcionadas às mulheres. Finalmente, considerando-se as futuras gerações, o vínculo entre pais e filhos, como demonstra a literatura consultada, precisa ser incentivado, ainda que não seja sob o modelo tradicional da família conjugal/nuclear. O que muitos desses homens demonstram é o desejo de constituírem uma relação mais próxima com seus filhos, a despeito do vínculo conjugal. Os profissionais da área não podem se furtar a esse apelo pelo "prazer" e apenas vê-los como sujeitos de deveres.

Referências

ARILHA, Margareth. Homens: Entre a zoeira e a responsabilidade. In: ARILHA, Margareth; RIDENTI, Sandra; MEDRADO, Benedito (Org.). *Homens e masculinidades*: outras palavras. São Paulo: ECOS, Editora 34, 1998. p. 51-77.

ARILHA, Margareth. Reprodução e responsabilidade: tensões e perspectivas. In: SILVA, Dayse P. M. (Org.). *Novos contornos no espaço social*: gênero, geração e etnia. Rio de Janeiro: UERJ, NAPE, 1999. p. 31-55.

CASTRO, Roberto; BRONFMAN, Mario. Teoria feminista y sociología médica. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, n. 9, v. 3, p. 375-394, 1993.

COSTA, Rosely G. De clonagens e de paternidades: as encruzilhadas do gênero. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 11, p. 157-199, 1998.

COSTA, Rosely G. Reprodução e gênero: paternidades, masculinidades e teorias da concepção. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 10, v. 2, p. 339-356, 2002.

DUPUIS, Jacques. *Em nome do pai*: uma história da paternidade. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

FIGUEROA PEREA, Juan G. Algunos elementos para interpretar la presencia de los varones en los procesos de salud reproductiva. *Cadernos de Saúde Pública*, n. 14, v. 1, p. 87-96, 1998.

GONÇALVES, Mônica D. S. *Homens com a guarda dos filhos*: sentimentos e reorganizações do cotidiano. 2002. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

HETHERINGTON, E. Mavis; HENDERSON, Sandra H. Fathers in step families. In: LAMB, Michael (Org.). *The role of the father*. New York: John Wiley & Sons, 1997. p. 212-226.

HOEPFNER, Angela. *Um homem para chamar de pai*: concepções de paternidade de meninos afastados de suas famílias e colocados em regime de abrigo. 2004. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

HURSTEL, Françoise. *As novas fronteiras da paternidade*. Campinas: Papirus, 1999.

KEIJZER, Benno. Paternidades y transición de género. In: FULLER, Norma (Org.). *Paternidades en América Latina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000. p. 215-240.

LAMB, Michael E. The development of father: infant relationship. In: LAMB, Michael E. (Org.). *The role of the father in child development*. New York: John Wiley & Sons, 1997. p. 104-120.

LYRA, Jorge L. C. Paternidade adolescente: da investigação à intervenção. In: ARILHA, Margareth; RIDENTI, Sandra; MEDRADO, Benedito (Org.). *Homens e masculinidades*: outras palavras. São Paulo: ECCOS/Editora 344, 1998. p. 185-214.

LYRA, Jorge L. C. Participação masculina na gravidez adolescente. In: VIEIRA, Elizabeth M.; FERNANDES, Maria Eugênia L.; BAILEY, Patrícia; MCKAY, Arlene (Org.). *Seminário Gravidez na Adolescência*. Rio de Janeiro: Associação Saúde da Família, 1999. p. 119-126.

LYRA, Jorge; MEDRADO, Benedito. Gênero e paternidade nas pesquisas demográficas: o viés científico. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 8, v. 1, p. 145-158, 2000.

PLECK, Joseph H. Paternal involvement: levels, sources, and consequences. In: LAMB, Michael E. (Org.). *The role of the father in child development*. New York: John Wiley & Sons, 1997. p. 66-103.

RADTKE, Franciane. *Paternidade e cuidados*: sentidos atribuídos por pais adolescentes. 2005. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

RESENDE, Ana Lúcia M. de; ALONSO, Ilca L. K. O perfil do pai cuidador. *Revista Brasileira de Crescimento e Desenvolvimento Humano*, São Paulo, n. 5, v. 1/2, p. 66-81, 1995.

SIQUEIRA, Maria Juracy Toneli. *A constituição do sujeito e a divisão sexual do trabalho na família*: análise do caso de um homem dono-de-casa. 1997. Tese (Doutorado em Psicologia) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1997.

SIQUEIRA, Maria Juracy Toneli. *Paternidade adolescente*: seu lugar nos programas públicos na área de saúde reprodutiva da Região da Grande Florianópolis.

Relatório de pesquisa financiada pela Fundação MacArthur/Fundação Carlos Chagas, 1999.

SPANGHERO FERREIRA, Marisa. *Gravidez na adolescência*: uma construção social. 2000. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2000.

TONELI, Maria Juracy F. *Sexualidade e paternidade na adolescência*: concepções de adolescentes do sexo masculino – pais e não pais – no município de Florianópolis. Relatório de pesquisa contemplada com bolsas PQ e IC/CNPq, 2004.

TRONTO, Joan C. Mulheres e cuidados: o que as feministas podem apreender sobre a moralidade a partir disso? In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. (Org.). *Gênero, corpo*: conhecimento. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997. p. 187-203.

VILLA, Alejandro M. Significados da reprodução na construção da identidade masculina em setores populares urbanos. In: COSTA, Albertina O. (Org.). *Direitos tardios*: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina. São Paulo: PRODIR/FCC/Ed. 34, 1997. p. 115-137.

VILLA, Alejandro M. Haciendo visible a los varones en las relaciones de género. *Sexualidade, gênero e sociedade*, Rio de Janeiro: CEPESC/IMS/UERJ, n. 7/8, 1998.

VILLA, Alejandro M. Sexualidad, reproduccion y paternidad: una introduccional analisis de la demanda social en las relaciones de genero. In: MARQUES DA SILVA, Dayse P. (Org.). *Novos contornos no espaço social*: gênero, geração e etnia. Rio de Janeiro: UERJ, NAPE, 1999. p. 7-22.

Tecnologias conceptivas: da intervenção tecnológica à moral do ter que fazer[1]

Marlene Tamanini

Discutindo a urgência social e médica em direção às práticas de "cura"

A mídia escrita e falada não se cansa de apresentar novidades e de anunciar bebês que nasceram em condições antes nunca vistas, como vidas que surgem da mais completa impossibilidade, notícias essas que se comprazem com o inédito e com o inusitado, enquanto às vezes se brinca com os fatos como numa grande mágica a serviço da vida.

A reflexão que aqui apresento é parte de algumas das questões que oportunamente desenvolvi na tese de doutoramento (TAMANINI, 2003)[2] e é resultado de pesquisas realizadas posteriormente, conforme pode ser observado ao longo do texto.[3]

Ao colocar-me diante da necessidade de refletir sobre as implicações das novas tecnologias conceptivas, faço um esforço no

[1] Agradeço à professora Luzinete Simões Minella pelas suas sugestões sobre a organização do texto, por ocasião da revisão.

[2] Agradeço à CAPES pela bolsa concedida durante o doutorado e no período do doutorado-sanduíche na França, de setembro de 2001 a março de 2002, sob orientação de Simone Bateman.

[3] No período do doutoramento entrevistei 20 casais que haviam feito reprodução assistida (mulheres e homens separadamente). Dadas as dificuldades de acesso ao campo, eles foram mapeados em rede nas cidades de Blumenau, Tijucas, Florianópolis, Tubarão e Criciúma, em Santa Catarina. Somaram-se 16 entrevistas realizadas com médicos que trabalhavam com tecnologias conceptivas diretamente, ou compondo as relações com as clínicas, nas cidades de Florianópolis, Blumenau e Porto Alegre. Além disso, realizei cinco entrevistas com biólogos, médicos, psicólogos e psicanalistas na França, por ocasião do doutorado-sanduíche.

intuito de mostrar como um médico, um cientista, um casal, uma mulher, ao se depararem com a busca por fazer filhos, adentram ao mesmo tempo em um leque de novas possibilidades e em um funil, diante da imperativa necessidade de sanar o diagnóstico de infertilidade.

Portanto, para além do desejo dos envolvidos, em geral os médicos e as mulheres – mais do que os casais, porque a investigação mostrou que o homem entra bem mais tarde nesse processo –, e da premência de se olhar o sofrimento da busca, que é legítima, faz-se necessário compreender de que modo se desenvolve tamanha necessidade e como as práticas de cura também reforçam sofrimentos, porque pouco ou nada propiciam fora das escolhas medicalizadas.

Dentro de um quadro de saberes e de notícias sobre a infertilidade que hoje é considerada um fenômeno universal, atingindo aproximadamente 20% dos casais, ou seja, um em cada cinco casais, as práticas conceptivas em laboratório revelam um modo particular de como homens e mulheres e a própria biomedicina captam e refazem os símbolos, as representações e os motivos da ação dos que as desejam e as praticam. Elas falam de como os sujeitos em questão são produzidos em contextos históricos e sociais, por vezes auto-alienadores, ao mesmo tempo que imaginativos e apaixonados pela idéia de ter um filho que seja seu.

Desse modo, as tecnologias reprodutivas, que são produzidas e reproduzidas em determinadas circunstâncias, complexas, múltiplas e dialéticas, particularizam-se ao subjetivar obrigações, deveres e linguagens sobre o direito ao filho e ao estenderem-se como práticas sociais desejadas. Elas modelam instrumentos tecnológicos de intervenção sobre os corpos de mulheres e menos sobre os de homens, na medida em que se articulam técnicas, processos e atores em tempo e espaço determinados, marcados por um gênero que é relacional, embora desigual. De outro lado, estabelecem-se, a partir do compartilhamento de um saber normativo, que se expressa no esforço e na obrigação de se fazerem filhos, no contexto da família heterossexual, com o seu correspondente tipo de casamento, já que para o caso de pessoas solteiras ou homossexuais um filho não se coloca como obrigação a ser cumprida, mas, segundo Grossi (2004), como necessidade do reconhecimento do desejo de filiação ou, segundo Diniz e Costa (2005), como um problema de elegibilidade.

Ao se refletir sobre o uso das tecnologias reprodutivas, não se pode deixar de pensar como o material, as técnicas, os instrumentos, os

modelos, o preço e a reorganização do trabalho reprodutivo na biomedicina, entre outros elementos, fazem passar da idéia da mulher que não gera filhos como uma "figueira estéril", imagem bíblica comumente utilizada pelas mulheres que entrevistei, para o contexto do laboratório, da clínica ou, nas palavras de outra mulher, "do médico que me prometeu uma solução". Ao mesmo tempo, a complexidade que a reprodução humana ganha hoje é incomensurável quando localizada fora da intimidade do casal. Joga-se com um conjunto de decisões sobre a produção de recursos biomédicos, com a seleção de critérios para mapeamento genético, com a necessidade criada pela disponibilidade genética, ou, ainda, com o campo da psicopatologia da concepção humana. Geram-se significados que ultrapassam a estabilidade do seu fim primeiro, e, nesse contexto, fazer filhos é apenas uma ponta do *iceberg*.

Determinar como se produz, se mantém e se oculta esse poder não é tarefa simples. Em um primeiro nível, verifica-se que essas chamadas novas possibilidades representam uma parafernália específica de demandas de gênero, e nelas se intersectam o mercado, o Estado, a família e um discurso representacional, pautado por lógicas culturais e simbólicas, não tão novas, como a essencialização da maternidade, a ajuda à natureza (TAMANINI, 2003a) e a necessidade de um pai para se ter um filho (STRATHERN, 1995). Em relação a esse último aspecto, demarca-se a impossibilidade do abandono, hoje, da discussão sobre o papel do pai (COSTA, 2003; LUNA, 2003; DELAISI DE PARSEVAL,1981, 2000).

A observação desses pontos, por si só, já não permite que a sociedade deixe de se movimentar no sentido de discutir, avaliar e explicitar a razão de suas escolhas. Mas há outras questões, a meu ver, paradigmáticas e que desembocam na necessidade de compreender o modo como homens e mulheres, ao posicionarem-se diante de suas escolhas reprodutivas, estruturam diferentes agenciamentos culturais. E, como constroem um jeito de ser e de pensar a filiação, que é pautado não mais pelas possibilidades ou impossibilidades biológicas, mas pelo ritmo da tecnologia laboratorial e seus distintos interesses.

Esse posicionamento manifesta-se quase como uma resignação ao discurso da necessária restituição da normalidade familiar, ou como ênfase no discurso de que mulheres não podem esperar tanto tempo para ser mães, já que o fator idade age contra elas. Isso segundo o que a medicina em geral afirma até o momento, embora alguns cientistas e médicos (JOUANNET, 2001) questionem essa afirmação e o campo sociológico inscreva o fator idade, os seus limites e a demarcação de suas etapas no

amadurecimento e no estabelecimento das categorias classificatórias como resultados de convenções históricas e de interesses contextuais (CHAMPAGNE, 1998).

Os casais que buscam essas práticas já entram em um campo poluído por coerções e subjetivações, que, na maioria das vezes, não evoca a clareza e a liberdade. As escolhas são engendradas no contexto da criação de necessidades tão totalizadoras que acabam por justificar as urgências social e médica em direção às práticas de "cura". Diria mesmo que, nesse ponto, se passa da intervenção tecnológica para a dimensão de uma moral, a de ter que se fazer, já que a ausência de filhos na vida desses casais e, mais, da mulher é vivida como um vazio social e afetivo. Tal vazio não lhes permite vínculos plenos nem com a família de origem nem com os amigos que se reúnem para celebrar o aniversário dos filhos, ou ainda se integrarem às datas cívicas e escolares, como o Dia dos Pais e o Dia das Mães e aquelas comemoradas na escola ou na Igreja, como disseram alguns entrevistados. Olhar de tal modo essa questão desperta um sentimento de compaixão e provoca um esforço sistemático e contínuo para dar ao casal o filho que tanto desejam, como muitos médicos expressam em reportagens ou nos *sites* das clínicas, motivos que, por si sós, já seriam suficientes para justificar sem pestanejar o uso das tecnologias reprodutivas conceptivas. Porém, para se compreender o conjunto dessas relações, é preciso afastar-se da carga emocional e da funcionalidade que elas representam, acionando-se um "faro" bastante mais apurado, evitando-se cair na armadilha da perda da capacidade de um posicionamento crítico, a qual acaba por desconsiderar o modo como as fronteiras do corpo e da filiação são reescritas em práticas e discursos engendradores de poderes e de modelos normativos (BUTLER, 2003).

A informação suficiente e compreensível, por exemplo, desempenha papel importante nesse quadro, sendo uma das condições do consentimento informado e de se fazerem escolhas que envolvam riscos. Porém, ou ela ocorre, quase sempre, sem a possibilidade mínima de que o casal possa absorvê-la, em um contexto marcado pelo exíguo tempo explicativo do médico e pela emergência de se atingir dada performance, ou é ofertada sob o caráter de que há um cliente que compra um produto de foro privado.

Uma mulher a qual acompanhei em 2004, casada há dez anos, então com 34 anos de idade, expressou o seguinte: "eu mandei meus exames para que olhassem, e eles me responderam: 'se você quiser vir, você vem, o seu caso é de fertilização *in vitro*'. [...] Foi bem assim [...] eles não quiseram

saber de mais nada". Vale ressaltar que essa mulher morava fora do estado para o qual enviara seus exames e que ela buscara uma consulta informativa. Além disso, seu marido havia recebido um diagnóstico de varicocele e não estava engajado na mesma perspectiva de busca de solução. Acrescento que, por ocasião da revisão deste artigo, já em 2005, a mesma mulher comunicou-me estar grávida, o que ocorreu sem ter feito absolutamente nada, a não ser abandonar todos os tratamentos.

A forma como a informação é passada depara-se ainda com o exíguo tempo para absorvê-la, principalmente por causa das condições em que é acessada e assimilada e porque o pressuposto é o de que terão que fazer e, se não há outro jeito, então por que perder tempo com explicações. Quando a informação chega ao casal no consultório médico ou na clínica de reprodução assistida, ou ainda através da televisão, ela é ouvida, processada e codificada, em geral, em momentos de conflitos pessoais e/ou conjugais, ou em meio à cegueira da busca por um filho a qualquer preço, para usar um jargão já bem desgastado do campo. Mais tarde, alguns dizem: "se a gente soubesse que era assim, não teria feito desse jeito"; "a médica não nos informou o suficiente"; "ela nunca falou sobre riscos", ou "mesmo que a médica tivesse falado, a gente não teria ouvido"; "eu só tinha o filho na cabeça"; ou diante da morte de bebês, "a gente não sabia que tudo isso poderia acontecer".[4]

Em face de todas essas variáveis, a análise implica ir para além do que pode ser facilmente encontrado, nos *sites* das clínicas de reprodução assistida, sobre tratamentos dirigidos à infertilidade ou sobre as chamadas orientações para o *casal infértil*, ponderando-se ainda cuidadosamente as estatísticas relativas à infertilidade no mundo. O foco da crítica sobre a medicalização do corpo feminino, como se a infertilidade fosse uma patologia do corpo da mulher, e da crítica à medicalização social da ausência de filhos, não é mais suficiente. Há que se pensar sobre os efeitos provocados por algumas tecnologias não somente no corpo das mulheres e das crianças, com suas conseqüências iatrogênicas, mas sobre o futuro e a fertilidade das gerações vindouras. Tudo isso considerando-se que o ritmo da passagem de problemas geradores de infertilidade parece estar sendo acirrado em algumas dessas tecnologias, como é o caso da injeção intracitoplasmática de espermatozóide no oócito (ICSI).

Essa injeção de espermatozóide favorece claramente a solução de dificuldades masculinas, possibilitando que possa vir a ser pai um homem que tenha agenesia congênita dos vasos deferentes, ou

[4] Trechos das entrevistas realizadas em 2001 e 2004.

azoospermia não-obstrutiva,[5] ou apenas um espermatozóide, ou ainda apenas células precursoras no epidídimo, as espermatites, evitando que ele recorra a um doador. Porém, não obstante suas inúmeras possibilidades, ela permite fazer-se uma série de interrogações. Utilizar a ICSI porque já existe um problema com os espermatozóides poderia favorecer a transmissão de doenças hereditárias ou genéticas sérias,[6] como é o caso da mucovicidose, tal qual relatado por Pierre Jouannet (2001). Além disso, também possibilita o uso de espermatite (proibido na França), o que pode vir a interferir na integridade genética das futuras gerações, questão que discuti em um dos capítulos de minha tese (TAMANINI, 2003a). Como os resultados da ICSI são considerados melhores que os da fertilização *in vitro* convencional para problemas também femininos, sugere-se às vezes, e essa é uma tendência das clínicas por onde passei, que todas as técnicas de reprodução assistida devam ser substituídas pela ICSI. O problema é que se faz isso sem avaliar o homem e incrementar tratamentos andrológicos, mesmo se sabendo que doenças graves podem ser encontradas em homens inférteis e que poderão ser passadas aos seus filhos, podendo ser descobertas apenas por meio de uma avaliação cuidadosa e abrangente.

Fora os problemas com os bebês advindos mesmo do uso dessa tecnologia, segundo reportagem produzida pela Agence France-Presse (2003), pesquisas publicadas na edição de janeiro de 2003, do *Journal of Medical Genetics*, informam que a reprodução assistida aumenta os riscos de anomalias genéticas nos bebês. Os cientistas estudaram os casos de 149 bebês afetados pela Síndrome de Wiedemann-Beckwith (SWB), um transtorno do crescimento excessivo, que conduz ao aparecimento de

[5] A síndrome de Klinefelter é uma das causas conhecidas de infertilidade masculina, afetando cerca de 1% a 2% da população infértil masculina em geral e de 7% a 13% dos homens que apresentam azoospermia primária. Essa síndrome manifesta-se sob formas não-mosaicas (47, XXY) ou mosaicas (47, XXY/46, XY).

[6] Segundo o urologista Jorge Hallak, diretor de andrologia da Sociedade Brasileira de Reprodução Humana, com a introdução da técnica de injeção intracitoplasmática de espermatozóide (do inglês *intracytoplasmic sperm injection* – ICSI), em 1992-1993, para casos graves de infertilidade masculina, as possibilidades de um casal previamente considerado estéril gerar seu próprio descendente genético são muito grandes. Porém, essa tecnologia não é isenta de riscos, pois, entre outras complicações, sabe-se que as alterações genéticas do pai serão inteiramente transmitidas ao filho, sendo imperioso, portanto, que se faça pesquisa de DNA para se verificar a microdeleção de cromossomo Y que estará presente numa porcentagem de até 16% dos azoospérmicos não-obstrutivos. A presença de microdeleções de cromossomo Y e alterações de cariótipo devem obrigatoriamente ser informadas pelo urologista aos casais antes da decisão de seguirem adiante na obtenção de espermatozóides para uso em reprodução assistida, o que nem sempre é feito pelos especialistas (NEIVA, 2002).

tumores cuja freqüência é da ordem de 1/13.700 nascidos. A síndrome também causa deficiências no encerramento da parede abdominal, tendência à hipoglicemia e anomalias nos rins, e eleva os riscos de desenvolvimento de tumores. Assim, enquanto 10% das crianças desenvolvem tumores na infância, principalmente nos rins, nos bebês concebidos com a ajuda de técnicas de reprodução assistida, como a fertilização *in vitro* ou a injeção intracitoplasmática de esperma, essa incidência aumenta em quatro vezes.

Seis dos 149 bebês (4%) com essa síndrome que fizeram parte da pesquisa publicada no *Journal of Medical Genetics* foram concebidos com a ajuda dessas técnicas, três com FIV e três com ICSI. Segundo estudo realizado pelos professores Eamon Maher e Louise Brueton, de Birmingham, Inglaterra, tais índices correspondem a 1% da população mundial. Somente na Grã-Bretanha, entre 1995 e 2000, nasceram 43 mil bebês por reprodução com essas técnicas.

No conjunto dessas questões em que a infertilidade foi transformada em problema coletivo, há até quem estabeleça perspectivas dramáticas em relação à perda de capacidade reprodutiva por parte da espécie humana. Os médicos "fertilizadores" não são meros normalizadores da situação de infertilidade do casal. Ainda que seja a mulher verdadeiramente o ponto de partida e de chegada, eles se auto-representam como os salvadores do planeta.

Passa-se, portanto, de um entendimento simbólico coletivo e homogêneo, baseado em trocas de parentesco social, em que a infertilidade era eventualmente um castigo divino, para a racionalização do ato de procriar. Agora a reprodução é fundada nos modelos, simulações e representações de mundo que desvendam a natureza, e os atalhos tecnológicos fazem com que o corpo funcione para produzir gametas, permitir a nidação e desenvolver o embrião. O corpo humano com suas células, genes, química, morfologia e gametas torna-se o centro do jogo quando se trata de mexer nas peças do xadrez que é a reprodução humana em laboratório.

A infertilidade é circunscrita a uma nova ordem universal que de fato não diz mais respeito, somente, à angústia das mulheres sem filhos e de normalizar um casal heterossexual, mas trata-se de medicalizar a sociedade na sua capacidade de se reproduzir reproduzindo-se. Ocorre sempre mais a racionalização da vida íntima e afetiva dos indivíduos. Conforme diria Mills (1982), a vida pessoal, hoje em dia, sente-se encurralada e presa em armadilhas, que se desenvolvem dentro dos mundos cotidianos, carregados

de preocupações, às vezes vividas como fatalidades insuperáveis se circunscritas apenas a fenômenos da vida privada. Essa sensação de encurralamento pouco pode ser explicada se não forem consideradas as transformações históricas que se constituiriam em êxito e/ou em fracasso para homens e mulheres tomados individualmente. Contudo, se a vida e a história dos homens e mulheres no seu cotidiano forem ligadas à vida e à história dos desenvolvimentos globais, pode-se perceber um vínculo profundo entre a vida privada e o curso dos acontecimentos globais, pode-se ultrapassar as preocupações pessoais e locais para se desenvolver "uma qualidade de espírito" que, segundo Mills, ajude "a usar a informação e a razão, a fim de perceber, com lucidez, o que está ocorrendo no mundo e o que pode estar acontecendo dentro de cada um".

Falar em reprodução humana e gênero no contexto dessa reflexão, a qual, eu diria, também está preocupada com saberes globais/fazeres locais, saberes locais/fazeres globais, é levar em conta que não se está na órbita do privado deslocado da dimensão global. É perceber que muitas das mudanças na concepção sobre a vida, os avanços na esfera da genética e das biotecnologias e as transformações em relação aos valores que permitem hoje, mais do que no passado, pensar em relações sexuais fora do casamento, bem como na reprodução fora das relações sexuais, estão possibilitando outras escolhas e novas articulações.

O que se observa nessa interação entre elementos de uma história mais ampla e a vida privada, entre o mercado e o laboratório, entre a indústria farmacêutica e os saberes das clínicas é que os saberes locais constituem-se numa lógica interativa e de trocas com a esfera global, ao mesmo tempo que se colocam em relação com a cultura da maternidade e da família heterossexual com filhos. A linguagem médica baseada no atendimento ao *querer do casal* constrói a chave sancionadora da intervenção que normaliza a situação de ausência de filhos, ordenando o universo relativo à família e a sua função social. À medida que a considerada falha na natureza é superada, intercalam-se as esferas da natureza e da cultura.

A técnica como cultura faz a natureza, e a natureza, exigindo uma nova tecnologia para ajudá-la, faz a técnica (TAMANINI, 2004a), ao mesmo tempo em que dá uma resposta para a pressão social e familiar que é exercida sobre o casal. O médico apresenta-se como "solução" para os problemas do casal e coloca-se como normalizador da função reprodutiva da família.

Essa decisão médica de cumprir sua função normalizadora não é, no entanto, arbitrária à vontade do casal. Os médicos buscam a gravidez

que se configura fora do acaso; concomitantemente permitem aos casais tomarem uma decisão sobre o fazer. Eles crêem que essas tecnologias constituem-se em um quadro de escolhas e que os indivíduos que as procuram são mais conscientes hoje do que foram os do passado, ou do que aqueles que se tornam pai ou mãe sem querer ou planejar; no caso do pai, até sem saber.

Família, relações de gênero e de parentesco no contexto do mercado e da dimensão ética

Os aspectos discutidos no item anterior permitem constatar que, no mundo contemporâneo, ocorre uma mudança profunda quanto à maneira de se pensarem a família e as relações de gênero e de parentesco. Embora, em sociedades diferentes, já se realizassem práticas reprodutivas entre vários atores, pessoas e corpos, a dimensão de intervenção agora é tecnológica e envolve mercados e decisões éticas sobre as novas formas de relacionamentos sexual e social e sobre novos valores que permitem práticas tecnológicas para fazer-se a reprodução humana. Essas práticas visam reforçar posturas marcadas pela prioridade do biológico sobre o social, situação que é inversa aos estudos etnográficos para outras sociedades, conforme relata Delaisi de Parseval para o caso dos índios mohave. Para esse povo, é a semente paternal que alimenta o embrião, obrigando os indivíduos a estabelecer uma rede de relacionamentos entre os homens provedores de espermatozóide para o feto ou, paralelamente, uma rede de relações sexuais com a mãe, necessárias ao desenvolvimento do embrião, como é o caso dos índios txikão do Mato Grosso, para os quais é somente a semente paternal quem faz o embrião, e por essa razão eles julgam ser necessárias muitas cópulas, a fim de favorecer o crescimento do embrião. A mãe nessa teoria tem apenas a função de conter os espermatozóides de muitos genitores para evitar o risco de que a criança não cresça. Hoje, com as tecnologias laboratoriais, são reforçados os vínculos sanguíneos nem sempre presentes nos relatos etnográficos. Os homens do meu estudo dizem, por exemplo, que a doação de óvulo até pode ser aceita, porque a mulher ainda tem a barriga e a amamentação. Não aceitam, porém, a doação de espermatozóide, porque, nesse caso, eles não teriam participação biológica alguma, sendo então a adoção a melhor escolha, embora outros estudos com pais receptores de espermatozóide possam vir a mostrar outros elementos dessa realidade.

Os casais heterossexuais por mim acompanhados, mergulhados na crise de serem classificados como *casal infértil* pela medicina e

transformados em doentes porque lhes falta uma potencialidade reprodutiva que ora é assumida como incapacidade, ora como impotência, encontram-se na "saga" (expressão de um deles) da superação do que são. Isso porque, em parte, desejam transcender a si mesmos e a seu presente, como seres ainda "pressionados" pelos que melhor representam o conjunto dos valores sociais – pais, avós, amigos, irmãos – e para os quais ser tio, ter um neto, bisneto ou colegas para seus filhos é mergulhar nos elementos que permitem seu reconhecimento relacional. Por outro lado, esses casais desejam dar vazão, ainda que inconscientemente, às dimensões de uma cultura que, antes da realidade do casal, concebe-se por meio do matrimônio fértil.

No momento em que esses casais percebem-se como quem não pode completar a finalidade da relação matrimonial, porque são portadores de uma incapacidade, qual seja, a de não poder ter filhos, sentem-se jogados no ostracismo social de quem, por uma falha, não pôde ser pai, nem mãe e também não pôde ressignificar sua própria relação no útero social. Aqui não se fala mais do dar à luz como experiência física biológica, mas fala-se do dar à luz social. O que um casal sem filhos tem a dizer para o círculo familiar e para os amigos? Essas considerações não constituem, de minha parte, uma apologia ao filho; eu mesma não os tenho. Trata-se, ao contrário, de um ponto de partida para se pensar por onde anda esse desejo de transcender que assusta e seduz.

"Por que não posso?", fala o casal (ou às vezes um, outras vezes, o outro). "Se Fátima Bernardes fez, por que eu não? E a Popovic, você viu a Popovic? Ela fez, e dizem que os óvulos nem eram dela", diz uma mulher.

Nas afirmações comuns a casais e médicos, o caminho do filho é constituinte da sua função social, e, principalmente da mulher, no projeto de conjugalidade, ele é a expressão de que tudo vai bem. Sem o filho, além de não serem pais, também não se farão avós. Se não fizerem netos, não vincularão gerações e não transcenderão a si próprios. Transcender-se, neste conjunto social, é dar continuidade a, pelo menos, duas dimensões. Uma é continuar o que são. Aqui poderíamos falar de código genético, expresso em falas como "a busca de um pedaço de mim", "meu nariz", "meu olho", "meu cabelo", "o jeitinho da avó", expressões freqüentemente ditas por mulheres. Outra dimensão é a do nome da família: "minha família terminaria aqui sem um filho" ou "meu pai sempre desejou um neto", dimensão associada à idéia de ter para quem deixar uma herança econômica e construir uma transcendência cultural, freqüentemente associada à continuidade do nome, da parte dos homens.

Esses elementos, por um lado, revelam uma dimensão sua antes nunca vista, ou nunca tornada consciente. É o filho que diz: "você é assim, meu pai, só que você não sabia". Por outro lado, relacionam-se à chance que se escondia de se superar a própria finitude, que irá se expressar na descendência como continuidade de vínculos anteriores e posteriores ao casal e ao filho em questão (HÉRITIER, 1996).

No momento do nascimento, o casal "amarra" irrevogavelmente as gerações anteriores ao novo nascido. Ao mesmo tempo, abre as portas da história que levará, para o futuro, um código genético e uma experiência existencial respectiva, na qual eles próprios como pai e mãe se tornarão avós e farão de seus pais bisavós por meio das escolhas reprodutivas de seus filhos.

Conceitualmente, quando falamos em reprodução, estamos nos referindo à capacidade de gerar o semelhante por meio de relação sexual. Hoje, contudo, também se pode vislumbrar a possibilidade da transmissão genética, com absoluto sucesso, por meio das técnicas de engenharia genética. A tecnologia, no limite, poderá levar a procriação a prescindir do ato sexual e até dos gametas, como sugerem as discussões sobre clonagem, embora esta produza réplicas, não sendo, portanto, uma engenharia genética na acepção de "transformar ou modificar genes".

Segundo Becker (2000), para se entenderem os efeitos da tecnologia sobre a vida das pessoas e seus usos na sociedade em geral, faz-se necessário entender tecnologia como um expediente da ação humana em jogo com a cultura. Ainda que as tecnologias possam aparecer para construir poderes sobre a vida das pessoas, isso ocorre somente porque a sociedade infunde nelas esse poder. A tecnologia não é apenas expressão da cultura, mas um primeiro exemplo de como consumir cultura, de como pessoas lidam com a relação entre a ordem social e a esfera íntima de suas vidas. Ambos, tanto o público como a prática médica, têm a tecnologia como social e culturalmente desejável. Ela reflete o caminho como a sociedade está se reproduzindo na instituição da biomedicina e no trabalho e é parte de um empreendimento prático, que é consumir cultura no trabalho.

Essa consumação pode ser vista como uma significação social prática, pois ela revela o poder individual de se dispor sobre a própria vida e sobre os recursos identificados diante da necessidade e permite desvelar os conteúdos das muitas questões imbricadas com a reprodução humana. Mas também revela a complexidade de questões que as diferentes formas de viver relacionamentos conjugais ou não podem trazer quando

se trata de reproduzir-se utilizando tecnologias. Por isso, faz-se sempre necessário perguntar-se sobre quais formas de relacionamento reprodutivo se fala e, nesse caso, não se pode esquecer dos casais heterossexuais que fazem um filho por relação sexual com óvulo e espermatozóide seus e que, às vezes, precisam de reprodução assistida, sem, contudo, recorrer a uma fertilização *in vitro*, sequer a uma inseminação e muito menos a uma injeção intracitoplasmática de espermatozóide. Eles procuram tratamentos convencionais durante anos, no moldes conhecidos tradicionalmente, usam medicamentos e controlam os dias em que devem manter relações sexuais, entre outras práticas, como controle de temperatura e de ovulação.

Mas no contexto mais complexo das relações reprodutivas, de que meios reprodutivos e de quem se fala?

Fala-se de casais heterossexuais que fazem um embrião em laboratório com óvulos e espermatozóides seus? Fala-se de casais heterossexuais que fazem um embrião em laboratório (sem relação sexual) com doador de espermatozóides? Fala-se de casais que fazem um embrião em laboratório com doadora de óvulos? Ou de casais heterossexuais que fazem um embrião em laboratório com ambos os gametas doados? Trata-se de casais heterossexuais que fazem um embrião em laboratório para ser gerado em um útero de aluguel? Fala-se de casais heterossexuais que fazem um embrião em laboratório com parte ou a totalidade dos gametas doada, para que o embrião seja desenvolvido em um útero de aluguel?[7] (RIBEIRO, 2002).

Trata-se de casais heterossexuais que recorrem à mãe da mulher ou, recentemente, à mãe do marido, para gerar os embriões produzidos em laboratório? Trata-se de companheiros que, mesmo tendo-se desfeito o vínculo físico/sexual, devido à morte de um dos parceiros, recorrem a gametas congelados para ter um filho do/a companheiro/a? Trata-se de casal heterossexual que adota filhos de outros casais ou que adota embriões?

Fala-se de casais heterossexuais que adotam filhos de outros, mas que, mesmo assim, buscam o "filho do próprio sangue" em laboratório? Fala-se de casais homossexuais que utilizam parte de seus gametas, se mulheres os óvulos de uma, o útero da outra e os espermatozóides de um doador, para terem o "seu próprio filho"? Fala-se de casais homossexuais

[7] Essa última situação é proibida no nosso sistema legal, que adota o critério da autoria do parto como regra para a definição da maternidade.

que, no caso dos homens, utilizam os espermatozóides de um, ou dos dois, o óvulo de uma doadora e o útero de outra mulher? Ressalto que, pela legislação brasileira, essa transação é anônima, permitindo, por isso mesmo, que, sem revelar a doação de óvulos, a mesma mulher seja eventualmente também mãe de aluguel. Sobre a mãe de aluguel, os médicos que entrevistei disseram não ser essa uma situação rara no Brasil, embora, na estimativa da Sociedade Brasileira de Reprodução Assistida, nasçam apenas 20 bebês por ano de um útero emprestado, dos quais pelo menos cinco são gerados pelas avós materna ou paterna (COLLUCCI, 2002; ALBANO, 2004).

É o caso da mãe do parceiro do casal, em Belo Horizonte, que gerou um bebê para seu filho, já que a nora não possuía útero. Em reportagem do *Jornal do Brasil* (2004) lê-se que o juiz da comarca de Belo Horizonte Átila Andrade autorizou, no dia 15 de junho de 2004, o registro da menina Bianca do Vale Sales, gerada no útero da avó paterna. Para tanto, foi necessário que o pai, Fabiano Sales Menezes, recebesse um mandato de autorização para registrar a criança em cartório, constando o nome da mãe doadora dos óvulos, sua companheira, a qual, então, passou a ser a mãe biológica, eliminando-se assim o nome da avó, trâmite esse exigido pelo cartório. É evidente, nessa situação, uma nova prática social em relação à maternidade, pela qual se outorgou ao pai e à mãe genéticos o registro da filha, ainda que ela tenha sido gerada no útero de outra mulher. A novidade está no fato de que, até então, se definia um filho biológico pelo vínculo uterino. Logo, o cartório recusava-se a fazer o registro porque, na Declaração de Nascido Vivo da menina, constava o nome da avó, que dera à luz o bebê; conseqüentemente, a certidão de nascimento não poderia ter o nome da mãe para quem a criança havia sido gerada. Essa situação é peculiar também por haver uma recomendação do Conselho Federal de Medicina segundo a qual o empréstimo de útero pode ocorrer apenas entre parentes da mulher do casal, seja ela a mãe ou a irmã. Tal exigência parece insistir em uma espécie de solidariedade entre mulheres para fazer de um homem pai.

No caso de Belo Horizonte, o homem tornou-se pai por causa do útero de sua mãe, e a mulher heterossexual tornou-se mãe por causa do útero de sua sogra. Considere-se que talvez, no caso de casais homossexuais, as dificuldades jurídicas sejam maiores, pois tudo parece indicar que elas se fundamentam na argumentação da felicidade familiar por meio da presença de filhos no seio da família heterossexual e, sem escrúpulos, apóiam-se na argumentação segundo a qual o casal infértil

que busca ajuda é sempre concebido como heterossexual. Além do mais, a imagem da mãe construindo a família com filhos conta em demasia, o que poderia demarcar com mais preconceito e resistência à busca pelo filho em se tratando de casais homossexuais masculinos. Isso porque eles teriam que recorrer não apenas à adoção de óvulos, mas também ao empréstimo de um útero, ou fazer a adoção de um embrião, para então ser gerado em um útero de aluguel ou não.

Leve-se em conta ainda a situação das mulheres que querem ser mães solteiras e que são consideradas, por alguns dos médicos por mim entrevistados, como "caso de terapia". Essa é uma situação um tanto bizarra, uma vez que as Novas Tecnologias Reprodutivas Conceptivas (NTRc) são assumidas como "tratamento" pela mídia, pelo campo biomédico e pela sociedade em geral. Se concebidas como tratamento, pode-se inserir sempre neste caso, embora equivocadamente: a infecundidade como doença. Então, como esse tratamento é ofertado somente para alguns/algumas? Por que só se trata sem grandes interrogações ou problemas éticos o casal heterossexual? Rompe-se, assim, com o pressuposto do direito, o qual preconiza tratamento para todos, em qualquer situação de doença. É também por isso que se pode pensar a infertilidade não como doença, mas como a impossibilidade de se cumprir uma função social, a do casamento para gerar filhos.

Esse fato reporta-se a muitas questões. Entre elas, está o valor da maternidade, que se legitima dentro da instituição familiar heterossexual, pelo menos se pensando no modo como se origina essa instituição em cada nova situação em que um homem e uma mulher estão envolvidos sexual, afetiva e economicamente. É fato também que, no universo brasileiro, um grande percentual do que é chamado de família tem, por referência institucional em todos os níveis, somente a mulher mãe.

Pode a mulher fazer a reprodução social, sustentar a casa e educar os filhos, mas não pode, por conta própria, fazer sua reprodução genética/biológica? Por quê? Por um lado, a negativa é construída apelando-se para o direito da criança a ter um pai. Por outro lado, ela parece fazer pensar-se sobre o valor social da paternidade. Filhos sem pai não constituem uma situação desejada socialmente, embora em geral permitida com muito mais facilidade do que a ausência da mãe.

Nas práticas sociais, vê-se reforçado o desejo de se conhecer o pai, na maioria das vezes, por razões existenciais e afetivas, mais do que econômicas, direção à qual parecem apontar as pessoas que procuram testes de DNA, conforme trabalho de Fonseca (2002). Ademais, para os casais em reprodução assistida, conta em demasia a insistência na busca

do filho do próprio sangue. Se a maternidade assumida com a ausência do pai ganha o caráter de demanda, ela é envolvida na lógica de uma escolha que impõe, por sua vez, sancionar-se ou recusar-se um direito. Sob um aspecto, a sanção é envolta em um medo da perda de sentidos e da herança genética de um dos lados. Sob outro aspecto, a transmissão dos valores heterossexuais fica cindida, e a mulher torna-se autoprovedora. Isso soa como ameaça às instituições sociais e parece instaurar um estado de anomia, para usar uma expressão durkheimiana.

Quando não são mais necessários os espermatozóides para gerar um embrião, a situação apresenta-se ainda mais ameaçadora em relação às ordens biológica, genética e social. Haverá óvulos que gerarão embriões que permanecerão fêmeas não apenas até as seis semanas do seu desenvolvimento, mas para sempre. Se o mundo pode vir a ser governado pelo XX, o que será do XY? Talvez isso não fosse um grande problema se admitíssemos que não somos apenas XX ou XY e que podemos apresentar, em nosso corpo, todas as ambigüidades que a categoria *sexo* compreende, situação já analisada por Kraus (2000). Nesse sentido, recentemente a TV apresentou a trajetória de uma mulher norte-americana que revelou possuir um corpo genético masculino, embora vivendo uma situação de casamento heterossexual. O que se dizer, ainda, da síndrome do nascimento virgem? Como pode ser que um grupo de mulheres queira engravidar sem ter mantido relações sexuais? Serão homofóbicas? Precisarão ser psicanalizadas? (STRATHERN, 1995).

Quando homens podem ser transformados apenas em doadores de espermatozóides, abre-se a possibilidade de que a função paterna perca gradativamente sua relevância social, uma vez que o doador não precisa aparecer, nem ser transformado em pai. As discussões sobre ser a paternidade determinada ou pelo vínculo biológico, ou pelo social também se recolocam. Ao mesmo tempo, pergunta-se se a criança tem ou não o direito de saber sobre a sua concepção.[8] A identificação dos pais biológicos tem algum significado social? Essa é uma questão bastante controvertida na maior parte dos países onde se aceita a doação de esperma.[9]

[8] Segundo Sommer (1999), embora tenha surgido uma série de intentos para regular essas práticas, que incluem o consentimento das receptoras e seus parceiros, existe o segredo da identidade dos doadores e até a limitação do número de vezes que seu esperma pode ser usado dentro de certa área geográfica. Sabe-se que os bancos de esperma que seguem as regras fixadas pela Sociedade Americana de Fertilidade e pela Associação de Bancos e Tecidos têm sido obrigados a rechaçar de 80% a 85% dos doadores em potencial.

[7] A doação de esperma é aceita na Alemanha, Bélgica, França, Suécia, Noruega e Dinamarca, enquanto a doação de óvulos não é aceita na Bélgica, França e Dinamarca. No Líbano, a

Pode-se ainda se instaurar uma confusão evidente entre a paternidade e a doação como um contrato que se realiza pela transferência de propriedade do bem por liberalidade, esquecendo-se de que o doador só existe no interesse dos casais e que participa como um terceiro interveniente da técnica, o qual jamais planejou uma filiação advinda desse ato. A concessão legal de investigação de paternidade está retomando, no campo do biodireito em particular, a tentativa de estabelecimento de um vínculo natural, em detrimento do vínculo socioafetivo.

Os problemas envolvidos com essa questão são muitos. A primeira dificuldade surge, segundo Diaulas Ribeiro (2002), porque a constituição brasileira não contemplou o tema da identidade genética, e, quando se trata de uma criança nascida com sêmen de um fornecedor não-correlacionado (doador de sêmen), passa-se de um doador anônimo para um caso de paternidade anônima, situação que também não é tolerada pela Constituição do país. Ainda conforme Diaulas Ribeiro, ao proibir o anonimato, a Constituição estabeleceu um princípio pelo qual ninguém pode sofrer restrição de direitos individuais, salvo nos casos previstos em lei, com processo judicial integrado por ampla defesa. Contudo, ninguém pode usufruir tais direitos anonimamente, pois o exercício de direitos fundamentais pode gerar obrigações fundamentais, que nada mais são do que a violação de direitos fundamentais alheios. Ninguém está proibido de procriar, mas ninguém pode, no atual sistema jurídico nacional, procriar sem assumir as obrigações da perfilhação (a obrigação de pai para com a criança). Embora o Conselho Federal de Medicina (CFM) tenha previsto essa situação, segundo o autor, na Constituição Federal não há espaço para a presença de doador anônimo de sêmen. A criança gerada com esse recurso da medicina reprodutiva poderá investigar a paternidade e obrigar o Estado a lhe fornecer os elementos necessários, inclusive o nome do ascendente genético.

Outro aspecto tão ou mais polêmico diz respeito à redução de embriões que já se encontram no corpo da mãe. Isso ocorre em função do número de embriões implantados, para se evitar o nascimento de mais de um bebê, caso se desenvolvam todos os embriões transferidos. Esse problema foi por mim encontrado entre os casais entrevistados, sendo uma experiência para a qual, na maioria das vezes, o casal não está preparado. Se sua busca sempre foi pelo filho, como conviver agora com

doação de óvulos é permitida, desde que usada pelo marido da doadora, ou seja, na situação única em que o homem possua mais de uma esposa; entretanto, a doação de espermatozóides não é permitida sob qualquer hipótese (FRANCO JR., 2002).

a necessidade de tirar um embrião? Observei, nesses casos, que a situação resultava das deficiências da prática médica e da tecnologia ainda rudimentar. Insiste-se, por razões afetivas e comerciais, em querer demonstrar que essas tecnologias são um sucesso absoluto, sem se dar a devida importância à biossegurança da mulher, implantando-se mais embriões do que o organismo humano é capaz de aceitar com segurança, ou se transferindo mais embriões sob a alegação de não serem eles de boa qualidade, sendo, por isso, melhor não arriscar. Trata-se de não arriscar ficar sem uma gravidez, porque os outros riscos criados em relação ao número de bebês, aos partos prematuros e à redução embrionária, entre outros, parecem não estar sendo considerados nesse momento.

A prática que ultrapassa a transferência de quatro embriões é contrária à recomendação do Conselho Federal de Medicina, além de a tendência mundial ser a de se transferirem apenas dois embriões. Uma vez insistindo-se no excesso de coleta de óvulos, haverá a questão de o que se fazer com as sobras de embriões? A legislação também não estabelece o tempo máximo de congelamento,[10] o que leva a um contínuo crescimento de embriões criopreservados que precisam ser mantidos nas clínicas, já que a legislação não permite o descarte.

Já são muitas as situações aqui descritas, e cada uma por si só já exige um olhar cuidadoso. Esse exame deve ser capaz de inter-relacionar profundamente o que cada prática tem em particular e o modo como ela interage com as demais, e, no contexto da reprodução humana contemporânea, conectá-la a todos os liames que ela suscita. Tais liames são necessários para compreendê-la como fato social, articulando-a a uma história global, local e regional de práticas medicalizadas de procriação. Ao mesmo tempo, essa análise insere-se na forma como se articulam as conexões políticas, econômicas, societárias e familiares nessas chamadas novas invenções da modernidade. O que importa agora, contudo, é perceber que, fazendo saberes locais, está-se construindo saberes globais sobre a vida, sua reprodução e as escolhas que se engendram.

No passado, a reprodução humana, em diferentes culturas, apresentava-se nitidamente como uma interpretação cultural. Entre os trobiandeses, uma mulher acreditava estar grávida quando o espírito da criança entrasse no seu corpo. O foco estava na sociedade, e não no concepto, ou no feto, ou na criança.

Hoje, a reprodução humana pode ser vista e conhecida, e o foco passa a ser o concepto em detrimento muitas vezes da mulher. O contraste

[10] Embora haja uma recomendação de que seja de até cinco anos.

entre as culturas do passado é evidente na medida em que agora, mais e mais, há uma realidade fora do corpo da mulher, sendo portadora da necessidade de um olhar cuidadoso. Gametas são extraídos do corpo humano e combinados *in vitro*, e a fertilização pode ser filmada, editada, vista e revista nos meios de comunicação. Ela é apresentada como um evento finito que ocorre em um momento preciso, mais do que em um longo processo. O momento de criação é agora considerado um fato científico. A fertilização passa, nesse contexto, a ser símbolo da assistência tecnológica da acomodação da vida e uma façanha científica. Ocorre uma radical separação entre a fertilização e o corpo da mulher, passando a se dar no laboratório, e não somente nele, uma vez que o homem também pode ser medicalizado. Heterossexuais e lésbicas, jovens e velhos, ricos e pobres são candidatos a esse tipo de "tratamento", o que força a sociedade a reconsiderar o significado cultural da família, do parentesco e da filiação, e a investir seus recursos no tratamento da reprodução. Vide o fato de que a preocupação com o atendimento dessa demanda tem aumentado e o serviço já ganhou espaço no sistema público de saúde.

Mas qual é mesmo a questão?

Trata-se de vencer a infertilidade como um problema novo? O que é novo? Pensar-se a infertilidade como um problema que tem a ver com o coletivo permite compreender-se também por que as representações sobre paternidade estão associadas a um conjunto de valores em mudança. A percepção desses valores permite alcançar-se desde a superação das resistências ao tratamento por parte dos homens até as mudanças nos critérios de análise em relação ao uso dos exames masculinos e as transformações na associação entre infertilidade e impotência.

No contexto dessas tecnologias e dos casais heterossexuais de meu estudo, a maternidade ganha possibilidades através da relação entre mulheres que desejam ter um filho. Quando se trata da doação de material para o casal, a mãe será sempre aquela que gerou o filho. Assim, o útero é o elemento unificador da relação do casal, ao mesmo tempo em que viabiliza a maternidade biológica, que, nesse caso, não é dada pelo óvulo. O óvulo pode ser doado por outra mulher e, nem por isso, essa outra mulher irá ser assimilada como mãe, mas estará inserida na relação do casal como forma de ajuda, preenchendo o elemento da falta: o óvulo. O que garante sua ajuda como conteúdo da falta é o anonimato estabelecido nessa relação. Ao mesmo tempo, nesses casos, ela própria está em situação

de dependência, pois também tem problemas para engravidar, sendo ajudada pelo casal receptor, que paga o seu tratamento com o pré-acordo da divisão da carga ovulatória, prática intermediada pelos médicos e relatada como corrente nas clínicas, embora nenhum dos casais que entrevistei tenha me narrado situação dessa natureza.

Tecnologias conceptivas: reforçando estereótipos de gênero

A leitura atenta das situações apresentadas até aqui faz ver como são muitos os conteúdos que permitem pensar os estereótipos de gênero envolvidos com as práticas em tecnologias conceptivas. Utilizar essa categoria analítica é abrir um vasto caminho para pontuar a dimensão historicamente construída das diferenças sexuais e suas conseqüências, na forma como são engendradas as desigualdades das relações sociais, no contexto das tecnologias conceptivas. Cada novo processo desse desenvolvimento tecnológico está carregado de novos desdobramentos no que tange às relações de gênero entre homens e mulheres, homens e homens, e mulheres e mulheres, e demandaria estudos específicos sobre cada tecnologia na busca de se compreenderem suas diferentes dimensões e implicações.

Gênero como atributo da cultura propicia a percepção sobre os vários componentes dos distintos modos como as diferenças sexuais ganham significados, aspecto desenvolvido por Nicholson (2000), e de como esses significados interagem na busca pelo filho, com suas especificidades (TAMANINI, 2003).

A meu ver, a experiência da paternidade e da maternidade, ao mesmo tempo que impregnada de concepções coletivas e sociais, apresenta-se, para esses casais, sujeitos híbridos, carregada de significados particulares, que são experimentados por tais indivíduos a seu modo, segundo Stoller (1993), e que também reproduzem as assimetrias que constituem de longa data as relações entre homens e mulheres conforme relata Mathieu (2002). Permitem ainda pensarem-se o poder e as múltiplas diferenças, apropriando-me de Scott (1992), particularmente no que diz respeito à experiência desses homens e mulheres e às novas formas de medicalização do corpo feminino.

O contexto relacional para gênero, conforme analisam Lauretis (1994) e Machado (1998), propicia analisar-se o modo pelo qual se constroem novas subjetividades e envolvimentos diferenciados para homens e mulheres no que tange à sua escolha reprodutiva. Ao mesmo tempo, possibilita verificar como o homem é trazido para dentro da

participação e da responsabilidade sobre alguns dos riscos anteriormente relatados, embora com níveis de envolvimento muito menores. Esse contexto reforça, em algumas de suas dimensões, as concepções culturais do masculino e do feminino como complementares e excludentes, segundo Rubin (1998).

O modo como as diferenças sexuais ganham forma na remodelação da matéria dos corpos sexuados, através da linguagem e da ação prática, é capaz, ao mesmo tempo, de expressar conteúdo de práticas sociais e de articulá-las em sua ação sobre os corpos, apropriando-me aqui de Butler (1999). A materialidade ou materialização das diferenças sexuais ocorre pela remodelação da matéria dos corpos (que é feita na reprodução assistida), como efeito de uma dinâmica do poder, de tal forma que a matéria dos corpos é indissociável das normas regulatórias que a governam e a multissignificam. Ao se repensar o processo pelo qual uma norma corporal é assumida, apropriada e adotada, conforme me inspira Butler, encontra-se que a própria materialidade corpórea não se configura como uma realidade anterior pré-discursiva; o que acontece "é um processo de materialização que se estabiliza ao longo do tempo para produzir o efeito de fronteira – daquilo que se chama de matéria" (BUTLER, 1999, p. 163), situação perfeitamente verificável no campo das novas tecnologias da concepção humana.

A remodelação da matéria dos corpos no campo da reprodução assistida dá-se a partir do entendimento daquilo que seja natural. O natural é o corpo fértil. Logo, trata-se de remodelar corpos inférteis em corpos férteis, como efeito de uma dinâmica de poder que visa recontextualizar a fertilidade nos corpos e nas relações preferencialmente heterossexuais.

A divisão sexual em dois sexos é a base das NTRc, porque, sob sua lógica, são necessários corpos sexuados capazes de oferecer os diferentes gametas. Eles são indispensáveis à aplicação das tecnologias reprodutivas, isso até que não se trate de clonagem, ou de uma gravidez utilizando somente os óvulos femininos, situação que também poderá ser cindida pela problematização sobre a fixidez dos dois sexos como base sobre a qual tudo o mais é desenvolvido. Na medida em que os estudos sobre o determinismo genético tornaram-se mais complexos, percebe-se que as diferenças são mais dificilmente redutíveis a apenas duas categorias (KRAUS, 2000; PEYRE et al., 2002).

No mundo contemporâneo, ocorre, sem sombra de dúvida, uma mudança profunda em nossa maneira de pensar a família e as relações de gênero e de parentesco. Isso não porque, em sociedades diferentes da

nossa, já não se realizassem práticas reprodutivas envolvendo vários elementos, pessoas e corpos, mas porque a dimensão de intervenção agora é tecnológica e implica mercados e decisões éticas sobre as novas formas de relacionamento social. Além disso, os novos valores estão surgindo para legitimar a entrada de elementos mais poderosos e apresentados como mais eficazes, que marcam a relação familiar, do casal e do filho em questão.

Referências

AGENCE FRANCE-PRESSE. *Jornal A Página*, ano 12, n. 120, p. 31, fev. 2003. Disponível em: <http://www.apagina.pt/arquivo/Artigo.asp?ID=2311>. Acesso em: 1 ago. 2004.

BECKER , Gay. *The elusive embryo*: how women and men approach new reproductive technologies. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2000.

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. p. 150-172.

CHAMPAGNE, Patrick. A ruptura com as pré-construções espontâneas ou eruditas. In: CHAMPAGNE, Patrick; LENOIR, Remi; MERLLIÉ, Dominique; PINTO, Louis. *Iniciação à prática sociológica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. p. 171-227.

COLLUCCI, Cláudia; ALBANO, Mauro. *Nasce em BH bebê gerado pela avó paterna*. Medicamento Genérico. Disponível em: <http://www.medicamnetogenerico.org.br/tempalte.php3?content id=310351$type=L>. Acesso em: 2 ago. 2004.

COSTA, Rosely. Tecnologias reprodutivas e atribuições de paternidade e maternidade. In: GROSSI, Miriam; PORTO, Rozeli; TAMANINI, Marlene (Org.). *Novas tecnologias reprodutivas conceptivas*: questões e desafios. Brasília: Letras Livres, 2003. p. 69-77.

DELAISI DE PARSEVAL. *La part du père*. Paris: Éditions du Seuil, 1981.

DELAISI DE PARSEVAL. De la paternité triomphante à la paternité négociée. In: DELUMEAU, Jean; ROCHE, Daniel. *Histoire des pères et de la paternité*. Paris: Larousse, 2000. p. 463-482.

DINIZ, Débora; COSTA, Rosely. *Infertilidade e infecundidade*: acesso às novas tecnologias conceptivas. Brasília: Letras Livres, 1-12 jan. 2005. (Série Anis 34).

FONSECA, Cláudia. A vingança de Capitu: DNA, escolha e destino na família brasileira contemporânea. In: BRUSCHINI, Christina; UNBEHAUM, Sandra G.

(Org.). *Gênero, democracia e sociedade brasileira*. São Paulo: Editora 34; Fundação Carlos Chagas, 2002. p. 267-293.

FRANCO JUNIOR, José Gonçalves. *Dilemas de la reproducción asistida*. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo>. Acesso em: 8 ago. 2002.

GROSSI, Miriam. Famílias homossexuais: novas famílias? Algumas reflexões sobre a parentalidade gay e lésbica no Brasil e na França. In: RIAL, Carmen Silvia Moraes; TONELI, Maria Juracy Filgueiras. *Genealogias do silêncio*: feminismo e gênero. Florianópolis: Mulheres, 2004. p. 85-94.

JORNAL DO BRASIL. Boletim Eletrônico INR, n. 290, 17 jun. 2004. Disponível em: <http://www.jornaldobrasil.com.br>.

JOUANNET, Pierre. Le médicin face à la procréation légalement assistée. In: IACUB, Marcela; JOUANNET, Pierre. *Juger la vie*: les choix médicaux en matière de procréation. Paris: Éditions la Découverte, 2001. p. 127-139.

KRAUS, Cynthia. La bicatégorização par sexe à l'epreuve de la science: les cas des recherches en biologie sur la détermination du sexe chez les Humans. In: KRAUS, Cynthia. *L'invention du naturel, les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 2000. p. 187-227.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia de gênero. In: HOLANDA, Eloísa Buarque de (Org.). *Tendências e impasses*: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.

LUNA, Naara. Novela e biotecnologia: os pais de "O Clone" segundo mulheres em tratamento de fertilidade. In: GROSSI, Miriam; PORTO, Rozeli; TAMANINI, Marlene (Org.). *Novas tecnologias reprodutivas conceptivas*: questões e desafios. Brasília: Letras Livres, 2003. p. 53-66.

MACHADO, Lia Zanotta. Gênero, um novo paradigma? In: BESSA, Martins Karla (Org.). Trajetórias do gênero, masculinidades. *Cadernos Pagu*, Campinas, Unicamp, SP, n. 11, p. 107-125, 1998.

MATHIEU, Nicole-Claude. Les transgressions du sexe et du genre à la lumière de données ethnographiques. In: HURTIG, Marie-Claude; KAIL, Michèle; ROUCH, Hélène (Coord.). *Sexe et genre*: de la hièrarchie entre les sexes. Paris: CNRS Editions, 2002. p. 67-80.

MILLS, C. Wright. *A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

NEIVA, Paula Beatriz. *VEJA*, edição 1.752, 22 maio 2002. Disponível em: <http://www.portalfamilai.org/artigos/artigo045.shtml>. Acesso em: 29 jul. 2004.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. *Estudos Feministas*, Florianópolis, CFH/CCE, UFSC, v. 8, n. 2, p. 9-41, 2000.

PEYRE, Evelyne; WIELS, Joelle; FONTON, Michèle. Sexe biologique et sexe social. In: HURTIG, Marie-Claude; KAIL, Michèle; ROUCH, Hélène (Coord.). *Sexe et genre*: de la hièrarchie entre les sexes. Paris: CNRS Editions, 2002. p. 27-50.

RIBEIRO, Diaulas Costa. Reprodução medicamente assistida: parentalidade contratual e biológica: controvérsia e certificações. In: DINIZ, Debora; BUGLIONE, Samantha (Org.). *Quem pode ter acesso às tecnologias reprodutivas*: diferentes perspectivas do Direito Brasileiro. Brasília: Letras Livres, 2002. p. 33-49.

SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, P. (Org.). *A escrita da história*. São Paulo: Ed. da Unesp, 1992. p. 62-95.

SOMMER, E. Susana. Nuevas formas de procreación. In: SCAVONE, Lucila (Org.). *Género y salud reproductiva en América Latina*. Costa Rica: Libro Universitario Regional, 1999. p. 307-332.

STRATHERN, Marilyn. Necessidade de pais, necessidade de mães. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 303-339, 1995.

TAMANINI, Marlene. Novas tecnologias reprodutivas conceptivas à luz da bioética e das teorias de gênero: casais e médic@s no Sul do Brasil. 2003. 363 f. Tese (Doutorado) – Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas, UFSC/CFH, Florianópolis, 2003a.

TAMANINI, Marlene. De sexo cronometrado ao casal infértil. In: GROSSI, Miriam; PORTO, Rozeli; TAMANINI, Marlene (Org.). *Novas tecnologias reprodutivas conceptivas*: questões e desafios. Brasília: Letras Livres, 2003b. p. 123-136.

TAMANINI, Marlene. Deslocamentos de gênero: a ordem tecnológica de ajuda à natureza nas relações do paternar e do maternar. Trabalho apresentado na V RAM, em dezembro de 2003. Disponível em: <http//www.antropologia.com.Br/art/arti13_vram_gt11.html>. Acesso em: 20 jan. 2004.

Parte IV

Movimentos, tensões e hierarquias

Apontamentos para repensar o movimento feminista mexicano

Eli Bartra

Não existe a menor dúvida de que o movimento neofeminista, ou da chamada nova onda, é o movimento político e social mais significativo no mundo da segunda metade do século XX. Apesar disso, no México tem avançado relativamente pouco. Mesmo sendo um dos mais importantes, é um dos menos analisados e sobre o qual não se refletiu suficientemente. Na última década foram publicadas pequenas histórias e distintas visões parciais, algumas delas elaboradas pelas próprias protagonistas do movimento, mas faltam ainda histórias mais completas que abarquem a organização em uma dimensão nacional, e necessita-se também de lúcidas análises dos diversos significados das ações. Neste trabalho pretendo dar somente um pequeno passo a mais nessa direção.

Para facilitar a compreensão da história do feminismo no México, em termos muito gerais, proponho um esquema que abarque três grandes etapas de lutas. Não me refiro aqui às múltiplas mobilizações empreendidas pelas mulheres, por diversas razões e por muito tempo, porque essas têm sua própria história.

Em primeiro lugar, teríamos aquele feminismo anterior ao neofeminismo da década de 1970, que inclui basicamente toda a primeira metade do século XX. Durante muito tempo as mobilizações pelo voto não foram denominadas feministas, mas, simplesmente, sufragistas; ainda hoje existem os que se negam a chamá-las de feministas. Nessa primeira etapa ocorreram as lutas pelo direito da mulher à educação, assim como as mobilizações pela obtenção do voto. Esse feminismo se caracterizou como uma luta voltada ao público e à política formal. Tratava-se de modificar as leis para a atuação das mulheres no âmbito público. Portanto, era uma luta fundamentalmente voltada para a cena pública, voltada para

fora. Buscava-se antes de tudo a igualdade com os homens; igualdade quanto aos direitos sociais, políticos e econômicos que eles gozavam e que eram negados a elas. Diante da enorme desigualdade dominante vislumbrava-se a igualdade como meta para remediar a discriminação e a subordinação. Também aparecem nessa época as vozes da inteligência, por exemplo, os textos de Rosario Castellanos.[1]

Em segundo lugar estaria o neofeminismo, que surgiu na década de 1970 e que se caracterizou por ser um movimento centrado no corpo, na sexualidade, na dimensão pessoal; aí se criou a consignação "o pessoal é político". Foi um movimento social que se caracterizou, sobretudo, por voltar-se para dentro em todos os sentidos. Para dentro de cada mulher (no físico e no psíquico, na consciência) e para dentro na forma de pequenos grupos organizados nos quais prevalecia o diálogo. (Claro que se queria também modificar as leis, mas estas tinham que ver principalmente – ainda que não unicamente – com o corpo.) O neofeminismo representou ao mesmo tempo continuidade e ruptura. Nessa época foi quando se manifestou que na realidade não se queria a igualdade, mas a diferença. As mulheres não são iguais aos homens, portanto, o que se queria era que se respeitassem as diferenças existentes. Em princípios do século XXI vislumbra-se que o feminismo é antes de tudo um movimento para fora, que se encontra operando na arena pública, no campo das instituições e da política formal. Entretanto, já não se persegue o direito à educação ou ao reconhecimento do voto, trata-se de lutas muito mais complexas e sofisticadas; o que se quer é encontrar a eqüidade no econômico, no político e no social. Por exemplo, eliminar o sexismo que determina que existam estudos e profissões para homens e outros para mulheres. Procura-se permear através de uma consciência de gênero tudo quanto existe na sociedade com vistas a desarraigar o machismo. Paralelamente há indícios da existência de um novo feminismo autônomo. Por outro lado, nessa etapa minimiza-se a idéia do denominador comum de gênero com base nas diferenças diante dos homens e se destaca a diferença entre as mulheres. Ao mesmo tempo, luta-se por uma eqüidade tanto no âmbito social como no privado.

Queria agora me deter e fazer um pequeno *close up* para oferecer um esboço do movimento neofeminista das três últimas décadas do século XX, por tratar-se daquele que deu a linha e firmou as bases do momento atual, nos inícios do século XXI. Dentro deste, ou seja, do segundo

[1] Por exemplo, Rosario Castellanos: *Sobre cultura femenina* (1959); *Declaración de fe* (1959); *Mujer que sabe latín...* (1973).

momento a que me referi, também se pode falar de três etapas claramente marcadas:

a) A década de 1970 foi a do despertar da consciência das mulheres como sujeitos sociais subalternos, da efervescência, do ruído estrondoso, do grito, da rebeldia espontânea. Os primeiros grupos foram: *Mujeres en Acción Solidaria* (MAS), e o *Movimiento de Liberación de la Mujer* (MLM) surgidos na capital da República; até onde sei, não havia nada em outras regiões do país entre 1971 e 1974.[2] As características fundamentais do movimento nessa década foram autonomia (ante tudo, os partidos, os sindicatos, as instituições, o governo, os homens) e a forma de organização inovadora e um tanto *sui generis*; tratava-se de reunir em pequenos grupos de tomada de consciência e a partir daí se produzia a ação: da problemática individual se saltava ao social.

Em 1975 celebrou-se na Cidade do México o Ano Internacional da Mulher, promovido pela Organização das Nações Unidas (ONU); essa Conferência não foi o mais importante que aconteceu nessa década para o movimento, como as instituições nos fazem pensar e como se afirma em numerosos textos. É a partir de afirmações como essa que as novas gerações pensam que "graças" ao Ano Internacional se desenvolveu o movimento feminista e resulta que a Conferência Mundial aparece como seu ponto nodal, crucial. Essa tem sido uma forma um tanto tendenciosa de interpretar a história através dos interesses institucionais. O movimento feminista surgiu quatro anos antes e me parece que o Ano Internacional em si não contribuiu muito ao seu desenvolvimento ou pelo menos não parece que haja evidência disso.

A *Coalición de Mujeres Feministas* foi criada em 1976 com seis grupos autônomos que lutavam fundamentalmente ao redor de três eixos: pela descriminalização do aborto, contra o estupro e contra a existência de mulheres espancadas. Além disso, formulou a Lei de Maternidade Voluntária, que foi entregue em 1979 à Coalizão de Esquerda na Câmara de Deputados, onde ainda deve dormir em alguma gaveta cheia de poeira e aranhas.

Nos fins dessa década de 1970 surgiu a *Frente por la Liberación y los Derechos de las Mujeres*; esta representou a aproximação do feminismo autônomo organizado, conformando diversos grupos, nos partidos

[2] Para uma história detalhada do neofeminismo, ver Eli Bartra, Ana Lau Jaiven e Anna María Fernández Poncela (2002), e também Ana Lau Jaiven (1987).

políticos e nos sindicatos, com a qual se deu um passo a mais ao que foi característico da seguinte década: o feminismo popular.

b) Durante a década de 1980 desenvolveu-se predominantemente esse denominado feminismo popular, cujo eixo foi o assistencialismo, ou seja, levavam-se a cabo tarefas que na realidade corresponderiam ao Estado, porém, como esse não as realizava, as feministas aliviavam os problemas apoiando as mulheres violentadas, espancadas, e ajudando as mulheres que queriam abortar.

O movimento cresceu e iniciou-se o processo de institucionalização; criaram-se os Estudos da Mulher nas universidades em diversas partes do país, e não apenas na capital.

Por outro lado, no início da década de 1980 surgiram os *Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe* e os *Encuentros Nacionales*, dos quais participaram todas, desde as que se manifestavam a favor da institucionalização até as autodenominadas autônomas. O *IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe* se realizou em Taxco, México, em 1988. Aí se aguçaram e se fizeram mais evidentes as diferentes tendências das mulheres organizadas. Em boa medida, os *Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe* são um espelho da realidade na região, dos quais participa quase toda a gama existente, dão-se os debates e os enfrentamentos mais crus, mas também é um espaço de vinculação, de aprendizagem e prazer.

c) Os anos 90 se caracterizaram pela plena institucionalização e a conseqüente burocratização do feminismo. Contudo, ao mesmo tempo se deu sua legitimação. O movimento se multiplicou e se converteu em um leque de organizações não-governamentais (ONGs), o que leva ao que se denominou *onguização* do feminismo. O movimento feminista dessa década se caracterizou por ser mais sereno e mais reflexivo; na academia ampliaram-se a docência e as pesquisas sobre as mulheres e as relações entre os gêneros. As lutas feministas voltaram-se para a luta pela eqüidade entre os gêneros.

O que aconteceu com o aborto? Muito pouco. Não se conseguiu obter o aborto livre e gratuito – isso continua sendo uma utopia. Entretanto, é permitido em caso de estupro, por exemplo. Já é um avanço. Sabemos que o aborto não se descriminaliza, porque seria outorgar às mulheres um poder enorme sobre seu corpo e sobre a demografia de todo um país. Isso ainda não é possível.

No que se refere ao estupro, aumentaram-se as penas. Não esqueçamos que finalmente o estupro é um atentado à propriedade privada de algum homem, e para isso tem que haver castigos.

Quanto às mulheres espancadas, deixou-se de identificá-las como mulheres espancadas ou maltratadas para se falar de violência intrafamiliar. Ou seja, as mulheres foram novamente invisibilizadas em vez de serem perfeitamente incluídas.

Nessa década passou-se dos estudos da mulher aos estudos de gênero. Esconderam-se as mulheres atrás do gênero, e assim elas vão ficando cada vez mais invisibilizadas. Durante quase todo o século XX falava-se da mulher no singular e não foi senão até a década de 1990 que se contemplou a importância de referir-se às mulheres no plural, quando isso é necessário, ou seja, quando se faz referência às mulheres concretas, e não à abstração mulher. Mas falar da mulher ou das mulheres resulta sempre incômodo, está desvalorizado de cara, não é muito sério, soa a romances cor-de-rosa ou a *Cosmopolitan*. É muito mais asséptico e elegante falar de gênero e, além do mais, assim não há discriminação à vista. Nunca pareceu a ninguém que é discriminatório falar do homem, mas quando se fala da mulher resulta imediatamente sexista. A noção de gênero foi posta em circulação pelas feministas anglo-saxãs na década de 1970, de modo muito afortunado, com o intuito de estudar e compreender a relação de poder no sistema social sexo/gênero, e daí passou a outras línguas. Entretanto, resultou num conceito útil para as instituições, de governo ou não, sobretudo porque o podem utilizar como sinônimo de mulher, o que não representa de nenhuma maneira que o conceito original de gênero tenha se despolitizado, como se costuma argumentar; o uso de cada um dos conceitos – mulher, mulheres e gênero – tem uma carga política determinada. O fato de que hoje em dia se utilize a cômoda frase "perspectiva de gênero" para esconder o mais possível as mulheres (e sobretudo o feminismo) é, em si, uma ação política. O gênero foi carregado com outro significado, que basicamente é o de sua utilização no lugar do conceito mulher ou feminismo. De mulher se passou a mulheres, daí a gênero e perspectiva de gênero, e hoje em dia as pessoas, para abreviar, simplesmente têm chegado à aberração de referir-se a "perspectiva" e nada mais.

A questão de gênero, dos gêneros, é algo já bem sabido, que se refere às construções que se elaboram socialmente a partir dos corpos sexuados. Mas os gêneros não se referem à sexualidade; supõem que os corpos sexuados são para a reprodução, logo então mulher=mamãe; homem=papai. É óbvio que os sujeitos masculinos e femininos exercem diversas sexualidades; apenas

no imaginário social é que homens e mulheres se determinam pela heterossexualidade obrigatória. De fato, na realidade, os gêneros são independentes da sexualidade. Se uma mulher pratica qualquer tipo de sexualidade, ela continua sendo mulher. O mesmo ocorre com os homens. Ou, se uma pessoa nasce uma fêmea e decide ser homem e praticar uma sexualidade escolhida, que gênero essa pessoa terá? Os sujeitos transgêneros nos metem em um conflito ao pretendermos classificá-los e etiquetá-los. Se uma pessoa nasce do sexo feminino, constrói uma identidade genérica masculina e exerce uma sexualidade polimorfa, o que é? Bem, o mais certo é que o gênero dessas pessoas é o que deveria colocar a tão traída e levada "perspectiva de gênero" de cabeça para baixo de uma vez por todas.

Na última década do século passado se pôs notoriamente ênfase nas diferenças e nas diversidades entre as mulheres, em detrimento da unidade. Está-se diluindo o denominador comum das mulheres como gênero para privilegiar as inegáveis e evidentes diferenças entre as mulheres. Parece, assim, que a pós-modernidade se apossou do feminismo da modernidade.

Se querem levar a cabo ações e avançar para a eliminação do sexismo em nossa sociedade, necessita-se do dinheiro, e o dinheiro já sabemos quem o tem: o governo ou os ricos, ou seja, a iniciativa privada, os quais, para proporcioná-lo, impõem suas condições. As instâncias do governo vão fazendo algumas coisas a favor das mulheres, mas é muito difícil imaginar que levem a cabo uma política realmente feminista.

Com a institucionalização do movimento feminista, dentro e fora do governo, além de que o processo de burocratização nasce e se desenvolve amplamente, surgem problemas adicionais tais como o nepotismo e a defesa dos interesses institucionais primeiro e pessoais depois, por cima do interesse das mulheres. Existe a tendência a que em uma instituição se priorizem os interesses da pessoa que a dirige e só depois se manifestarão a solidariedade e a defesa dos direitos das mulheres.

No século XXI vê-se um claro "retrocesso" (impossível o retrocesso real, é só uma figura retórica) à política formal, abre-se uma nova época do feminismo. As mulheres na política – as feministas e as que utilizam o feminismo – se unem de novo, inclusive com as feministas militantes, e "conspiram". O olhar está posto na obtenção da paridade mais que na eqüidade entre os gêneros. Ou seja, buscam-se a simetria e a equivalência. O conceito de paridade parece mais afortunado que o de eqüidade.

Quem sabe, em virtude disso mesmo, é o momento também de buscar novamente a autonomia do feminismo, que só poderá renovar-se e avançar politicamente – como movimento impugnador por excelência do patriarcado e de todas as suas manifestações – a partir da autonomia política e organizativa, o que não significa o separatismo e a marginalização.

Ao mesmo tempo estão surgindo novas formas de lutas e novos sujeitos populares feministas, como as mulheres indígenas. Por exemplo, realizou-se no México o *Encuentro de Mujeres Indígenas*, em Chilpancingo, no início de 2003, e podemos apreciar em suas declarações que manifestaram publicamente uma série de propostas claramente feministas. Além disso, começam a expressar-se as mulheres jovens com seus interesses próprios, e também se escutam as vozes do pensamento *queer*.

Antifeminismo renovado

Por outro lado, o antifeminismo, essa investida ideológica perversa e carregada de misoginia, faz já uns quatro anos que se instalou entre nós... inclusive entre nós mulheres. E, em certa medida, algumas das supostas críticas muito em voga como tachar de essencialismo e de mulherismo tudo o que não aparece como o arcabouço feminista pós-moderno e pós-colonial pode ser parte desse antifeminismo galopante. É inegável que o próprio feminismo, como corrente de pensamento, sofre constantemente os embates da crítica destrutiva desde todos os rincões do patriarcado.

Continuo pensando, apesar dos esforços da pós-modernidade em demonstrar o contrário, que há uma série de características fundamentais tanto físicas como psíquicas e culturais que estruturam os seres humanos de maneira diferenciada por grupos e que conformam, entre outros, os gêneros, da mesma maneira que existe um conjunto de características culturais e sociolingüísticas que conformam algo denominado etnia. Tem-se falado que geralmente o "um" cria os outros grupos diferentes. O um é o grupo que detém os poderes e que inventa a alteridade. Do masculino ao feminino, do sujeito autodenominado branco a todas as outras "cores", do heterossexual às outras sexualidades. As mulheres têm um sexo (com múltiplas e diversas sexualidades, talvez polimorfas e perversas[3]) e um gênero que as caracteriza; ambos – sexo e gênero – se assemelham mais do que se diferenciam e, por sua vez, se distinguem do sexo e gênero do

[3] Recordemos o livro de Pascal Bruckner e Alain Finkielkraut (1979), *El nuevo desorden amoroso*.

homem. Assim, fazer referência ao denominador comum dos gêneros não é falar de essências, como não é o denominador comum das etnias ou das classes sociais, portanto, não tem nada a ver com o essencialismo. Existe um conjunto de características compartilhadas pelas mulheres que as fazem pertencer – com algumas exceções – a um mesmo gênero: o feminino. E se não fosse dessa maneira, que sentido teria falar ainda hoje em dia de gênero? E penso que, além disso, desgraçadamente se pode falar de um denominador comum social entre as mulheres que é a opressão (são vítimas), mas o denominador comum também é, e deve ser, a luta contra essa opressão. Entender a dominação e a opressão é entender a lógica do patriarcado, e isso é fundamental para erradicá-lo, função primeira e última do feminismo.

Creio que é possível falar de feminismo, no singular, e de correntes, várias, muitas, dentro do feminismo. Por isso podemos pensar em uma utopia feminista (a eliminação do sexismo e do androcentrismo), e não em muitas utopias feministas, tantas quantos feminismos se queiram. As mulheres vivem em condições de desvantagem por sua classe social, sua etnia, nacionalidade, idade, preferência sexual, mas tudo isso tem como fundamento o sexo e o gênero. Não é possível apagar de um golpe a existência da opressão das mulheres só por serem contra a vitimização. Encontramo-nos em um sistema patriarcal e enquanto este existir seguirá existindo a discriminação das mulheres. O que nos deve unir não é somente o fato de sermos vítimas, e sim a vontade de mudança dessa realidade.

Pode-se nomear o feminismo no singular, sem medo e sem culpa, e não é necessário dizer os feminismos, já que o singular denomina a filosofia política que luta pela transformação da subordinação da mulher (também no singular) em todos os âmbitos da vida real ou imaginária, em todos os rincões do planeta. O feminismo, como um produto da modernidade, luta por conquistar os direitos da mulher. Os direitos das mulheres de carne e osso se conquistam com a luta contra as desigualdades em que vivem em virtude das muito específicas opressões e discriminações como mulheres e como pobres, negras, lésbicas, indígenas ou idosas. Referir-nos ao feminismo no singular não é essencialista e não tem a ver com a essência dos feminismos, que, por outro lado, não sei bem ao certo, qual poderia ser.

Quando se menciona o marxismo, geralmente não se diz "os marxismos" senão diferentes correntes dentro do marxismo. Fala-se do socialismo (singular) como filosofia política que leva sobrenomes: científico, utópico, ou os socialismos realmente existentes. Por isso mesmo considero que podemos falar do feminismo no singular e das diferentes correntes dentro dele.

Penso que o feminismo deve ser radical e me refiro com isso ao que Victoria Sendón denomina o feminismo holístico (SENDÓN; SÁNCHEZ; GUNTÍN; APARICI, 1994). É preciso ir à raiz, às causas, e não aos sintomas dos problemas da discriminação genérica, ou seja, à desconstrução da lógica do patriarcado, em termos filosóficos, e à destruição do patriarcado como sistema social imperante em quase todas as comunidades humanas existentes hoje em dia, em termos sociais. De fato, isso não tem nada de novo. Já Karl Popper falava do "essencialismo metodológico" de Aristóteles, que significava simplesmente ir à essência das coisas para poder explicá-las, à raiz. Com isso vemos que também o feminismo radical pode ser tachado de essencialista por natureza.

Diante da problemática que surge da indiscutível institucionalização do feminismo, uma das melhores saídas é a estimulação do pensamento autônomo, que vai junto, desde logo, com uma organização também autônoma. Evidentemente que já não é possível dizer não à institucionalização, porque é um fato, uma realidade. Porém, o que se deve fazer é apostar nas formas de pensamento o mais livre que se possa, sempre críticas, para que junto com elas se busquem novas maneiras de organização mais autônomas. Talvez tenha chegado a hora de um movimento feminista de novo cunho, que tome a bandeira da autonomia.

O feminismo hoje, tanto no México como em muitas outras partes, se tornou governo e se converteu em um leque de organizações não-governamentais. Do feminismo marxista propriamente dito pode-se dizer que praticamente desapareceu e se transformou. O feminismo socialista não está muito claro que coisa é e a que socialismo se aproxima. O feminismo radical se encontra associado com o feminismo lésbico, que é como se manifestou nos Estados Unidos há mais de trinta anos, mesmo que, desde logo, não seja unicamente esse. O feminismo que praticam mulheres de alguns partidos políticos neoliberais é, pois, também neoliberal. O feminismo democrático se mostra com ânsias de poder e tem boas possibilidades de mudar algumas questões fundamentais que significam uma melhoria das condições de vida das mulheres (por exemplo, modificar as leis como a do aborto e propor novas leis a favor das mulheres).

Quanto ao teórico, chegam à América Latina os ares do feminismo europeu e norte-americano como o que Judith Butler chama uma visão democrática realmente inclusiva das políticas feministas (BECK-GERNSHEIM; BUTLER; PUIGVERT, 2001, p. 79). Chegamos também ao feminismo dos agregados, para não deixar nada nem ninguém fora, que se perfila mais ou menos assim: o feminismo radical deve ser radical, autônomo, crítico, plural, de inclusão – sobretudo

das sexualidades diversas – multicultural, pós-colonial, dialógico, holístico, democrático e da equivalência... Falta algo?

Hoje o feminismo dos anos 70 parece ingênuo e infantil. Um sorriso burlesco pode assomar-se nos rostos quando se menciona a irmandade sonhada de então, a perseguida solidariedade entre as mulheres. Não entendo o que há de mal em buscar uma solidariedade entre as pessoas para mudar a vida, ainda que com isso talvez se peque pela ingenuidade. Ainda considero que para levar adiante algum projeto político resulta vantajoso apoiar-se na solidariedade com base em um mínimo comum de semelhanças, e de diferenças se assim se quer. Se as mulheres dos partidos políticos (unidas) impulsionam a criação de novas leis que favoreçam as mulheres, tem-se que apoiá-las, o que não implica que essa seja a principal e única tarefa que se levará a cabo. É claro que, quanto mais questões haja em comum com algumas pessoas, maior e melhor será a solidariedade.

As feministas em todo o mundo estão divididas, isso é sabido, porém, além de todas as diferenças políticas que se apresentam, há mais uma: existem as feministas otimistas e as pessimistas. Dá-se entre nós a arquiconhecida anedota da taça meio cheia ou meio vazia, tanto quando se trata de avaliar as vitórias obtidas como de olhar para adiante e enfrentar os desafios. Temos, por exemplo, o feminismo representado pelo grupo da Livraria de Mulheres de Milão, que no seu texto "El final del patriarcado" anunciava justamente que o patriarcado já tinha chegado ao seu fim.[4] Isso se parece mais com uma vontade de que se acabe do que uma realidade, e também nos recorda quando se pregava o famoso fim das ideologias, que só representava o desejo de que pensamentos críticos tais como o marxismo e o socialismo desaparecessem para sempre. Por outro lado, temos o feminismo que vê tudo escuro e que afirma que não se conseguiu nada para o bem das mulheres em décadas, um século de luta, que hoje o feroz neoliberalismo domina tudo e estamos no pior dos mundos possíveis. Essa posição pode ver-se, por exemplo, no texto que Ximena Bedregal apresentou no fórum *El feminismo frente al nuevo des-orden patriarcal*, no qual afirma que "a suposta solidariedade de gênero que poderia atravessar as mulheres com certo nível de consciência ficou despedaçada com a submissão, aceitação e silêncio com que as feministas empoderadas nas estruturas de governo do Primeiro Mundo se submeteram aos mandatos nacionalistas e guerreiros de seus governos de plantão". Ou ainda, "O sentimento que nos envolve, de maneira creio eu generalizada, é que estamos prisioneiros (sic)

[4] Livraria de Mulheres de Milão. *El final del patriarcado*, Barcelona, Pròleg, La Librería de Les Dones, 1996.

da lógica do paradoxo, onde toda proposta (ou quase toda) não é no fim das contas mais do que isso, um paradoxo".[5]

Penso que as lutas feministas e as lutas das mulheres que cruzaram a face do planeta de norte a sul e de leste a oeste por muito, muito tempo, não foram em vão. Se bem que não se pode falar do fim do patriarcado ainda. Creio que em alguns terrenos e em certas partes do mundo este recuou e as mulheres têm ganhado espaços, têm ganhado terreno ante a discriminação. No México podemos afirmar que se avançou em algumas questões. Penso, apesar de tudo, que naquilo que se refere à conquista de nossos direitos como cidadãs ou simplesmente como pessoas, estamos melhor hoje que há meio século. Mas não se conseguiu fazer algo realmente substantivo, por exemplo, diante do persistente problema da dupla jornada das mulheres. Resulta patético constatar que temos que "brincar" de casinha de que já havia falado Betty Friedan, ou seja, não deixarmos de ser donas de casa-esposas-mães se pretendemos ter uma relação de casal heterossexual.

Se dentro do feminismo tem-se que buscar o denominador comum que não seja a vitimização, penso que esse denominador comum não pode ser outro mais que a luta contra o sexismo, a desarticulação da lógica patriarcal em todas e em cada uma de suas manifestações. Se o feminismo se encontra disperso, isso se deve, em boa medida, ao fato de que se apostou na diferença entre as mulheres, em tirar o tapete da busca da solidariedade que existiu em décadas passadas e em enfatizar as diferenças e a diversidade mais do que as semelhanças.

Por suposto que vivemos em sociedades dominadas pela diversidade, chame-se genérica, étnica, de classe, de sexualidade, de idades, de... o que se queira. Mas o que se trata, no meu modo de ver, não é de assinalar e destacar as diferenças que tendem a segregar, a perpetuar as discriminações, senão de buscar as solidariedades, as semelhanças, as uniões de semelhantes e de diferentes. Nossas sociedades são cada vez mais plurais e têm que respeitar a pluralidade diante de tudo, mas não acho que devamos apostar em sociedades multiétnicas e multiculturais nas quais nos ensinam unicamente a tolerar aos e às diferentes, aos "outros e outras". O multiculturalismo significa o reconhecimento de várias culturas dentro de um mesmo território nacional, mas ao mesmo tempo significa a marginalização – disfarçada com respeito à diferença – de cada uma das pessoas que pertencem a tradições culturais diferentes da hegemônica. Pode ser a continuidade da segregação com outro nome e, além disso, sob a tutela do multiculturalismo se vestem e se justificam muitas

[5] Ximena Bedregal. *Desafios del feminismo frente al nuevo desorden patriarcal*, 14 de março de 2002.

atrocidades, sobretudo para as mulheres. Tem-se que apostar pelo *respeito dentro da pluralidade*. A realidade social e natural é sumariamente complexa e o que faz o conhecimento é tentar simplificá-la por meio de análise e explicação. Partimos da evidência que nos mostra que cada mulher é diferente da mulher do lado e, sobretudo, da mais distante. Isso é um lugar-comum, é algo sabido com base na simples observação. O mais difícil é justamente buscar e encontrar o similar dentro dessa diversidade, e não o contrário. Não se deve assumir que todas as mulheres são iguais por pertencermos ao mesmo sexo e, em grande medida, ao mesmo gênero, e portanto – no âmbito político – aparece como necessário sublinhar as diferenças. Penso que em um plano lógico e, sobretudo, num plano político o conveniente é precisamente o contrário, partir das diferenças reais, mas aterrissar nas semelhanças, que são a base da comunicação.

Referências

BARTRA, Eli; LAU JAIVEN, Ana; FERNÁNDEZ, Anna M. Poncela. *Feminismo en México ayer y hoy*. 2. ed. Ciudad de México: UAM, 2002.

BARTRA, Eli; BRUMM, María et al. *La Revuelta*: reflexiones, testimonios y reportajes de mujeres en México, 1975-1983. Ciudad de México: Martín Casillas, 1983.

BARTRA, Eli; BRUMM, María et al. Mujeres y política en México: aborto, violación y mujeres golpeadas. *Política y cultura*, México, UAM-X, n. 1, p. 23-33, outono 1992.

BARTRA, Eli; BRUMM, María et al. El Colectivo La Revuelta o de cuando las brujas conspiraban. *Fem*, México, ano 20, n. 163, outubro 1996.

BECK-GERNSHEIM, Elisabeth; BUTLER, Judith; PUIGVERT, Lídia. *Mujeres y transformaciones sociales*. Barcelona: El Roure, 2001. (Colección Apertura).

BEDREGAL, Ximena. Desafios del feminismo y el nuevo desorden patriarcal. Disponível em: <http://www.rimaweb.com.ar/feminismos/bedregal_desafios.html>. Acesso em: 14 mar. 2002.

BRUCKNER, Pascal; FINKIELKRAUT, Alain. *El nuevo desorden amoroso*. Barcelona: Anagrama, 1979.

GUTIÉRREZ CASTAÑEDA, Griselda (Coord.). *Feminismo en México*: revisión histórico-crítica del siglo que termina. Ciudad de México: PUEG-UNAM, 2002.

LAMAS, Marta. El feminismo mexicano y la lucha por legalizar el aborto. *Política y Cultura*, México, UAM-X, n. 1, p. 9-22, outono 1992.

LAU JAIVEN, Ana. *La nueva ola del feminismo en México*. Ciudad de México: Planeta, 1987.

SENDÓN, Victoria; SÁNCHEZ, María; GUNTÍN, Montserrat; APARICI, Elvira. *Feminismo holístico*. Bilbao: Ministerio de Asuntos Sociales/Instituto de la Mujer, 1994.

Tradução: Clarice Costa Pinheiro

Gênero, identidade e opção profissional: as politécnicas na Universidade de São Paulo[1]

Eni de Mesquita Samara

Introdução

No Brasil a história das mulheres na ciência ainda é um tema pouco explorado, apesar da sua importância para o entendimento do trabalho feminino e especialmente da inserção das mulheres no mercado formal de ocupações.

Sendo assim, o objetivo deste capítulo é tratar esse assunto através do estudo das mulheres engenheiras, no caso as politécnicas da Universidade de São Paulo, que são consideradas pioneiras pelo fato de romperem paradigmas que definiam o espaço dos gêneros nas carreiras universitárias.

Por isso é nosso objetivo analisar as primeiras mudanças que ocorreram ao longo do tempo no quadro das ocupações femininas no Brasil, de modo a entender como se dá a relação entre identidade e gênero, para depois pensarmos a análise das ocupações e da profissionalização do trabalho feminino. Só assim é possível visualizar a importância da opção pela carreira de engenharia num ramo de atividade dominado pelos homens.

[1] Este artigo baseia-se na pesquisa que originou o livro *Mulheres politécnicas: histórias e perfis*, escrito em co-autoria com Maria Cândida Reginato Facciotti.

Gênero e identidade

A colonização brasileira, desde seus primórdios, assentou-se sobre uma estrutura de base agrária, latifundiária e escravista. Essa situação, associada a vários fatores como a perpetuação de valores ibéricos, a descentralização administrativa local, a excessiva concentração fundiária e a acentuada dispersão populacional, favoreceu a formação e consolidação de uma sociedade na qual a posse de terras, de escravos, de honrarias e de símbolos de prestígio constituíram os fundamentos básicos de poder.

Em meio a essa sociedade marcada pelas rígidas estruturas sociais, construiu-se, através da historiografia brasileira, até a década de 70 do século XX, uma imagem feminina marcada pela submissão ao pátrio poder, imagem que ainda nos dias de hoje permanece viva em nossas referências históricas. Em vista disso, tendemos a acreditar que às mulheres cabiam o cuidado com a casa e os afazeres domésticos, ficando ao encargo dos homens o sustento da família e a supervisão dos negócios (SAMARA, 1997a).

No entanto, nas vivências históricas das práticas cotidianas, nem sempre foi possível para nossos antepassados preservar essa diferença rígida de espaços. Mulheres, forçadas pelas circunstâncias de pobreza ou viuvez, saíam para trabalhar fora de casa, levadas muito mais pelas necessidades, na verdade, do que por uma opção pessoal (SAMARA, 1997a).

E é nessa perspectiva que muitas pesquisas recentes nos elucidam sobre a atuação das mulheres na sociedade colonial patriarcalista, mostrando que, apesar dos inúmeros discursos e das tradições que vinculam a personalidade feminina ao lar, muitas mulheres invadiram o espaço público nas colônias estabelecidas no ultramar. Chefiando famílias e trabalhando para a própria sobrevivência, desafiaram com a sua presença mitos e estereótipos construídos com base na "cultura da opressão", em que a família patriarcal era a unidade básica de controle, desde os tempos coloniais (SAMARA, 1997b).

A destruição desse estereótipo de apatia e sujeição começou a ser discutido na historiografia internacional ainda na década de 1970. Estudos como os de Joan Scott e Louise Tilly (1974) inovam ao definir a categoria trabalho, pois passaram a considerar o doméstico como "atividade produtiva diária para o uso da casa ou para a troca", entendendo seus significados e suas mudanças ao longo do tempo por regiões. Nessa mesma perspectiva, Ann Oakley (1978) explicita

categorias-chave relativas aos valores que vinculam o homem ao trabalho e a mulher à casa, redefinindo o termo *dona de casa*, entendido não mais como sinônimo de esposa ou mãe, mas sim do trabalho doméstico não remunerado.

Nos anos 80 do século passado, essa discussão dos papéis femininos e masculinos permanece em voga. No capítulo "The origins and maintenance of segregation and sex-typing" de Harriet Bradley (1989), é promovida uma discussão cujo eixo temático reside nas famílias patriarcais das sociedades pré-industriais e na subordinação do trabalho feminino ao masculino. Para Bradley, o capitalismo industrial trouxe muitas mudanças na família, mas não terminou com os laços patriarcais, o que atrelou, ainda no século XIX, o trabalho feminino às necessidades da família e da sociedade. As mudanças que ocorreram no final do oitocentismo e os ataques ao sistema patriarcal romperam barreiras, porém, em sua opinião, até hoje as próprias famílias continuam transmitindo as desigualdades no que concerne aos gêneros.

Segundo a mesma autora, essa diferença é forte na atualidade, com o direcionamento de meninos e meninas para as carreiras "apropriadas", especialmente na adolescência, quando a identidade sexual aparece ainda de forma frágil. Assim, verdadeiras culturas da divisão sexual do trabalho ajudaram a perpetuar noções de identidades sexuais distintas, processo que é documentado por Cokburn ao interrogar:

> o que é um homem e o que é uma mulher, o que é certo e próprio, o que é possível e impossível, o que pode ser esperado e o que deve ser temido. A ideologia hegemônica do masculino envolve uma definição de homem e mulher, na diferença, no contraste, no complementar e no desigual. (apud BRADLEY, 1989, p. 229).

E foi com essa preocupação de análise científica do problema que apareceu a categoria *gênero* nas análises históricas, levando a inúmeras discussões sobre conceitos próprios atribuídos a homens e mulheres em diferentes sociedades ao longo do tempo. Assim, esse termo, em um sentido mais literal, aparece como uma maneira de referir-se à organização social da relação entre os sexos, indicando uma rejeição ao determinismo biológico e ao uso da palavra sexo e diferença sexual. Desse modo, as mulheres e os homens eram definidos em termos recíprocos e nenhuma compreensão de um deles podia ser alcançada por um estudo separado (SCOTT, 1990, p. 5). Esse é um marco importante e passa a definir os estudos de gênero como campo específico de pesquisa científica e de reflexão.

Trabalho feminino e história

No século XIX, assim como nos anteriores, cada sexo tinha a sua função, seu papel, suas tarefas, seus espaços e seus lugares. No discurso dos ofícios e na linguagem do trabalho, a divisão de tarefas era também sexuada (PERROT, 1988).

No caso específico da historiografia brasileira, a confluência desses vários fatores analisados acima interferia e explicava, no século XIX, as formas de organização do mercado de trabalho livre – mesmo com os escravos constituindo peças fundamentais de um sistema assentado na economia mercantil.

Sem dúvida, para os livres e despossuídos, eram reservadas as atividades mais humildes e menos rentáveis. Assim, eram encontrados mais facilmente na prestação de serviços e no artesanato, e ainda no pequeno comércio, transportes, agricultura e manufatura. Sem a posse dos escravos, as famílias trabalhavam unidas ou aceitavam membros subsidiários, que se incorporavam na faina diária dos núcleos domésticos.

No entanto, foi o meio urbano o local privilegiado por grupos marginalizados. Incluídos nesse contexto estavam homens e mulheres, livres e alforriados, que viviam nas fímbrias do sistema, preenchendo os espaços que eram deixados pela falta de escravos.

Entender a questão do mercado de trabalho livre remete-nos às formas como se deram a ocupação e o uso do solo no Brasil, propiciando a formação de um conjunto de homens livres e expropriados. Além disso, o tipo de economia implantada e as decorrentes relações sociais resultaram em uma sociedade peculiar, composta de múltiplas hierarquias de honra e apreço, de várias categorias de mão-de-obra, de complexas divisões de cor e de diversas formas de mobilidade e de mudança (SCHWARTZ, 1988, p. 213).

Sendo assim, apesar de as distinções jurídicas entre escravos e livres determinarem a essência da vida brasileira e da dificuldade de caracterização dos setores intermediários, não é possível pensar a sociedade colonial com base em uma visão única e bipolarizada. Soma-se a isso a existência de um mercado paralelo de atividades econômicas que absorvia quantidade ponderável da população livre e pobre. Com o passar do tempo, nas vilas, que aos poucos desenvolviam o pequeno comércio, expedientes, artesanato e serviços em geral faziam-se necessários à manutenção do sistema. Hierarquias próprias da sociedade escravista, preconceito e

menosprezo para com os setores voltados para o consumo permitiram o acesso dos despossuídos e, especialmente, das mulheres (SAMARA, 1994).

Entretanto, nem sempre foi possível perpetuar os valores idealizados no ideário da colonização. No Brasil, especialmente no meio urbano, o exercício de papéis informais improvisados serve para desmistificar a rígida divisão de tarefas e incumbências concebida no modelo patriarcal.

Na cidade de São Paulo, por exemplo, nos domicílios chefiados por mulheres, contava-se, na verdade, com o trabalho de todos – crianças, adultos, dependentes e agregados –, o que assegurava a renda familiar numa situação de pobreza. Além disso, alternavam ocupações, vivendo como podiam, aceitando encomendas e vendendo os excedentes para sobreviver. Nesses casos, a liderança era feminina: de organizar o trabalho, de gerir os pequenos negócios e de controlar a própria família (DIAS, 1984, p. 141).[2]

Em 1802, em São Paulo, um terço dos domicílios era chefiado por mulheres, o que indica claramente o movimento da população masculina para outras áreas, em busca de terras novas e oportunidades econômicas (KUZNESOF, 1980). Elas, em geral, estavam na indústria têxtil caseira, nos pequenos negócios, quitandas, vendas, lavando roupa ou trabalhando no campo.

Posteriormente, na segunda metade do século XIX, o *Recenseamento Geral da População do Império do Brazil*, realizado no ano de 1872, revelou as formas de divisão do trabalho. Nesse período, havia uma população de 8.419.672, e o número de homens e mulheres se equilibrava (51,60% e 48,40%, respectivamente). Notamos que nas ocupações femininas da população ativa, com idade maior do que 10 anos, que declararam ter atividade, há destaque para: serviços domésticos (22,73%), serviços agrícolas (18%), costureiras (10,59%), operárias de tecidos (2,66%), criadas e jornaleiras/assalariadas (2,56%). As profissões liberais representaram uma pequena parcela das mulheres (0,17%), como: parteiras (0,04%), professoras (0,05%) e artistas (0,08%). Ainda se constata pelas informações do censo que havia uma parcela pequena de capitalistas/proprietárias (0,19%).[3]

Com a consolidação republicana em 1889, os ideais positivistas de nação passam a se manifestar através das idéias de igualdade, trabalho livre, educação e industrialização por todo o país. Além disso, a vida urbana

[2] Ver também sobre as ocupações agregadas, Samara (1977).

[3] *Recenseamento da população do Império do Brazil, 1872.*

também sofre modificações devido à entrada de uma grande leva de imigrantes e ao êxodo rural.

E é nesse contexto republicano e positivista que nasce a Escola Politécnica da USP, fundada no dia 24 de agosto de 1893, mas só inaugurada em 1894, representando também a consolidação dos ideais da República.

Ocupações e profissionalização

Nesse cenário de urbanização crescente e imigração, transformações sociais aconteceram como delineamento de um novo perfil populacional, ocorrendo um considerável aumento demográfico.

A industrialização trouxe consigo novas perspectivas para o trabalho feminino, como a inserção das mulheres no universo fabril. São Paulo, mais especificamente, foi palco desse processo devido à riqueza advinda do café. Assim, a cidade transformou-se num parque de obras comandadas por Francisco de Paula Ramos Azevedo. Além disso, construiu-se a avenida Paulista, criou-se o Instituto Histórico Geográfico, a Fundação da Sociedade de Medicina e Cirurgia, o Instituto Butantan e a Escola Livre de Farmácia (COSTA; SCHWARCZ, 2002).

A família também começou a mudar paulatinamente algumas das características do patriarcalismo.

> Na saída do campo para a cidade, ela [família] perdera suas funções produtivas e, para adequar-se às exigências das indústrias, aglutinou-se em torno de um núcleo menor, enfraquecendo as relações de parentesco e a autoridade do pai e marido. O fortalecimento do papel do Estado, as maiores oportunidades educacionais, a saída da mulher para o mercado de trabalho teriam sido algumas das mudanças enfrentadas pela família. (CANDIDO, 1951).

Na transição da sociedade escravista para a assalariada,

> o crescimento da economia, o incipiente desenvolvimento da industrialização e a urbanização seriam responsabilizados, nas décadas seguintes, pelas mudanças nas relações entre homens e mulheres. Rompendo o quadro ideológico da família patriarcal, essas transformações desencadearam um processo que implicou reconhecer na mulher brasileira uma ativa colaboradora econômica de seu núcleo familiar. Quer seja no campo ou na cidade, exercendo atividades marginais ao processo produtivo, preenchendo os quadros da prestação de serviços exigidos pela urbanização, empregando seu conhecimento de técnicas domésticas na

> industrialização incipiente, realizando uma dupla jornada de trabalho, os recenseamentos apontam para uma maior participação feminina. (TUPY, 2002, p. 120).

Sob o ponto de vista educacional,

> o discurso sobre a importância da educação na modernização do país era recorrente em inícios do século. As críticas ao abandono educacional em que se encontrava a maioria das províncias estavam presentes nos debates do Parlamento, dos jornais e até mesmo dos saraus. Os anos passavam, o Brasil caminhava para o século XX e, nas cidades e povoados, sem falar na imensidão rural, grande parte da população continuava analfabeta [...]. Aqui e ali, no entanto, havia escolas – certamente em maior número para meninos, mas também para meninas; escolas fundadas por congregações e ordens religiosas femininas e masculinas; escolas mantidas por leigos – professores para as classes de meninos e professoras para as de meninas [...]. As tarefas desses mestres e mestras não eram, contudo, exatamente as mesmas. Ler, escrever e contar, saber as quatro operações, mais a doutrina cristã, nisso consistiam os primeiros ensinamentos para ambos os sexos; mas logo algumas distinções apareciam: para os meninos, noções de geometria; para as meninas, bordado e costura. (LOURO, 1999).

Vale a pena ressaltar que o descompasso educacional entre os gêneros aparecia também em relação ao acesso ao ensino superior, que só fora permitido às mulheres no ano de 1879. Entretanto, isso não garantiu a entrada feminina na carreira superior, pois devido aos altos custos do ensino secundário as portas da academia mantiveram-se fechadas.

Um balanço das 2.088.126 pessoas que no ano de 1940 haviam concluído algum grau de escolaridade identificou que as mulheres eram 49,83% dos que concluíram o grau elementar de ensino; 48,12% do grau médio, e 9,06% do superior. Nesse, embora as alunas começassem a se fazer notar em cursos como farmácia, odontologia, medicina e direito, elas priorizavam os de música (85,31%), de serviços sanitários e assistência social (67,94%). Ou seja, o acesso a maiores oportunidades educativas parecia continuar referendando papéis e/ou escolhas de carreiras tradicionalmente reservadas às mulheres (TUPY, 2002).

É nesse período também que elas começaram a entrar nas atividades docentes. Considerada atividade contemplativa das qualidades típicas femininas, como paciência, dedicação, afetividade, doação, etc., aos poucos, as mulheres ocuparam quase a totalidade das atividades do

magistério, ou seja, integraram-se no mundo do trabalho assalariado com atividades que lhes cabiam na divisão sexual do trabalho.

No *Recenseamento Geral do Brasil*, realizado em 1940, percebemos que, embora ainda timidamente, as mulheres passaram a ocupar novos postos e abrangeram novas áreas de atuação profissional. A população por sexo na época era equilibrada (49,99% homens e 50,01% mulheres). Nas principais ocupações femininas estavam: atividades domésticas não remuneradas (70,74%), serviços domésticos remunerados (3,99%), professoras (7,23%), trabalhadoras industriais (2,17%), agricultoras em geral (9,69%) e atividades extrativistas (0,27%). As profissionais liberais eram: médicas, veterinárias, dentistas, farmacêuticas, atividades auxiliares (0,05%), ensino particular, direção e magistério (0,17%).[3] Nota-se, portanto, que o universo do trabalho feminino ainda passava pelas ocupações ditas femininas, encaradas como extensões das tradicionais "funções da mulher" (cuidados com a casa e filhos, trato de doentes, educação, etc.) (IBGE, 1946).

Com todas as mudanças que a família brasileira vai sofrendo ao longo do século XX, duas visões dos papéis femininos vão passar a conviver. Se, por um lado, esperava-se que as mulheres se dedicassem ao lar, fossem sustentadas pelos seus maridos e, assim, preservadas da rua, seguindo o típico modelo burguês de sociedade que reforçava a importância dos valores tradicionais, por outro lado, essa maneira de pensar conviveu com uma nova realidade em que as mulheres passaram a ser cada vez mais atraídas para o mercado de trabalho a fim de obter maior independência e de satisfazer necessidades de consumo.

Entretanto, essa não foi uma tarefa fácil, e Margareth Rago nos elucida a respeito do assunto:

> as mulheres vão sendo progressivamente expulsas das fábricas, na medida em que avançam a industrialização e a incorporação da força de trabalho masculina. As barreiras enfrentadas pelas mulheres para participar do mundo dos negócios eram sempre muito grandes, independentemente da classe social a que pertencessem. Da variação salarial à intimidação física, da desqualificação intelectual ao assédio sexual, elas tiveram sempre de lutar contra inúmeros obstáculos para ingressar em um campo definido – pelos homens – como "naturalmente masculino". Esses obstáculos não se limitavam ao processo de produção; começavam com a própria hostilidade com que o trabalho feminino fora do lar era tratado no interior da família. Os pais desejavam que as filhas encontrassem "um bom partido" para casar e assegurar o futuro, e isso batia de frente com as aspirações de trabalhar fora e obter êxito em suas profissões. Não socializar informações importantes era uma boa estratégia, e os homens se valiam delas procurando preservar seu espaço na esfera pública e desqualificar o trabalho feminino. (RAGO, 1999).

[3] Dados da divisão por sexo e na população maior de 10 anos.

Mesmo nesse contexto adverso, apareceu, no início do século XX, uma geração de mulheres insubmissas que ameaçaram as dicotomias dos espaços reservados para os gêneros e adentraram, de uma maneira tímida, mas a cada ano mais constante, as universidades brasileiras. Formaram-se em carreiras muito prestigiadas socialmente, em detrimento daquelas do magistério, como, por exemplo, em medicina, direito e engenharia.

Rompendo paradigmas, as politécnicas da Universidade de São Paulo

Percebe-se, portanto, que a entrada nessas carreiras, sem dúvida, representou mudança radical de paradigmas, pois ao adentrarem a academia essas mulheres passaram a fazer parte do seleto grupo de universitários que seriam preparados para produzir conhecimento.

Para ilustrar, utilizaremos aqui o exemplo de mulheres pioneiras na engenharia, no caso, as da Escola Politécnica da Universidade de São Paulo, pois acreditamos que, das ciências, as exatas, ditas *hard*, são aquelas que ainda hoje mantêm em seu quadro de alunos uma porcentagem feminina pequena.

Ao verificar a história dessas mulheres nas ciências exatas, no caso a engenharia, percebemos que ela foi caracterizada muito mais por avanços e recuos do que por uma marcha progressiva. Isso se deve ao fato de que culturalmente parece senso comum que as áreas tecnológicas, por serem campos do conhecimento extremamente lógicos e racionais, excluiriam automaticamente as mulheres, frágeis e inaptas para desenvolver as tarefas exigidas pela profissão.

No caso da Escola Politécnica, cujo funcionamento iniciou-se em 1894, já em 1899 receberia a sua primeira aluna ouvinte: Eunice Peregrino de Caldas, que freqüentou poucos anos as salas de aula. Alguns anos depois, em 1904, ingressou, também como aluna ouvinte, Alcina Maria Moura, de apenas 15 anos. Ao que tudo indica, após fazer o curso geral, ela optou pela carreira de engenharia civil e, posteriormente, transferiu-se para o curso de engenheiros arquitetos, mas também não o concluiu.

No entanto, após um vácuo temporal de quase trinta anos da sua fundação, a Poli concedeu título à primeira engenheira: Anna Frida Hoffman. Ela entrou na escola em 1924, graduando-se em 1928, tendo escolhido a carreira de engenharia química. Ela foi posteriormente funcionária do Instituto de Pesquisas Tecnológicas da USP. Somente em 1945 Josephina Pedroso Rosenberg concluiu seus estudos também no campo da engenharia química, ou seja, mais de vinte anos sem uma única aluna.

Rompendo paradigmas e fazendo escolhas profissionais difíceis para sua época, essas pioneiras são algumas das responsáveis pela história das mulheres na Politécnica paulista. Ingressaram em uma carreira de prestígio, numa cidade que estava se urbanizando, iniciando seu processo de desenvolvimento econômico, onde seu parque industrial, na primeira metade do século, começava a esboçar sinais de nascimento. Nesse período, a profissão de engenheiro era bastante diferente da idéia que temos hoje. Estavam mais no serviço público, cabendo aos engenheiros a função de tomada de decisões muito maiores do que na atualidade, quando trabalham mais no sentido de execução de tarefas (SILVA, 1985).

Para estudar essas pioneiras, sejam as ex-alunas da primeira ou da segunda metade do século passado, utilizamo-nos da documentação guardada nos arquivos da Escola Politécnica da USP, mais precisamente prontuários de alunos e listas de pós-graduandos. Além disso, foram realizadas entrevistas com as atuais docentes da instituição e algumas ex-alunas, que nos forneceram uma grande quantidade de respostas, mas também inúmeras perguntas. Tentaremos, então, demonstrar algumas de nossas conclusões.

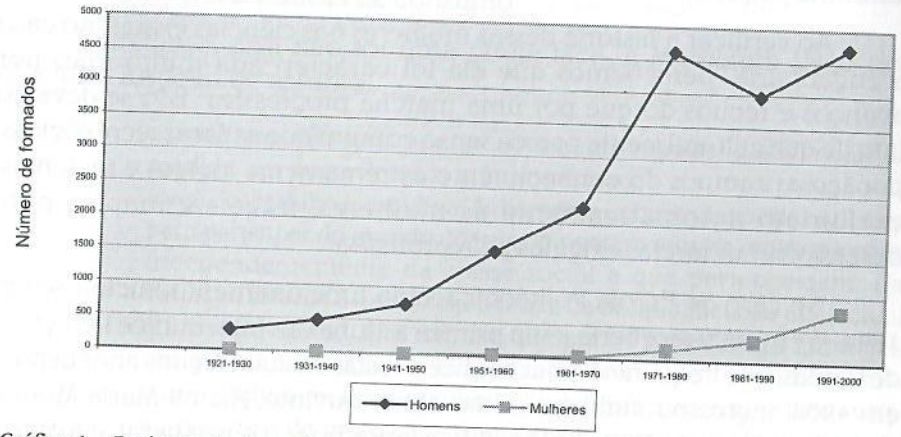


Gráfico 1 – Evolução de formados

Fonte: Engenheiros politécnicos e sua escola – Associação dos antigos alunos da Escola Politécnica
* Estes números correspondem a estatísticas aproximadas

No entanto, o tratamento analítico desse amplo material pesquisado permite considerações importantes sobre a história das mulheres na Escola Politécnica da Universidade de São Paulo, além de um perfil estatístico da sua participação nessa instituição ao longo do tempo.

Ao analisar o Gráfico 1, deve-se levar em conta que os números de vagas oferecidas vai aumentando ao longo das décadas, o que demonstra o quanto o ensino superior vai se abrindo para acolher cada vez mais novos alunos e vai, assim, tentando suprir a demanda de profissionais qualificados para o mercado de trabalho.

Percebe-se também que a participação feminina na escola demora a aparecer. Somente na segunda metade do século XX, durante as décadas de 80 e 90, ela se torna realmente significativa.

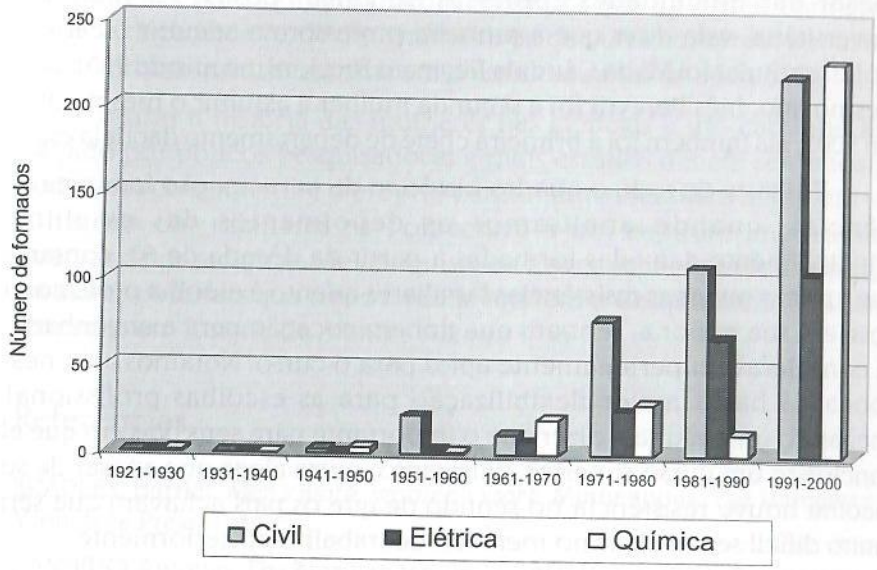


Gráfico 2 – Evolução das engenharias nas principais áreas

Fonte: Engenheiros politécnicos e sua escola – Associação dos antigos alunos da Escola Politécnica
* Estes números correspondem a estatísticas aproximadas

O Gráfico 2, por sua vez, permite verificar que a concentração feminina na engenharia, por número de formadas, é maior em três grandes áreas: química, civil e elétrica. As carreiras na Politécnica paulista vão se modificando: novos cursos são formados, outros agregados ou subdivididos. Como exemplo desse processo, na década de 70 do século XX, o curso de engenharia de produção, criado em função do desenvolvimento industrial de São Paulo, tem uma grande adesão feminina.

A pós-graduação na Escola Politécnica começou apenas na década de 50, sendo cursada somente por professores. Após a sua organização, vinte anos depois, deixou de ser restrita aos professores e passou a abrigar os pesquisadores interessados.

Assim, quando comparamos dados referentes ao número de teses e dissertações, em aspectos gerais, ao longo da história da pós-graduação, percebemos que a produção feminina responde a 12,4% do montante de todos os mestrados e doutorados defendidos. Entretanto, essa é uma curva crescente, e entre os anos de 2001 e 2002 as dissertações de mestrado femininas atingem 21,83%. Já nos doutorados, entre 1981 e 1985, a produção era de 13,10% do total de teses, mas entre 1996 e 2000 atinge 21,55%.

Muitas dessas ex-alunas permaneceram em atividades acadêmicas apesar das dificuldades confessas de galgar postos na hierarquia universitária; vale dizer que a primeira professora a adquirir o cargo de professor titular foi Maria Cândida Reginato Facciotti, no ano de 2001. Nesse mesmo ano, Inês Pereyra foi a segunda mulher a assumir o mesmo título. Em 2003, ela também foi a primeira chefe de departamento daquela escola.

Em vista de todo o quadro histórico da participação feminina nas ciências, quando analisamos os depoimentos das ex-alunas, principalmente daquelas formadas a partir da década de 60, contaram que foram poucas as resistências familiares quanto à escolha profissional, pois, em sua maioria, sentiam que tinham vocação para a engenharia e se consideravam perfeitamente aptas para o curso. Notamos que, nessa época, já havia maior flexibilização para as escolhas profissionais, chegando uma aluna a dizer que o importante para seus pais era que ela concluísse um curso superior. Entretanto, outra alega que apesar de sua escolha houve resistência no sentido de que os pais achavam que seria muito difícil se encaixar no mercado de trabalho posteriormente.

As entrevistadas contam-nos que normalmente sentiam-se muito integradas à turma, no sentido de que não eram discriminadas e que, apesar de terem vivido num período de efervescência do movimento feminista da década de 70, não estavam preocupadas em questionar as diferenças de gênero na Escola. As reivindicações estavam em questões práticas como, por exemplo, o pedido de um banheiro feminino.

Consideravam, ainda, que recuperaram paradigmas (bem como suas antecessoras), preservaram a sua identidade como mulheres, sentiram a dificuldade de ter uma jornada dupla de trabalho, mas entendiam que o preconceito estava na sociedade e muito pouco na universidade, no caso, a Politécnica.

Além disso, acreditam que o sucesso depende da competência, e não do gênero, como os próprios engenheiros admitem: essa é uma atividade que não exige esforços físicos, portanto, qualquer mulher está apta para exercer esse papel, o que abre inúmeras novas perspectivas para as mulheres no mercado de trabalho.

Enfim, com estigma ou preconceito, os discursos sempre incompatibilizaram as mulheres com o espaço público, especialmente com certas profissões e atividades, estabelecendo um mundo dicotômico, muito pouco próximo do real. Além disso, a crença de que uma profissão atrapalharia os trabalhos de mãe e esposa sempre permaneceram vivos no imaginário social.

Essas mulheres, pioneiras da engenharia, apesar de talvez não se sentirem inseridas no pensamento feminista que apareceu com grande força na década de 70, de uma maneira ou de outra acabaram por usufruir as conquistas que transformaram o último quartel do século XX.

Pensar a história das mulheres nas ciências é um caminho ainda traçado por poucos pesquisadores e mais estudos devem ser feitos para podermos compreender o próprio pensamento científico como um todo. A história das mulheres na Politécnica é um capítulo importante de quebras de paradigmas, de conquista de novos espaços e de insubmissão a valores culturais que na sociedade tendem a desqualificar o potencial feminino em função de manter o *status quo*.

Referências

BRADLEY, Harriet. *Men's work, women's work*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1989.

CANDIDO, Antonio. The Brazilian family. In: SMITH, T. L. (Ed.). *Brazil: portrait of a half continent*. New York: Marchant General, 1951.

COSTA, Ângela; SCHWARCZ, Lílian M. *1890-1914: no tempo das certezas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. (Coleção Virando Séculos).

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

IBGE. *Recenseamento Geral do Brasil (setembro de 1946)*. Censo demográfico: população e habitação. Rio de Janeiro: Serviço Gráfico do Instituto de Geografia e Estatística, 1946.

KUZNESOF, Elizabeth Anne. Household composition and headship as related to changes in mode of production: São Paulo, 1765 to 1836. *Society for*

comparatives study of society and history, Cambridge, v. 22, n. 1, p. 78-109, Jan. 1980.

LISTA de Alunos da Pós-Graduação – *Seção de Pós-Graduação da EPUSP*.

LOURO, Guacira Lopes. Mulheres na sala de aula. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto/Unesp, 1999.

OAKLEY, Ann. *Woman's work, the housewife, past and present*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1978.

PERROT, Michele. *Os excluídos da história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

PRONTUÁRIO de Alunos da Escola Politécnica da Universidade de São Paulo – *Arquivo Histórico da EPUSP*.

RAGO, Margareth. Trabalho feminino e sexualidade. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto/Unesp, 1999.

RECENSEAMENTO da população do Império do Brazil, 1972.

SAMARA, Eni de Mesquita. *O papel do agregado na região de Itu (1780-1830)*. Museu Paulista, São Paulo, 1977.

SAMARA, Eni de Mesquita. *Feminismo, cidadania e trabalho*: o Brasil no contexto latino-americano nos séculos XVIII e XIX. 1994. Tese (Livre docência) - FFLCH-USP, São Paulo: 1994.

SAMARA, Eni de Mesquita. *Família e vida doméstica no Brasil*: do engenho aos cafezais. São Paulo: Humanitas/FFLCH–USP, 1997a.

SAMARA, Eni de Mesquita. Mão-de-obra feminina, oportunidades e mercado de trabalho no Brasil do século XIX. In: SAMARA, E. (Org.). *As idéias e os números do gênero*: Argentina, Brasil e Chile no século XIX. São Paulo: Hucitec/Vitae, 1997b.

SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990.

SILVA, Márcia Terra da. *A engenheira*: um estudo empírico da divisão sexual do trabalho. 1985. Dissertação (Mestrado) - Fundação Getúlio Vargas, São Paulo, 1985.

TILLY, Louise; SCOTT, Joan. *Women, work and family*. New York: Vintage Books, 1974.

TUPY, Ismênia. Gênero e demografia histórica: a presença feminina nos recenseamentos gerais da população brasileira (1920-1940). *Revista População e Família*, São Paul: Humanitas/FFLCH/CEDHAL-USP, n. 4, p. 113-142, 2002.

As identificações com o feminismo e as interferências do gênero

Joana Maria Pedro

De que maneira as mulheres e os homens identificam-se com o feminismo? Suas narrativas apresentam características de gênero? Homens que se consideram heterossexuais identificam-se com o feminismo?

Essas são algumas das questões que tenho focalizado na pesquisa que realizo desde março de 2004, a qual busca, através de fontes orais, artigos da imprensa e livros, observar a maneira como o feminismo foi divulgado no Brasil no período de 1964 a 1985, e como as pessoas passaram a identificar-se como feministas, divulgando as idéias, participando de movimentos sociais, atuando na mídia, influenciando outras pessoas.

Até o momento, foi possível fazer – embora não esteja concluído – um grande levantamento de livros, revistas e jornais que divulgaram o feminismo no período. Além disso, foi programada a realização de 40 entrevistas orais com pessoas que possuem entre 50 e 69 anos, assim divididas: 30 mulheres e 10 homens. Até o momento, já foram realizadas 22 entrevistas com mulheres e 4 com homens, que no período de 1964 a 1985 narram como passaram a se identificar com o feminismo.[1] É a partir do resultado das entrevistas que pretendo iniciar este breve artigo, fazendo algumas discussões a partir de alguns fragmentos dessas entrevistas. O que pretendo refletir é sobre a maneira como o gênero interferiu na identificação dessas pessoas com o feminismo.

[1] Trata-se de uma pesquisa financiada com bolsa de produtividade e de iniciação científica pelo CNPq, intitulada "Revolução do Gênero: apropriações e identificações com o feminismo (1964-1985)". Agradeço a participação e colaboração de Roselane Neckel, professora que participa da pesquisa, Marcos Montysuma e Janine Petersen, que realizaram algumas entrevistas, e aos bolsistas Joana Borges, Maise C. Zucco, Maria Cristina Athayde, Soraia de Mello, Veridiana Bertelli de Oliveira, Juliano M. Silveira e Gabriel Jacomel. Agradeço a leitura crítica de Luzinete Simões Minella e a revisão da redação feita por Aimberê Araken Machado.

Os fragmentos citados remetem, primeiro, à origem da identificação com o feminismo nas trajetórias pessoais das/os entrevistadas/os e, segundo, ao impacto de obras fundantes do feminismo ocidental. Em etapas posteriores, pretendo observar a maneira como as obras feministas foram lidas, interpretadas e divulgadas pelas pessoas que, no período do estudo, identificaram-se com o feminismo. Dessa forma, penso contribuir para a reflexão sobre a forma como as idéias do feminismo se difundiram no Brasil, no período de 1964 a 1985, apesar da ditadura militar.

As pessoas que tenho entrevistado para essa pesquisa têm sido contatadas através de redes de relações. Essas redes foram tecidas a partir de minha atuação na editoria da *Revista Estudos Feministas* e da participação no Fazendo Gênero – evento realizado a cada dois anos em Florianópolis. Nas viagens que tenho feito para participar de eventos relacionados ao gênero e ao feminismo, também tenho entrevistado pessoas que atuaram no período de 1964 a 1985, em diferentes lugares do Brasil, em movimentos sociais ligados às mulheres ou ao feminismo. Assim, a seleção daquelas a serem entrevistadas tem sido feita a partir do conhecimento de que se identificaram com o feminismo e/ou atuaram no período estudado em movimentos sociais, grupos de reflexão, etc. Dessa forma, a escolha das pessoas para a entrevista é feita pelo conhecimento que obtenho nessas redes de relações e pela indicação das próprias entrevistadas.

Neste texto quero refletir sobre a forma como o gênero interfere nas identificações com o feminismo, em vista das dificuldades que tenho enfrentado para encontrar homens que tenham se identificado com o feminismo no período estudado e que, principalmente, reconheçam essa identificação.

Entendendo gênero aqui como relações de poder que se estabelecem social e culturalmente a partir das diferenças percebidas entre os sexos (SCOTT, 1990). Diante disso, poderia parecer evidente que, para as pessoas constituídas como mulheres, seria muito mais fácil que se identificassem com o feminismo. Entretanto, é preciso destacar que, mesmo para as mulheres, a palavra "feminismo" esteve, por muito tempo – e talvez até os dias de hoje –, cercada de conotações desqualificantes. Christine Bard, na França, e Rachel Soihet, no Brasil, escreveram trabalhos muito importantes sobre o antifeminismo, mostrando os preconceitos, as ironias, as formas desqualificantes como eram pensadas as mulheres consideradas feministas (BARD, 1999; SOIHET, 1997). Todas essas formas eram associadas à masculinização. Também para os homens, identificar-se com o feminismo não é considerado algo que os qualifique. São, nesse caso, associados à feminilidade.

O período focalizado – 1964 a 1985, justamente no auge da segunda onda feminista[2] na Europa e nos Estados Unidos – é, no Brasil, o da ditadura militar. Esse contexto impôs dificuldades para as pessoas reunirem-se, organizarem-se, fazerem manifestações, enfim, divulgarem idéias. Mesmo assim, é possível encontrar muitas mulheres e alguns homens que se identificaram com o feminismo nessa época. O que vamos focalizar nesta comunicação são as diferenças e as semelhanças que se constatam nas narrativas, sempre observadas sob uma perspectiva de gênero.

Uma das semelhanças que se constata nas narrativas de mulheres e homens é a longevidade da identificação. Dificilmente as pessoas definem uma data ou um período. Costumam localizá-la na infância ou quase no nascimento, como se já tivessem nascido feministas. É o que podemos observar na afirmação de Vera Fermiano, quando ela diz: "Olha, eu acho que a minha vida inteira eu já era feminista, só não sabia que o nome era esse...".[3]

Essa mesma constatação pode ser observada na entrevista de Carlos Eduardo Pinheiro, que, embora diga que passou a se envolver com o feminismo a partir de seus contatos com grupos militantes de esquerda e de contracultura, atribui à forma como foi educado e à sua personalidade a razão para identificar-se. Diz a esse respeito: "[...] eu sou uma pessoa que me criei numa casa onde qualquer assunto era polêmica, mas com o prazer da polêmica [...]. Eu sempre fui o advogado do diabo".[4]

Localizar a razão de ter-se tornado feminista na infância ou de ser feminista como atributo da personalidade pode ser um recurso para afirmar a solidez dessa identificação. Nesta pesquisa, entendo identificação como uma construção, como um processo nunca completo, como algo condicional (HALL, 2000, p. 106), diferente do que ocorre nas narrativas, nas quais os argumentos revelam uma preocupação com a trajetória e a garantia de continuidade.

---

[2] Enquanto o feminismo de "Primeira Onda" esteve principalmente centrado na reivindicação de direitos políticos – como o de votar e ser eleita –, o feminismo chamado de "Segunda Onda" surgiu depois da Segunda Guerra Mundial e deu prioridade às lutas pelo direito ao corpo, ao prazer, e contra o patriarcado. Naquele momento, uma das palavras de ordem era: "o privado é político" (HIRATA et al., 2000).

[3] Vera Fermiano foi da juventude do MDB-Mulher e atuou juntamente com Clair Castilhos no movimento feminista em Florianópolis, na década de 80. Entrevista realizada em 22/5/2003, em Florianópolis, por Janine Petersen.

[4] Carlos Eduardo Pinheiro (Maninho), professor de Pediatria da Universidade Federal de Santa Catarina, identificou-se com o movimento feminista no período em que era estudante em Porto Alegre, atuando no movimento estudantil e fazendo parte de grupos de contracultura. Entrevista realizada em 3/8/2004, por Joana Maria Pedro, em Florianópolis.

Nesta pesquisa, a discussão sobre identificação com o feminismo tem sido feita com inspiração nas discussões de Félix Guattari e Suely Rolnik, que pensam a subjetividade como "essencialmente fabricada e modelada no registro do social". Ainda de acordo com esses autores, a "subjetividade está em circulação nos conjuntos sociais de diferentes tamanhos: ela é essencialmente social, e assumida e vivida por indivíduos em suas existências particulares" (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 31-33). Para a pesquisa, interessa perceber como, na maquinaria de produção de subjetividade, constituída pela ditadura militar e pelas relações de gênero, os indivíduos apresentam-se singulares, formando "subjetividades subversivas"; e, no interior desse grupo de pessoas, como algumas se identificaram com o feminismo, aqui também pensado como vinculado a processos de produção subjetiva. Por sua vez, cada uma dessas pessoas constituiu uma criação: apropriou-se dos componentes da subjetividade, produzindo singularidades.

Na construção das trajetórias individuais, certamente, múltiplas relações e identificações comuns atuaram; uma delas é a de pertencer ao campo da esquerda e de ter lutado contra a ditadura. Esse é um depoimento recorrente nas entrevistas. Convém lembrar, aqui, o que já foi constatado em outras pesquisas (MORAES, 1997, p. 142): que o feminismo brasileiro do período pós-70 surge e se organiza no campo da esquerda, sendo muito comum o relato entrecruzado entre os diferentes movimentos que lutavam contra a ditadura e atuaram no feminismo. Esse contexto está na narrativa de homens e mulheres.

Uma das entrevistadas, Eleonora Menicucci de Oliveira, afirma que sua identificação com o feminismo passou, primeiro, pelo engajamento na luta armada. Nas palavras dela: "[...] eu entrei pro Partido Comunista, depois rachei com o Partido, fui pra luta armada. [...] eu fui me descobrir feminista na tortura".[5]

Para essa mulher, a maneira específica como seu corpo foi torturado e a forma como sua filha de 1 ano e 10 meses sofreu choques elétricos na sua presença, e não na de seu marido, a fizeram "descobrir a importância que a maternidade tinha para a mulher", e a maneira como "qualquer instância social de poder, fazia uso do corpo da mulher e da maternidade". Ela diz que seu corpo e sua vida afetiva foram alvos tanto dos órgãos de

[5] Eleonora Menicucci de Oliveira foi militante do Partido Comunista e depois foi para a clandestinidade atuando na POLOP e POC. É professora de Ciências Humanas em Saúde da Universidade Federal de São Paulo e militante feminista até os dias atuais. Identificou-se com o feminismo na década de 70. Entrevista em 14/10/2004, feita por Joana Maria Pedro.

repressão quanto dos grupos clandestinos dos quais participava. Dentro do grupo, ela se casou para poder mudar de nome, já que o seu estava muito "queimado" diante da repressão. Engravidou da primeira filha e foi mantida escondida, clandestina, realizando ações. Foi como clandestina que realizou, num hospital de São Paulo, o parto da filha – ela e a filha adotaram nomes fictícios. O pai da sua filha não pode estar presente. Seis meses depois do nascimento da criança, ela engravidou novamente; entretanto, a organização de cuja direção ela fazia parte decidiu que ela deveria abortar. Ironicamente, quem fez o aborto foi o mesmo médico que depois, durante o período de tortura, examinava-a para garantir que, apesar da tortura, ela ainda estava viva. Assim, para ela, foram os 72 dias de tortura que a fizeram perceber as diferenças e as apropriações do corpo feminino, não somente pelos órgãos de repressão como, também, pelos próprios grupos que faziam resistência à ditadura.[6] De acordo com ela:

> Isso me fez a pensar [...] muito no sentido de qual era a relação do centralismo democrático, da esquerda, com a questão da mulher. [Eu pude então] repensar toda a minha trajetória de esquerda, eu pude perceber as relações de poder muito fortes, de gênero, na esquerda.[7]

Para Eleonora, a consciência da diferença de gênero deu-se no momento em que constatou que, tanto para os órgãos de repressão da ditadura militar quanto para a organização de esquerda da qual fazia parte, ela não era um indivíduo, era uma mulher e, principalmente, era mãe.

Na narrativa dos homens, a trajetória na direção do feminismo também passa pela participação nos movimentos de esquerda. É o que se constata no depoimento de Armando Ribeiro, quando ele afirma que fazia parte do Partido Comunista Brasileiro e que participava da reconstrução deste, na Zona Sul do Rio de Janeiro. Para esse depoente, a identificação com o feminismo deu-se por influência de sua companheira, Maria do Espírito Santo, chamada de Santinha. Sua companheira e outras mulheres estavam organizando o Centro da Mulher Brasileira. Por intermédio dela, Armando ajudou a organizar panfletos e participou de passeatas. Conta, por exemplo, que estava com sua companheira quando ela participou, no Rio de Janeiro, de uma passeata na qual se vestiu de noiva e carregou um cartaz onde dizia "fui seduzida e abandonada". Em relação à sua identificação com o feminismo, informa que não se tratou de um "processo

[6] Eleonora Menicucci de Oliveira, entrevista citada.

[7] Idem.

puramente intelectual", que foi mais emocional. Diz que tinha "com as feministas uma relação de grande carinho".[8]

Essa relação de "carinho" com o feminismo, e a negação de que se tratava de um "processo intelectual", pode refletir certa vontade de explicar sua identificação com o feminismo por meio da relação com a companheira Santinha e, ao mesmo tempo, uma assimetria. O conhecimento de marxismo que ele afirma possuir, pois fazia parte da equipe de formação de novos quadros, era um processo de compreensão, raciocínio, conscientização, mas com o feminismo era uma relação "mais emocional". Conclusão semelhante ele tira sobre a forma como as mulheres lidavam com o feminismo. De acordo com ele, o "feminismo mexe com a mulher". Não se trata, diz ele, de um "arrebatamento intelectual, moral, então é um negócio que faz a mulher pensar, e de repente ela se separar do marido. Eu vi muito isto acontecer". Aqui, Armando dá gênero ao marxismo e ao feminismo: o primeiro é, para ele, masculino, e o segundo é feminizado.

Como militante de partido político, narra as disputas que se realizaram em torno das tentativas dos diferentes grupos pelo "aparelhamento" do movimento de mulheres. De acordo com ele, o Partido não sabia o que fazer. No seu relato, para

> [...] boa parte de gente do partido, não passava pela cabeça deles o feminismo como uma força política autônoma, [...] pra eles aquilo era um absurdo, aquilo era dividir forças, a tradição leninista de organização política é a do somatório, da agregação, da centralização.[9]

A relação dos partidos de esquerda com o movimento de mulheres no Brasil, nesse período, tem sido alvo de muitas análises (GOLDEMBERG, 1989; PINTO, 2003). Os partidos políticos e as organizações de esquerda tentaram, por um lado, cooptar e aparelhar o movimento de mulheres; por outro lado, desqualificaram suas reivindicações. Foi bastante comum o envio de mulheres, militantes de partidos, principalmente após 1975, para movimento de mulheres ou feministas[10] com a "missão" de aparelhar esses grupos. Muitas acabaram por se tornar "verdadeiramente" feministas,

[8] Armando Ribeiro, ex-militante do PCB, participou do movimento feminista no Rio de Janeiro, na década de 1970 e início de 1980, estimulado pela companheira Maria do Espírito Santo – a conhecida Santinha. Entrevista realizada em 4/5/2004, por Marcos Montysuma, no Rio de Janeiro.

[9] Idem.

[10] Entendo como movimento feminista as lutas que reconhecem as mulheres como específica e sistematicamente oprimidas. É a afirmação de que as relações entre homens e mulheres não são

mesmo que não fosse essa a intenção inicial quando se agregaram a esses movimentos. Foi o que aconteceu com Maria do Espírito Santo Tavares dos Santos. Esta era militante do Partido Comunista Brasileiro e foi enviada para o movimento feminista visando "aparelhá-lo". Ela mesma narra que uma vez no movimento acabou por se tornar cada dia mais feminista, negando-se a cumprir o que tinha sido definido como tarefa, ou seja, conquistar mulheres para a militância do partido.[11]

Uma outra questão que se constitui de forma diferenciada para homens e mulheres na identificação com o feminismo é a possibilidade de relatar sobre a leitura de obras feministas consideradas clássicas e discutir sobre a importância delas para o engajamento no movimento. Suely,[12] em sua narrativa, conta que leu *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, no início dos anos 60; ela diz que foi em 1961, mas argumenta que o livro não teve qualquer impacto em sua identificação com o feminismo. Diz que foi "um contato" mais "cerebral". Hoje, olhando para o livro – que ela ainda tem guardado –, nota que está todo grifado e que, portanto, ele "a fez pensar". Mas, diz ela, "eu não tenho guardado nenhum registro das indagações que eu estava fazendo no momento que eu estava lendo".

Uma outra entrevistada, chamada Maria Ignez Silveira Paulilo, afirmou:

> O livro da Simone de Beauvoir era intelectual demais, frio demais. Inclusive quando ela falava que era uma perda para a mulher ter filhos, eu não era mãe na época, mas aquilo me impressionou muito. Não gostei.[13]

inscritas na natureza e, portanto, são possíveis de transformação. Como movimento de mulheres, entendo que se trata de movimentos cujas reivindicações não são de direitos específicos das mulheres. Trata-se de movimentos sociais cujos componentes são, em sua maioria, mulheres. Ver, a esse respeito, Hirata et al. (2000).

[11] Maria do Espírito Santo, conhecida como Santinha, nasceu em Bacabal, no Maranhão, foi militante do Partido Comunista Brasileiro e designada por esse partido para atuar no movimento feminista no Rio de Janeiro. Hoje atua no Conselho Estadual de Saúde do Rio de Janeiro. Entrevista realizada em 14/2/2005, no Rio de Janeiro, por Roselane Neckel.

[12] Suely Gomes Costa, atualmente, é professora aposentada da Universidade Federal Fluminense, atuou no feminismo no final dos anos 70 e início dos anos 80. Foi levada ao feminismo por sua amiga Maria do Espírito Santo. Entrevista realizada em 17/2/2004, em Florianópolis, por Joana Maria Pedro.

[13] Maria Ignez Silveira Paulilo, professora do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de Santa Catarina, identificou-se com o feminismo nos anos 80. Entrevista realizada em 18/8/2003, em Florianópolis, por Janine Petersen.

Mesmo não atribuindo importância a essas leituras na sua identificação, nenhuma delas vê problemas em afirmar que leu tais obras. Entre os homens, entretanto, é mais comum que sejam enfáticos em negar qualquer leitura feminista. Talvez por medo de serem confundidos com homossexuais. Esse medo está na narrativa de Armando:

> [...] a questão de você ser um homem, nesse ambiente, um [...] enorme de problema, entendeu, você tinha que afirmar que não era "veado". E às vezes eu tinha que afirmar de forma bastante rigorosa.[14]

O gênero parece influenciar nesse cuidado de negar leituras; assim, a aproximação com o movimento é sempre mais frágil, especialmente para os que se colocam como heterossexuais.[15] Mesmo assim, encontramos alguns que enumeraram essas obras, embora não entre nossos depoentes. Um exemplo é o cantor Caetano Veloso, que disse, em cadeia nacional, em entrevista a Marília Gabriela no canal GNT, ter lido Simone de Beauvoir e se identificado com o feminismo naquele período. Um outro homem que fez esse tipo de afirmação foi Fritjof Capra, num trabalho intitulado *Sabedoria incomum*, no qual afirma a influência, em seu pensamento, das obras de feministas tais como Germaine Greer, Carolyn Merchant, Adrienne Rich e Charlene Spretnak. Declara sua identificação com o feminismo ao dizer: "[...] Eu havia adotado a perspectiva feminista e, nos anos subseqüentes, isso teria um impacto poderosíssimo em minhas explorações do novo paradigma e em minha evolução pessoal" (CAPRA, 1988, p. 181-189).

Entre as mulheres, essa enumeração de obras é abundante: num livro publicado em 1984, Marta Suplicy indaga-se por que uma mulher torna-se feminista e cita várias obras ligadas à questão (SUPLICY, 1985). Rose Marie Muraro (1999), também, em trabalho publicado em 1999, *Memórias de uma mulher impossível*, afirma sua militância na Igreja Católica, assim como na esquerda, quando conheceu o trabalho de Betty Friedan (MURARO, 1999).

Torna-se interessante observar, ainda, que nos textos as pessoas referem-se aos livros como deflagradores de identificação, como capazes

[14] Armando Ribeiro, entrevista citada.

[15] Um de nossos entrevistados, Julio Simões, professor de Antropologia da Universidade de São Paulo, identificou-se com o feminismo ao atuar em grupos de militância homoerótica. Narrou leituras de várias obras feministas. De sua narrativa, consta também sua militância no grupo SOMOS, que milita, desde 1983, contra a discriminação homoerótica.

de causar impacto. Entretanto, nos depoimentos orais que coletei até o momento, não tem sido essa a tendência. Estaríamos vendo, aqui, uma diferença entre a narrativa para a publicação e a narrativa como depoimento oral? Seriam os depoimentos preparados para publicação em livro mais adequados a "tentativas de autenticação de acesso a uma cultura superior" (PÉCORA, 2001, p. 13),[16] do que o que é falado nos depoimentos?

Nesse aspecto, tanto homens quanto mulheres, em seus depoimentos, referem-se a pessoas que os influenciaram. Nas narrativas das entrevistadas, a identificação com o feminismo vem ligada a relações com pessoas e acontecimentos. Sandra Azeredo, por exemplo, se refere a Mariza Corrêa,[17] que estava nos Estados Unidos, e a introduziu em grupos de consciência; Lourdes Bandeira refere-se a Eleonora Menicucci de Oliveira, e Suely refere-se a Maria do Espírito Santo, a Santinha. Ou seja, para além das leituras, parece que contaram muito mais as relações pessoais. Estas é que são apontadas como importantes na constituição da identificação. Também os homens referem-se a influências de pessoas. Carlos Eduardo Pinheiro refere-se ao avô e às colegas militantes do movimento estudantil. Armando refere-se à companheira Maria do Espírito Santo.

Durante os anos de 1964 a 1985, período de ditadura militar no Brasil, várias pessoas passaram a identificar-se com o feminismo. Embora seja considerado um movimento que tem em sua grande maioria mulheres, alguns homens dele fizeram parte por inúmeros motivos. Entretanto, para alguns desses homens a preocupação em não serem confundidos com homossexuais pode ter entravado muitas de suas ações. Para eles, muito mais do que para elas, a fronteira de gênero parecia ser a maior barreira. Armando, em sua narrativa, dá a medida dessa questão:

> [...] por exemplo, eu ia nas festas, [...] eu ia pra roda de mulher. Aí os homens ficavam todos putos comigo achando que eu queria comer as mulheres deles. Entendeu? Ou é veado, [...] ou tava a fim de comer as mulheres.[18]

Mesmo a partir de poucos depoimentos é possível pensar que, para os homens que se consideram heterossexuais e que fazem questão de ser

[16] Este autor argumenta que nas autobiografias é comum que as pessoas, ao nomearem as leituras realizadas, tendam a mencionar aquelas que considerem pertencer a uma cultura superior.

[17] Mariza Corrêa é, atualmente, professora da Universidade de Campinas e atua na Revista *Cadernos Pagu*. Foi uma das editoras, na década de 70, do jornal feminista *Nós Mulheres*, de São Paulo. Um relato sobre seu percurso pode ser encontrado em Corrêa (2001, p. 13-30).

[18] Armando Ribeiro, entrevista citada.

reconhecidos como tais, a identificação com o feminismo causa problemas. Evidentemente, o que os leva a ter dificuldades nessa identificação é a relação de gênero vigente, na qual ser reconhecido como homem e heterossexual é, por si só, considerado uma grande qualidade. Assim, apesar de toda a divulgação dos movimentos sociais de mulheres e feministas e, mesmo reconhecendo que há certo feminismo difuso na sociedade contemporânea, para os homens que se consideram heterossexuais e que – por conta das questões de gênero – querem se afirmar como tais, discutir feminismo, dizer que é ou foi feminista continua uma questão irresolvida. A maioria parece preferir passar bem longe dessa identificação.

Referências

BARD, Christine. *Un siècle d'antiféminisme*. Paris: Fayard, 1999.

CAPRA, Fritjof. *Sabedoria incomum*: conversas com pessoas notáveis. São Paulo: Cultrix, 1988.

CORRÊA, Mariza. Do feminismo aos estudos de gênero no Brasil: um exemplo pessoal. *Cadernos Pagu*, Campinas: Unicamp, n. 16, p. 13-30, 2001.

GOLDEMBERG, Anette. Tudo começou antes de 1975: idéias inspiradas pelo estudo da gestação de um feminismo "bom para o Brasil". In: *Relações sociais de gênero X relações de sexo*. Departamento de Sociologia, Área de Pós-Graduação. Núcleo de Estudos da Mulher e Relações de Gênero, 1989.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Cartografias do desejo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença*: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 103-133.

HIRATA, Helena et alii. *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris: Presse Universitaires de France, 2000.

MORAES, Maria Lygia Quartim de. O feminismo e a vitória do neoliberalismo. In: SCHPUN, Mônica Raisa (Org.). *Gênero sem fronteiras*. Florianópolis: Mulheres, 1997. p. 141-151.

MURARO, Rose Marie. *Memórias de uma mulher impossível*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1999.

PÉCORA, Alcir. O campo das práticas de leitura, segundo Chartier. In: CHARTIER, Roger. *Práticas de leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001. p. 9-17.

PINTO, Céli Regina Jardim. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990.

SOIHET, Rachel. Violência simbólica: saberes masculinos e representações femininas. *Estudos Feministas*, v. 5, n. 1, p. 7-29, 1997.

SUPLICY, Marta. *A condição da mulher*: amor-paixão-sexualidade. São Paulo: Brasiliense, 1985.

Sobre as/os entrevistadas/os

Armando Ribeiro nasceu no Rio de Janeiro em 1947, é Programador Visual e Professor da rede pública, foi militante do PCB e atuou no movimento feminista do Rio de Janeiro nas décadas de 70 e 80. É residente no Rio de Janeiro, foi entrevistado por Marcos Montysuma, no Rio de Janeiro, em 4/5/2004.

Carlos Eduardo Pinheiro nasceu em Santana do Livramento em 1954, é Professor de Pediatria da Universidade Federal de Santa Catarina, identificou-se com o movimento feminista em Porto Alegre, quando era estudante, ao atuar em militância estudantil e grupos de contracultura. É residente em Florianópolis e foi entrevistado por Joana Maria Pedro, em Florianópolis, em 03/8/2004.

Eleonora Menicucci de Oliveira nasceu em Lavras, Minas Gerais, em 1944, é Professora de Ciências Humanas em Saúde da Universidade Federal de São Paulo, atuou em grupo clandestino durante a ditadura, sendo militante da POLOP e da POC. É residente em São Paulo e foi entrevistada por Joana Maria Pedro, em Cáceres, MT, em 14/10/2004.

Julio Simões nasceu em São Caetano do Sul, São Paulo, em 1957, é Professor de Antropologia da Universidade de São Paulo, identificou-se com o feminismo durante o período em que foi estudante e atuou em grupos militantes homoeróticos. É residente em São Paulo e foi entrevistado por Joana Maria Pedro, em Florianópolis, em 24/11/2003.

Lourdes Bandeira nasceu em Ijuí, Rio Grande do Sul, em 1950, é Professora de Sociologia na Universidade de Brasília, identificou-se com o feminismo através de contatos com o Movimento Feminino pela Anistia e por influência de Eleonora Menicucci de Oliveira. É residente em Brasília e foi entrevistada por Joana Maria Pedro, em Florianópolis, em 26/11/2003.

Maria do Espírito Santo conhecida como Santinha, nasceu em Bacabal, Maranhão, atua no Conselho Estadual de Saúde do Rio de Janeiro. Foi militante do Partido Comunista Brasileiro e designada por esse partido para participar do movimento feminista no Rio de Janeiro. É residente no Rio de Janeiro e foi entrevistada por Roselane Neckel em 14/2/2005.

Maria Ignez Paulilo nasceu em Getulina, São Paulo, em 1950, é Professora do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de Santa Catarina,

identificou-se com o feminismo na década de 70, quando era estudante. É residente em Florianópolis e foi entrevistada por Janine Petersen, em Florianópolis, em 18/08/2003.

Sandra Maria da Mata Azeredo nasceu em 1946 em Belo Horizonte, Minas Gerais, é Professora de Psicologia na Universidade Federal de Minas Gerais, identificou-se com o feminismo na década de 70, quando foi para os Estados Unidos e lá entrou em contato com grupos e discussões feministas. É residente em Belo Horizonte e foi entrevistada por Joana Maria Pedro, em Florianópolis, em 27/11/2003.

Suely Gomes Costa nasceu no Rio de Janeiro em 1938, é Professora aposentada do Serviço Social da Universidade Federal Fluminense, identificou-se com o feminismo na década de 70 por influência de Maria do Espírito Santo. É residente no Rio de Janeiro e foi entrevistada por Joana Maria Pedro, em Florianópolis, em 17/2/2004.

Vera Fermiano nasceu em 1959, em Florianópolis, atua em organizações não-governamentais, identificou-se com o feminismo nos anos 80 por influência de Clair Castilhos, fez parte do PMDB-Mulher. É residente em Florianópolis e foi entrevistada por Janine Petersen, em Florianópolis, em 22/5/2003.

Gênero e tensões étnicas na história de Joinville: colonização e nacionalização[1]

Janine Gomes da Silva

Há muitas décadas a cidade de Joinville, localizada na região nordeste de Santa Catarina, não é mais a mesma "cidade germânica" dos "tempos da colonização" e dos imigrantes "pioneiros". Suas características "germânicas" tiveram que ser alteradas e (res)significadas, principalmente a partir do final da década de 1930, com a Campanha de Nacionalização (1938-1945), levada a efeito pelo governo autoritário do Presidente Getúlio Vargas. As histórias sobre esse período são inúmeras, especialmente as relacionadas à proibição do uso do idioma alemão. As conseqüências desse fato tiveram vários desdobramentos, porque a cidade, até então, costumava ter seus referenciais pautados na sua "origem étnica", fruto da importância da imigração alemã no decorrer do século XIX. Assim, o período da década de 1930 e de meados da década de 1940 se apresenta como um momento em que a questão da valorização/desvalorização da "cultura germânica" foi utilizada politicamente e marcada por experiências impregnadas de tensões étnicas. Todavia, os anos posteriores ao fim da Segunda Guerra Mundial são importantes na ressignificação da imigração para a história da cidade, pois, desde 1946, boa parte da sociedade local preparou os festejos de seu primeiro centenário, marcando uma profunda relação entre as imagens da cidade e a preservação de uma memória a ser (re)construída e (res)significada. O Centenário, amplamente comemorado em 1951, fortaleceu os laços com uma história pretérita, do tempo da colonização e dos imigrantes "pioneiros".

[1] As discussões presentes neste texto são frutos de pesquisas sobre as histórias de mulheres em Joinville durante o século XIX e do período da Campanha de Nacionalização e do Centenário da cidade (SILVA, 2004a, 2004b).

A história de Joinville costuma ser contada a partir da chegada dos primeiros imigrantes europeus, em 9 de março de 1851, vindos principalmente da região da atual Alemanha, embora já existissem alguns moradores na região antes da sua "fundação oficial". Daquela data em diante, a cidade foi recebendo imigrantes de várias origens, mas, no "tempo da colonização", apesar da presença de suíços e noruegueses, por exemplo, o perfil da cidade foi tornando-se "germânico". A colonização foi realizada por intermédio da Sociedade Colonizadora de 1849 em Hamburgo, que encaminhou para Joinville e arredores, entre os anos de 1850 e 1888, 17.408 colonos (MAGALHÃES, 1993, p. 15). Essas terras foram oferecidas para colonização por François Ferdinand Phillipe Louis Marie d'Orléans, Príncipe de Joinville, e as negociações se iniciaram em Hamburgo, entre o Senador Schroeder e o Sr. Léonce Aubé, procurador do Príncipe de Joinville no Rio de Janeiro. Tratava-se de terras que faziam parte do dote de casamento com a princesa Francisca Carolina, filha de Dom Pedro I. A Colônia foi chamada de Dona Francisca[2] em homenagem à princesa e, posteriormente, o núcleo da Colônia foi denominado Joinville (FICKER, 1965, p. 71). Foi em 9 de março de 1851 que os primeiros imigrantes, vindos com a barca Colon até o Porto de São Francisco do Sul, chegaram a essas terras. Ressalta-se que a história da cidade costuma ser contada a partir dessa data, não levando em consideração os povos sambaquianos que aqui viveram, nem mesmo a presença dos índios, dos afrodescendentes e dos luso-brasileiros no momento da colonização.[3]

É, então, a colonização da cidade a partir dos imigrantes, principalmente alemães,[4] e os feitos dos "pioneiros" que marcam as histórias sobre Joinville.

[2] A Colônia Dona Francisca compreendia, além de Joinville, parte das atuais cidades de Garuva, Guaramirim, Schroeder, Campo Alegre e São Bento do Sul.

[3] Sobre os povos sambaquianos, o Museu Arqueológico de Sambaqui de Joinville vem desenvolvendo, há vários anos, um interessante trabalho, reconhecido nacionalmente. Sobre os índios e os afrodescendentes que viviam em Joinville no momento da colonização praticamente inexistem estudos e, mesmo a presença dos luso-brasileiros, somente há poucos anos, vem sendo evidenciada pela historiografia local. Assim, registraram-se os feitos da história da cidade a partir do imigrante europeu, principalmente o alemão.

[4] Destaca-se que, embora a Alemanha ainda não fosse um Estado nacional unificado no momento da colonização, o que ocorreria somente em 1871, já são correntes as expressões "pátria alemã", "Alemanha" e "alemães" para referir-se àquele território e seus habitantes, como demonstra uma matéria do jornal *Illustrirte Zeitung*, de 1851, ao analisar a questão da emigração: "Há vários anos um assunto referente à nossa **pátria alemã** [...]. Essa grande evasão anual de tesouro nacional está totalmente perdida para a **Alemanha** e serve apenas para enriquecer países estrangeiros e fazer concorrência aos produtos **alemães**" *(Illustrirte Zeitung* apud BÖBEL; THIAGO, 2001, p. 30-35). (Grifos nossos).

A história dessa colônia estava intimamente ligada aos estímulos do governo imperial para preencher vazios populacionais e suprir mão-de-obra no país, pois, com o fim do tráfico negreiro, novas alternativas deveriam substituir a mão-de-obra escrava.

No início as condições de vida eram precárias e a maioria dos imigrantes vinha de uma Alemanha conturbada política e economicamente. "O ano de 1848 foi decisivo para a colonização..." (FICKER, 1965, p. 36). A emigração dos alemães para os países livres da América expressava os desajustamentos sociais daquele século. As guerras, as lutas políticas, o excessivo crescimento populacional, os altos impostos e as terras concentradas nas mãos de poucos deixavam os camponeses em situação econômica difícil (MAGALHÃES, 1993, p. 19).[5] Para Joinville, também vieram dinamarqueses, noruegueses, suíços, russos, holandeses e, posteriormente, italianos. Mas, costumeiramente, pelo menos até a década de 1930, os moradores da cidade identificavam-se (ou eram identificados) como "lusos" e "teuto-brasileiros" (brasileiros descendentes de imigrantes alemães).

Embora quase todos os habitantes fossem brasileiros, era muito comum serem somente os descendentes de portugueses ou africanos chamados de brasileiros, sendo os descendentes de imigrantes, alemães ou suíços, habitualmente denominados de teuto-brasileiros ou simplesmente de "alemães", mesmo quando nascidos no Brasil. Especialmente no período estudado, os teuto-brasileiros, embora nascidos no Brasil e, portanto, brasileiros, diferenciavam-se dos outros por não terem a mesma origem lusitana. Ao se referirem aos "lusos", ou ainda, de forma pejorativa, "caboclos", os descendentes de imigrantes costumavam pontuar sua distintividade: eles, descendentes dos imigrantes que vieram, principalmente, da atual região da Alemanha; os outros, uma "mistura" de origem portuguesa, indígena e africana. Os teuto-brasileiros, posteriormente, também referenciados como "de origem", por se constituírem em um grupo mais numeroso, desde o início da colonização, fazem-se mais presentes em todas as atividades e, aos poucos, vão "suprimindo" as diferenças com os outros grupos de imigrantes, (re)produzindo uma ideologia calcada na etnicidade. A expressão "de origem" é utilizada pelos próprios imigrantes alemães e seus descendentes

[5] Sobre esse assunto, Marionilde D. B. de Magalhães diz que: "A partir de 1848, aos grupos de imigrantes que deixam suas terras por razões econômicas associam-se aqueles que são exilados ou escolhem deliberadamente a emigração por razões políticas. São os assim chamados 1848er, Kinder (filhos de 1848), os homens do Märtztage (dos dias de março) ou, mais popularmente, os Brummer (no vocabulário popular)".

para diferenciarem-se dos outros grupos étnicos, especial e principalmente dos brasileiros. Ser "de origem" reforça a sua identidade étnica, haja vista que esse qualitativo é usado sempre numa perspectiva relacional: ao mesmo tempo em que reafirma a sua identidade, nega a outra.

Chegando à antiga Colônia Dona Francisca, após o primeiro impacto, os imigrantes foram destinados aos seus lotes. Na maioria alemães, no início provavelmente só tinham contatos entre si, nada conheciam da "cultura" da nova terra e, portanto, seu referencial de mundo era a Europa. Essa realidade começou a mudar especialmente a partir da década de 1880, quando começou a se formar um núcleo comercial, por conta da economia ervateira, o que possibilitaria, nas décadas seguintes, a industrialização da cidade, abandonando a antiga condição de "colônia agrícola" para tornar-se um centro industrial (TERNES, 1993, p. 103). É, portanto, nesse cenário que a nova sociedade aos poucos se configura, quando aparece também uma elite urbana, composta não apenas de imigrantes, mas principalmente de famílias brasileiras relacionadas com o comércio da erva-mate. Essa economia, "desenvolvida por paranaenses e adotada por joinvilenses que logo se integraram na sua produção e comercialização, proporcionou a solução de muitos problemas econômicos", e essa industrialização foi "comandada por luso-brasileiros, na maioria, e com mão-de-obra teuto-brasileira" (THIAGO, 1988, p. 23-31).

É especialmente a partir desse momento que, ao pesquisar sobre as histórias de mulheres em Joinville no século XIX, comecei a perceber, de uma maneira mais enfática, tensões entre os/as brasileiros/as e os/as imigrantes e seus/suas descendentes. Tensões que permearam as vivências cotidianas onde, muitas vezes, as mulheres eram o centro de alguns debates. Assim, articulando a perspectiva étnica e os estudos de gênero,[6] é possível verificar como aqueles homens e mulheres, ao se construírem social e culturalmente, também demarcavam seus lugares e práticas como brasileiros/as ou teuto-brasileiros/as. Ou seja, é possível mobilizar, ao fazer um recorte de gênero para analisar a história de Joinville, as tensões étnicas de diferentes momentos, relacionadas às experiências das mulheres. Ao articular gênero e etnia, pode-se perceber que as mulheres do século XIX, além de serem, por vezes, desqualificadas por serem frágeis e

[6] Entendendo que as diferenças são construídas historicamente, que as experiências são relacionais e, conforme essa perspectiva, que "as mulheres e os homens eram definidos em termos recíprocos e nenhuma compreensão de um deles podia ser alcançada por um estudo separado" (SCOTT, 1990).

intelectualmente menos capazes que os homens, também foram alvos de preconceitos por serem de um ou outro grupo étnico. Foram as mulheres de origem alemã, também, as que possivelmente mais sofreram com as interdições relacionadas ao falar alemão no período da Nacionalização. As mesmas – descendentes dos "pioneiros" – foram, posteriormente, por ocasião do centenário da cidade, especialmente chamadas para confeccionar os enfeites que transformariam o cenário das ruas centrais da cidade; um momento em que a cidade vivenciou um investimento no sentido de apaziguar-se com um período traumático, onde afloraram as tensões étnicas. São, desse modo, dois momentos da história da cidade que podem ser perscrutados a partir da imbricação das dimensões de gênero e etnia.

Na construção de um modelo de "mulher ideal"

Múltiplos são os arquétipos femininos construídos e reelaborados nos diferentes tempos históricos. Exaltadas como mães na intimidade do lar, também das mulheres que viveram em Joinville no século XIX "esperava-se" que correspondessem a várias expectativas: da boa esposa, mãe e dona de casa.

Modelos idealizados que deveriam ser seguidos não necessariamente encontraram ressonâncias no cotidiano das mulheres em Joinville no século passado. E, para perceber esses modelos, fazem-se necessárias múltiplas leituras advindas de diferentes fontes. Sendo mulheres de etnias diferentes, o fato de as leituras destinadas a elas estarem, muitas vezes, escritas também em línguas diferentes sugere uma análise distinta. Porém, não dissociada. Afinal, os elementos que compõem os discursos acerca do modelo feminino daquele século permeiam o cotidiano de brasileiras e imigrantes.

Sobre os valores, os costumes e as práticas que os/as imigrantes trouxeram e que provavelmente povoaram a colônia no século passado, Maria Luiza Renaux, ao estudar as mulheres no Vale do Itajaí, diz que: "ela detinha um papel econômico ativo e uma responsabilidade moral decisiva, [...] o papel de esposa, mãe, dona de casa não se separava do papel de mulher que produz, envolvendo isso uma solidez de princípios capaz de assegurar a educação dos filhos e dependentes, mais igualmente, a reputação de todo o negócio que garantia a sobrevivência da família" (RENAUX, 1995, p. 217). Ainda sobre as mulheres de origem alemã, na região de Blumenau, Cristina Scheibe Wolff mostra como, do ponto de

vista das expectativas dos imigrantes, havia diferenças entre as mulheres alemãs e brasileiras. Marcando diferenças como grupos étnicos, dos teuto-brasileiros em relação aos brasileiros, "a imagem da mulher brasileira – ociosa, fútil, desleixada – servia de contraponto à imagem da alemã limpa, ordeira, trabalhadeira" (WOLFF, 2001, p. 159).

Essas mesmas imagens também podiam ser verificadas em Joinville, especialmente através dos discursos que enalteciam o trabalho doméstico das imigrantes para o desenvolvimento da colonização da cidade. Frases como "minha mãe passou por muitas coisas, trabalhou pesado"[7] fazem parte das narrativas sobre o trabalho das imigrantes alemãs e suas descendentes. Trabalhar pesado significava também dar conta de todas as atividades da propriedade, pois, como rememorou uma descendente dos primeiros imigrantes, "O pai no começo trabalhava na construção de estradas. [...] a mãe levava as crianças, enquanto pequenas, para a roça, colocando-as atrás de um toco, fazia um toldo (abrigo) com um pano, assim ela limpava a roça e trabalhava".[8]

Considerado "tipicamente feminino", o trabalho doméstico encontra-se no âmbito do lar, um dos espaços privilegiados dos poderes femininos. Contudo, o espaço do lar nem sempre compreende apenas os "serviços da casa". Quando o espaço doméstico em questão está inserido numa área de colonização, a abrangência do espaço é maior e o trabalho doméstico mais diversificado, pois "A Colônia (Kolonie), tomada no seu sentido particular, é a base da existência do camponês na área: inclui a propriedade com tudo que ela contém (casa, estábulo, pastagem, roças, etc.)" (SEYFERTH, 1974, p. 152).

Histórias como as narradas acima destacam, costumeiramente, como "trabalhavam pesado" as alemãs e as teuto-brasileiras. Mas nem todas as mulheres que viviam em Joinville estavam em consonância com o modelo da imigrante alemã. E, apesar dos discursos sobre a cidade enaltecerem a harmonia, existiu tensão entre brasileiros e imigrantes. Também, podemos observar, por exemplo, através das representações de imagens femininas veiculadas pela imprensa em português, que as mulheres faziam parte (e, às vezes, eram alvos) dessa tensão. Essas notícias, quando se referem especialmente às mulheres, não podem ser lidas como

[7] Narração da "Frau Stamm", Joinville, 12 de junho de 1961. In: *Contos do início da imigração*. Trabalho da Comissão do Museu Nacional de Imigração e Colonização. Joinville, 1992. p. 3-8. O relato foi feito por Hilda Anna Krisch a partir de pequenas recordações de infância contadas por Maria Emilie Stamm, em maio de 1961. Maria Emilie nasceu em Joinville em 1873 e faleceu em 1961. Traduzido por Hilda Krisch e Dietlhinde Clara Rothert.

[8] Idem.

uma "notícia qualquer", permeiam os seus textos normas, códigos e moral. Constroem imagens femininas.

Nas páginas da *Folha Livre*, por exemplo, periódico que circulou na cidade no ano de 1887, iam-se construindo modelos para mulheres, especialmente por intermédio da coluna "às leitoras", que sugestivamente chamava-se "Seção Amena". Além dessa seção, a *Folha Livre* trazia sempre anúncios destinados às mulheres, ou na coluna "Anúncios" ou na "Seção Noticiosa". Ofereciam "véus", "enxovais" e "renda para vestidos". Avisava do baile da semana e oferecia uma "boa criada". A coluna "Anúncios" também destinava às leitoras produtos de beleza, como o "pó de arroz, que dá às moças um certo quê inexplicável que as torna mais bonitas, mais simpáticas" (FOLHA LIVRE, 1887a, 1887b, 1887c, 1887d).

Possivelmente, a *Folha Livre*, ao reforçar as condutas da mulher ideal, estava sentindo a pressão de uma nova elite – a brasileira –, que se constituía, a partir da década de 1880, com uma incipiente urbanização, decorrente da economia ervateira.[9]

Seria então a essa elite urbana, no seu processo de afastamento do rural e da pobreza, que se dirigiam as imagens idealizadas femininas dos jornais? Tudo indica que sim. Tais discursos, através da sua linguagem e das suas notícias, iam "construindo" o modelo da mulher joinvilense daquele século. Essas imagens são, principalmente, de mulheres urbanas e destinavam-se a elas, pois estavam formando certa elite. Possivelmente, essa elite brasileira, que aos poucos se constituía, buscava diferenciar-se por ter ascendido socialmente. Entre os referenciais de diferenciação estava o da mulher dedicada exclusivamente aos papéis de esposa, mãe e dona de casa, e não mais, ou pelo menos não tão marcante, o da mulher envolvida com a agricultura e os animais, uma prática, talvez, presente por mais tempo junto às mulheres imigrantes.

Falamos de mulheres urbanas idealizadas por entendermos haver uma distância muito grande entre a imagem construída pela imprensa de uma mulher ideal e a realidade da Colônia Dona Francisca. Salienta-se que dos 19 mil habitantes que Joinville tinha no último ano do século XIX, apenas 3 mil residiam na cidade (GUEDES, 1996, p. 31). Nesse sentido, as rendas, o pó-de-arroz, os bailes, a leitura, enfim, os códigos de condutas sugeridos pelos jornais eram destinados, prioritariamente, às mulheres urbanas, pois não combinavam com a "lida diária".

[9] Faço referência a uma incipiente urbanização porque é somente no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX que se pode observar mais nitidamente as características de um processo de urbanização.

Mas nas notícias de jornais surgem indícios de como por vezes o/a outro/a – o/a imigrante – era tematizado/a pelos/as brasileiros/as. Ao descortinarmos algumas imagens femininas, nos deparamos com alguns indícios de preconceitos entre imigrantes e brasileiros/as, indícios que nos levam a relativizar os discursos locais sobre a harmonia de Joinville, talvez originados da maior participação de brasileiros no cotidiano econômico e político da cidade, mas ainda submersos pelos discursos de cidade germânica. De qualquer forma, desvendam-se no público e apontam para uma outra teia de relações cotidianas.

Sobre a tensão entre brasileiros e imigrantes, algumas notícias de jornais demonstram que houve disputa (e desqualificação) entre esses grupos e que as mulheres eram, às vezes, temas centrais dessa questão. De maneira sarcástica, Gonsalinho e Curuvina, da *Folha Livre*, algumas vezes escreviam sobre as diferenças entre brasileiros/as e imigrantes. Por exemplo, ao comentar sobre detalhes de um dos bailes que aconteceu na cidade, em 1887, disseram:

> Como deve ser estúpido ver uma mis de cabelos cor de manteiga e olhos esverdinhados arranhando uma guitarrilha atrás de uma rótula!
>
> E uma alemã executando ao piano os nossos tangos repinicados!
>
> E uma camponesa dos Alpes suíços pitando um delgado cigarrilho espanhol, em vez de chupar o seu tosco cachimbo de pinho !...[10]

Em outro artigo, no mesmo jornal, em artigo intitulado "De binóculo", estabelecem as diferenças entre os casais de namorados brasileiros e imigrantes:

> Em noites luarentes eles costumavam sentar-se à sombra das acácias, [...]
>
> E em que prosavam? Em coisas corriqueiras. Amavam-se placidamente, como as flores e as plantas, sem uma palavra de amor, sem um olhar, um aperto prolongado de mãos, sem um beijo, sem nada!
>
> Se eles tivessem nascido sob as influências profundamente eróticas dos climas tropicais, era evidente uma explosão, mais dia menos dia; porém nasceram lá na pátria, lá em cima, como eles dizem, sob um sol sem calor, ao pé de uma natureza sem seiva e moribunda, lá na velha Germania [...]

[10] *Folha Livre*, Joinville, 17 abr. 1887, p. 4.

> Por isso a mama, a boa mama gorda deixava-os prosear sob as poéticas acácias, em noites luarentes, sem nada recear pelas alvas florinhas simbólicas.
>
> E tinha razão em não se inquietar: se eles, em vez de arrulhar como dois pombinhos, levavam às vezes horas e horas a falar em colheitas de batatas e nos eclipses da lua!
>
> [...] casaram-se. Foram felizes e tiveram filhos, muitos filhos, d'olhos esverdinhados e cabelos cor de algodão em rama, berrões e robustos – uns Hércules diminutivos que devoravam enormes fatias de broa com torresmos à soleira da porta...[11]

Além de desqualificar o "outro", esse artigo contrasta singularidades com nuances de preconceito. Evidencia o "não-dito", através de sinais que salientam conflitos. Ao satirizar o diferente – "cabelos cor de manteiga", "cabelos cor de algodão em rama", "que comiam broas com torresmos", "que só falavam de batatas" –, construíam também vários estereótipos em relação às mulheres alemãs. Além desses artigos, em outros momentos é possível perceber nas histórias sobre a cidade daquela época uma distinção entre as mulheres brasileiras e as alemãs robustas e que só falavam em trabalho (como a colheita de batatas).

Um outro aspecto relevante a destacar é a participação de mulheres no trabalho das fábricas, uma participação que, segundo algumas memórias, se restringia apenas às mulheres brasileiras. O Sr. Adolfo Bernardo Schneider, nascido em 1906, escritor dedicado à história local e à preservação da memória dos imigrantes, conhecedor das histórias da Colônia desde o século XIX, especialmente pelo que ouvia de seus pais e pelos vários anos de pesquisa no Arquivo Histórico de Joinville, inferiu que as moças de Joinville do século XIX "não queriam trabalhar em fábrica".[12] O seu pai tinha uma fábrica de charutos entre os anos de 1885 e 1895, o trabalho era todo artesanal, executado pelas 30 operárias "lusas", como ele faz questão de destacar. Mulheres simples, pobres e brasileiras. Segundo ele, "As alemãs não davam para esse serviço". Ao questioná-lo sobre essa afirmação, ele respondeu que não sabia, mas talvez fosse porque:

> Isso era feito por gente que sabia, que aprendia e que sabia. Talvez fosse o motivo que eram só operárias lusas porque não tinham moças alemãs naquela época que quisessem trabalhar em fábrica [...] As moças lusas começaram muito tarde a trabalhar de operárias

[11] *Folha Livre*, Joinville, 12 jun. 1887, p. 3.

[12] SCHNEIDER, Adolfo Bernardo, *entrevista concedida à autora*, Joinville, 29 abr. 1996.

> aqui em Joinville. Longos anos tinham indústrias e não tinham mulheres trabalhando, nem teutas, nem lusas.[13]

Para o Sr. Schneider, "as moças lusas tinham muito orgulho, não era do gosto delas trabalhar fora [...] nas famílias pobres e teutas as filhas iam trabalhar como empregadas domésticas, isso sim era a única coisa, a única exceção que eles faziam".[14] Possivelmente, essas observações estão relacionadas à análise de Joan W. Scott, quando diz que "a mulher trabalhadora ganhou no século XIX uma proeminência", e é importante observar as construções discursivas para qualificar, ou melhor, desqualificar o trabalho feminino, definindo-o como mão-de-obra barata e adequada somente para alguns tipos de trabalho (SCOTT, 1994, p. 474). A afirmação do Sr. Schneider de que "as moças lusas tinham muito orgulho, não era gosto delas trabalhar fora" demonstra, de certa forma, a desqualificação do trabalho daquelas mulheres, pois eram 30 mulheres que desenvolviam, como ele mesmo disse, "uma atividade que era feita por gente que sabia...". Mas o desmerecimento não era apenas com os "saberes" daquelas mulheres, pois o fato de "não gostarem de trabalhar fora" era, possivelmente, também decorrente dos baixos salários que recebiam. Também, Barbara Weinstein, ao estudar sobre as mulheres trabalhadoras em São Paulo, destaca que "O emprego fora de casa era constantemente descrito como uma necessidade lastimável, mas inevitável [...]. Nesse sentido, estava em questão o tipo de trabalho considerado adequado ou aceitável com relação às mulheres" (WEINSTEIN, 1995).

Possivelmente, aqui em Joinville, as primeiras operárias também foram "estigmatizadas", independentemente de serem brasileiras ou imigrantes, pois talvez a sociedade ainda entendesse como única possibilidade de emprego feminino o de empregada doméstica. Como já mencionei, segundo o Sr. Schneider, "nas famílias pobres e teutas as filhas iam trabalhar como empregadas domésticas, isso sim era a única exceção que eles faziam".

Mas no caso das famílias brasileiras, ao solicitar uma empregada doméstica, por exemplo, destacava-se a importância de esta ser "brasileira". Nesse caso, não apenas nascida no Brasil, mas, evidentemente, não descendente dos imigrantes: "Precisa-se de uma boa criada brasileira para casa de família e que saiba cozinhar e engomar; para informações na redação desta folha".[15]

[13] SCHNEIDER, Adolfo Bernardo, *entrevista concedida à autora*, Joinville, 29 abr. 1996.

[14] Idem.

[15] *Folha Livre*, Joinville, 23 jan. 1887, p. 3.

Possivelmente, os anúncios que solicitavam explicitamente uma "criada brasileira" foram feitos por famílias também brasileiras, visto que muitos descendentes de imigrantes, mesmo nascidos em Joinville, ainda só falavam alemão e, portanto, a comunicação com os/as brasileiros/as não era muito fácil.

E essa questão do falar alemão estava presente também nos mais variados espaços de sociabilidades, onde as diferenças étnicas também se faziam presentes. Na prática, a cidade era dividida, as atividades, especialmente as culturais, destinadas a brasileiros ou a imigrantes, explicitando que houve conflitos na constituição da cidade. Essa "divisão da cidade", iniciada logo ainda na época da colonização, permaneceu presente pelo menos até a Nacionalização. "Naquele tempo", conforme narrativas de várias pessoas, de um lado moravam os "brasileiros", era o Brasil. Já do outro, moravam os "alemães" (na verdade, a maioria era apenas descendente de alemães, e não de naturalidade alemã), era a Alemanha. Uma cidade dividida por uma linha imaginária que, para quem viveu naquela época, expressava uma cartografia bem nítida: mais para o sul da cidade, os brasileiros, falando mais em português, e para o norte, os alemães, utilizando corriqueiramente o idioma alemão; uma cartografia marcada por ruas antigas, que ainda são significativas. E os percursos desse mapa de outrora até hoje são rememorados, como expressam as reminiscências de Jutta:

> [...] pra nós, vamos dizer, na nossa família, não houve muita diferença, porque como nós falávamos português, quer dizer, meu pai sempre falou mais português conosco, porque meu pai aprendeu realmente a falar alemão e ler e escrever, com minha mãe, apesar de ele ter um nome alemão. [...] Conrado Paulo Hagemann. Então ele morava, quer dizer, antigamente havia uma divisão aqui em Joinville, do Clube Joinville, agora Casa Sofia [localizado na Rua do Príncipe]. Aqui pra baixo era o Brasil, de lá pra cima era Alemanha, então meu pai foi criado na Marinho Lobo, na antiga Rua das Missões... [...] No Brasil, e minha mãe foi criada na Rua Jerônimo Coelho, na rua Jacob Richlin, que dizer, **uma rua adiante, mas lá já era Brasil**, então meu pai foi à escola do Padre Boergenhousen, e minha mãe foi à Escola Alemã. E, meu avô, pai do meu pai, veio para o Brasil com 4 anos, e foi criado, no Brasil, né. Então, automaticamente, eles falavam mais o português. [...] a família foi criada no Brasil, [...] Com mais brasileiros [...] do que com alemães.[15]

[15] CUNHA, Jutta Hagemann, *entrevista concedida à autora*. Joinville, 17 abr. 2002. Grifos nossos.

Os limites dessa "fronteira" não eram fixos. Seguindo o trajeto da rua, um pouco à frente, "já era Brasil", lugares que foram atribuídos por seus moradores, de uma noção de pertencimento. Um pertencimento que, por vezes, pontuava práticas a serem seguidas, de um lado a "Escola do Padre", ensinando em português; do outro, a "Escola Alemã", "perpetuando" a língua dos "pioneiros".

As atividades e sociedades próprias de cada grupo étnico podem ser verificadas por todo o período estudado. O número de atividades e de sociedades, verificadas principalmente pelos anúncios de jornais, para os alemães e teuto-brasileiros é bem maior que para os brasileiros. Os descendentes dos imigrantes buscavam preservar a sua "identidade étnica" e, como infere Giralda Seyferth, "a etnicidade, enquanto sistema de símbolos étnicos que criam uma consciência coletiva, é basicamente situacional, [...] e termos como 'identidade' ou 'grupo' implicam na manutenção da distintividade através de limites que definem a condição de membro" (SEYFERTH, 1994, p. 24-26).

Contudo, analisando as várias notícias sobre as atividades e sociedades daquele período, poucas são as que deixam explícitas as separações. Mas, buscando compreender um pouco mais como se relacionavam no dia-a-dia esses grupos, os indícios de diferenciação apresentam-se. Especialmente em relação aos bailes e as atividades culturais, vários registros fazem referência às separações entre brasileiros e os imigrantes e seus descendentes. Adolfo Bernardo Schneider, por exemplo, ao comentar sobre os "bailes daquele tempo", mencionou que:

> Não havia separado. Separação havia apenas com os pretos e os mulatos. Que em Joinville era uma classe de gente muito pobre, que nem roupas tinha para vestir para ir ao baile. Existia um salão de baile na zona sul lá onde eles moravam. Existia uma classificação dentro da cidade, regiões onde moravam os teutos, os alemães e os protestantes, havia outra região onde moravam os católicos, geralmente os lusos, também tinha alemães católicos, mas que morava para lá. Então havia uma separação entre religiões [...] Havia separação entre religiões, não somente étnica.[16]

Aparentemente, a separação era apenas com os "pretos e os mulatos". Mas, aos poucos, outros dados foram revelando-se:

> A separação acontecia dentro do salão. O salão era geralmente grande. [...] então numa banda sentavam os teutos e na outra banda sentavam os lusos. [...] Da família também tinha preconceito. [...] Havia pais que [...] assim como eles não concordavam com a mistura de brancos com pretos, assim não concordavam com a mistura.[17]

[16] SCHNEIDER, Adolfo Bernardo, *entrevista concedida à autora*, Joinville, 29 abr. 1996.

As palavras do Sr. Adolfo revelam outras formas de sociabilidades, não imbuídas de harmonia, mas carregadas de preconceito. Porém, o preconceito com os brasileiros é, às vezes, "amenizado" pelo fato de serem católicos. Não é, portanto, nesse caso, a etnia, mas o credo o elemento diferenciador: "então os conselhos e instruções que o pai dava para a filha é que as filhas não podiam nem começar namoro com algum luso, porque também tinha diferença de religião, que era também talvez o mais importante."[18]

Não parece ser uma explicação plausível, e possivelmente não seja, mas, de qualquer forma, as contradições permeavam as relações daquelas pessoas. Os bailes, seja pela freqüência ou pelas descrições, revelam-se espaços privilegiados de diversão das pessoas que viveram em Joinville no século XIX. Às vezes começavam à tarde, outros iam até o amanhecer. Ainda, Adolfo Schneider lembrou das histórias sobre as brigas nos salões de baile, ao contar que a separação entre imigrantes e brasileiros acontecia dentro dos salões:

> Então, se surgia uma briga, até brigas muitos feias sabe, quando chegava o grupo de lusos, encomendava cerveja, cerveja era barata, 200 réis uma garrafa [...]. Então eles compravam cerveja em garrafa, vinha junto copos vazios, e quando viam os teutos e viam a mesa cheia de garrafas, dizia: também vamos comprar. Quando surgia um pega qualquer, chegava uma moça, insistia então em dançar com aquele luso e ele insistia e então vinha o dono do salão e dizia você não está vendo que ela não quer dançar, às vezes expulsava aquele luso do salão. Aí então começava o negócio. Muita gente se metia e começavam as garrafadas, voando garrafas pelo salão, inteiras ou quebradas, era uma coisa muito perigosa.[19]

São as mulheres, ao que tudo indica, o motivo da discórdia, mas o fato de elas ("teutas") não aceitarem o pedido de um "luso" é explicado pela diferença da língua: "Tudo depende do conhecimento da língua portuguesa [...] as moças alemãs não compreendiam o que o moço luso

[17] SCHNEIDER, Adolfo Bernardo, *entrevista concedida à autora*, Joinville, 29 abr. 1996.

[18] Idem. Ainda, destaca-se que o primeiro casamento interétnico em Joinville só aconteceu na década de 1870.

[19] Idem.

falava para ela...".[20] Obviamente, conversar numa outra língua é difícil, mas o fato de as famílias serem contra as "misturas" pesava bastante.

Os diferentes espaços de sociabilidades como os salões Berner, Fischer, Kalotschke, Molitor, entre outros, foram certamente palcos de animadas festas, mais procurados pelos imigrantes e seus descendentes. Já os brasileiros tinham, especialmente no período estudado, os bailes do *Congresso Joinvilense*, que, por vezes, aconteciam nos mesmos salões. Lá, segundo alguns registros, era o lugar onde as brasileiras eram convidadas a dançar, como indica uma notícia da época ao comentar sobre os bailes do Congresso:

> Considerando que nas sociedades alemãs desta cidade, as quais pertencem muitas famílias brasileiras, as moças brasileiras não são convidadas a dançar senão pelos cavalheiros brasileiros (sem que achemos explicação para isso) torna-se preciso uma sociedade onde se recreiem as nossas famílias, máxime aqui onde os bailes são por assim dizer os únicos divertimentos.[21]

Salienta-se, através deste artigo, a referência às distinções étnicas. O *Congresso Joinvilense* era uma das poucas sociedades destinadas aos brasileiros. E o anúncio nos conta da necessidade de manter essa sociedade, pois nas outras (dos de "origem") "as moças brasileiras não eram convidadas a dançar", fragmentos que revelam as "separações" na cidade.

As narrativas apresentadas acima se constituem em alguns exemplos de como em Joinville, durante o século XIX, as mulheres sentiam as tensões étnicas presentes na cidade; mulheres que, às vezes, no bojo da construção de um modelo de mulher ideal, eram satirizadas pela imprensa brasileira, como as "mamas alemãs"; mulheres que tiveram suas vivências, assim como as brasileiras, num cenário de uma cidade que se apresentava como "germânica", onde o falar alemão, por exemplo, era uma prática constante até a década de 1930.

As "mulheres alemãs" e os silêncios do "tempo da Nacionalização"

Nas memórias sobre Joinville, principalmente entre os homens e as mulheres descendentes dos imigrantes alemães, a principal questão

[20] Idem. Ainda, destaca-se que o primeiro casamento interétnico em Joinville só aconteceu na década de 1870.

[21] *Folha Livre*, Joinville, 3 jul. 1887, p. 3.

que emerge em relação ao período é o fato de a língua alemã ter sido proibida, o que silenciou muitas pessoas e deixou tantas outras com medo de serem presas pelos agentes nacionalizadores.

Durante o período do Estado Novo (1937-1945), o Brasil vivenciou um forte intervencionismo do Estado na sociedade. A partir de 1938, as leis nacionalizadoras[22] do governo autoritário do presidente Getúlio Vargas visavam homogeneizar as práticas culturais e políticas no país, construindo uma brasilidade nacional que deveria eliminar as diferenças regionais. Nas questões relacionadas aos estrangeiros, as regiões do país que tinham, de forma mais acentuada, a presença de imigrantes e descendentes, especialmente as regiões onde estes, de maneira mais marcada, mostravam-se ainda ligados aos seus países de origem, tiveram, através de ações dos estados, um tratamento mais efetivo. No Sul do Brasil, essas leis tiveram um impacto bastante grande, haja vista a grande presença de imigrantes estrangeiros. Criar nessas populações um vínculo maior com o país, estimulando o sentimento de brasilidade, foi tônica das leis nacionalizadoras que se iniciaram de forma mais efetiva com o Decreto-Lei n. 383, de 18/04/1938, que, entre outras providências, "vedava aos estrangeiros atividades políticas no Brasil".[23] Tal decreto, somado a outros, tanto no plano federal quanto no estadual, foi, aos poucos, estabelecendo uma nova postura a ser seguida entre as populações de diferentes regiões do país.

Uma das justificativas do Estado Novo ao buscar acabar com a diversidade existente, em especial em Santa Catarina, era por este estado ter forte influência germânica e, portanto, estar mais vulnerável a compactuar com o nazismo. Em nome de uma unidade nacional, falar alemão, por exemplo, passou a significar um "perigo" e, dessa forma, esse problema passou a ser alvo de resolução.

Em Joinville, o projeto nacionalista de Vargas foi também implementado, pois, assim como outras cidades do país, Joinville, por ter sido colonizada por imigrantes europeus, principalmente alemães, ainda mantinha algumas características que os identificavam com o país de origem e que, portanto, para os olhos do Estado, poderiam significar um "perigo".

Joinville, no final da década de 1930, tinha uma população de 40.683 habitantes, incluindo os moradores das áreas urbana, rural e dos antigos distritos (GUIA, 1940, p. 321). E como indica o recenseamento de 1940, a

[22] Referência aos vários Decretos e Decretos-Leis de 1938.

[23] Decreto-Lei n. 383, de 18/04/1938. *LEX*. Coletânea de Legislação. Legislação Federal e Marginália. São Paulo: LEX, ano II, 1938. p. 119-121.

maioria da população não era de fato "estrangeira", eram apenas descendentes dos imigrantes do século XIX, mas sentiram de perto os efeitos das leis nacionalizadoras (IBGE, 1940). Embora se saiba que os imigrantes e os seus descendentes (res)significaram antigas práticas, esses ainda eram vistos como portadores de uma identidade ligada à idéia de germanidade.[24] Evidentemente, essa forma de compreender a questão da identidade étnica pode ser relativizada, haja vista que, possivelmente, passados tantos anos do início da colonização, muitos teuto-brasileiros já tinham ressignificado a própria "idéia de germanidade". Até a década de 1930, apesar de algumas intenções de abrasileiramento, anterior à Nacionalização,[25] de maneira geral, Joinville apresentava-se através de suas "feições germânicas", pois corriqueiramente falava-se alemão, idioma utilizado no ensino, no comércio, nos espaços de sociabilidades e, obviamente, nos lares dos imigrantes e de seus descendentes. Existiam poucas escolas que ensinavam em português e, na região urbana, o bilingüismo (alemão e português) era mais comum, especialmente nos órgãos públicos e nas atividades comerciais. É, então, no final da década de 1930 que algumas práticas dos teuto-brasileiros, como o uso do idioma alemão, vão se tornar efetivamente um problema.

A proibição do uso do idioma alemão e as conseqüências desse fato tiveram em Joinville vários desdobramentos, pois a cidade até então costumava ter seus referenciais pautados na sua "origem étnica", fruto da importância da imigração alemã no decorrer do século XIX. As medidas para abrasileirar a cidade são ainda hoje recordadas pelos que vivenciaram aqueles anos. Foram anos de processos impositivos, e as proibições, principalmente as relacionadas à questão da língua, marcaram as mais diversas esferas da sociedade.

Várias questões fazem-se presentes para compreender o período na história da cidade, mas o que gostaria de chamar a atenção neste momento é o fato de, nesse período de explícita tensão étnica, as mulheres, principalmente as alemãs e suas descendentes, terem sido as que mais sofreram os efeitos das leis nacionalizadoras.

[24] Segundo Giralda Seyferth (1981, p. 49), era característica dos teuto-brasileiros preservarem, através de práticas culturais e do uso da língua alemã, a sua germanidade, o *Deutschtum*. Assim, o nacionalismo alemão era considerado característica fundamental da ideologia e modo de ser do teuto-brasileiro.

[25] A questão do ensino em português, por exemplo, é anterior ao Estado Novo. Segundo Cynthia Machado Campos (1998), as "preocupações estatais iniciaram-se em Santa Catarina ainda em 1919, quando leis dificultaram o funcionamento das escolas controladas pelos descendentes de imigrantes. Essas leis estavam vinculadas à campanha pela Nacionalização do ensino levada a termo em todo território nacional".

Por intermédio especialmente da metodologia da história oral, procurei conhecer essas histórias a partir da memória de diferentes mulheres, como uma interessante possibilidade de "lidar" com experiências femininas, pois "lembrar" pode também estar marcado pelas diferenças de gênero.[26]

Através das memórias das mulheres que vivenciaram a Campanha de Nacionalização, é possível nos aproximarmos do cotidiano daquele período, conhecendo detalhes que não costumam estar contemplados na documentação dos arquivos públicos; detalhes que permearam o dia-a-dia e que ganham contornos com as lembranças dos objetos, roupas, pequenas coisas que compõem uma memória do privado e que se constituem no que Michelle Perrot (1989) chamou de "práticas da memória feminina". Memórias que articulam o público e o privado, mas que inferem com mais encantamento sobre as histórias da esfera privada.[27]

No caso de Joinville, eram as mulheres que estavam mais "ligadas" à língua alemã, especialmente porque eram elas que, ao educarem os filhos, mantinham e reproduziam aspectos da cultura dos antepassados, como o uso da língua alemã. Muitas nem sabiam falar português e assim se obrigaram a aprender de uma hora para outra, muitas vezes ensinadas pelos filhos que estavam sendo alfabetizados nas escolas brasileiras. Vários são os relatos de mulheres que tiveram que aprender com os filhos as primeiras palavras em português, ou ainda algumas começaram a sentir necessidade de procurar ter contato com mulheres que falavam português, para poder com elas aprender a língua. Foi assim, por exemplo, que a mãe de Gerda Pruner, já casada e com filhos, aprendeu um pouco português com as "moças que ela ensinava costura".[28]

Mas se foram as mulheres descendentes dos imigrantes, principalmente alemães, que sofreram diretamente os efeitos da Campanha, as brasileiras, por vezes, também estiveram envolvidas. Umas, indignadas com a forma como tudo aconteceu, outras, aproveitando-se da situação para delatar, humilhar, etc. O momento da Nacionalização foi, então, também profícuo em aflorar as diferenças entre mulheres brasileiras e as imigrantes. Assim, se as experiências foram diversas, também são múltiplas as lembranças sobre esse período. Das diversas lembranças, chamam a atenção as diferentes narrativas sobre as

[26] Em relação às discussões sobre gênero, memória e experiência, ver Kofes e Piscitelli (1997).

[27] Michelle Perrot apresenta uma interessante reflexão sobre as esferas público/privado e as relações entre os sexos (PERROT, 1998a, 1998b).

[28] PRUNER, Gerda, *entrevista concedida à autora*. Joinville, 10 out. 1998.

dificuldades para ir ao comércio e garantir a manutenção das mais corriqueiras atividades domésticas, como comprar os alimentos para cozinhar, história rememorada por Leonora ao se referir à sua mãe. Mas em casa "só se falava alemão" e a mãe passou por algumas dificuldades, por não saber português durante o período da guerra:

> [...] só alemão. É, minha mãe custou aprender português até que no tempo da guerra, na Segunda Guerra Mundial, então ela ia no açougue, não sabia o nome das carnes, então ela levava um papel, o açougueiro já deu pra eles: "tal carne se chama assim". E tudo aí ela lia, o que ela queria, era difícil [risos].[29]

Todavia, das várias narrativas, especialmente sobre as dificuldades das mulheres em aprender a língua, por não estarem como seus maridos mais presentes no chamado espaço público, sublinha-se o fato de as mulheres mais velhas sentirem mais dificuldades, tanto em se desfazer dos guardados que lembrassem a língua alemã como em se adaptar com a nova situação, pois a Nacionalização não chegou dentro das casas apenas vigiando as falas, que se tornaram para algumas verdadeiros sussurros; atingiu também os pormenores que compunham os cenários de suas histórias. Como não podiam ter em casa "escritos em alemão", muitos objetos, jornais, revistas, discos e livros foram "destruídos" pelos imigrantes e descendentes. Os relatos são inúmeros, como, por exemplo, o de Regina Köhn, que lembra das fronhas que a sua mãe bordou e que foram enterradas junto com revistas e discos em um baú. Passados tantos anos, ela lembra das recomendações do avô, que posteriormente, por medo, se suicidou, dizendo para seus pais:

> – Tu enterra tudo que está escrito, bordado em alemão. [...]
>
> – Você faz um buraco bem fundo e forra com tábua para colocar lá dentro...
>
> [...] e daí ficou lá dentro mais de um mês [...] E realmente ele desenterrou tudo, mas estava tudo estragado. [...] Não sei quantos discos, tudo em alemão, coisas mais lindas que cantavam em alemão [...].[30]

Assim, como Regina, Elly Ganzemuller, nascida em 1928, também recordou dos bordados em alemão. Lembrou das toalhas, dos quadros com "dizeres" bordados: "[...] não sei se lembra um pouco, que tinha aquelas paredes, assim toalhas na parede e foto assim alemã. Precisava

[29] MACHADO, Leonora Busch, *entrevista concedida à autora*. Joinville, 4 dez. 2001.

[30] KÖHN, Regina, *entrevista concedida a Priscila Ferreira Perazzo*. Joinville, 17 ago. 2001.

tirar tudo e esconder ou enterrar. Eles chegavam, arrancavam pra baixo e queimavam. [...] E entraram, arrancaram tudo...".[31]

Frases ingênuas ou religiosas, por não estarem escritas na língua nacional, deixaram de enfeitar e/ou abençoar várias casas. Objetos que antes eram corriqueiramente encontrados nas residências dos descendentes de imigrantes, hoje estão praticamente fora de uso. Muitos desses quadros, ou "dígrafos", como são chamados, possivelmente alguns que resistiram à Campanha, encontram-se no acervo do Museu Nacional de Imigração e Colonização.

O Museu tem em seu acervo vários "dígrafos" e "*wandschoner*". Os "dígrafos" (quadros) são diferentes dos "*wandschoner*" (protetor de parede também conhecido como pano de parede). Os "dígrafos" geralmente eram mais presentes nas casas de famílias mais ricas e tinham como função ser uma "benção do lar", geralmente bordados em pontos mais elaborados, em tecidos mais finos, alguns até com fio de ouro. Já os "*wandschoner*" estão associados a classes mais pobres. Às vezes bordados em ponto cruz, mas também com dizeres relacionados à "benção do lar" e mensagens religiosas.

Singelos objetos, que eram tão significativos para àquelas pessoas, foram também motivo de medo e preocupação. As narrativas de coisas enterradas ou queimadas são várias. Mas há também aquelas narrativas que contam da astúcia de seus antepassados, como uma tia de Hildegard que enterrou muito bem embalados seus panos bordados com dizeres em alemão e seus livros na mesma língua. Segundo a entrevistada, "ela usou a cabeça, foi esperta".[32] Outras vezes, pessoas apostaram que a interdição não chegaria a suas casas e mantiveram seus livros preferidos, sem mostrar, é claro, e, principalmente, sem emprestar a ninguém. Refiro-me aqui a uma das entrevistadas que lembrou que a mãe tinha alguns volumes em alemão de uma coleção chamada "Menina Moça" e que uma vizinha que também lia alemão pediu emprestado. Mas diz a entrevistada: "Minha mãe não emprestou, tinha medo. Não sabia qual era a intenção da mulher; afinal, ela era casada com um Lima".[33]

Esta frase, "casada com um Lima", referência a um luso-brasileiro, mesmo que de maneira tímida, revela as relações tensas presentes no cotidiano dos/as imigrantes e dos/as brasileiros/as, histórias de um período

[31] GANZEMULLER, Elly, *entrevista concedida a Irene Sprung*. Joinville, 2 out. 1998.

[32] SCHULTZE, Hildegard, *entrevista concedida à autora*. Joinville, 11 out. 2000.

[33] CUNHA, Jutta Hagemann, *entrevista concedida à autora*. Joinville, 17 abr. 2002.

em que as tensões étnicas estavam presentes e que as mulheres de origem alemã vivenciaram mais "silenciadas", as mesmas descendentes dos "pioneiros" que foram depois, por ocasião do Centenário da cidade, especialmente chamadas para confeccionar os enfeites que transformariam o cenário das ruas centrais da cidade. Um momento em que a cidade vivenciou um investimento no sentido de apaziguar-se com um período traumático, quando afloraram as tensões étnicas da Nacionalização. Mas as histórias do Centenário, essas são uma outra história...

Referências

BÖBEL, Maria Thereza; THIAGO, Raquel S. *Joinville: os pioneiros*: documento e história: v. I – 1851 a 1866. Joinville: Univille, 2001.

CAMPOS, Cynthia Machado. *A política da língua na era Vargas*: proibição do falar alemão e resistências no sul do Brasil. 1998. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

FICKER, Carlos. *História de Joinville*: subsídios para a crônica da Colônia Dona Francisca. Joinville: Ipiranga, 1965.

GUEDES, Sandra P. L. de Camargo. *Instituição e sociedade*: a trajetória do Hospital Municipal São José de Joinville – 1852-1971. Joinville: Movimento & Arte, 1996.

GUIA do Estado de Santa Catarina. 3. ed. Florianópolis: Central, 1940.

KOFES, Suely; PISCITELLI, Adriana. Memória de "histórias femininas, memórias e experiências". *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 8/9, p. 343-354, 1997.

MAGALHÃES, Marionilde D. B. de. *Alemanha, mãe-pátria distante*: utopia pangermanista no sul do Brasil. 1993. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

PERROT, Michelle. *Mulheres públicas*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ed. da Unesp, 1998a.

PERROT, Michelle. Public, prive et rapports de sexes. In: PERROT, Michelle. *Les femmes ou les silences de l'histoire*. Paris: Flamarion, 1998b.

PERROT, Michelle. Práticas da memória feminina. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 9, n. 18, p. 9-18, ago./set. 1989.

RENAUX, Maria Luiza. *O outro lado da história*: o papel da mulher no Vale do Itajaí 1850-1950. Blumenau: FURB, 1995.

SCOTT, Joan W. A mulher trabalhadora. In: FRAISSE, Geneviève; PERROT, Michelle (Org.). *História das mulheres no Ocidente*: o século XIX. Tradução de Cláudia Gonçalves e Egito Gonçalves. Porto: Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1994. v. 4. p. 443-475.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990.

SEYFERTH, Giralda. *A colonização alemã no Vale do Itajaí-Mirim*: um estudo de desenvolvimento econômico. Porto Alegre: Movimento, 1974.

SEYFERTH, Giralda. A identidade teuto-brasileira numa perspectiva histórica. In: MAUCH, Cláudia; VASCONCELLOS, Naira (Org.). *Os alemães no sul do Brasil*: cultura, etnicidade e história. Canoas: Ulbra, 1994.

SEYFERTH, Giralda. *Nacionalismo e identidade étnica*: a ideologia germanista e o grupo étnico teuto-brasileiro numa comunidade do Vale do Itajaí. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 1981.

SILVA, Janine Gomes da. *Tensões, trabalhos e sociabilidades*: histórias de mulheres em Joinville no século XIX. Joinville: Univille, 2004a.

SILVA, Janine Gomes da. *Tempo de lembrar, tempo de esquecer...*: as vibrações do Centenário e o período da Nacionalização: histórias e memórias sobre a cidade de Joinville. 2004b. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

TERNES, Apolinário. *Joinville, a construção da cidade*. São Bernardo do Campo: Bartira, 1993.

THIAGO, Raquel S. *Coronelismo urbano em Joinville*: o caso de Abdon Batista. Florianópolis: Governo do Estado de Santa Catarina, 1988.

WEINSTEIN, Barbara. As mulheres trabalhadoras em São Paulo: de operárias não-qualificadas a esposas profissionais. Tradução de Ricardo Augusto Vieira. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 4, p. 143-171, 1995.

WOLFF, Cristina Scheibe. Como se forma uma "boa dona de casa": a educação das mulheres teuto-brasileiras na Colônia Blumenau (1850-1900). In: MORGA, Antônio Emílio (Org.). *História das mulheres de Santa Catarina*. Chapecó: Argos; Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2001. p. 158-180.

Sobre as/os Autoras/es

Alison M. Jaggar (jaggar@spot.colorado.edu) é professora titular de Filosofia e Estudos sobre a Mulher na Universidade de Colorado, em Boulder. Foi fundadora da Associação de Mulheres na Filosofia e presidiu a Comissão sobre a Situação da Mulher, da Associação Americana de Filosofia. Trabalhou em várias organizações pela paz e pela justiça, e considera que a investigação teórica é parte fundamental do movimento feminista. Entre seus trabalhos mais recentes destacam-se os livros *Morality and Social Justice: Point Counterpoint*, com James P. Sterba, Milton Fisk, William A. Galston, Carol C. Gould, Tibor Machan e Robert Solomon (Lanham, MD; London, UK: Rowman; Littlefield, 1995), e *Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics* (Boulder, CO: Westview Press, 1994); e os artigos "Feminism and Moral Justification", publicado em Miranda Fricker e Jennifer Homsby (ed.), *Feminism in Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), "Feminist Ethics", em *The Blackwell Guide to Ethical Theory* (1999), "Sexual Equality as Parity of Effective Voice", *Journal of Contemporary Legal Issues* (1998), e "Globalizing Feminist Ethics", *Hypatia*, 13:2 (Spring, 1998). No momento está produzindo um livro cujo título provisório é *Sexo, Verdade e Poder: uma teoria feminista da razão moral*.

Clara Araújo (cmaraujo@superig.com.br) é doutora em Ciências Sociais pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da mesma universidade, onde coordena a linha de pesquisa Justiça e Desigualdade. Suas áreas de pesquisa e interesse estão concentradas em dois temas do âmbito das relações de gênero: cidadania e participação política, em especial as políticas de cotas e as interações entre família e trabalho. É autora de vários artigos sobre esses temas em livros e periódicos acadêmicos e uma das organizadoras do livro *Gênero, Família e Trabalho no Brasil* (Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005).

Claudia Card (cfcard@wisc.edu) tem doutorado em Filosofia pela Universidade de Harvard e é atualmente titular da Cátedra Emma Goldman da Universidade de Wisconsin, em Madison. Entre suas numerosas publicações, destacam-se *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil* (New York: Oxford University Press, 2002), *The Unnatural Lottery: Character and Moral Luck* (Philadelphia: Temple University Press, 1996) e *Lesbian Choices* (New York: Columbia University Press, 1995). Seus mais recentes artigos incluem "Environmental Atrocities & Non-Sentient Life", *Ethics & The Environment* 9:1 (2004), "Torture in Ordinary Circumstances", em Margaret Walker e Peggy Des Autels (ed.), *Moral Psychology: Feminist Ethics and Social Theory* (Rowman and Littlefield, 2004), "*The Atrocity Paradigm Revisited*", *Hypatia* 19:4 (2004), e "Questions Regarding a War on Terrorism", *Hypatia* 18:1 (2003).

Cristiani Bereta da Silva (cristianiluiz@hotmail.com) é doutora em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). É professora do Departamento de História da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) e pesquisadora do grupo de pesquisa Relações de Gênero e Família. É uma das autoras do livro *Práticas Proibidas: práticas costumeiras de aborto e infanticídio no século XX* (Florianópolis: Cidade Futura, 2003), organizado por Joana Maria Pedro. Publicou o livro *Homens e Mulheres em Movimento: relações de gênero e subjetividades no MST* (Florianópolis: Momento Atual, 2003).

Eli Bartra (elibartra@cablevision.net.mx) nasceu na Cidade do México. É doutora em Filosofia e professora pesquisadora titular da Universidad Metropolitana-Xochimilco. Foi co-fundadora e coordenadora do Mestrado em Estudos da Mulher e da área de pesquisa Mulher, Identidade e Poder, da mesma universidade. Publicou numerosos textos sobre arte e feminismo. É autora dos livros: *Frida Kahlo: Mujer, ideologia y arte*; *En busca de las diablas*; *Sobre arte popular y gênero* e *Mujeres en el arte popular*; *De promesas, traiciones, monstruos y celebridades*. Organizou *Debates en torno a una metodología feminista*; *Creatividad invisible: Mujeres y arte popular en América Latina y el Caribe* e é co-autora de *Feminismo en México ayer y hoy*, entre outros.

Eni de Mesquita Samara (eni@usp.br) é professora titular do Departamento de História da USP, na disciplina História do Brasil Colonial, e atualmente é Diretora do Museu Paulista da USP e Presidente da Associação Nacional de História (ANPUH). Foi também diretora do Centro de Estudos de Demografia Histórica da América Latina (CEDHAL) (1994-2004) e vice-diretora da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP (2002-2003). Suas áreas de pesquisa são: História das Mulheres e da Família, e História da População. Nessa área tem inúmeras publicações: *A família brasileira* (1983); *As mulheres, o poder e a família* (1989); *As idéias e os números do gênero* (1997), *Família e vida doméstica no Brasil* (1999); *Família, mulheres e povoamento* (2003), entre outras. Foi conferencista e professora convidada em diversas universidades americanas, européias e asiáticas, tendo publicado em várias coletâneas e também no exterior: *Historia de las Mujeres, siglos XIX y XX* (1993); *La familia en Iberoamérica 1550-1980* (2004); *Historia General de América Latina*, VI volume (2003); e *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas* (2004).

Flávia de Mattos Motta (mottaflavia@bol.com.br) é mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1990). Realizou o doutorado em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), tendo defendido a tese *Gênero e Reciprocidade: uma ilha no Sul do Brasil* (2002). Atuou como docente e pesquisadora da Universidade Estadual de Santa Catarina (UDESC). É autora do livro *Velha é vovozinha: identidade feminina na velhice* (Santa Cruz do Sul: Edunisc, 1998). Atualmente é professora colaboradora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Janine Gomes da Silva (janine.gomes@univille.net) é doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), professora dos departamentos de História e de Medicina da Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE) e historiadora do Arquivo Histórico de Joinville. Tem realizado pesquisas relacionadas à história da cidade de Joinville, enfocando especialmente a temática da memória, da história das mulheres e da perspectiva dos estudos de gênero. Publicou artigos em revistas especializadas e participou de obras coletivas. Entre suas publicações destaca-se o livro *Tensões, trabalhos e sociabilidades: histórias de mulheres em Joinville no século XIX* (Joinvillle: UNIVILLE, 2004).

Joana Maria Pedro (joana_pedro@yahoo.com.br) é professora do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina desde 1983. Fez doutorado em História Social na Universidade de São Paulo (USP) em 1992 e pós-doutorado na França em 2001. É pesquisadora 1-D do CNPq e realiza pesquisas em História, focalizando questões do feminismo e do gênero. É uma das coordenadoras editoriais da *Revista Estudos Feministas*. Suas últimas publicações são: L'experience des contraceptifs au Brésil: uma question de génération (*Cahiers du Brésil Contemporain*, n. 55-56, 2004, p. 69-92); Entre a bomba populacional e o direito das mulheres (RIAL, C. S. M. e TONELI, M. J. F. (Org.). *Genealogias do Silêncio: feminismo e gênero* (Florianópolis: Mulheres, 2004, p. 29-40); *Práticas proibidas: práticas costumeiras de aborto e infanticídio no século XX* (Florianópolis: Cidade Futura, 2003).

Luc Capdevila (luc.capdevila@uhb.fr) é professor mestre de conferências de História Contemporânea da Université Rennes 2. É pesquisador do Centre de Recherche d'Histoire sur les Sociétés et les Cultures de l'Ouest Européen (CRHISCO) e pesquisador associado ao Institut d'Histoire du Temps Présent. No campo do gênero atua como membro do Comitê de Redação da revista *CLIO – Histoire, Femmes et Sociétés*. Em 2004 coordenou, juntamente com Dominique Godineau, o número 20 dessa revista, cuja temática foi o Exército. A masculinidade e suas relações com a guerra tem sido um dos temas mais focalizados em suas publicações, que incluem "Le mythe du guerrier et la construction sociale d'un 'éternel masculin' après la guerre", "The Quest for Masculinity in a Defeated France (1940-1945)", "La experiencia de guerra de un combatiente ordinario (1914-1918)", "L'identité masculine et les fatigues de la guerre (1914-1945)" e o livro *Hommes et femmes dans la France en guerre 1914-1945*, escrito com François Rouquet, Fabrice Virgili e Danièle Voldman. Organizou em Rennes 2, em 2002, com outros/as pesquisadores/as, o Colóquio "Le Genre Face aux Mutations. Masculin/Féminin du Moyen Âge à nos Jours".

Mara Coelho de Souza Lago é mestre em Antropologia (UFSC) e doutora em Psicologia da Educação (UNICAMP). É professora titular do Departamento de Psicologia da UFSC, onde coordena o Núcleo de Pesquisas Modos de Vida, Família e Relações de Gênero - MARGENS. Foi uma das organizadoras dos livros *Falas de Gênero: teorias, análises, leituras* (Florianópolis: Mulheres, 1999) e *Interdisciplinaridade em Diálogos de Gênero: teorias, sexualidades, religiões*

(Florianópolis: Mulheres, 2004). É responsável pela área de concentração Estudos de Gênero no Doutorado em Ciências Humanas da UFSC, onde atua também no Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Publicou *Modos de Vida e Identidade: sujeitos no processo de urbanização da Ilha de Santa Catarina* (Florianópolis: UFSC, 1996), além de inúmeros artigos em coletâneas e revistas. Participa da comissão editorial da *Revista Estudos Feministas* e da comissão organizadora dos Encontros Internacionais Fazendo Gênero, realizados bianualmente na UFSC. Suas áreas de interesse são: gênero; gerações; subjetividade; e interseções entre psicanálise e ciências humanas.

Maria Izilda Santos de Matos (mismatos@exatas.pucsp.br) é doutora em História pela USP e professora titular da PUC/SP, onde coordena o Núcleo de Estudos da Mulher, NEM-PUC/SP. Realizou seu pós-doutorado na Université Lumiere Lyon 2, Lyon/França. Com o estudo *Trama e Poder*, recebeu o 1º lugar do prêmio SESI-CNI de Teses Universitárias. Entre suas obras destacam-se: *Melodia e Sintonia: o masculino, o feminino e suas relações em Lupicínio Rodrigues* (2. ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999), *Dolores Duran: Experiências Boêmias em Copacabana nos anos 50* (Rio de Janeiro: Bertrand Brasil,1997), *O imaginário em debate* (São Paulo: Olho d'Água, 1998), *A Cidade em Debate* (São Paulo: Olho d'Água, 1999), *Por uma história das mulheres* (São Paulo: EDUSC, 2000), *Meu lar é o botequim* (São Paulo: Nacional, 2. ed., 2002), *Cotidiano e Cultura: história, cidade e trabalho* (São Paulo: EDUSC, 2002), *Sonhos e Identidades* (São Paulo: EDUSC, 2004), *Ancora de Emoções* (Bauru: EDUSC, 2005) e *Gênero e Terceiro Setor* (Maceió: Catavento, 2005).

Maria Juracy Filgueiras Toneli (juracy@cfh.ufsc.br) atua como professora do Departamento de Psicologia da UFSC, onde ministra disciplinas e orienta alunos de graduação e pós-graduação. É doutora em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela USP, pesquisadora do CNPq e co-coordenadora do Núcleo de Pesquisa MARGENS: Modos de Vida, Família e Relações de Gênero. Autora de artigos e capítulos de livros, bem como organizadora de livros sobre as temáticas de gênero, desenvolve trabalhos de pesquisa e intervenção que, nos últimos anos, têm focalizado especialmente aspectos relacionados às masculinidades.

Marlene Tamanini (tamanini@ufpr.br) concluiu o doutorado no Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina em 2003. Sua tese, intitulada *Novas Tecnologias Reprodutivas Conceptivas à Luz da Bioética e das Teorias de Gênero* encontra-se aguardando publicação na Editora da UFSC. Em conjunto com Miriam Grossi e Rozeli Porto, organizou o livro *Novas Tecnologias Reprodutivas Conceptivas: Questões e Desafios*, publicado pela Letras Livres. Atualmente é professora adjunta no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Paraná e membro dos grupos de pesquisa Estudos de Gênero e Trabalho e Sociedade da mesma universidade.

Nara Araújo é pesquisadora, professora e crítica literária. Formada em Francês pela Universidade de Havana, Cuba, possui doutorado em Filologia pela

Universidade de Moscou, em Lomonosov. Atualmente atua como professora visitante na Cidade do México. Seu extenso trabalho sobre construções de gênero e de raça na literatura comparada tem tido repercussão mundial, inclusive no Brasil, onde por várias vezes participou dos encontros sobre mulher e literatura, tendo ministrado cursos em universidades brasileiras. Seu trabalho *El alfiler y la mariposa*: género, voz y escritura en Cuba y el Caribe (Havana: Letras Cubanas, 1997) reúne alguns dos seus mais conhecidos ensaios, nos quais, além de contribuir para a crítica feminista sobre a literatura cubana e caribenha, oferece reflexões teóricas sobre a análise crítica e a autobiografia. Publicou, ainda, além de numerosos ensaios em periódicos, os livros *Visión Romántica del Otro: Estudio comparativo de Atala y Cumandá, Bug-Jargal y Sap* (Havana: Facultad de Artes y Letras, 1993) e *Viajeras al Caribe* (Casa de las Américas, 1983). Seu livro mais recente, *La huella y el tiempo*, foi traduzido e publicado no Brasil com o título *O tempo e o rastro* (Florianópolis; Santa Cruz do Sul: Mulheres; Edunisc, 2003).

Pedro de Souza nasceu em São Paulo, em 28 de junho de 1951. É doutor em Lingüística pela Universidade Estadual de Campinas. Trabalha como professor adjunto no Curso de Letras da Universidade Federal de Santa Catarina, onde atua como especialista em Análise de Discurso. Orienta pesquisas nos programas de pós-graduação em literatura e em lingüística. Seu interesse fundamental de pesquisa são os processos de subjetivação observados em diferentes práticas discursivas implicadas em múltiplas materialidades textuais. Co-organizou o livro recém-publicado *Michel Foucault: Perspectivas*.

Roselane Neckel (neckel@cfh.ufsc.br) é historiadora e defendeu sua tese de Doutorado – *Pública Vida Íntima: a sexualidade nas revistas femininas e masculinas (1969-1979)* – na área de História, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Atualmente é professora do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina e desenvolve projeto de pesquisa em torno dos debates sobre a "liberação sexual feminina" e as publicações feministas (1964-1985).

Sandra Caponi (sandracaponi@newsite.com.br) é formada em Filosofia pela Universidade Nacional de Rosário (Argentina), recebeu o grau de doutor em Lógica e Filosofia da Ciência na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) em 1992 e, desde 1993, é professora na Universidade Federal de Santa Catarina. Suas áreas de pesquisa são Ética, Filosofia e a História da Medicina. Desenvolveu pesquisas sobre história da Clínica, da Psiquiatria, do Higienismo, da Saúde Pública e da Medicina Tropical. Realizou estudos de pós-doutorado na Universidade de Paris VII. Tem vários artigos e capítulos de livros publicados, entre eles "Miasmas, Microbios y conventillos", *Revista Asclepio* (Madrid, 2002); "Hygiénisme et reorganisation urbaine au Brésil et en Argentine", *Cahiers du Centre de Recherches Historiques* (Paris, 2004), e A geração espontânea e a preocupação higienista pela disseminação dos germens, *Revista Manguinhos* (Rio de Janeiro). Entre os livros publicados, destaca-se *Da Compaixão à Solidariedade* (Ed. Fiocruz). Atualmente é coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública da Universidade Federal de Santa Catarina.

Simone Pereira Schmidt é doutora em Teoria Literária pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e professora de Literatura no curso de Letras e no Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina. Pesquisadora do CNPq, entre suas publicações recentes destacam-se os livros: *Gênero e história no romance português* (Porto Alegre: PUC/RS, 2000), e *Poéticas e políticas feministas*, co-organizado com Claudia de Lima Costa (Florianópolis: Mulheres, 2004), além dos ensaios: "Lá e cá: sujeitos fora do eixo", in: DUARTE, Constância Lima; SCARPELLI, Marli Fantini (Org.). *Gênero e representação nas literaturas de Portugal e África* (Belo Horizonte: UFMG, 2002); "Partes da África: errâncias num mapa mudado", in: CERDEIRA, Teresa Cristina (Org.). *A experiência das fronteiras: leituras da obra de Helder Macedo* (Niterói, RJ: EdUFF, 2002); "Nas trilhas do tempo: anotações sobre o trânsito das teorias feministas no Brasil", in: BRANDÃO, Izabel; MUZART, Zahidé (Org.). *Refazendo nós: ensaios sobre mulher e literatura* (Florianópolis/Santa Cruz do Sul: Mulheres/ Edunisc, 2003); e "Como e por que somos feministas", *Revista Estudos Feministas*, v. 12, 2004 (nº especial sobre publicações feministas).

Susan Aparecida de Oliveira (susandeoliveira@hotmail.com) é professora de Literatura e Teoria Literária. Atua na Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), na área de linguagem e literatura infantil desde 2001. É graduada em Geografia pela Universidade Federal de Santa Catarina e mestre em Literatura pela mesma instituição, tendo defendido a dissertação intitulada *Contestado: visões e projeções da modernidade*. Atualmente prepara a tese de Doutorado, também em Literatura pela UFSC, na qual continua a pesquisar sobre a Guerra do Contestado.

Tânia Regina Oliveira Ramos (taniaramos@floripa.com.br) é professora de Literatura Brasileira na Universidade Federal de Santa Catarina. Fez seu Mestrado e Doutorado na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, coordena o núcleo Literatura e Memória, é uma das organizadoras do Seminário Internacional "Fazendo Gênero", organizou o livro *Falas de Gênero* (Editora Mulheres) e tem vários ensaios e artigos publicados sobre narrativas de si e textualidades contemporâneas.

Sobre as Organizadoras

Luzinete Simões Minella (luzinete@matrix.com.br) é professora adjunta aposentada da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), onde atua no Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, tendo coordenado entre 1992 e 2000 a linha de pesquisa Saúde e Sociedade no Brasil, e na área de concentração em Estudos de Gênero do Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas. Doutora em Sociologia pela Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM, 1989), publicou vários artigos em diversas revistas científicas, é autora do livro *Gênero e Contracepção*: uma perspectiva sociológica (Editora da UFSC, 2005), é co-autora do livro *Gênero e Violência*: pesquisas acadêmicas brasileiras (1975-2005) (Editora Mulheres, 2006) e co-organizadora do livro *Depoimentos*: trinta anos de pesquisas feministas brasileiras sobre violência (Editora Mulheres, 2006), além de ter sido Coordenadora Editorial da Revista Estudos Feministas entre 2001 e 2004.

Susana Bornéo Funck (sbfunck@floripa.com.br) é doutora em Humanidades pela Universidade do Texas, em Arlington. Foi professora de literaturas de língua inglesa no Programa de Pós-Graduação em Inglês da UFSC e coordenadora do GT A Mulher na Literatura, da ANPOLL. Atualmente leciona no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Católica de Pelotas, onde atua na área de Texto, Discurso e Relações Sociais. Entre suas publicações destacam-se a organização de *Trocando Idéias*: sobre a mulher e a literatura (Editora Edeme, 1994), um dos primeiros livros a ser publicado na área no Brasil, e *Feminist Literary Utopias* (Editora da UFSC, 1998). Organizou, ainda, com Nara Widholzer, *Gênero em discursos da mídia* (Editora Mulheres, 2005). Foi fundadora, com Zahidé Muzart, em 1996, da Editora Mulheres. Sua pesquisa atual aborda construções de gênero em livros para a Educação Infantil.