

Genealogias do silêncio: feminismo e gênero

Organização

Carmen Sílvia Moraes Rial

Maria Juracy Filgueiras Tonelli

Editora Mulheres

GENEALOGIAS DO SILÊNCIO FEMINISMO E GÊNERO

ORGANIZAÇÃO

CARMEN SÍLVIA MORAES RIAL

MARIA JURACY FILGUEIRAS TONELI



EDITORA MULHERES
ILHA DE SANTA CATARINA

2004

© 2004, Editora Mulheres

Coordenação editorial
Zahidé Lupinacci Muzart

Revisão
Mary Jane Fernandes Franco
Ana Cláudia Félix Gualberto

Projeto gráfico e editoração
Rita Maria Xavier Machado

Capa
Louise Lazzari
Sobre obra de Elisa Iop, *Barbie: Metamorfoses*, 2004
Linguagem: instalação (objetos e fotografias)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação – CIP
Leny Helena Brunel CRB 14/540

G286 Genealogias do silêncio: feminismo e gênero / organizado
por Carmen Sílvia Moraes Rial e Maria Juracy Filgueiras Toneli –
Florianópolis: Ed. Mulheres, 2004.
200 p.

ISBN 85-86501-38-2

1. Gênero – Ensaios. 2. Feminismos – Ensaios. I. Rial,
Carmen Sílvia Moraes. II. Toneli, Maria Juracy Filgueiras.

CDU 82-4



EDITORIA MULHERES
Caixa Postal 5031
88040-970 Florianópolis, SC
Telefone/Fax (48) 233 2164
www.editoramulheres.com.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Carmem Rial e Juracy Toneli	9
Janos de duas faces: implicações conceituais da fertilidade feminina	
Françoise Héritier	15
Entre a bomba populacional e o direito das mulheres	
Joana Maria Pedro	29
Sexualidad y orden social en el Uruguay de Novecientos	
Graciela Sapriza	41
A (est)ética (bio)grafada de Marguerite Duras	
Rafael Andrés Villari	55
De sujeitos e identidades: diálogos entre Ciências Humanas e Psicanálise	
Mara Coelho de Souza Lago	73
Novas famílias, novas implicações éticas	
Oscar Reymundo	79
Famílias homossexuais: novas famílias? Algumas reflexões sobre parentalidade gay e lésbica no Brasil e na França	
Miriam Pillar Grossi	85
Histórias do tempo delas: performances de contadoras de <i>causos</i> da Campanha do Rio Grande do Sul	
Luciana Hartmann	95
(I)ma(R)gens em torno de capricho e vergonha	
Alai Garcia Diniz	105
Deslocamentos da identidade: teorizando a violência na Delegacia de Mulheres	
Sandra Maria da Mata Azerêdo.	117

O véu debaixo da linha do equador. As mulheres da comunidade islâmica de Florianópolis	
Cláudia Voigt Espinola	131
Literaturas <i>de peso</i>	
Tânia Regina Oliveira Ramos	153
Em avanços sutis, as rupturas	
Rachel Soihet	159
Masculinidade, Viagra e saúde: um olhar antropológico	
Rogerio Lopes Azize	171
Feminismo, corpo e sexualidade	
tania navarro swain	183
AUTORAS/AUTORES	195

APRESENTAÇÃO

CARMEN SÍLVIA MORAES RIAL E
MARIA JURACY FILGUEIRAS TONELI



Gênero é o tema deste livro. É com muita satisfação que apresentamos esta coletânea de textos oriundos do *Seminário Internacional Fazendo Gênero 4: Cultura, Política e Sexualidade no Século XXI*, que aconteceu nos dias 23, 24 e 25 de maio de 2000. O Projeto Fazendo Gênero reúne, a cada dois anos, pesquisador@s do Brasil e de universidades estrangeiras da América Latina, dos Estados Unidos e da Europa, com pesquisas e publicações no campo dos estudos de gênero e dos estudos feministas.

Com uma vasta produção acadêmica de vigor teórico, amplitude temática e diálogo transdisciplinar e transnacional – incluindo pesquisas, publicações, formação de pesquisadoras/es e projetos sociais – os estudos de gênero e feministas estão amplamente consolidados no Brasil. Particularmente, a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) teve, e tem hoje, um papel importante na construção e na consolidação desse campo de estudos no país, contando, atualmente, com mais de trinta professoras doutoras que fazem pesquisas na área, e estão situadas em diferentes programas de pós-graduação, dedicando-se, entre outras tarefas, à orientação de dissertações, teses, projetos de iniciação científica e monografias de conclusão de curso.

Além disso, desde 1999, um núcleo de professoras da UFSC tem sido responsável pela edição da *Revista Estudos Feministas*, considerada a principal publicação com escopo nacional e internacional nessa área, indexada nos principais bancos e fontes de referência científicas internacionais.

Os três encontros anteriores do Projeto Fazendo Gênero – realizados respectivamente em 1994, 1996, 1998 – resultaram na publicação de diversas coletâneas e números especiais de revistas acadêmicas com artigos inéditos de autoras nacionais e estrangeiras. A quarta versão, cuja temática fundamental foi *Cultura, Política e Sexualidade no Século XXI*, ampliou o âmbito e o alcance do Projeto Fazendo Gênero, caracterizando-se como um encontro internacional e tendo como objetivo central a realização de um balanço do século XX no campo dos estudos de gênero e feministas, bem como das

perspectivas para o novo século. Participaram do seminário renomadas pesquisadoras internacionais, entre as quais a antropóloga Françoise Héritier (*Laboratoire d'Anthropologie Sociale du Collège de France*, Paris), a especialista em teoria literária e estudos culturais Jean Franco (*Columbia University*, Estados Unidos), a economista Carmen Diana Deere (*University of Massachusetts*, Estados Unidos), a cientista social Sonia Alvarez (*University of California at Santa Cruz*, Estados Unidos), a historiadora uruguaia Graciela Sapriza (*Universidad de la Republica*, Montevideo), a teórica literária argentina Nora Domingues (*Universidad de Buenos Aires*) e a cientista política e militante peruana Virgínia Vargas (*Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán*, Lima, Peru).

Os textos foram selecionados por uma equipe de pareceristas (doutor@s) a partir do que foi apresentado nas conferências, mesas-redondas e sessões de comunicação oral. Algumas conferencistas já tiveram seus trabalhos publicados pela REF e, portanto, não constam no presente volume. É importante salientar que, como toda coletânea, este livro guarda uma heterogeneidade temática e analítica bastante grande. É exatamente essa diversidade que garante sua amplitude e relevância, @s autor@s provêm de áreas distintas que podem ser reunidas, fundamentalmente, no grande campo das Ciências Humanas.

Françoise Héritier abre o livro apresentando o texto de uma das melhores conferências já proferidas nos Seminários *Fazendo Gênero*. Héritier, aposentada, continua sendo, sem dúvida, a mais respeitada antropóloga francesa contemporânea: substituta de Lévi-Strauss na direção do renomado Laboratório de Antropologia Social do CNRS, primeira (e, até hoje, única) mulher antropóloga a ser admitida no prestigioso Collège de France. Ela nos brindou com uma palestra marcante e inesquecível sobre gênero em que – reformulando alguns de seus preceitos anteriores (publicados em *Masculino e Feminino*) sem, no entanto, abandonar o terreno sólido do estruturalismo, no qual vem trabalhando por décadas – aceitou o desafio de pensar historicamente a condição universal de submissão da mulher. E, para estonteamento da platéia que lotou o auditório da Reitoria naquela noite, apontou para uma drástica alteração destas relações de poder envolvendo os sexos. Ao oposto da teórica desapaixonada, ouvimos uma voz feminista, interpretando o mundo dos homens e das mulheres, a ciência, a legislação, a pílula, na África e na França – a lucidez mantendo-se como marca da grande pensadora que é, realizando-se no desenhar de sistemas complexos e abstratos na maioria das vezes inconscientes. Esta voz feminista se debruçou sobre um dos enigmas da condição humana: por que a oposição homem e mulher coloca, em todas as sociedades do mundo, no pólo inferior a mulher e no pólo superior o homem? Héritier enfrentou a questão e o fez – não através de um esquema a-histórico, onde esta oposição fundada na diferença sexual aparece de uma vez por todas, assim, hierarquizada, mas, ao contrário – com uma formulação diacrônica e dinâmica que aponta para um possível fim da dominação masculina. Explicou, desse modo, as recentes e enormes conquistas das mulheres ao mesmo tempo em que alertou, enfaticamente, para possíveis perigos que ameaçam estas conquistas. *Nada está dado*, repetiu mais de uma vez naquela noite.

O artigo de fundo nos fornece, portanto, uma poderosa grade de interpretação do gênero a partir de oposições binárias, inconscientes e universais, que ordenam as diferenças e as hierarquizam, num intrincado jogo de poder que remonta a tempos imemoriais. Porém, e aí reside a novidade de sua abordagem, não as cristalizam.

Os artigos deste livro atualizam este e outros paradigmas de gênero, pensando a sociabilidade contemporânea a partir de matrizes da literatura, da sociologia, da história, da antropologia, da psicanálise e dos estudos culturais. Percorrem, assim, uma diversidade de objetos, explorando a distância do que é próximo e suas significações mutáveis, tanto para as mulheres quanto para os homens.

A pílula anticoncepcional, vista como o operador maior da transmutação da hierarquia masculino-feminino na palestra de Hérítier, volta à cena, agora no Brasil, através do importante estudo realizado pela historiadora Joana Pedro, em que são abordadas as notícias da imprensa brasileira sobre este instrumento poderoso de libertação das mulheres durante a ditadura militar, um dos momentos de grande restrição da liberdade de homens e de mulheres no país. O corpo e a sexualidade são temas também de outro texto, o da historiadora Graciela Sapriza, que trata do aborto mostrando, como o fez Joana Pedro, que o corpo, as políticas de controle demográfico e, de modo mais amplo, o estatuto da mulher são *razões de estado*. Investigando o início do feminismo no Uruguai, ela afirma que a sexualidade foi central na arena política e, nesta, a reivindicação do direito ao corpo que, naquela época como hoje, é traduzido na maioria das vezes pela decisão sobre a maternidade. Sapriza nos mostra o nefasto papel da Igreja em seus momentos de constituição ideológica. A arqueologia do debate entre feministas e católicos sobre o direito ao aborto nos faz pensar que os argumentos, hoje, não são tão distantes assim dos da década de 30.

Poder e política são tematizados, também, no plano do inconsciente, no fascinante texto do psicanalista Rafael Andrés Villari que explora a dor na, e através da, subjetividade durassina (Margarite Duras). Para além de um do gozo fálico – partilhado com o homem –, Duras apontaria a possibilidade da singularidade de um gozo feminino. Para além da exploração de sua escrita literária, Rafael explora a trajetória da biografia da autora admirada, entre outras, pela escrita de Kristeva, e acompanhando Foucault se pergunta: *O que é um autor?*

Foucault é um dos autores que fundamenta o texto de Mara Lago, “De Sujeitos e Identidades: diálogos entre Ciências Humanas e Psicanálise”, ao lado dos psicanalistas Lacan, Freud, Nasio, Erickson e do antropólogo Cardoso de Oliveira, que servem para pensar os conceitos de identidade e sujeito. Lago conclui que “não se constituem sujeitos, não se constroem subjetividades fora da cultura, fora da linguagem. Não se constroem identidades fora das relações”.

A abordagem psicanalítica volta à cena, ancorando a reflexão de Oscar Reymundo sobre o lugar dos filhos das *novas famílias* e no que ele designa como *a economia do gozo dos adultos*. “Tempos de grande oferta de recursos técnicos que podem ser colocados ao serviço de uma racionalidade que nada quer saber sobre a castração nem sobre a possi-

bilidade de uma não-total inscrição do sujeito no gozo fálico. Tempos em que a criança é considerada objeto de fácil e econômico consumo e tempos em que o direito ao filho se confunde com mais um direito do consumidor. Perante o mal estar contemporâneo já instalado nas *novas famílias*, a psicanálise toma partido e faz a sua aposta ética tentando escrever a diferença aí onde quer se escrever sempre a mesma coisa”.

O artigo de Miriam Pillar Grossi trata do “desejo de filiação de gays e lésbicas no final do século XX”, no bojo da discussão dos projetos de lei da *união civil* e das novas tecnologias reprodutivas. A grande questão do ponto de vista jurídico parece ser a impossibilidade do casal gay ou lésbico adotar uma criança e o que há por trás de tal impedimento. Enquanto as novas tecnologias reprodutivas garantem o direito da reprodução para aquel@s que a desejam e podem por ela pagar, o imperativo da heterossexualidade mantém-se como regulador no cenário das *novas famílias*.

Sem deixar o mundo das *novas famílias*, seguimos com duas autoras em uma incursão ao rural onde encontramos um mundo de narrativas e gestos *gentrificados*, como nas performances orais das mulheres de que nos fala Luciana Hartman em “Histórias do tempo delas: performances de contadoras de causos da Campanha do Rio Grande do Sul” ou como na voz poética das mulheres do MST, que é ponto de partida para a reflexão cúmplice de Alai Garcia Diniz sobre o sujeito feminino na luta pela terra. “(I)ma(R)gens em torno de capricho e vergonha” trata do encontro inter-subjetivo, assumido como frustrado pela autora, mas, que acaba nos revelando diversas práticas femininas através das vozes de mulheres escritoras ou personagens dos conventos e dos romances do séc XIX. Propiciada pela desculpa da poética, esta visita ao mundo rural brasileiro se, por um lado, nos revela a inquestionável existência de lideranças femininas no MST, por outro, nos coloca um dilema: o dos limites e possibilidades de um diálogo entre academia e militância, para concluir que a transformação está na esfera do sujeito e de sua expressão e ação.

“Deslocamentos da identidade: teorizando a violência na Delegacia de Mulheres”, de Sandra Maria da Mata Azerêdo, traz como argumento central que “teoria e prática são indivisíveis porque não se pode ignorar a dimensão política em toda ação humana”. Inspirando-se em teorias da psicanálise e da antropologia, mas, sobretudo, nos Estudos Culturais, o artigo oferece uma oportunidade de aprofundar o contato com autores como Raymond Williams, Foucault, Trinh Minh-há, Biddy Martin e Chandra Talpate Mohanty, Minie Bruce Pratt, Gayatri Spivak e Donna Haraway. Através de um estudo sobre violência de gênero, realizado no Setor de Psicologia da Delegacia de Mulheres de Belo Horizonte, a autora propicia uma rica teorização sobre as posições de nativa (*insider*) e estrangeira (*outsider*) nas práticas etnográficas.

A pesquisa etnográfica também aparece como fundamento para o artigo de Cláudia Voigt Espinola. Apoiada em extenso trabalho de campo junto às mulheres muçulmanas de Florianópolis, assim como nas particularidades históricas da migração árabe no país, Espinola aborda o perturbador e crescente uso do véu no pós-11 de setembro, mostrando como, aqui, para estas mulheres, o uso do véu é signo de pertencimento e

não de opressão. Perturbadora conclusão? Bem, “nada está dado”. O véu também, aqui, é o centro de uma polêmica, envolvendo as diferentes regras sociais e prescrições religiosas, no interior das quais é dito *haram*, o que é proibido (como comer carne-de-porco e tomar bebida alcoólica, por exemplo) e designado como *wajib* o que é obrigatório (o horário das cinco orações diárias). Mas, entre essas duas categorias, mais facilmente identificáveis e sobre as quais todos parecem estar de acordo, existe também os *makruh*, ou atos inconvenientes que são desencorajados e os atos *sunnat* que são desejáveis, mas não obrigatórios. A questão do uso do véu torna-se assombreada por não se saber ao certo em qual destas categorias, esta prática social deve ser incluída. Claudia mostra que, em Florianópolis, a decisão de usar o véu é vivida como individual e é o resultado de um *desejo*, de uma *vontade*, como dizem suas informantes.

O texto de Tânia Regina de Oliveira Ramos discute uma certa modalidade de narrativa contemporânea, sobretudo a que faz Stella Florence, que, no entender da autora, “superam as *chicklits* americanas e inglesas, e apontam para uma nova consciência, onde a figura da mulher escrita nos remete para a emergência de uma política e de uma consciência do corpo ecologicamente estruturada”. Em tempos de dominação através de uma certa estética corporal, em que a norma é a da estereotipia dos corpos, Tânia vê “uma voz dissonante, não marginal, em relação à mulher gorda, uma literatura *de peso*”.

“Em avanços sutis, as rupturas”, Rachel Soihet, através da análise de parte da obra de Júlia Lopes de Almeida, busca detectar “reflexões, condutas de personagens que denotem mudanças paulatinas e evidenciem avanços na consciência de gênero”. Ela encontra exemplos destas mudanças nas profissões exercidas pelas personagens de Júlia L. de Almeida – professoras, enfermeiras, assistentes sociais etc. – que ampliaram os horizontes femininos.

O mundo da saúde aparece também no texto de Rogério Azize que, a partir de uma matriz antropológica, trata dos significados atribuídos ao consumo de *Viagra* – o qual já havia sido citado na palestra de Hérítier – discutindo as tensões existentes, entre os discursos leigo e erudito, nos campos da antropologia da saúde e dos estudos de gênero. Identifica, ainda, o que chama de caráter circular da ansiedade de performance em um determinado universo masculino a respeito do uso da pílula. Trata-se, portanto, do (re)pensar as masculinidades contemporâneas e o atributo da virilidade/potência erétil neste contexto.

“Feminismo, Corpo e Sexualidade”, de Tania Navarro Swain, que fecha o livro, continua na direção da reflexão de Hérítier, mas, partindo de outras teorias, questiona o significado social da diferença sexual, ou seja, as representações sociais de uma inscrição no corpo. Contando com a iluminação de Foucault e de sua categoria de *eccentric subject* (mas, também, com Teresa de Lauretis, Judith Butler, Jane Flax, Donna Haraway), Swain interroga quem é o *sujeito do feminismo*. “Muitas vezes, foi repetida a idéia, de forma implícita ou explícita, nos discursos fundadores de autoridade da teologia, filosofia e outros, de que o homem *tem* um sexo, a mulher *é* um sexo. Nesta afirmação, o

corpo é obscurecido pela identidade de gênero, em que o masculino se desdobra em sexo, e o feminino nele se cristaliza. Mas, como se analisa, hoje, esta composição *sexo/gênero*?” Em uma de suas respostas, a pesquisadora afirma que “é indissociável a significação discursiva da significação corpórea atribuída ao humano, em matrizes de inteligibilidade que produzem o sexo em experiências de gênero”.

Esperamos que este espectro amplo possa contribuir, efetivamente, para as discussões no campo dos estudos de gênero, concordando com Lyotard (2000, p. 22) quando afirma que “(...) todo pensar é um re-pensar e não existe uma apresentação da qual se possa dizer que é uma estréia”.

REFERÊNCIA:

LYOTARD, J. F. *Peregrinações: lei, forma, acontecimento*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.



JANOS DE DUAS FACES: IMPLICAÇÕES CONCEITUAIS DA FERTILIDADE FEMININA

FRANÇOISE HÉRITIER¹



Organizei, no ano de 1999, em Paris, um colóquio intitulado: *Contracepção, Restrição ou Liberdade?*, restrição e liberdade referindo-se às mulheres que utilizam algum método contraceptivo. Esta iniciativa teve apoio do colega Étienne-Émile Baulieu, o célebre biólogo e inventor do que nós costumamos chamar de *pílula do dia seguinte*. Ele é um dos que fizeram avançar e ajudaram a ser aceita a idéia de uma contracepção bioquímica oral absolutamente eficaz, utilizável pelas mulheres. E isso me permitiu refletir, de maneira antropológica, sobre a natureza dessa revolução e dos efeitos conceituais sobre as relações do masculino e do feminino.

Trata-se menos de perseguir os símbolos das relações entre homens e mulheres nos últimos 40 anos, em nossa sociedade ocidental, no que diz respeito a revolução contraceptiva, e, mais de colocar em evidência as possíveis modificações no seio do paradigma da dominação masculina. Tratarei menos de fatos e mais do que se passa hoje nas cabeças, nos sistemas de representação, rumo a uma nova relação das categorias do masculino e do feminino.

Antes, porém, iniciarei por alguns fatos. Hoje, nos países desenvolvidos, cerca de 100% dos casais em idade fértil controlam a sua procriação nos países desenvolvidos; e, na França, 50% desses casais contraceptivos utilizam métodos modernos, sobretudo, a pílula, que é um método químico, ou o DIU. A esterilização é comumente aceita e não somente na Índia e na Coreia, mas, também, nos EUA. Essa esterilização é essencialmente feminina.

Étienne-Émile Baulieu sublinha a queda vertiginosa do número de crianças, por mulher, no mundo inteiro desde 1950, mesmo que, na Europa, cerca de metade das mulheres, ou seja, 120 milhões sobre 250 milhões de mulheres, não tenha ainda acesso aos métodos contraceptivos eficazes. Podemos nos perguntar o que acontecerá quando essas mulheres tiverem esse acesso. Quanto aos métodos, 76% dizem respeito às mulheres exclusivamente: trata-se da esterilização (36%), do uso do DIU (25%) e da

contracepção hormonal (39%). Apenas 9% da contracepção são de responsabilidade dos homens, através de sua esterilização. E 16% dizem respeito ao casal, à medida que a interação ativa dos dois parceiros é aparentemente necessária, quer se trate, evidentemente, do uso do preservativo (apenas 6%) ou dos métodos considerados tradicionais: o do *coitus interruptus*; o do antigo método de controle da temperatura das mulheres durante o ciclo menstrual e, finalmente, em sociedades tradicionais, o uso de tampões, o que no total representa cerca de (10%).

Permito-me citar cifras absolutas por causa do impacto que elas provocam: assim, sobre 766 milhões de usuários de métodos contraceptivos no mundo, 428 milhões são mulheres que recorrem aos métodos femininos, sejam eles cirúrgicos (207 milhões), hormonais (96 milhões) ou de colocação permanente do DIU (125 milhões). A vasectomia tem 4,5 vezes menos adeptos do que a ligação de trompas, ou seja, a primeira incide somente sobre 47 milhões de homens, contra 207 milhões de mulheres que ligaram as trompas. Essa contracepção masculina é dez vezes menos importante do que a contracepção feminina, com todos os métodos incluídos. É interessante observar que 92 milhões de homens são adeptos ou do preservativo (35 milhões), ou de métodos ditos tradicionais (57 milhões). Estas duas técnicas podem ser consideradas como de responsabilidade do casal, como já disse, ao menos nas sociedades ditas desenvolvidas, hipótese que demandaria, no entanto, uma verificação.

Existem atualmente poucos estudos sobre métodos contraceptivos que não sejam hormonais ou que não impliquem em colocação permanente de aparelho, ou seja, que não apresentem efeitos secundários de longa duração, ou seja, que se tratem – e aqui me refiro a boas notícias da pesquisa – de contraceptivos antiesperma, antióvulos, ou anti-hcg, ou seja, anticório. A contracepção de urgência assim como a vacina contraceptiva são deixadas de lado, porque aparentemente, não são rentáveis em termos políticos e não estão muito na moda. O orçamento para pesquisas neste domínio, ao menos na França, tornou-se pequeno e, portanto, os pesquisadores são pouco numerosos e pouco motivados, os custos são elevados para se chegar a novos remédios e uma educação adequada à contracepção não é feita, atualmente, nos países ocidentais.

Assim, o controle da procriação está totalmente nas mãos das mulheres. Porém, tratam-se de métodos pesados, cirúrgicos e hormonais, ora irreversíveis, ora apresentando o constrangimento da obrigação de seu uso por um longo prazo, assim como efeitos secundários desagradáveis e até mesmo nocivos. Faz 40 anos que essa revolução teve início com uma impressionante expansão contínua e com efeitos – sociológicos, psicológicos, econômicos, políticos – notáveis. A invasão da pílula contraceptiva hormonal feminina, tendo sido, como nós devemos lembrar, a invenção médica que mais beneficiou as mulheres em matéria de liberdade e de dignidade, duas palavras, aliás, que são apropriadas à situação. Deve-se crer que essa revolução – conceitual, política, médica, e técnica – correspondeu profundamente às necessidades femininas, por ter sido aceita tão rapidamente em todos os setores da população nos países desenvolvidos.

Nós podemos, contudo, pensar que os meios de regular a procriação, de controlar os nascimentos, não apenas são acessíveis às mulheres, mas a elas são reservados. Isso é parcialmente verdadeiro nos países mais desenvolvidos economicamente, nos quais as mulheres têm mais acesso à educação e à igualdade profissional, países, enfim, onde elas estão menos submetidas a pressões religiosas ou ideológicas, sem que esses três critérios se sobreponham necessariamente. Isso ainda não ocorre na maior parte do mundo. Para falar de uma verdadeira revolução na escala da espécie humana, é necessário que esse domínio sobre a contracepção, por parte das mulheres, alcance regiões do mundo até agora impensáveis, como os territórios do Islã, de modo geral, ou o Afeganistão, atualmente, em particular. A condição feminina, no entanto, mudou consideravelmente, tanto no aspecto jurídico quanto nos costumes, ao longo dessa última metade do século, no mundo ocidental, no que diz respeito às relações homem e mulher. A questão de fundo que quero colocar, aqui, é a de saber qual a parte, no domínio da procriação, que as mulheres detêm nessa evolução que observamos.

Uma segunda questão que tratarei agora é a seguinte: teria havido, por acaso, um erro de estimativa por parte do poder político (que se mantém, sobretudo, nas mãos masculinas, temos que admitir) ao conceder às mulheres a liberdade de usar métodos contraceptivos? Com efeito, eu desconfio que tenha havido claramente, no espírito dos que tomam as decisões, senão dos descobridores, a vontade generosa, profunda e consciente de permitir às mulheres de ascenderem, a curto ou a longo prazo, por esse meio, a uma igualdade verdadeira. No entanto, parece-me que a contracepção permanece sendo a alavanca essencial, senão a única, que permitirá às mulheres o alcance da igualdade no seio de uma diferença sexuada reconhecida, aceita mas não hierarquizada. Mais profundamente, que dará à noção do feminino uma dignidade e um valor iguais aos que são associados à noção simétrica do masculino.

Pensar a questão da diferença de sexo, o que isto quer dizer? Inicialmente, que os atos, os comportamentos, as palavras, as atitudes e as idéias que lhe são subjacentes se relacionam de um modo ideológico elementar, fundamental e primordial, o qual não é necessário explicitar para se viver em sociedade. Esse pensamento fundamental funciona implicitamente, pois ele é compartilhado por todos, sem, no entanto, assomar claramente à consciência. De fato, ele é transmitido a uma criança, desde seu nascimento, pelos que a rodeiam de modo implícito: através da observação e da repetição do que se ouve e do que se vê, nasce na criança a certeza confortável de uma verdade naturalmente fundada desta convicção.

Mas esta certeza confortável, sem a qual seria difícil aprender a viver, é algo que é partilhado por todos os seres humanos no mundo, qualquer que seja a época ou a origem geográfica. Todos estimam que não há outro modo de pensar e de fundar o mundo que não seja o seu próprio, tal como se exprime na cultura do seu grupo. Todos consideram que o seu modo cultural de pensar o mundo é ditado pela observação e pela ordenação da natureza das coisas, uma prática de todas as civilizações. As pessoas consideram, também, que os diferentes usos da observação e ordenação da natureza das

coisas procedem da barbárie ou ainda mais longe da selvageria, quem sabe da animalidade.

Pensando assim, os seres humanos têm razão e estão errados. A diversidade cultural é um fato inegável mas, para além e para quem dessa diversidade, existe sempre uma aparelhagem conceitual, nascida – da mesma maneira em todos os grupos humanos – da observação das coisas e reduzida a seus componentes essenciais. Como consequência, em um domínio de observação dado existe apenas um número pequeno de combinações possíveis que não são todas pensadas da mesma maneira, e que, portanto, não são todas realizáveis, porque as restrições naturais fazem com que exista um número limitado de possibilidades que possam emergir.

A diferença de sexos faz parte desses dados naturais, dos quais a observação permite que apareça um substrato necessário comum a todos os grupos humanos. Nós postularemos que a observação e a ordenação dessa diferença estão na base de todo o conceptualismo, permitindo que se compreenda a universalidade da dominação hierárquica do masculino sobre o feminino, apesar das variantes culturais observadas no tempo e no espaço. Quando o homem emerge, lenta e dolorosamente, da animalidade, ao longo de centenas de milhares de anos, pela aquisição do estado de estar de pé, pelo uso de instrumentos, pelo uso da fala, tudo isso é acompanhado pela aparição da consciência. A consciência é, inicialmente, a necessidade de compreender e dar sentido ao meio no qual se vive. E o que é esse meio? É o corpo daquele que observa o corpo dos outros da sua espécie, o corpo dos animais, segundo suas diferentes espécies, a regularidade do dia e da noite, das estações, do calor e do frio, do ciclo dos vegetais e da natureza em geral. Uma das operações primárias do espírito, para dar sentido, consiste em classificar as coisas em função das suas afinidades, das suas semelhanças, a partir da análise e da redução de objetos mentalmente manipulados em seus componentes essenciais.

O ser humano primitivo observa, inicialmente, o caráter irredutível da diferença anatômica e fisiológica dos sexos; as outras variáveis – cor, peso, forma, capilaridade e etc. – se reduzem a grandezas que não afetam a estrutura do corpo humano. Ao contrário, no bojo da *civiltude* geral da espécie, existem aqueles que são idênticos ao sujeito que observa, por causa da sua anatomia e da sua fisiologia, e aqueles que lhe são diferentes. Uns têm pênis e produzem esperma, outras têm seios e uma vagina, produzem leite e perdem sangue. É sobre essa primeira grande constatação, uma constatação trivial, que se constrói uma oposição fundamental que estrutura o pensamento, aquela que opõe o idêntico ao diferente. Concebida sobre a diferença natural do sexo, do masculino e do feminino, a oposição idêntico/diferente estrutura todas as categorias mentais que nos são úteis para pensar. Tratam-se tanto de categorias da linguagem comum, tais como: o calor e o frio, o pesado e o leve, o alto e o baixo, o cheio e o vazio, o seco e o úmido, o sadio e o doentio, o ativo e o passivo, etc., quanto de categorias abstratas e eruditas da linguagem científica como um/múltiplo, contínuo/descontínuo, o que contém/o que é contido, formal/informal, móvel/imóvel, justo/injusto, etc. Ne-

nhum dos termos dessas categorias dualistas pode ser pensado sem o outro, não há calor pensável sem a interferência do frio, não há identidade pensável sem a referência à alteridade.

Podemos postular a hipótese de que pensáramos – nós, a espécie humana – diferentemente, se não fôssemos sexuados. Se é verdade que a observação das diferenças e a regularidade destas são o que está na origem do modo binário de apreensão do real, poderíamos inclusive postular que essa sexuação foi uma condição necessária para o aparecimento do pensamento. Não seria inconcebível imaginar um mundo que não conhecesse a reprodução sexuada pois a secção cromossômica, ou seja, a diferenciação entre X e Y só apareceu no mundo entre 320 e 240 milhões de anos atrás.

A diferença deveria, portanto, tornar-se necessariamente *complementaridade e igualdade* mas não é o que acontece. Isto por que não existe, na natureza, equilíbrio absoluto e porque só é possível, no espírito e na matemática, designar com uma palavra o limite que possibilita passar do quente ao frio, do ativo ao passivo, do contínuo ao descontínuo. Existe uma hierarquia freqüentemente implícita no interior das categorias, mesmo levando em conta que a orientação dessa hierarquia varia segundo as culturas. De modo implícito, o superior é superior ao inferior, como o cheio é ao vazio, como o quente é ao frio, como o são é ao doente, como o masculino é ao feminino. E, por analogia, o masculino será associado ao superior, ao cheio, ao quente, ao sadio e ao ativo; o feminino estará ligado ao inferior, ao vazio, ao frio, ao doente e ao passivo.

Por que há essa hierarquia valorizada e uniorientada onde deveria haver igualdade na complementaridade? Por uma outra razão que encontra sua origem igualmente em uma outra observação fundamental que não foi possível de ser feita na aurora dos tempos e que foi um verdadeiro mistério para o espírito humano: por que só as mulheres são dotadas dessa capacidade exorbitante de dar à luz a crianças de um sexo ou de outro? Em quase todas as sociedades encontramos mitos que tentam responder a essa questão, projetando como mundo ideal aquele em que cada sexo seria dotado da capacidade de dar à luz a seu idêntico. Assim, há um mito africano, que encontramos em, praticamente, todas as sociedades africanas, onde Deus cria uma sociedade de homens e uma sociedade de mulheres, duas sociedades totalmente separadas uma da outra, que se auto-reproduzem, os homens fazendo meninos e as mulheres fazendo meninas, e tendo as mesmas atividades e as mesmas competências. Mas os homens, no sentido de indivíduos masculinos, possuíam o desejo – foi um erro divino que não deveria ter lhes dado o desejo – e buscavam sempre encontrar sexualmente as mulheres que não os repeliam; Deus, então, puniu-os, condenando-os a viver conjuntamente e dando somente às mulheres o privilégio de fazer crianças dos dois sexos.

Mas, se só as mulheres dão à luz aos dois sexos, apropriando-se, assim, do privilégio exclusivo da fecundidade – isto enquanto ignorávamos o papel dos gametas, ignorância que durou até o século XVIII na Europa –, é bom lembrar que a esterilidade também é um apanágio exclusivo do feminino. Se as mulheres normalmente fecundas não fazem crianças, a sociedade pensa que sua feminilidade é hostil, que recusa crian-

ças, a idéia de uma esterilidade masculina não existiu nas diferentes sociedades humanas até os nossos dias. Sempre, através deste mesmo movimento que prolonga essa inversão inicial, segue-se que para evitar os acasos, devido a uma feminilidade deixada a ela mesma, a fecundidade deve ser manobrada, controlada, até mesmo imposta pela parte masculina da humanidade. Nós podemos observar, através dos estudos etnológicos, essa apropriação eficaz da fecundidade feminina sob três modalidades: conceitual, simbólica e social.

A modalidade conceitual trata de teorias locais da apropriação da reprodução que atribuem um papel e uma contribuição particular a cada um dos dois sexos no ato sexual. Nessa ótica, uma parte importante da humanidade, a mulher, é concebida unicamente como um veículo: ela é matriz, é um vaso, uma marmita, um lugar de cozimento, um terreno, um silo. Nessa desapropriação, encontrávamos, também, a idéia que só o esperma traz a animação, a vida, a forma. Por exemplo, estudando a reprodução dos animais, Aristóteles demonstra que a fêmea e a mulher, enquanto fêmea, aportam somente a matéria que deve ser dominada, para não proliferar de maneira monstruosa. E lembro que a primeira proliferação monstruosa é o nascimento de uma filha. A animação, a forma e a vida são trazidas pelo esperma, a *pleuma*, sopro imaterial. Neste modelo conceptual aristotélico, surpreendentemente semelhante a muitos modelos de sociedades ditas primitivas, como, por exemplo, os Samo, com os quais eu trabalho, para que se possa fazer crianças, o homem, o espírito, deve dominar a mulher, a matéria, na relação sexual. Assim, nesse modelo aristotélico, particularmente forte de desapropriação do feminino, o essencial vem dos homens e não das mulheres na procriação. Essas idéias não foram definitivamente banidas ou evacuadas do nosso próprio sistema de representação.

Sob o modo simbólico, a apropriação passa pelos usos sociais que são imitações, mas significam que os homens poderiam engravidar, se quisessem. Por exemplo, há falsas menstruações, que encontramos em uma parte das sociedades oceânicas, há sub-incisões, que são um pouco dolorosas para os homens, ou, mais perto de nós, há a couvade; sem contar o fantasma, que encontramos no nosso passado literário e, mais atual, no cinema, do homem grávido, do homem que amamenta ou do homem maternal.

Enfim, essa apropriação é social. É necessário um conjunto mínimo de regras para que o social exista; ele só pode existir pelo reconhecimento da existência dos outros e pela troca. A troca primordial, e aqui apresento a teoria de Lévi-Strauss, é aquela que envolve a possibilidade de dar a vida, de reproduzir o grupo. Nós poderíamos imaginar que essa troca primitiva fosse feita nos dois sentidos, em função das necessidades de cada grupo. Mas, não é assim. Segundo Lévi-Strauss, a troca primordial é aquela que os homens, entre si, fazem de suas mulheres. A primeira regra, universalmente conhecida, que permite essa circulação das mulheres, das esposas fecundas, é a proibição do incesto, regra que proíbe os homens de reter para seu benefício as suas filhas e as suas irmãs. Com essa lei vem a obrigação da exogamia, inicialmente a instau-

ração da troca matrimonial e, depois, das trocas políticas, econômicas, guerreiras, etc. A essas regras fundamentais, Lévi-Strauss acrescenta outras: a existência de um tipo legítimo e reconhecido de união, durável o suficiente para que a ela se acrescente uma repartição sexual de tarefas. Cada um dos dois sexos trabalha para a comunidade estabelecida entre eles, trazendo suas próprias competências, as quais estão longe de serem marcadas pelo selo da natureza, são eminentemente culturais. Seu arbítrio sendo coerente com o resto.

Se todas essas regras – tais como Lévi-Strauss as apresentou, e com as quais estamos, sem dúvida, familiarizados – são os fundamentos do social, são as condições necessária para seu estabelecimento, elas não se bastam por si mesmas. É preciso amarrar em um conjunto esses quatro elementos – a proibição do incesto, a exogamia, a união legítima e a repartição sexual das tarefas – para introduzir a noção de *valência diferencial dos sexos*, noção subjacente e universal, pois, em todos os lugares, são os homens que trocam mulheres entre si e não o inverso. Trata-se de um fenômeno tão massivo que ele se torna invisível, como um dado natural não questionável, quando, de fato, ele é questionável. Assim, o privilégio confiscado se torna *handicap*. Para que a confiscação seja irreversível, as mulheres foram, em todos os lugares, confinadas ao papel de procriadoras domésticas, excluídas do uso da razão, excluídas do político, excluídas do simbólico.

Para compreender a dominação do masculino sobre o feminino, basta ver que a fecundidade feminina é a pedra fundamental, e não a diferença sexuada propriamente dita. Se as mulheres não tivessem tido o poder exorbitante de reproduzir os dois sexos, o mundo funcionaria de modo muito diferente, assim como nossos sistemas de pensamento. É o próprio lugar de superioridade que se torna o lugar de inferioridade dominada, pelo mesmo movimento de ambivalência que faz com que o par, fecundidade e esterilidade, apareça como uma espécie de Janos de duas faces. O motor da dominação está no controle da fecundidade durante o período fértil das mulheres, e a troca das mulheres pelos homens é uma maneira de repartir, em paz e eqüitativamente, a vida entre os grupos de homens.

Nessa ótica, somente importa o período fértil das mulheres, o que explica a mudança de *status* conceitual que ocorre com as meninas impúberes ou virgens, as quais são socialmente vigiadas. As mulheres podem mudar radicalmente de *status* com a menopausa, seja para caírem numa exclusão total – elas são as bruxas ideais em muitas sociedades – seja para ascenderem, ao contrário, a um *status* de quase masculinidade, tendo o direito de se comportarem de maneira viril.

Se a fecundidade é o lugar central da dominação masculina, como penso e como apresento aqui, se tem como consequência que a tomada, pelas mulheres, do controle da sua própria fecundidade poderia tornar-se para elas a saída do lugar da dominação, aqui, está a alavanca de uma mudança importante para toda a humanidade. Pois, temos que concordar, não há sentido que essa mudança afete apenas uma parte da humanidade. Isto seria confinar e impedir toda a fecundidade. A oposição entre o idêntico e

o diferente é tão fundamental que não é possível se esquivar dela, mas essa diferença não implica, como corolário obrigatório, a desigualdade hierarquizada absoluta nos termos que conhecemos. Esta é a função da apropriação da fecundidade feminina. Se as mulheres se reapropriarem do controle da contracepção e de sua fecundidade, elas mudarão *ipso facto* as regras, não somente sociais, mas, também, conceituais do jogo.

Essa retomada da fecundidade, pelas mulheres, pode se dar de duas maneiras. Primeiramente, tornando-se parceiras que têm o direito a se pronunciar sobre a escolha de ter, ou não, filhos, sobre o número de filhos desejáveis, sobre o momento propício de tê-los, sobre o parceiro ideal. E, por esse movimento, dando novamente importância à matéria (do modo com o Aristóteles se referia) que era considerada como inerte e submissa. Assim, não teríamos mais a *oportunidade* (perdoe-me, é uma zombaria) de ouvir ser pronunciada – no Congresso Nacional Francês, por um deputado hostil à lei da contracepção – esta frase que, de um modo extremamente claro, resume o que acabo de expor: “Se nós concedêssemos às mulheres a liberdade da contracepção, os homens perderiam a consciência orgulhosa de sua virilidade fecunda.” Como vocês vêem, em poucas palavras, tudo esta dito sobre o lugar profundo da dominação.

Em segundo lugar, elas ascenderiam à dignidade e à igualdade, se não à reinversão de todas as hierarquias categorizadas de noções que governam nossos sistemas de representação, elas ascenderiam, ao menos, a um melhor equilíbrio, a uma nova repartição que faria com que o negativo não fosse, automaticamente, associado ao pólo feminino nem o positivo ao pólo masculino.

Coloquei, no início, uma segunda questão: teria havido erro de apreciação dos poderes políticos ao concederem a liberdade de contracepção às mulheres? Não creio. O ponto central é que eles não podiam ter uma consciência clara do que representava o domínio da fecundidade feminina como saída da dominação masculina. Conceder a liberdade contraceptiva às mulheres, no espírito destes legisladores (o congresso francês que votou esta lei era composto quase que exclusivamente por homens) era um modo de deixar novamente com as mulheres a responsabilidade exclusiva de todos os encargos relacionados à fecundidade e à procriação. A idéia destes legisladores era de tornar o casal responsável e não unicamente a mulher, fala-se, de maneira bem natural, de uma emancipação da mulher e do casal, mas jamais de uma emancipação do homem e do casal. Trata-se de uma figura de estilo, pois a única emancipação necessária não é a do casal, mas é a das mulheres. A liberdade do casal é uma noção que ainda precisa ser construída. Uma pesquisa recente, feita no Laboratório de Psicologia Social da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, mostra, por exemplo, as reticências profundas das mulheres francesas em confiar em parceiros masculinos que usem contracepção hormonal. Inversamente, um jornal de uma ONG constata que as mulheres africanas exigem, cada vez mais, o direito à pílula, pois elas poderiam tomá-la sem que o marido soubesse, e, deste modo, realizar a contracepção que o marido recusa ao negar, ao mesmo, tempo o preservativo e o espaçamento dos nascimentos.

Assim, de uma certa maneira, a contracepção nas mãos das mulheres é o seu

novo poder e o seu meio de progredir. O poder político certamente não almejava isto, queria apenas controlar eficazmente a população. Poderia ter evitado dar este novo poder às mulheres e a melhor maneira de fazer isso, permanecendo no quadro do domínio feminino, talvez tivesse sido o de tomar como lugar de controle o corpo dos homens, ao invés do corpo das mulheres, mas isso é apenas uma utopia.

Com efeito, a partir das conclusões desse estudo que acabamos de mencionar, do Laboratório de Psicologia Social, a contracepção medicada para o homem é vista majoritariamente como uma intervenção que ameaça a integridade física do corpo masculino, com conseqüências orgânicas, psico-sociais e identitárias, sobretudo, em razão da idéia que se relaciona com a natureza do esperma e as funções específicas do aparelho genital masculino. Quando o esperma é atingido, a virilidade, no plano imaginário, também é abalada. A contracepção feminina não leva a uma mesma negação identitária. Ligado à perda definitiva da fertilidade, e não a sua suspensão, o golpe identitário para as mulheres vem da menopausa e não da contracepção. Para o homem, ao contrário, a suspensão da fertilidade é uma agressão à virilidade, uma castração simbólica, uma perda do *status* social dominante, e, sobretudo, representa um medo impressionante da feminilização, da inversão de papéis e das fronteiras entre os gêneros. Um entrevistado disse: “eu não vejo, nos vestiários, os jogadores de futebol tomarem pílulas”. A imagem faz sorrir é verdade, mas por quê? Na realidade, uma mulher, seja ela professora universitária ou empregada, toma sua pílula quando lhe convém, sem contar que muitas outras pílulas e injeções entram nos vestiários esportivos masculinos, mas é unicamente dessa pílula que se trata, e do olhar de si e do olhar do outro comandado por todo este sistema de representações que funciona automaticamente e que rege nossas reações emocionais e nossos comportamentos. Como diz, aliás, um outro entrevistado: “Para nós, temos a impressão que no final, nada deve entrar o ato sexual do lado dos homens”.

É, portanto, por causa desta lógica da dominação masculina que é tão difícil abordar o problema da contracepção masculina. É dentro dessa mesma lógica, inversamente, que se situa o sucesso atual do *Viagra*. Que me seja permitido surpreender-me com a rapidez com que foi dada a autorização para a venda de um medicamento, cuja utilidade não concerne apenas à verdadeira impotência, e cujo o acesso tem sido popularizado, através de um vocabulário de *life-style*, como objetivando e permitindo aos homens que desejam utilizá-lo para a performance de potência, de duração e reiteração do ato sexual. Não me parece evidente que isto esteja beneficiando as mulheres, uma vez que muitas buscam menos a performance repetitiva e mais uma fusão carnal e afetiva. Os aplausos para essa nova molécula e a sua utilização mostram bem onde se situam os verdadeiros valores no mundo da dominação masculina. Ao mesmo tempo, não me parece que se dedique o mesmo esforço e o mesmo orçamento para as pesquisas em outros campos, como, por exemplo, no domínio crucial e custoso da osteoporose feminina, que vem com a menopausa.

Digo tudo isso sem amargura, simplesmente para lembrar aos que quiserem escu-

tar que a preocupação dominante, ainda hoje, não é a da igualdade entre os sexos, não obstante o sucesso dos métodos contraceptivos que as mulheres souberam bem utilizar. Para lembrar que voltas ao passado são sempre possíveis, que nada está ganho e que a vigilância em relação ao futuro é imprescindível.

Tradução: Carmen Rial

Revisão técnica: Miriam Grossi

NOTAS

¹ O texto a seguir foi apresentado na forma de palestra. Guardamos aqui as marcas de oralidade retirando do texto este agradecimento que o inicia: “Agradeço às organizadoras do Colóquio Fazendo Gênero pelo convite. Infelizmente, minha incompetência absoluta em português e o meu fraco conhecimento em espanhol me obrigam a falar com vocês em francês. É, pois, com uma grande humildade, que eu peço a todos que me perdoem, e aproveito para exprimir meu reconhecimento à professora Carmen Silvia Moraes Rial, que me prestará, aqui, sua assistência; e nós falaremos, assim, a duas vozes”.

DEBATE:

Pergunta: Tenho duas questões, a primeira é saber qual sua opinião sobre o livro do Pierre Bourdieu, chamado *A dominação masculina*, que foi traduzido para o Português, em 1999, e que gerou uma certa polêmica entre as feministas? E a segunda pergunta é como articular uma perspectiva feminista de mudança urgente da cultura e das relações sociais com uma percepção e uma visão teórica estruturalista, que enfatizam as permanências, tal como foi colocado agora na palestra?

Françoise Héritier: Inicio com a segunda parte da pergunta porque foi o que tentei mostrar aqui. Pelo fato de sermos uma espécie sexuada e por haver, em virtude disto, a aparição de um sistema categorial de pensamento, que implique oposições binárias, a partir do masculino e do feminino, não quer dizer, no entanto, que seja automático que o signo *mais* esteja sempre do lado masculino e que o signo *menos* esteja sempre do lado do feminino. Portanto, o que eu quis mostrar é que para que exista esta orientação que é sempre a mesma – e ela está presente em todos os sistemas de pensamento do mundo, incluindo os sistemas de matrilineariedade, em sociedades matrilineares – há algo a mais, para além da pura oposição idêntico/diferente que vem da consideração da diferença anatômica e fisiológica, está gravado ali o fato de que as mulheres fazem crianças dos dois sexos e que se nós tomamos este fato no âmbito conceitual, social e simbólico, nós tomamos este poder, nós o viramos e o invertemos, como a pele de um coelho.

Ou seja, se é a partir da observação anatômica e fisiológica que se cria, sob a base do idêntico e do diferente, este casal de oposições binárias que nos são úteis para pensar, eu digo que nada, na natureza deste fato, implica que a hierarquia devesse ser tal, que o positivo estivesse sempre do lado masculino e o negativo do lado feminino.

Que para compreender (que, assim, seja) devia, além disto, admitir que havia esta tomada de posse da capacidade exorbitante feminina de dar à luz a crianças dos dois sexos, e, portanto, esta capacidade de produzir uma forma diferente da sua. Isto nos parece impensável pois, hoje, dispomos dos conhecimentos científicos desde o século XVIII, mas, para o homem primitivo (*d'origine*), isto era um verdadeiro mistério e daí este mito de que lhes falei: que seria melhor se os homens fizessem os meninos e as mulheres as meninas. Não sendo assim, isto produziu esta virada conceitual que tentei demonstrar.

Mesmo que exista um sistema de catalogação binária, não necessariamente ele deve ser hierarquizado da forma como está. Todas as sociedades têm sempre a mesma orientação de que as mulheres têm a possibilidade única de reproduzir crianças dos dois sexos. Para finalizar, eu diria que a partir do momento em que se dá à mulher esta capacidade, através da contracepção, de decidir, ela mesma, sobre sua fecundidade, neste momento não se suprime, ao mesmo tempo, o pensamento binário estabelecido, ele existe e está fundado na evidência anatômica e fisiológica da diferença entre os sexos, mas se faz de um modo que a orientação do positivo e do negativo não seja sempre a mesma. Mas, se ela não vê qual o interesse que teria para humanidade, o que ganharia, simplesmente invertendo a posição, fazendo com que haja não a dominação feminina sobre o masculino e sim um equilíbrio, no qual o pensamento binário seria bem vindo, e eu penso que é a partir da retomada do controle sobre a fecundidade, pelas mulheres, que estas coisas começarão a se estabelecer.

A palavra natureza é freqüentemente utilizada na linguagem da dominação, remetendo a uma natureza feminina essencial. Uma natureza débil que justificaria a dominação. Evidentemente, quando falo da natureza das coisas é a partir de um outro ponto de vista que não é o meu. Eu falo de evidências biológicas elementares, que foram objeto de observação dos homens desde a origem da humanidade. O resto, esta interpretação de uma natureza das mulheres, é uma construção ideológica que provém, que é o resultado desta necessidade, em que se encontrou a humanidade, de compreender por que as mulheres detinham este privilégio que era o de fazer crianças dos dois sexos. E foi necessário que os homens tivessem uma parte, mas não foi apenas uma parte, foi toda a parte.

Pergunta: Se a apropriação da fecundidade não pode ser mais considerada como um ponto fundamental da dominação masculina, poderia já se montar novos eixos onde a simetria ou desigualdade poderiam se sustentar?

Françoise Héritier: Eu creio que nós estamos longe do mundo que é o dos meus desejos, de um mundo não apenas de uniformidade, mas de igualdade na diferença. Recentemente, perguntaram-me quanto tempo levaria, a partir dessa revolução contraceptiva, para chegarmos a uma certa igualdade. E eu respondi: possivelmente, trinta milênios. Evidentemente, isso parece longo, mas é muito curto na escala da hu-

manidade e, quando eu digo isto, estou me referindo a humanidade inteira e não apenas a um grupo de privilegiados que nós somos. Eu não disse aqui, mas essa retomada do poder da fecundidade pelas mulheres é apenas o primeiro degrau, existem outros a serem subidos. Sem esse degrau, os outros seriam como fazer curativo em uma perna de madeira. É preciso atravessar essa fronteira para que os outros se tornem eficazes. O resto seria, por exemplo, o acesso idêntico à educação, à igualdade profissional, à representação política igualitária, à paridade, como se diz na França.

E, para responder a questão que me foi colocada, especificamente, que é a de saber se já existiria em filigranas algum princípio de assimetria que poderia se desenvolver em seguida para alimentar novamente a dominação masculina, eu diria que sim, porque existe ao menos um, visível, mas que poderá se desenvolver à medida em que as mulheres retomarem o controle sobre seu próprio corpo, e que é uma coisa presente em toda a história da humanidade, ou seja, a criação incessante de domínios reservados aos homens. Assim, por exemplo, se observo a situação da França, meu país, é verdade que as mulheres, hoje, podem entrar no exército e vemos, inclusive, mulheres que chegam a ser generais no exército, mas, ao mesmo tempo em que isto acontece, se reconstitui no exército um mundo unicamente masculino que é o que chamamos, o grupo de intervenção móvel (que intervém rapidamente em casos de terrorismo, de situações extremas). Portanto, eu chamo isto de reconstituição, à medida em que novas etapas são vencidas, observamos a reconstituição de novos domínios reservados do masculino. E, sobre isto, é preciso estar vigilante pois eles parecem fatos desconectados do controle da contracepção pelas mulheres, mas tenho dúvidas, penso que eles estão conectados. Como observamos, no caso destes sinais na França, do ponto de vista profissional, toda invenção técnica é, inicialmente, apanágio do masculino.

Pergunta: O poder, do ponto de vista das mulheres, reporta à idéia contida no último capítulo do seu livro sobre “os poderes improváveis das mulheres”, ou seja, o poder de veto, de negar, contornado pelos homens. A senhora acha que o poder da contracepção torna a mulher um pouco mais indivíduo?

Françoise Héritier: Eu respondo em dois níveis, o primeiro é que, como todos nós concordamos, progredimos em pensamento e, em se tratando de pesquisa, isto não é diferente. As coisas que escrevi em *Masculin/Femin*, eu só cheguei a conceptualizar depois de ter publicado o livro. Mas, por outro lado, não há uma contradição no meu pensamento sobre o que apresentei nas conclusões. Nas conclusões, eu falava desse poder de veto do feminino de se opor ao que era imposto às mulheres. Porque opor-se é a única força que resta na dominação. Hoje, falo de uma maneira até um pouco mais positiva, pois não se trata mais de se *opor* na dominação, mas de, simplesmente, se *por* como igual, como indivíduo, como pessoa, tendo a mesma capacidade e o mesmo poder.

E é isto que é possível compreender, o modo rápido como as mulheres aceitaram a contracepção, porque elas compreenderam sem ter uma idéia precisa de tudo isto, elas compreenderam que, ali, estava o instrumento de liberação que aportaria este novo método.

No ano passado houve uma enquete feita por sondagem, na França, dentro do quadro das pesquisas sobre o novo milênio, sobre o ano 2000. Perguntaram às pessoas, a homens e mulheres, qual foi o evento mais importante do século para a vida deles. E em primeiro lugar, para os homens, na França, apareceu a conquista igualitária; no Brasil, seria a copa do mundo, e, para as mulheres, a resposta mais recorrente foi a contracepção química. E isso de uma forma massiva, 90% das mulheres responderam – quando questionadas sobre o acontecimento mais importante, que ocasionou maior mudança para elas no século – que foi a contracepção.

Eu dizia que, talvez, tenha sido um erro dos poderes públicos que pensaram, ao confiar essa contracepção para as mulheres, que estavam, simplesmente, dando continuidade a sua função de mãe àquela que se ocupa com tudo o que acontece com as crianças. Mas, agora, e é por isso que eu reclamo, que eu chamo à vigilância, os poderes públicos políticos parecem ter compreendido. E esta é a razão, como dizem os pesquisadores, de hoje, na França, já não existirem mais verbas de pesquisa para a busca de modos de contracepção que sejam menos pesados para as mulheres. E nós observamos como nos Estados Unidos – lembrando a conferência de ontem, onde se falava no aborto nos EUA – embora se tenha mais liberdade de acesso, as reações populares não são necessariamente encorajadas, os comandos contra abortos não são encorajados, mas eles não são punidos. E, além disso, os métodos contraceptivos têm a sua publicidade proibida, e os farmacêuticos não são obrigados a vendê-los, eles têm direito a fazer *oposição de consciência*, por uma razão de crença religiosa que desaprove o uso do anticoncepcional, eles podem não vender, eles simplesmente podem se negar a vender o anticoncepcional, imaginem isso em pequenas cidades em que existe apenas uma farmácia. E, na França, existe uma lei obrigando os farmacêuticos a venderem tudo o que lhes é pedido, a única exceção dessa lei diz respeito a comercialização de pílulas. E esta é a razão pela qual considero que a contracepção é uma conquista prodigiosa mas para a qual devemos estar completamente vigilantes porque, hoje, os poderes políticos, os poderes simbólicos, os poderes religiosos compreenderam muito bem o que ela significa em termos de liberação das mulheres e em termos de igualdade.

Pergunta: Se a oposição idêntico e diferente é fundamental para o ser humano, como explicar o par homossexual que pode estar assentado na junção de dois idênticos?

Françoise Héritier: Aqui, eu não gostaria de dizer coisas de modo sumário. Eu creio que é um pouco simplista pensar que um casal homossexual é a reunião de dois idênticos. Podemos, evidentemente refinar este ponto, não quero entrar no modo de vida, em detalhes sobre os tipos de relação. Ainda que eu saiba da existência de pesquisas, no Brasil, sobre a linguagem, simplesmente as palavras utilizadas para descrever, por exemplo, uma relação homossexual masculina, e as palavras que são utilizadas para descrever aquele que faz o papel da mulher e aquele que faz o papel do homem implicam julgamentos de valores extremamente puros. E, portanto, eu penso uma vez mais

que, tendo em vista o modo como se vive uma relação homossexual e o modo como ela é percebida do exterior, seria muito simplificado dizer que se trata de uma relação entre dois idênticos.

A igualdade, a balança em igualdade, não existe na natureza; na natureza das coisas e na natureza humana.



ENTRE A BOMBA POPULACIONAL E O DIREITO DAS MULHERES

JOANA MARIA PEDRO



Desde meados do século XX, tem sido constatada uma sensível queda na taxa de crescimento populacional em diversos países, tanto nos ditos desenvolvidos como nos chamados países pobres¹. Esta queda, entretanto, assumiu, nos diferentes lugares, uma luta discursiva muito diversificada. Os argumentos que estimularam a queda da natalidade e o uso de contraceptivos, em alguns países considerados ricos – vários deles do Hemisfério Norte –, foram muito diferentes daqueles que justificaram políticas de controle da natalidade em países pobres, muitos destes localizados no Hemisfério Sul.

Assim, enquanto, em alguns lugares, a divulgação e a distribuição de contraceptivos foram pensadas como um ganho das mulheres na reivindicação de seus direitos, em outros países, este mesmo processo tem sido levado, por grupos que o justificam, como necessário para conter a ameaça da *bomba populacional*.

A história da queda das taxas de crescimento populacional em vários países da Europa é bem mais antiga, e nem sempre contou com qualquer interferência de políticas públicas. Em alguns países, esta queda remonta ao final do século XVIII; ganhando, entretanto, mais intensidade no final do século XIX e início do XX. Contudo, em vários países da África e da Ásia, este processo foi iniciado após a Segunda Guerra Mundial. Na América Latina, a maioria de tais campanhas somente começou no final dos anos 60. Constata-se, assim, uma diferença significativa nas datas em que foi implementado. Não se trata, entretanto, do *efeito retardado* de um processo iniciado nos países desenvolvidos que estaria, em datas mais tardias, repercutindo nos países mais pobres. Não é uma questão apenas de datas diferentes. Os argumentos utilizados demonstram que trataram-se de disputas internacionais muito diferenciadas. Neste artigo, pretendo focalizar alguns países da América Latina, da Europa, e ainda os Estados Unidos. A história deste processo, articulada com os discursos que o fundamentaram, mostra-nos que este ocorreu no interior de lutas de poder, nas quais os preconceitos de classe, os embates da guerra fria e o racismo tiveram um peso significativo.

Em relação à luta pelo direito das mulheres, as discussões que desembocaram naquilo que, hoje, identificamos como o “direito de decidir sobre sua vida sexual e reprodutiva, ou seja, o direito de ter um filho quando quiser, se quiser”, tornou-se, na Europa dos anos 60 e 70, uma bandeira do movimento feminista do pós-guerra. Foi a partir desta época que movimentos feministas passaram a reivindicar o direito de decidir sobre a reprodução. *Nosso corpo nos pertence* foi o *slogan* da luta pelo fim da criminalização do aborto e, em alguns países, pela liberação da venda e divulgação de métodos contraceptivos. Entretanto, nos países da América Latina, os anos 60 e 70 não presenciaram lutas pela autonomia feminina. Os contraceptivos não foram reivindicados pelos movimentos de mulheres latino americanas como uma arma de luta pela autonomia. Eles foram divulgados e distribuídos no interior das disputas da guerra fria, e o argumento mais utilizado foi a luta contra o *aborto criminoso*.

PRÁTICAS COSTUMEIRAS E MUITO ANTIGAS

Métodos contraceptivos foram conhecidos por diversas culturas, em diferentes épocas. Vários autores têm discorrido sobre a antiguidade do uso do preservativo masculino; há quem busque suas origens no Egito antigo, sendo, na época, produzido com pele de carneiro. Admoestações sobre o uso do coito interrompido ou do coito reservado são muito freqüentes nos textos da Igreja Católica, na Idade Média e na Moderna. O coito interrompido era o mais usado porque dependia da iniciativa do homem e era o marido quem decidia se queria ou não ter filhos². Além destes métodos antigos, havia outros recursos que iam desde a abstinência, o *coitus inter cura* – realizado pela fricção do pênis contra a parte superior das coxas da parceira –, o sexo anal, o homossexualismo, o sexo oral, além do aborto e do infanticídio. Estas práticas fizeram e fazem parte de diferentes culturas.

No século XIX, surgiram investimentos na busca de métodos contraceptivos centrados no corpo das mulheres. Em 1838, foi criada a primeira capa cervical. Em 1882, este método passou a ser substituído pelo diafragma, que exigia o uso de espermicida. Data, ainda, do início do século XX, a divulgação do método chamado *Ogino e Knaus*, buscando estabelecer os dias férteis da mulher, também chamado de *tabelinha*. Estudos para a utilização de objetos que, no interior do útero, impeçam a concepção datam de 1909, aparecendo vários tipos e estilos. Além destes, surgiram, na década de 50, os contraceptivos hormonais.

Convém destacar que, por muito tempo, as decisões contraceptivas foram tomadas de forma privada, fosse pela família, pelo pai, pelo casal ou individualmente pelas mulheres, muitas vezes com a cumplicidade de outras. A interferência do Estado se fez, no máximo, de forma punitiva, muitas vezes por imposição da Igreja Católica, como no caso da perseguição às mulheres acusadas de infanticídio e de práticas abortivas. Foi a partir da metade do século XVIII que a problemática da população substitui a da família, como modelo de governo. A família, no novo contexto, tornou-se “instrumento privilegiado para o governo da população”. A população passou a ser, no novo modelo

de governo que substituiu o da soberania, o grande objetivo. A questão era “melhorar a sorte da população, aumentar sua riqueza, sua duração de vida, sua saúde, etc.” Em nome disso, foram criadas leis punitivas e políticas públicas que visavam, ora expandir, ora reduzir a população.³

O governo da população que, na Europa do século XVIII, explicitava estímulos à fecundidade, à redução da mortalidade e à promoção da saúde, passou a encontrar, nesta mesma época, um discurso contraditório. Data de 1798 a publicação do *Ensaio sobre o Princípio da População*, de Thomas Malthus. Neste livro, o autor defendia a idéia de que a população crescia em ritmo geométrico, enquanto que a produção de alimentos crescia em ritmo aritmético. A proposta de Malthus para conter a explosão populacional era a continência, ou seja, os casais deveriam abster-se de relações sexuais. Não foi, porém, com este enfoque, que os neo-malthusianos trabalharam no final do século XIX. A proposta destes era a divulgação de métodos que separavam a sexualidade da procriação. Na época, muitas de suas ações foram consideradas pornográficas e imorais.

AS CLÍNICAS NEO-MALTHUSIANAS

A primeira clínica neo-malthusiana foi fundada em 1880, em Amsterdam. Mas, em 1910, suas ações tiveram que ser reduzidas devido a leis que proibiam vários programas. Em 1921, a médica Marie Stopes abriu o primeiro estabelecimento em Londres. Ainda em 1921, nos Estados Unidos, a enfermeira Margaret Sanger abriu uma clínica visando a *proteção da saúde materna*. Esta clínica foi fechada pela polícia, na semana seguinte, e Sanger foi incriminada. Nos Estados Unidos, a primeira clínica anticoncepcional foi aberta em 1923⁴. Para fugir à incriminação, Margaret Sanger estendeu as atividades de sua associação pelos estados que não impediam a divulgação dos contraceptivos. Em 1936, a Suprema Corte dos Estados Unidos eliminou os dispositivos de controle da natalidade da lei federal de combate às obscenidades⁵.

Muitos destes grupos neo-malthusianos foram comandados por mulheres, a maioria delas ligada às ciências da saúde: médicas e enfermeiras. Elas enfrentavam, em diferentes países, leis que proibiam a divulgação e a venda de métodos contraceptivos. A atuação se fazia contornando a lei, usando como artifício a prescrição médica. Neste caso, a autoridade da medicina, que muitas destas mulheres exerciam, era o salvo conduto para suas atividades.

Na Suécia, foi também uma médica, Ottesen-Jensen, que esteve à frente do movimento neo-malthusiano. Ela dizia que sua luta era contra “os preconceitos, a ignorância, as convenções, as leis da moralidade que tinham muito pouco a ver com os verdadeiros fatos da vida, com os pobres”. Em 1933, foi fundada, na Suécia, uma clínica, apoiada pelo Estado, para a informação sobre questões sexuais. Em 1937, foi abolida a lei que impedia a venda de produtos contraceptivos. A Suécia foi, assim, o primeiro país do mundo a institucionalizar a contracepção.

Em 1930, os movimentos neo-malthusianos obtiveram do governo inglês autorização para proporcionar cuidados e conselhos em matéria de contracepção. Foi, tam-

bém, nesta época que a Igreja Anglicana passou a aceitar e a permitir o acesso dos seus fiéis à contracepção. Às vésperas da Segunda Guerra Mundial, a Suécia e os países anglo-saxões eram os únicos em que o neo-malthusianismo atuava. Os outros países, em especial as potências do eixo, adotavam políticas populacionistas.

Convém destacar que as associações neo-malthusianas, por muito tempo, destinaram aos pobres de seu próprio país suas clínicas de divulgação de métodos contraceptivos. O pressuposto era o mesmo de Malthus, ou seja, de que a pobreza era resultado do comportamento irresponsável dos pobres, os quais colocavam no mundo filhos demais.

O PÓS-GUERRA

Após a Segunda Guerra Mundial, o discurso neo-malthusiano, que antes era destinado aos pobres de alguns países europeus e dos Estados Unidos, passou a focalizar a pobreza de outros países, aqueles considerados subdesenvolvidos ou em desenvolvimento. Foi assim que a ameaça de uma explosão demográfica entrou na pauta das políticas internacionais. Isto trouxe um grande estímulo para a atuação de várias associações neo-malthusianas, e para a distribuição e o desenvolvimento de novos métodos contraceptivos. Entre eles, o DIU (Dispositivo Intra Uterino) e as pílulas anticoncepcionais.

Foi em 1952 que surgiu a IPPF – *International Planned Parenthood Federation*. Esta federação reuniu inúmeras associações neo-malthusianas e sua primeira presidente foi Margaret Sanger⁶. A IPPF se beneficiou do apoio de governos ocidentais capitalistas interessados em reduzir o *potencial explosivo* da pobreza nos países pobres. Os principais alvos desta associação passaram a ser os continentes Africano e Asiático localizados ao Sul do hemisfério. Assim, já no início da década de 50, o DIU será implantado em inúmeras mulheres de países pobres. O principal argumento era o mesmo da afirmativa malthusiana: nos países pobres, a população crescia muitas vezes mais do que nos países desenvolvidos, e as altas taxas de crescimento populacional levariam ao esgotamento de todas as possibilidades e recursos da terra.

Datam do início dos anos 50 as primeiras notícias sobre o desenvolvimento de contraceptivos orais à base de hormônios sintéticos. Gregory Pincus, que os investigava, foi estimulado, em 1951, a desenvolver um contraceptivo em forma de pílulas. O apoio financeiro foi oferecido, em 1951, por Margaret Sanger. Ele contou também com a colaboração dos doutores Min-Chueh Chang e John Rock. Em 1956, Gregory Pincus passou a testar os novos contraceptivos em Porto Rico e no Haiti. Estes foram os *campos de prova* dos novos medicamentos.

Nos Estados Unidos, a FDA, *Food and Drug Administration*, liberou, já em 1960, a venda da pílula anticoncepcional chamada ENOVID, produzida pelo laboratório Searle⁷.

A AMÉRICA LATINA

A América Latina, embora considerada, também, como possuidora de um potencial de ameaça de explosão populacional, passou a receber investimentos significativos so-

mente a partir dos anos 60. Neste caso, foi a Revolução Comunista, ocorrida em Cuba, em 1959, que levou as associações de planejamento familiar a se voltarem para a América Latina.

No Brasil, assim como em outros países do terceiro mundo, houve a divulgação dos métodos contraceptivos modernos: a pílula anticoncepcional e o DIU. Estes produtos foram comercializados sem entraves desde o início da década de 60⁸.

As notícias sobre o novo contraceptivo – considerado mais eficaz que os anteriores – vieram acompanhadas de dados alarmantes sobre o perigo de superpopulação no mundo. Assim, em abril de 1960, a revista *Seleções*⁹, em um artigo intitulado “Gente Demais! Que Fazer?”, informava que dali a 40 anos, ou seja, no ano 2000, o mundo teria 8 bilhões de pessoas e, destas, 70% seriam afro-asiáticas. A razão disso, segundo o artigo, era a redução da mortalidade infantil, bem como o aumento da longevidade.

O Brasil foi classificado entre os que estavam ameaçando a superpopulação do mundo. Convém, entretanto, observar que a densidade demográfica do Brasil é inferior à da maioria dos países europeus, e, atualmente, cinco vezes inferior à da França¹⁰. Neste caso, como explicar este tipo de argumento demográfico no Brasil?

O investimento no controle da natalidade, no Brasil e nos demais países da América Latina, teve relação direta com a Revolução Cubana de 1959. A partir daí, a política norte-americana passou a considerar a América Latina como um *continente explosivo*, um campo fértil para a agitação comunista. Começaram a ser criadas, então, organizações de ajuda aos latino-americanos. Estas ajudas traziam, como exigência, a adoção de programas e estratégias de redução do crescimento populacional. Em 1961, por exemplo, a Conferência da OEA, que criou a Aliança para o Progresso, foi a mesma que expulsou Cuba daquele organismo. O entendimento era de que o crescimento rápido da população latino-americana e sua conseqüente pobreza seriam um forte aliado da revolução comunista. Assim, o perigo representado por uma questão política foi transformado no da *bomba demográfica*¹¹.

Nas décadas de 60 e 70, ao invés de revoluções comunistas, o Brasil e diversos países da América Latina tiveram a implantação de ditaduras militares¹². Estas impediram manifestações, definiram um percurso histórico na direção da sociedade capitalista e receberam pressões de organismos internacionais para a adoção de políticas antinatalistas. Os investimentos e as ajudas internacionais só seriam implementados após o comprometimento destes países em adotar políticas de contenção da expansão populacional.

Foi, assim, em meio a este debate, que as pílulas anticoncepcionais foram comercializadas, sendo adquiridas pelas camadas médias de maneira crescente. As mulheres das camadas populares, a partir de 1965, passaram a obter diferentes produtos contraceptivos de forma gratuita, através de organismos como a BEMFAM – *Sociedade Civil de Bem-Estar Familiar no Brasil*¹³. Em 1968, o secretário da BEMFAM, Glycon de Paiva, afirmava, em entrevista concedida a uma revista de circulação nacional: “(...) dos três milhões nascidos vivos (8.300 em 24 horas), apenas 3.000 seriam necessários

para compensar a mortalidade diária. Quase todo o restante (5.300 nascimentos) é economicamente desnecessário”¹⁴.

Um dos argumentos mais utilizados, no Brasil, para justificar a adoção de novos métodos contraceptivos, foi a possibilidade de reduzir, ou, quem sabe, fazer desaparecer os abortos clandestinos. Apesar de a legislação brasileira considerar o aborto ilegal, isso não impedia que fosse realizado e que representasse, principalmente para as mulheres pobres, um risco para a vida e para a saúde¹⁵.

No Brasil, o argumento do combate *ao aborto criminoso* foi usado pela BENFAM desde o início de sua instalação no país. Na Jornada de Estudos que preparou a sua organização, foi apresentada uma pesquisa afirmando que, em 1964, havia sido praticados 1,5 milhões de abortos no Brasil¹⁶. Este tema esteve presente durante toda a década de 60 e 70, sendo uma constante em artigos médicos publicados nos jornais e revistas¹⁷.

Em outros países da América Latina, o processo foi bastante semelhante, seguindo, obviamente, as especificidades históricas de cada país. Além dos argumentos sobre o perigo da bomba populacional, havia a ameaça do comunismo. Tudo isso permeado pelo argumento de que métodos contraceptivos fariam desaparecer os casos crescentes de aborto. Certamente, para muitos países da América Latina, o argumento de ameaça demográfica ficava enfraquecido diante dos espaços de vazio populacional existentes na época.

No México, até meados dos anos 60, havia restrições legais à divulgação e ao uso de contraceptivos. A política do Estado mexicano, até o início dos anos 70, era pró-natalista. A Lei Geral da População, definida nos anos 30 e confirmada na década de 40, promovia o crescimento da população através do estímulo às famílias numerosas¹⁸. Mesmo assim, desde os anos 60 constituíram-se duas associações privadas que instalaram clínicas contraceptivas. Uma delas era a *Sociedade Maternal*, que supervisionava seis clínicas privadas urbanas e tinha um programa para criar clínicas nas zonas rurais. A pílula era o principal meio de contraceptivo divulgado por esta associação¹⁹.

Em 1974, a Constituição Mexicana reconheceu a igualdade jurídica entre homens e mulheres. Este reconhecimento trouxe maiores possibilidades de políticas que visavam o planejamento familiar por meio das instituições governamentais de saúde e ao fim do impedimento da distribuição dos métodos contraceptivos no país. A celebração, em 1975, da primeira conferência Internacional sobre a Mulher, que sintetizava, entre outras coisas, a busca dos movimentos feministas pelo controle da natalidade²⁰, facilitou a divulgação, no México, de métodos contraceptivos controlados pelas mulheres.

Entre 1976 e 1995, ocorreu, ainda no México, a institucionalização dos programas de planejamento familiar que continuam, até o momento, dentro das políticas governamentais. A queda do crescimento da população foi acentuada. Em 1970, o número de filhos, por mulher, era de 6,7; em meados dos anos 90, este número tinha sido reduzido para 3²¹.

Também no México, a redução das práticas abortivas foi um argumento muito utilizado para divulgar os métodos contraceptivos modernos. Considerava-se que a população aceitaria melhor a contracepção do que o aborto, como forma de controlar o número de filhos. Um outro problema constatado era a influência da religião católica nas decisões dos casais. Uma pesquisa feita, em 1964, pelo Centro Latino Americano de Demografia das Nações Unidas, comparando seis capitais latino-americanas, constatou, que entre as mulheres católicas da Cidade do México, somente 36,2% delas recorreram a métodos contraceptivos. Enquanto isso, em outras capitais dos países latino-americanos, a porcentagem foi bem mais alta: São José de Costa Rica: (65%); Caracas (59.9%); Rio de Janeiro (55.8%) e Bogotá (39.4%)²².

Dados publicados em 1967, divulgando o trabalho das associações que promoviam a contracepção, avaliavam que, na América Latina, somente a Argentina e o Uruguai aproximavam-se, à época, das condições da natalidade européia, ou seja, tinham um crescimento da população muito lento e, portanto, não contribuiriam para a explosão demográfica; estes eram considerados, também, os países mais desenvolvidos do sul do continente²³.

Na Argentina, o planejamento familiar e as políticas contraceptivas foram ignoradas até meados dos anos 60. Em 1964, foi criada, na Argentina, uma Associação de Planejamento Familiar, encarregada de fornecer os meios anticoncepcionais em 10 hospitais de Buenos Aires²⁴.

Os governos da Argentina tiveram, por muito tempo, uma preocupação natalista. O baixo crescimento populacional, a influência da Igreja Católica e as doutrinas Geopolíticas de Segurança Nacional explicam esta preocupação. Em vista disso, a prática contraceptiva manteve-se como uma questão privada, não levando o Estado a interferir. Esta não interferência significou desestímulo a programas de regulação de nascimentos e a programas voltados para a saúde materna²⁵. Atualmente, há um uso bastante intenso de métodos contraceptivos, mas, diferentemente de outros países latino-americanos, um terço dos métodos dependem da intervenção e decisão masculinas²⁶.

No Uruguai, também se ignorou por muito tempo, de maneira oficial, qualquer forma de controle da natalidade. Em 1962, foi criado um primeiro dispensário para distribuição de contraceptivos em Montevideu²⁷.

Em fins de 1968, havia, no Uruguai, uma Associação de Planejamento Familiar e Investigação em Reprodução Humana. Era dirigida por Hermógenes Álvares e apoiada financeiramente pela IPPF - *International Planned Parenthood Federation*. Funcionava em hospitais e tinha um acordo com o governo do Uruguai. Era justamente nestes hospitais que se formava a classe médica uruguaia²⁸. O discurso utilizado para a atuação da Associação era a luta contra o aborto. Em 1964, o delegado Uruguaio, no Congresso do Planejamento Familiar, ocorrido em Porto Rico, afirmou que, em seu país, ocorriam 3 abortos para cada nascimento²⁹.

Ainda hoje, esta Associação mantém ações voltadas para a distribuição de contraceptivos junto às camadas populares. Enquanto isso, no Uruguai, as políticas

públicas voltadas para os direitos reprodutivos são boicotadas, e estas associações são acusadas de reivindicarem recursos públicos para manterem seus programas. Por seu lado, a esquerda mantém um discurso ao recusar políticas voltadas para a contracepção, entendendo-as como “oriundas do imperialismo norte americano”³⁰.

O Chile, diferentemente de muitos países latino-americanos, não possuía qualquer regra em relação à natalidade. Apenas o aborto era penalizado, e, assim, a venda e a propaganda de produtos anticoncepcionais não eram proibidas. Isto permitiu que, já em 1938, o Departamento de Ginecologia da Universidade do Chile fundasse uma clínica sobre problemas de fecundidade. Nesta ocasião, já eram oferecidos métodos contraceptivos para as mulheres que o desejassem³¹.

Foi somente a partir de 1962 que surgiu, no Chile, uma ação mais sistemática na divulgação de meios contraceptivos, tendo como argumento a luta contra o aborto clandestino. Afirmava-se que este era o principal recurso contraceptivo das camadas populares. O Chile foi, então, transformado em modelo de ação contraceptiva, visando servir de exemplo para toda a América Latina. Grande parte do corpo médico apoiava estas ações. Foi assim que grandes instituições internacionais implantaram, em Santiago do Chile, a sede de suas agências regionais para o conjunto da América do Sul. A ONU, por exemplo, já havia criado, em 1958, um Centro Latino-Americano de Demografia³².

Várias fundações norte americanas, como: a Fundação Ford, o Conselho da População e a Fundação Pública do Bem-Estar constituíram planos de financiamento e assistência técnica para o Chile. Em 1959, vários especialistas passaram a divulgar o DIU em um Hospital de Santiago do Chile. Em 1962, a IPPF – *International Planned Parenthood Federation* – passou a financiar a instalação de um Comitê de proteção da Família, no interior do Departamento de Promoção Social³³.

Em 1965, o governo Chileno decidiu retomar o controle sobre a política populacional, passando a encarregar-se de realizar e coordenar pesquisas e supervisionar as atividades ligadas à natalidade. O argumento para esta retomada era de que, ao possuir uma taxa de crescimento populacional de 2,2%, o Chile não poderia ser considerado um país em processo de superpopulação³⁴.

A EUROPA

Nos anos 60 e 70, em vários países da Europa, associações para o planejamento familiar também atuaram. Neste caso, a luta contra o aborto foi usada como argumento. Entretanto, um novo componente foi utilizado no discurso: a possibilidade de autonomia para as mulheres que os novos contraceptivos, especialmente as pílulas anticoncepcionais, promoviam.

A pílula, na Grã-Bretanha, começou a ser vendida por volta de 1961 com o nome de Conovid³⁵. Não encontrou, neste país, qualquer entrave para a propaganda e a venda. Na França, entretanto, a lei de 1920 – que proibia a divulgação e a comercialização de contraceptivos – permaneceu, por muito tempo. As leis francesas,

neste sentido, eram as mais opressivas da Europa. Expressava a vontade de controlar os ventres femininos. A lei, porém, não punia a prescrição médica ou a venda da pílula, sob pedido individualizado. Esta foi a interpretação da médica francesa Marie-Andrée Lagroua Weill-Hallé ao fundar, em 1956, uma associação chamada *Maternité Heureuse*. Esta associação, em 1958, ligou-se à IPPF – *International Planned Parenthood Federation*, e em 1960, mudou o seu nome para MFPPF – *Mouvement Français pour le Planning Familial*³⁶. Apenas em 1967, as pílulas foram liberadas para comercialização, sendo abolida a lei de 1920.

A questão do combate à prática do aborto esteve presente, também, nos argumentos da Lei Neuwirth, publicada em 29 de dezembro de 1967, autorizando a comercialização de contraceptivos na França. Entre os argumentos, foram citados o número de abortos provocados e as razões para realizá-lo³⁷. Enfim, este foi um tema constante nos jornais, nas revistas, nos livros publicados naquela época. Entretanto, na França, diferentemente da maioria dos países latino-americanos, o aborto foi descriminalizado³⁸.

Em Portugal, somente depois de abril de 1974, o planejamento familiar passou a ser considerado um fator importante de saúde, em termos oficiais. Em 1976, no texto da Constituição, ficou definido o direito ao planejamento familiar³⁹.

Para o movimento de mulheres, na Europa, as associações que promoviam o planejamento familiar, tendo ou não conotações neo-malthusianas, acabaram por colaborar na busca da igualdade entre homens e mulheres. Os modernos contraceptivos, principalmente o DIU e a pílula, colocaram o controle da reprodução na mão das mulheres, tornando-as independentes da vontade ou da falta de destreza masculina no *coitus interruptus*, no uso do preservativo ou na abstinência⁴⁰. As pílulas sempre poderiam ser tomadas às escondidas, fosse dos pais, fosse do marido ou do amante, ou, até, do líder da religião que estivessem seguindo.

Muitos dos argumentos usados para a abolição das leis que proibiam a divulgação e a venda de contraceptivos estiveram ligados à luta contra o aborto. Números de abortos provocados eram usados para justificar a liberalização do comércio de contraceptivos⁴¹. Assim, tanto na Europa quanto na América Latina, a luta contra o aborto esteve presente. Entretanto, enquanto para as mulheres européias a questão era lutar contra leis que pretendiam aumentar o número de filhos, na América Latina o alvo era a redução de nascimentos. Aqui, no nosso continente, havia o medo de que a doutrina comunista tornasse a pobreza prolífera da América Latina em um fator propício à instalação de governos de esquerda.

NOTAS

¹ Os dados deste texto foram coletados para a pesquisa: *Entre a ameaça da Bomba Populacional e os Direitos Reprodutivos (1960-1995): A trajetória histórica da experiência das mulheres com os contraceptivos modernos*. Financiada pelo CNPq. Participaram da coleta de dados as estudantes de Iniciação Científica: Joana Vieira Borges e Lilian Lemos.

- ² FLANDRIN, Jean-Louis. *O sexo e o Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 181.
- ³ FOUCAULT, Michel. A governabilidade. In.: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 5 ed., 1985. p.277-293.
- ⁴ Sobre grupos neo-malthusianos, ver: MATTELART, Armand. *Géopolitique du contrôle des naissances*. Paris: Éditions Universitaires, 1967.
- ⁵ DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no ocidente*. Porto: Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1995. p. 99. v. 5: O século XX.
- ⁶ MFPF – Centre de Documentation. L' IPPF: qu'est-ce que c'est? *Dossier d'information*, p.3, avril 2000.
- ⁷ VAUGHAN, Paul. A pílula em julgamento.[S.l.: s.n.], [1970?]. p. 57.
- ⁸ A velha pílula. *Jornal do Brasil*. 12 maio 1972.
- ⁹ Esta revista, juntamente com *O cruzeiro*, foi, nos anos 50, a mais lida no Brasil, chegando a atingir, nos anos 60, a tiragem de 600 mil exemplares. A este respeito, ver: JUNQUEIRA, Anne Mary. *Ao Sul do Rio Grande – imaginando a América Latina em Seleções: oeste, wilderness e fronteira (1942-1970)*. Bragança Paulista: EDUSF, 2000.
- ¹⁰ O Brasil conta, atualmente, com 169,8 milhões de habitantes, uma densidade populacional de 20hab./km², com uma taxa de 2,2 filhos por mulher e com um ritmo de crescimento de 1,64% ao ano. Estes números estão significando 2,8% dos habitantes do planeta, que, atualmente, somam 6,1 bilhões de pessoas. Na França, o número de filhos por mulher é de 1,75, uma das taxas de fecundidade mais altas da Europa; a densidade demográfica é em torno de 109hab./km². Na Europa: o balanço demográfico publicado pelo INSEE em 4/02/1999, apresenta a Itália com 1,22; a Espanha com 1,15, e a média europeia conta 1,44. Ver: BAULIEU, Étienne-Émile; HÉRITIER, Françoise; LERIDON, Henri. *Contraception: contrainte ou liberté*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1999. p. 131.
- ¹¹ FONSECA SOBRINHO, Dêlcio da. *Estado e população: uma história do planejamento familiar no Brasil*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; FNUAP, 1993. p.81-95. Ver, também, COSTA, Ana Maria. Planejamento Familiar no Brasil. *Bioética*, [S.l.] v. 4, n. 2, p.209-215, [19—].
- ¹² Em 31 de março de 1964, iniciava-se no Brasil a ditadura militar que, passando por diversos estágios, atingiria seu período mais difícil do final de 1968 até meados da década de 70.
- ¹³ Esta entidade foi criada, no Brasil, em 26 de novembro de 1965. Era financiada pela IPPF.
- ¹⁴ Afirmação de Glycon de Paiva, secretário da BEMFAM no Brasil: In: Devemos limitar a natalidade? *Veja*. [São Paulo], 30 out. 1968, n.8, p. 138.
- ¹⁵ O argumento de que a descriminalização do aborto é uma exigência de saúde pública, em vista das inúmeras mortes que provoca entre as mulheres das camadas populares, é utilizado com muita ênfase no Brasil.
- ¹⁶ FONSECA SOBRINHO, Op. Cit. nota n.11, p. 101-108.
- ¹⁷ Ver, especialmente: *Revista Veja*, 30 out. 1968, *Jornal de Santa Catarina*, 29 out. 71; 28 fev. 72; 25 fev. 72, *Jornal O Estado*, 22 nov. 77.
- ¹⁸ SCAVONE, Lucila (Comp.). *Gênero y salud reproductiva em América Latina*. 1 ed. Cartago: Libro Universitario Regional, 1999. p. 130.
- ¹⁹ MATTELART, Armand. *Géopolitique du contrôle des naissances*. Paris: Editons Universitaires, 1967. p. 210.
- ²⁰ SCAVONE, L. Op. Cit., p. 130.
- ²¹ *Ibid.*, p.128.
- ²² MATTELART, A. p.210-211.
- ²³ *Ibid.*, p. 197.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 221.
- ²⁵ LÓPEZ, Elsa. *Anticoncepción y Aborto: su papel y sentido en la vida reproductiva*. Instituto de Investigaciones “Gino Germani”. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC, 1997, p. 12.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 54-55.
- ²⁷ MATTELART, Op. Cit. nota n.19, p. 221.
- ²⁸ Entrevista informal feita, no Uruguai, com Lílían Abracinskas, comunicadora da Área de Direitos Sexuais e de Direitos Reprodutivos, editora da revista *Cotidiano Mujer: Mujer y Salud em Uruguay*. (informação dada em 25 abr. 2003)
- ²⁹ MATTELART, A. Op. Cit., p. 199.
- ³⁰ Entrevista informal feita, no Uruguai, com Lílían Abracinskas, citada nota n.28.
- ³¹ MATTELART, A. Op. Cit., p.213.
- ³² *Ibid.*, p.213.
- ³³ *Ibid.*, p.214.

³⁴ Ibid., p.214 -216.

³⁵ VAUGHAN, P. Op. Cit., p. 57.

³⁶ MORE, Caroline. *Les debuts du planning familial à Grenoble 1961-1967*. Mémoire de Maîtrise. Université Grenoble II. UFR Sciences Humaines. Département Histoire, p. 25, Septembre 2000.

³⁷ NEUWIRTH, Lucien. *Le dossier de la pilule*. Paris: Éditions de la pensée moderne, 1967.

³⁸ Em 17 de janeiro de 1975, foi aprovada, por um prazo de 5 anos, a Lei Simone Veil, que autorizava a interrupção da gravidez até a décima semana. Ver, PICQ, Françoise. *Libération des femmes Les années-mouvement*. Paris: Éditions du Seuil, 1993. p. 166.

³⁹ VICENTE, Ana e SOUZA, Maria Reynolds de. *Planejamento Familiar em Portugal*. Lisboa: Comissão da Condição Feminina, 1983. p.4.

⁴⁰ MOSSUZ-LAVAU, Janine. As mulheres e a sexualidade: novos direitos, novos poderes? In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *As mulheres e a história*. Lisboa: Dom Quixote, 1995.

⁴¹ NEUWIRTH, Lucien. *Le dossier de la pilule*. Paris: Éditions de la pensée moderne, 1967.



SEXUALIDAD Y ORDEN SOCIAL EN EL URUGUAY DE NOVECIENTOS

GRACIELA SAPRIZA



El debate sobre la sexualidad adquirió una dimensión inaudita en la década del 30 cuando la sociedad uruguaya se enfrentó a la despenalización del aborto aprobada por vía del nuevo Código Penal de 1934. Las discusiones que se suscitaron en la prensa y en el Parlamento resumen los grandes cambios que se venían procesando en Uruguay desde fines del siglo pasado en torno a la privacidad, las familias y los roles asignados y/o asumidos por las mujeres. En diciembre de 1933 – pocos meses después del golpe de estado de Gabriel Terra – se aprobó un nuevo Código que despenalizaba el aborto y la eutanasia. LA presión de los sectores católicos y conservadores logró modificar estas cláusulas en enero de 1938.

Esos cuatro años constituyen un tiempo privilegiado para los/as historiadores/as, porque sintetizan las transformaciones ocurridas en esas cinco décadas y pone en evidencia que el status de la mujer y las políticas de población son “razones de estado”.

Las mujeres transitaron por otras vías, construyeron un contra discurso desde sus prácticas, - ¿desobediencia civil? – desconociendo las prescripciones legales. Quizá no se encuentre mejor ejemplo que el aborto para mostrar el divorcio entre la norma y la práctica.

A lo largo del siglo, se fueron aprobando leyes que definieron los cambios de la condición de la mujer. La primera ley de divorcio es de 1907, a la que le siguen la de 1911 y 1913, que establecía el divorcio por sola voluntad de la mujer. En ese mismo año se inauguró la “Universidad de Mujeres” / estudios secundarios/ que lograría un incremento explosivo de la matrícula femenina. La Ley de Sufragio femenino es de 1932 y la de Derechos Civiles de 1946. Si no hubiera interpuesto la iniciativa de los diputados católicos, la despenalización del aborto podría figurar también en esta agenda “avanzada” en fecha tan temprana como 1934.

Durante el debate parlamentario se confrontaron diferentes posiciones frente a los cambios de roles sufridos por las mujeres. Los argumentos utilizados durante el de-

bate parlamentario (en particular en 1937) muestran claramente esta oposición. Por un lado se celebraba el: “movimiento feminista, que trae consigo su desprejuiciamiento, su racionalización” y se arriesgaban a preguntar: “¿Por qué entonces en pleno advenimiento de su liberación vamos obligar a la mujer a ser madre contra su voluntad?”. Por otro se acusaba a las mujeres por la “relajación moral de las costumbres” afirmando que la “mujer moderna... aspira a disfrutar de todas las libertades de que ha gozado hasta ayer el hombre”... /y que/ “este tipo de mujer ha cometido el error, no solamente moral sino biológico de exigir una equiparación con el hombre en el dominio de su vida sexual”.¹

Las feministas reclamaron desde principios de siglo “ser dueñas de sí misma... como el hombre” – así lo proclamó la maestra María Abella en fecha tan temprana como 1906-. Ese deseo, sin embargo, mostraría dificultades en plasmarse por la complejidad de asuntos que se tramitan alrededor de la reproducción y su control. Estos van desde el trazado de políticas de población, al rol de la familia en la sociedad y el de la mujer dentro de ella; desde “la cuestión social” y la preocupación por el porvenir de la “raza” hasta los avances del poder médico y la “contención” de las parteras.

LAS TRANSGRESORAS

María Abella presentó, en 1906, al Congreso del Libre Pensamiento realizado en Buenos Aires, un “Programa mínimo de reivindicaciones femeninas”. Proponía en él reformas al matrimonio: patria potestad compartida, derecho de la mujer a administrar sus bienes, a fijar el domicilio conyugal de mutuo acuerdo. El divorcio debía ser absoluto, bastando el pedido de una sola de las partes y “como a nadie se le pregunta la causa porque se casa” tampoco se debía inquirir las causas del divorcio, “por respeto a la libertad y dignidad humanas, la ley no debe entrometerse a escudriñar las relaciones íntimas de los esposos, los misterios de la vida privada”. (Abella, 1906).

El manifiesto se refería explícitamente al derecho al cuerpo: “La mujer soltera y mayor de edad es dueña de sí misma; su cuerpo es lo que más legítimamente le corresponde, puede hacer de él lo que quiera, como el hombre”.

La divulgación de los avances científicos, el “descubrimiento” de la sexualidad humana y las “leyes” de la reproducción hicieron que el cuerpo emergiera como una de los ejes polémicos del período. Un conjunto heterogéneo de reformistas – neomalthusianos, librepensadores y anarquistas, compartió la preocupación por el control de natalidad y centraron en él sus discusiones. Gran parte de las explicaciones a estos fenómenos se deben a la precoz transición demográfica que sufrió el Uruguay desde principios de siglo, tanto que ya en la década de 20’ se puede hablar de una demografía “moderna”. Este proceso se anticipó casi cincuenta años a los de modernización demográfica de otros países latinoamericanos (se podría equiparar solamente al sufrido pro Buenos Aires y el litoral argentino en la misma época y es contemporáneo al de los países europeos mediterráneos, España e Italia en particular, ver Pollero, 1994).

Por lo tanto ese derecho al cuerpo reclamado por las feministas, será para las mujeres, cada vez más, la posibilidad de decidir el número de hijos a tener. Deseo que se acompaña con la difusión de los escasos métodos anticonceptivos de uso en la época, -coitus interruptus, preservativo, y la extensión del aborto, medida contraceptiva, utilizada como anti-conceptiva-. La idea de la mujer dueña de su cuerpo, resultaba tan o más inquietante, por cierto, que la lucha por los derechos civiles y políticos que emprendieron las sufragistas. (La primera agrupación feminista data de 1909 también por iniciativa de la maestra María Abella, pero la más activa será la fundada por la Doctora Paulina Luisi en 1916 en vísperas de la reforma constitucional que aprobará el sufragio universal... masculino, ésta será el Consejo Nacional de Mujeres, y luego La Alianza uruguaya por el sufragio femenino).

Para hacer más complejo el asunto, María Abella fundamentaba el derecho al cuerpo en la libertad de amar. No debía haber mujeres deshonradas pro el delito de amar hasta olvidarse del calculo”, por eso se debía “suprimir la prisión por adulterio, para éste puede considerarse un delito de amor, y se ha dicho que por amor no se castiga” (Abella, 1906).

LA SEXUALIDAD EN LA ARENA POLÍTICA

CONTEXTO

La década de 30' es una época de euforia y crisis a la vez. Se abre con el Centenario, cuyos festejos fueron acallados bien pronto por las repercusiones de la crisis mundial iniciada en Wall Street en 1929. La dictadura de Terra (1933-1938) está estrechamente relacionada con esa situación - aunque no tenga esa única explicación -. De hecho los golpistas (colorados tersitas y blancos nacionalistas) cuestionaban por “costoso” el modelo estatal - interventor y providente -, trazado por el reformismo batallista a comienzos de siglo.

El periodo se cierra con la transición democrática de Baldomir (1938-1942) que significó la disolución de las Cámaras y la creación de un Consejo de Estado (el 21/2/1942) permitiendo integrar al gobierno a los sectores opositores.

Los escasos años de vigencia de la despenalización del aborto, coinciden con toda una legislación destinada a la mujer y la familia. En ese período se firmaron una serie de acuerdos internacionales (propuestos por la OIT) que determinaron la aplicación de la prohibición de trabajos nocturnos, el de riesgo y la licencia por maternidad entre otros. Se aprobó el Código de Niño que incluía la protección a la madre y la investigación de paternidad.

Desde este enfoque, la momentánea “liberalidad” en relación a la interrupción voluntaria del embarazo parece responder a una “política protectora hacia la mujer”. Podría incluso interpretarse como una respuesta de los sectores gobernantes ante la desocupación y las crisis destinadas a disminuir el número de nacimientos de las mujeres pobres, utilizado en esos años y que se conjuga con la preocupación eugénica. Estos argumentos pesan, aunque pesan también otros; el reconocimiento de un hecho: las

mujeres tenían menos hijos y para ello recurrían al aborto más allá de su legitimidad o no a nivel legal. La legitimación de la pericia médica y el sojuzgamiento de las parteras son aspectos que hemos manejado como otras tantas explicaciones de esta decisión legal.

Un dato significativo es que en 1934, junto a la despenalización del aborto por vía de la aprobación del nuevo Código Penal, que habilitaba a los médicos a realizar abortos, también se reglamenta la profesión de parteras, por Decreto del Ministerio de Salud Pública. En ese año se promulgaron la reglamentación de Salud Pública y el Código del Niño. Creamos que estos hechos constituyen un haz de medidas con un propósito definido, -quizás acrecentar el poder médico, o también fortalecer la estructura del estado -.

En esa coyuntura se produce un nuevo movimiento de péndulo en lo que se refiere a políticas de población². En el mundo se comienzan a revisar las propuestas del Neomaltusianismo - y la intención de no procrear - en pleno auge a comienzos de siglo. En la primera posguerra, algunos países europeos iniciaron políticas pro-natalistas - asociadas a propósitos bélicos -. Así sucedía en Francia - alarmada por la caída a pico de su natalidad, se acusó a "las cunas vacías" de los reveses de la Gran Guerra (1914-1918)-. Italia y Alemania, con sus gobiernos fascistas recomendaban a las mujeres que parieran abundantemente - Kirche, Kuche, Kinder, las tres K (iglesia, cocina e niños), sugeridas por Hitler a las alemanas de raza aria.

Los mensajes eran contradictorios porque simultáneamente, en los países anglosajones y liberales, se producía una creciente difusión y legitimidad de los métodos anticonceptivos³.

¿Cuánto de estos debates y cambios llegaron al país? En medio de ellos se ubica la despenalización y la nueva penalización del aborto. La alarma frente al descenso de la natalidad en nuestro país comienza a manifestarse en esta coyuntura.

Hay muchos temas en discusión, no solo el enfrentamiento de posiciones entre católicos, eugenistas y liberales. También cuentan la crisis de la natalidad del país y el enfrentamiento entre dos concepciones del derecho, las que hacían en los individuales y aquellas que acentuaban los colectivos. En el marco internacional del avance de los regímenes fascistas esta discusión no resulta insustancial.

¿TRIUNFO CATÓLICO?

Las nuevas disposiciones del Código constituyeron una derrota de funda a la ideología católica según expresión del diputado de la Unión Cívica, único partido católico, Dardo Regules. Los sectores conservadores católicos se movilizaron rápidamente en contra del aborto voluntario y del homicidio por piedad. De hecho fueron ellos los que lograron se volviera a discutir y penalizar el aborto.

EL DEBATE EN LA PRENSA

La prensa se hizo eco de esta polémica mucho antes que el parlamento dirimiera el conflicto. *"El Debate"* y *"El Bien Público"* se alinean en las filas más conservadoras,

“El País” y “La Mañana” si ubican en la defensa del nuevo Código y propagan los conceptos de “Maternidad voluntaria” que había puesto en moda Maraño.

“El Bien Público” si bien no pertenecía a la Iglesia, se convierte en portavoz de sus posiciones, difunde la encíclica Casti Connubis de Papa Pío XI, publica las exhortaciones de los obispos uruguayos, sigue día a día la trayectoria de los proyectos de Ley presentados en el Parlamento por el Senador Bernardo Morelli y el diputado Dardo Regules, en fin, no pierde oportunidad de sentar cátedra sobre “la defensa de la vida”, la importancia de la familia y el rol de conservación de esos lazos que debía cumplir la mujer, que a su parecer la despenalización del aborto ponían en peligro.

“La familia, verdadera cédula del organismo social, - decían en un artículo del 21 de abril de 1935 - es un ejemplo nítido de la acción destructiva de estos tiempos. En ella los lazos... son lazos de sacrificio: fidelidad de los cónyuges, dolor de las madres, trabajo y responsabilidad de los padres, obediencia de los hijos, tolerancia de los hermanos, pequeños y grandes renunciamentos a todos”. “El placer todo lo destruye, primero el padre que proclama una moral para su uso, (para los hombres)/.../ Por último es el cimiento mismo del hogar el que se conmueve: - la madre!”.

Es curioso que en su campaña, “El Bien Público” enfrenta al mismo tiempo a los defensores de la “maternidad consciente” y las feministas a quienes descalificaba: “Es ingenua”,/ la campaña a favor del aborto al decir/ “que solo piden su represión los guerreros y los sacerdotes. Con estos argumentos melodramáticos no se puede convencer más que a un ignaro auditorio de algún congreso feminista, /.../ no faltaría alguien que hiciera observar que Maraño no hacía esas reflexiones para que se matasen a los hijos sino exclusivamente para que no se engendrassen en demasía.” /.../ “Es pues incierto que la mujer sea dueña de su cuerpo y que en el aborto ejerce el jus in se ipsum, cuando con ello si quiere significar que al mismo tiempo que mutila el suyo, puede matar el del hijo, que aunque está en ella no es de ella”. (El Bien Público, 25 de abril de 1935).

“El Debate” era el portavoz de los sectores del Partido Nacional, su director, Luis Alberto de Herrera apoyó el golpe de estado de Gabriel Terra (del Partido Colorado). Este sector y su caudillo se definían como “cristianos” y aún como católicos apostólicos. Se opusieron a la despenalización y dieron amplia difusión en su diario a la obra de Salvador García Pintos, médico católico (más adelante será parlamentario de la Unión Cívica) que es el encargado de formular la posición de los católicos frente al tema, su obra más difundida fue “El derecho de nacer y el niño concebido como persona jurídica”. Dictó conferencias, polemizó con sus opositores, en particular con el Dr. Augusto Turenne, a quien erróneamente se señaló como “defensor del aborto libre”.

En su campaña contra la despenalización del aborto utilizaran la técnica del recuadro permanente (casi todos los periódicos lo hicieron), en este caso figura bajo del título: “*Proyecto de legislación social sobre aborto que no debe pasar*”.

“ES BIEN NOTORIO QUE EL CÓDIGO PENAL, EN MATERIA DE ABORTO, DEJADO EN ABSOLUTA IMPUNIDAD LEVANTÓ EN LA MAYORÍA DE NUESTRA SOCIEDAD, UNA FUERTE RESISTENCIA, EN UN MOVIMIENTO DE OPOSICIÓN ADVERSA POCAS VECES VISTO” ... “LA CONCIENCIA SOCIAL SIENTE QUE LA MUERTE IMPUNE

DEL NIÑO QUE SE GESTA ES UN ACTO ANTISOCIAL POR INJUSTO Y POR PELIGROSO"... "LA REPRESIÓN DEL ABORTO ES PARA LA CONCIENCIA SOCIAL UN ELEMENTO DE AUTODEFENSA DE QUE NI LA NOVELERÍA DE NUEVOS CONCEPTOS JURÍDICOS NI LAS POBRES RAZONES DE MÉDICOS Y SOCIÓLOGOS TIENEN DERECHO A PRIVARLA". ("EL DEBATE", VIERNES 5 DE MARZO DE 1937, P. 3).

"La Mañana", periódico que se identifica con el Partido Colorado (en el gobierno) respondía al sector tersita y mantuvo posiciones conservadoras en muchos aspectos. Llamativamente en el cuestión del aborto mantiene una línea más recostada al discurso médico, - los artículos referidos al tema que irán publicados en una sección permanente durante meses se titularán: "*Maternidad consciente*". Su orientador, el abogado Salvagno Campos fue identificado como defensor de las disposiciones del Nuevo Código Penal de Irureta Goyena.

"La maternidad consciente está proclamada en Europa por maestros del fuste de Gregorio Maraño, médico sociólogo serio, hombre de pensamiento/ .../ estima ... que debe disciplinarse la procreación humana... En muchos países y circunstancias parece aconsejado moderar el ritmo de la reproducción humana en beneficio de la propia especie/ .../ Estudia el ilustre Maraño el problema de la maternidad en su tierra. Razones biológicas, sociológicas y morales imponen a uno ya por la vía de la educación sexual - no por cierto la vía de la práctica del aborto, que yo no puedo defender como un ruso cualquiera - una cierta limitación, más pausa y cautela, en el ejercicio de las facultades sexuales de la especie humana." ("La Mañana, domingo 7 de abril de 1935).

"El País", militaba en la oposición al régimen dictatorial, fue clausurado en algunos periodos y volvió a salir bajo el nombre de "*Crónicas*". Será encargado de despejar dudas sobre el nuevo Código, en el sentido de que era obra del gobierno democrático anterior al golpe de estado y no de la dictadura de Terra. "*El Código penal es iniciativa del ex Consejo Nacional de Administración*", sostuvo en un recuadro permanente durante el mes de marzo de 1935, que dedicó a defender las nuevas disposiciones del Código Penal.

"Sorprende comprobar cómo la mayoría de las personas - incluyendo a no pocos políticos e intelectuales - ignora o aparenta ignorar hasta su origen y gesta constitucional cual si él hubiera surgido por generación espontánea, digamos así, en medio de una anómala situación pública. Y eso no es cierto. Ese Código que actualmente nos rige es uno de los muchos frutos del celo de mejoramiento colectivo que animó al ex Consejo Nacional de Administración, el que lo solicitó al Colegio de Abogados y acababa de enviarlo a la Cámara con pedido de aprobación, cuando fue disuelto. El gobierno surgido el 31 de marzo no hizo otra cosa que ponerlo en vigencia sin discutirlo. Y en tal forma se le puede señalar imparcialmente como un triunfo póstumo del régimen anterior sobre el actual". ("Crónicas, 18 de marzo de 1935)

Esa duda "principista" llevó a algunos políticos a rechazar las disposiciones del Código por considerarlo "fascista" - así lo hizo en su intervención en Cámara de diputados Eugenio Gómez del Partido Comunista, argumentando que era una copia del Código Ruocco italiano.

El articulista reconocía que la rápida aprobación del Código tomó desprevenida a mucha gente por lo novedoso y avanzado de su contenido, pero eso no podía justificar que la élite “encargada de analizarlo desde el parlamento o la tribuna” desconociera el concepto del bien común, no porque pudieran chocar con los sentimientos medios de la sociedad actual, sino porque hieren sus sentimientos medios propios, que han conservado invariablemente como un vestigio de los viejos tiempos de ayer”.

No sólo la prensa generaba opinión. La editorial Juan Zorrilla de San Martín publicó en esos años todos los trabajos del Dr. Salvador García Pintos en vísperas de la discusión, en 1936: *“El Derecho a nacer y el Niño concebido como persona Jurídica”*. Se publicó asimismo en 1935 un inédito realizado en 1920 por el entonces diputado católico Alejandro Gallinal: *“Sobre aborto criminal, antecedentes de oportunidad”*. Al mismo García Pintos dictó Conferencias en la Universidad de la República y utilizó el medio radial para difundir su posición contraria al aborto y al homicidio por piedad o eutanasia.

La presión de los sectores católicos se hizo sentir con una fuerza inesperada sorprendiendo probablemente a las otras fuerzas políticas. Pero creo que lo que estaba en debate no era sólo un enfrentamiento doctrinario. Hay otros temas que están presentes; la baja tasa de natalidad del país entre otros. Es sintomático que en esos años se publique un primer estudio demográfico (Narancio – Capurro Calamet, 1939) donde se tomaba consciencia y se hacía ver el descenso pronunciado de la natalidad ocurrida en los últimos veinte años. La Comisión Informante de la Cámara de Diputados los planteará durante el debate parlamentario, diciendo que la reacción contra la medida del Código recurrió a todos los argumentos pero olvidó ese problema: “el factor despoblación, entregando en silencio ese baluarte”.

Hay también dos concepciones del derecho y la política que se enfrentan y serán expuestos en el debate público, en una coyuntura histórica que ponía un toque dramático a ese enfrentamiento. El ascenso de los gobiernos fascistas y sus medidas colectivistas volvía a poner en la arena política la vigencia de los derechos individuales.

EL DEBATE EN EL PARLAMENTO

Si bien los políticos confesionales de la Unión Cívica tenían apenas dos diputados, en los otros partidos militaban católicos reconocidos. De las iniciativas que se interpusieron para modificar los artículos del Código Penal, solo uno fue presentado por representantes de la Unión Cívica, (Proyecto Regules – Tarabal), los otros fueron presentados por representantes de los dos partidos tradicionales. En realidad, la intervención del Poder Ejecutivo fue determinante para modificar el concepto, sentando la tesis de que el aborto era un delito.

El Proyecto de Regules-Tarabal, se hizo portavoz de la posición católica confesional y se propuso modificar el régimen de “abortismo libre” porque el mismo afectaba “el orden social, el orden de la familia, la continuidad de la especie y el elemental imperativo de la sociedad para vivir y perpetuarse”. (p. 121 C de Sesiones CCRR)

El juicio que les merecía el nuevo Código Penal queda expresado claramente en la fundamentación del Proyecto de Ley presentado en marzo de 1935.

“Para la conciencia católica, la impunidad del aborto voluntario es más grave que la ley de divorcio, según ha dicho, con verdad, un ilustre prelado, Monseñor Tomás Camacho. Para el interés social y el orden de la familia, este derecho a la mutilación continuada y silenciosa de las fuentes de la vida, es la confesión de la bancarrota final de todos los valores morales, y sólo puede hacerla una sociedad y una cultura que nieguen su solidaridad hasta con las propias generaciones que han de sucederlas”. (p. 119 Diario de Sesiones CCRR)

Fundamentaban su proyecto prohibitivo estableciendo la norma del “respeto a la vida” y rabatían los dos argumentos utilizados frecuentemente por “los abortistas”: “A estos dos argumentos se reduce la defensa del aborto libre. La Ley no se cumple aunque se dicte; y la vida no nace sino desde que s enace del todo: he aquí los dos soportes con los cuales se sostiene la política penal de los brazos cruzados”. (p. 120, *ibid.*)

Argumento frágil, porque: “Toda la obra codificada y legislativa del país (Código Civil que regulamenta el orden de la familia, el Código del Niño con todo un régimen de protecciones, las Leyes de asistencia social de protección a la madre embarazada) se dirige a declarar que el hijo es un sujeto de derecho y tiene vida de relación desde que es concebido”.

Criticaron asimismo la “onda sentimental que se trata de provocar alrededor de las reformas del Código”, presnetando a las mujeres que recurren al aborto como en estado de necesidad.

Por último, recurrían a razones de orden confesional al decir: “para estas grandes afirmaciones asenciales sólo tiene razón y valor la verdad religiosa. Y por eso sólo la voz del Pontífice Pío XI ha tenido el ademán de definir sin vacilaciones el deber de conciencia en este problema, frente al cual enmudecen todas las demás fuerzas sociales”. Esa “verdad religiosa” se extendía al terreno moral y desde allí incluiría a los que no compartían la fe católica: “Aun sin los motivos religiosos quedan en pie razones de orden moral, de defensa social, que alcanzan a todos los legisladores”.

La Comisión informante de la Cámara de Representantes, llegó a una elaboración “abolicionista” que se enfrentaba diametralmente con los conceptos expuestos por los representantes católicos. El informe por ella abordó una extensa variedad de temas. Entre otros, el de la sexualidad:

“Estudiar un aspecto, el aborto, por ejemplo, de la cuestión sexual sin encararla en su totalidad nos lleva a consecuencias erróneas, ya que ella es la historia del desenvolvimiento de la sociedad humana, y de sus más importantes instituciones”. Por suerte se había roto con la vieja moral de la ante-guerra que imponía, “no hablar del escabroso tema del sexo”, en esa evolución ubican la “revolución freudiana”. Freud rompió el silencio, millares de atormentados encontraron alivio y no fue culpa de aquel, que los hombres de ciencia que vinieron después llegaron a la conclusión de que el ser humano era ante todo sexo, e que éste, como dice Maraón, se extiende al terreno funcional, a las aptitudes físicas y llega a los más nobles extarctos del espíritu, a la vida afectiva y a la psíquica”. (121)

Hizo especial hincapié, en la situación de la mujer: “Hasta no hace mucho tiempo/.../ la situación de la mujer frente al hombre, era de lo más precaria,...se convivía en la vida de familia bajo la férula del padre, con muchos caracteres del romano”.

La incorporación de la mujer al mercado de trabajo, los nuevos estilos de diversión: los baños de mar, la aparición del “desnudo”, los espectáculos y hasta el cine han contribuido a modificar esos conceptos.

Pero el más importante es el “movimiento feminista que trae consigo su desprejuiciamiento, su racionalización y obliga a la otra mitad masculina a un reajuste de sus ideas tradicionales acerca de la mujer como ser sexual. Hay que tener en cuenta que ella ha conseguido independizarse en muchísimos casos del hombre gracias al trabajo.” “Al verse independiente, ha variado también su actitud frente al hombre, frente al matrimonio y frente a los hijos”.

/.../”La mujer que dispone de independencia económica no acude ya al matrimonio como un recurso para resolver sus problemas, subordinando a ellos sus impulsos sexuales. Tampoco se resigna representar únicamente el papel de madre dentro del hogar. La maternidad es, en muchísimos casos, un obstáculo para sus actividades en oficinas y talleres. La difusión de las enseñanzas sexuales y de los medios de evitar el embarazo, contribuyó poderosamente a borrar de muchísimas conciencias femeninas el respeto a los tabús tradicionales. ¿Por qué entonces en pleno advenimiento de su liberación vamos a obligar a la mujer a ser madre contra su voluntad?”

Situación que definen como “maternidad extorsionada”...”y sus cultores han educado la mujer para el matrimonio, para la procreación, para la aproximación sexual, para la dependencia”. Pero, “la mujer actual ha reaccionado”/.../”quiere que sus hijos vivan, mantener sus encantos y retener su marido o su hombre!” (p. 129)

Los cambios han sido de tal importancia que obligaron incluso a la Iglesia a modificar su posición frente a la sexualidad. Ha tenido que aceptar que las relaciones sexuales no sólo tienen fines reproductivos. La Encíclica Casti Connubis es mencionada en el informe como demostración de esa tendencia al aceptar el método Ogino (recientemente divulgado) como método de regulación de los nacimientos.

Se refiere luego al fenómeno de la transición demográfica. Afiliándose a la corriente eugenista manifiesta el temor de que sólo procreen los pobres: “La sociedad civilizada, en lugar de disminuir por su base y crecer por la cima, se malogró por la cima, dilatándola por abajo”.

Aporta datos sobre el aborto clandestino citando los informes del Doctor Turenne, que llevaba estadísticas sobre el mismo desde principios de siglo. Avanza luego, sobre el estado del derecho con respecto al aborto voluntario, constatando que la legislación siguió la norma cristiana./el derecho canónico/ pero “si la legislación siguió esa ruta, la sociedad se ha alejado de la misma, dándole otra modalidad a su fé religiosa y encarando la vida fuera de la coerción y coacción cristiana”. (p. 127)

En su indagación sobre el derecho internacional comparado, informa sobre el polémico tema del aborto eugénico, “el cual triunfó en Alemania”.

El informe de la Comisión, en sus últimos aspectos, analiza la legislación que rige el aborto en Uruguay y establece una distinción entre las disposiciones del nuevo Código Penal y lo que propone la Comisión. “La Comisión sólo admite el aborto técnico como garantía para la eficacia del uso de ese derecho, prohibiendo la realización del mismo a toda otra persona. Por eso, también lo permite dentro de los tres meses de la concepción, por considerar que es cuando menos peligros ofrece para la abortante”. (p. 130)

Los argumentos utilizados en el Parlamento en los meses de junio y julio de 1937 muestran claramente la oposición entre derechos individuales y corporativos.

La Comisión Informante de Diputados planteaba: “¿Hay acá un interés supremo de la colectividad frente a la mujer, que con el aborto reclama y recupera una libertad de acción, de movimiento, de existencia que tanto necesita para las actuales circunstancias de la lucha por la vida y una desigual ley biológica le restringe... durante un dilatado y penoso período de su vida? ¿Si ese derecho de la sociedad fuese discutido en/qué se fundaría? ¿En razones de ética superior o en simples pero ocultas razones de Estado?”

El Poder Ejecutivo veía, por el contrario, que “Siendo el capital humano una de las riquezas más valiosas de una nación consideramos que ese capital no puede estar librado a la voluntad individual. El interés y el derecho colectivo debe primar en este punto sobre el interés y el derecho personal”. El Mensaje y Proyecto de ley del Ejecutivo fueron determinantes para reimplantar la penalización. (Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes 16/11/1937, p.121)

El Mensaje y el proyecto de ley enviado por el Poder Ejecutivo en el mes de junio de 1937, obligó a la Comisión a dar un giro significativo a sus recomendaciones.

Si la posición de la Comisión era la de adecuar la norma a los cambios sociales, el Mensaje del Poder Ejecutivo trasunta por el contrario un rechazo a las novedades de los tiempos modernos.

“La relajación moral de las costumbres, fenómeno que acusa su mayor agudez después de la gran guerra europea, nos brinda una mujer moderna, que aspira disfrutar de todas las libertades de que ha gozado hasta ayer el hombre”... “este tipo de mujer ha cometido el error, no solamente moral sino biológico de exigir una equiparación con el hombre en el dominio de su vida sexual” /.../ “Este tipo femenino que desconoce el pudor, la gracia, el candor, que sexualmente se atribuye las libertades del hombre, que busca imitar a éste en su mímica, en su andar, hasta en el corte de su cabello, que se incorpora sus vicios, como el alcoholismo y el uso del tabaco, esta mujer que busca el aborto, pues le horroriza la maternidad, esta mujer que reniega de los atributos más genuinos de su propio sexo, ha aparecido ya desgraciadamente en el seno de nuestra sociedad, constituyendo una forma mórbida frusta, pero evidente, de intersexualismo femenino, psíquico y moral”.

Por lo tanto “El Estado a quien incumbe no solo de vigilar los intereses materiales sino también morales de la nación, realiza una obra saludable al consagrar en su legislación el aborto voluntario como una figura delictuosa”.

El mensaje impuso una reconsideración. En esas nuevas sesiones se llegó a la negociación entre las diferentes partes en conflicto. “/Se/hace constar que la mayoría de la Comisión hubiera mantenido el anterior que aconsejara a la Cámara... si la tesis del Poder Ejecutivo no hubiera modificado algunos aspectos... Es indudable que el proyecto es el resultado de una transacción conseguida con la buena voluntad de los que integramos esta Comisión especial”. (subrayados en el original)

Esa negociación se transparenta al comparar los diferentes proyectos presentados y el resultado final. La modificación sustancial que se introduce al proyecto original de la Comisión es la de declarar el aborto como delito. Sin embargo en las causas atenuantes y eximentes – que son las que pesan al momento de juzgar – se acepta casi sin modificación las propuestas del proyecto original (y abolicionista), estas cubrían una amplia gama de situaciones; se aceptaba el aborto por honor, para eliminar el fruto de una violación, por razones de salud y por causa de angustia económica.

Se optó por el término medio, ni penalidades excesivas, ni absoluta libertad. Los sectores opositores al aborto, católicos, pro-natalistas, etc habían logrado que se declarara como delito el aborto. Para los “abolicionistas” quedaba abierta la posibilidad a través de las causas atenuantes, bastante amplias – de realización del aborto, aunque se debería estudiar cada caso.

De acuerdo a los informantes parlamentarios presentados en 1937, el número de abortos no había aumentado durante el período de vigencia de la Ley.

“En un año que se aplica la nueva ley, ocurre un hecho paradójico – en lugar de aumentar la estadística oficial de las complicaciones por aborto – las vemos bajar, ¿qué ocurre? ¿se abortará menos?. No, es que la gente ha rodeado el acto de garantías y como antes se contaban los abortos en las matenridades por el número de complicaciones, estas han disminuido y por ello se atienden menos enfermos... La ley actual ha otorgado libertad de acción al profesional y garantido hasta cierto punto la asistencia con la intervención del médico”. (Informe de la Comisión Parlamentaria, C. de RR. 16/11/1937, p. 131)

“¿Y qué ha sucedido después?” planteaba el prestigioso médico Augusto Turenne, “Desde que el nuevo Código, con sus severas penalidades, está en vigencia, hemos alcanzado en 1940-1941 cifras que oscilan entre el 42% y el 45%”. (Los estragos crecientes del aborto y los efectos de las enmiendas del Código Penal. Montivideo, 1942, p. 23)

No sólo había disminuido el número sino que se logró que “los abortos se realizaran en condiciones científicas que ponen a la madre a cubierto de gran cantidad de peligros”, según expresaba el diputado socialista Emilio Frugoni, “el nuevo Código, le ha salvado la vida a un número apreciable de mujeres”.

Estas mujeres evidentemente eran las pobres, las que no podrían recurrir a un servicio pago y caro como sería de ahí en adelante. Caerían en manos “inexpertas” pero que cobrarían menos, con posibles secuelas de hemorragias, esterilidad o muerte por malos abortos. Las mujeres con más medios económicos siempre podrían comprar no sólo el servicio sino el silencio del profesional y la complicidad de la sociedad.

Las mujeres no fueran convocadas especialmente a participar en este debate político. En parte porque se vivió una situación un tanto paradójica. El sufragio femenino había sido aprobado en diciembre de 1932, pero el golpe de Estado se produjo en marzo de 1933 y las mujeres debieron esperar hasta la transición democrática para hacer uso de ese derecho. Aunque utilizaron – como lo habían hecho en otras ocasiones – vías informales. Y no siempre para sostener posiciones “progresistas”.

El diputado Ulises Collazo, de posición abolicionista, en su intervención dejó en evidencia la acción desplegada por las damas de la Acción Católica “... un gran número de damas se movieron coayudando a la Unión Cívica en Cámara y al Dr. Morelli en el Senado”. /.../ “lo cierto que el timón en este asunto estaba llevado precisamente por un gran número de damas. A ellas se dirigieron todas las personas /.../ a ellas se dirigía la carta de Vaz Ferreira – que se leyó en Cámara- y a ellas se dirigieron todos los que opinaron sobre este problema”.

“Detrás de todo esto por cierto, está la iglesia con sus poderosos medios, agitando uno y otro sector. Hasta hace poco este factor casi no influía en la formación de la vida política del estado, ... pero ahora surge otra vez y hay que tenerla en cuenta”.

NOTAS

¹ Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes 16/11/1937, p. 121.

² Mientras en la Unión Soviética se legaliza el aborto en 1920 (aunque en el período Estalinista, se vuelve a prohibir el aborto (1936, interdicción que se levanta recién en 1955), en otros países se lo prohíbe. En Francia, por ejemplo se penó el aborto con guillotina a partir de 1936.

³ A modo de ejemplo, en 1933 en Suecia se funda una asociación estatal para información sobre asuntos sexuales y cuatro años más tarde se autoriza la venta de productos anticoncepcionales “por primera vez en el mundo la anticoncepción se institucionaliza”. En Estados Unidos la Asociación fundada por Margaret Sanger extiende sus acciones a los estados que no prohibían los métodos anticoncepcionales.” En vísperas de la 2ª Guerra Mundial Suecia, y los países anglosajones son los únicos que mantienen el neomaltusianismo. Las potencias del eje estimulan las políticas de familias numerosas guiadas por sus ambiciones imperialistas, mientras la mayor parte de los países accidentales practican clandestinamente el control de natalidad”. (Mattelart, A., 1967, p. 15).

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES

- Anderson, M. *Aproximaciones a la historia de la familia occidental*. Madrid: S. XXI Ed., 1988.
- Barrán, J. P. *Medicina y Sociedad en el Uruguay del Novecientos*. T. I. *El poder de curar*. Montevideo: E.B.O., 1992.
- Barrán, J. P.; Nahum, B. *Novecientos*. Montevideo: E.B.O., 1969.
- Barrancos, D. *Anarquismo y sexualidad en el mundo urbano y Cultura Popular*. Buenos Aires: Estudios de Historia Social Argentina. 1990.
- Becerro Bengoa, M. *Gotas Amargas. El aborto criminal y la Ley*. Montevideo: Imp. El siglo Ilustrado, 1922.
- Caetano, G.; Jacob, R. *El nacimiento del terrismo. 1930-1933*. Montevideo: E.B.O., 1989.

- Foucault, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- Foucault, M. *Historia de la sexualidad*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1987.
- Frugoni, E. *La mujer ante el derecho*. Montevideo: Ed. Iberoamericana, 1940.
- Gallinal, A. *Sobre aborto criminal antecedentes de oportunidad*. Montevideo: Imprenta de Dornaleche Hnos, 1935.
- García Pintos, S. *El derecho a nacer y el niño concebido como persona jurídica*. Montevideo: Ed. Juan Zorrilla de San Martín, 1936.
- Irureta Goyena, J. *Delitos de Aborto, Bigamia y abandono de niños y de otras personas incapaces*. Conferencias orales (versión taquigráfica). Montevideo: Casa Barreiro y Ramos, 1932.
- Luisi, P. *Algunas ideas sobre Eugenia*. Montevideo, 1916.
- Matterlart, A. *¿Adónde va el control de la natalidad?* Santiago/Chile: Ed. Universitaria 1967.
- Narancio, E.; Capurro, F. *Historia y Análisis Estadístico de la población del Uruguay*. Montevideo: Peña y Cia. Imp., 1939.
- Nash, M. *Género, cambio social y la problemática del aborto*. Madrid: Historia Social, 1988.
- Nash, M. *Maternity and Gender Policies. Women and the Rise of the European Welfare States, 1880s-1950s*. London/NY: Ed. G. Book and P. Thane, 1991.
- Pollero, R. *La transición demográfica en el Uruguay*. (mimeo). Montevideo, 1994.
- Perrot, M. *Une histoire des femmes, est-elle possible?* Paris: Ed. Rivage, 1984.
- Sapriza, G. *Memorias de rebeldía, siete historias de vida*. Montevideo: Greemu-PuntoSur, 1989.
- Sapriza, G.; Rodríguez Villamil, S. *Mijer, Estado y política en el Uruguay del siglo XX*. Montevideo, 1984.
- Scarone, A. *Uruguayos Contemporáneos, Nuevo Diccionario de datos biográficos*. Montevideo: Barreiros y Ramos, 1937.
- Stone, L. *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra, 1500-1800*. Ciudad de México: Fondo Cultura Económica, 1990.
- Turenne, A. *El aborto criminal es un grave problema nacional. Conferencias dictadas en el Sindicato Médico*. Montevideo, 1926.
- Turenne, A. *La maternidad consciente. Conferencias dictadas en el Sindicato Médico*. Montevideo, 1929.
- Turenne, A. *Realidades Médico Sociales sobre el aborto voluntario*. Montevideo, 1933.
- Weeks, J. *Sex, Politics & Society. Regulation of sexuality since 1800*. New York, 1989.



A (EST)ÉTICA (BIO)GRAFADA DE MARGUERITE DURAS

RAFAEL ANDRÉS VILLARI



O álcool desempenhou a função que Deus não exerceu,
Também a função de me matar, de matar.
Este rosto de álcool, eu o adquiri antes do álcool.
O álcool apenas o confirmou.

Marguerite Duras, O amante.

Este ensaio¹ se inscreve na trilha inaugurada com o texto apresentado no seminário anterior: *Fazendo Gênero 3*,² Naquele trabalho, *Marguerite Duras: a dor do século*,³ tentávamos, através da análise do romance de M. Duras, *Le ravissement de Lol V. Stein*,⁴ aproximar-nos da construção da representação de uma subjetividade singular que acreditamos poder chamar de *durassiana*. Nessa forma de subjetividade, e através de uma aproximação psicanalítica, pretendíamos aprender sobre a estrutura desse dizer próprio das mulheres que nos apresenta Marguerite Duras na sua obra ficcional. Distinguíamos nelas, através da personagem *Lol V. Stein*, as questões encontradas além do gozo fálico – partilhado com o homem –, quer dizer, a singularidade do gozo feminino; mas principalmente – e a isso apontava em última instância o texto – almejávamos, naquele trabalho, aproximar-nos do vazio, desse *nada*, que as personagens de M. Duras tentam representar; como diz J. Kristeva, trata-se da “Literatura dos limites, ela o é também porque manifesta os limites do nomeável. Os discursos elípticos dos personagens, a obsessiva evocação de um *nada* que resumiria a doença da dor, designam um naufrágio das palavras diante do afeto não-nomeável.” (KRISTEVA, 1989, p.230).

No nosso entender, daquela aproximação pudemos resgatar aspectos referentes a esse tipo de sofrimento, dessa dor, cada vez mais presente nos dias que nos tocam viver, neste tempo de aceleração histórica. Na medida em que, para um psicanalista, estar embrenhado nas circunstâncias que nos cercam política e socialmente, significa poder reencontrar essas marcas em cada demanda singular atrelada a um sofrimento; nesse

sentido, concordamos com J. Nassif quando diz que, “A transferência não tem uma essência intemporal, como podem acreditar aqueles preocupados em identificar as espécies da clínica: de um extremo ao outro é de *natureza histórica*. Assim, em cada nova cura, a transferência aparece como marcada pelo selo dos caminhos tanto da civilização como da história do movimento psicanalítico” (1996, p.1).⁵ Acreditamos que o desafio da psicanálise reside, atualmente, em tentar abordar formas subjetivas onde a dificuldade na *Transferência* e a *falta de confiança no significante* dominam o discurso. Clinicamente, podemos falar em recorrências de: a-dições, impulsões, fobias irredutíveis, dominância do *acting-out*, anorexia-bulimia não histéricas, a psicossomática e as formas depressivas, entre as que podemos destacar, por suas conseqüências, a melancolia.⁶

Com *Lol V. Stein*, M. Duras nos levou a abordar e conhecer territórios da subjetividade onde a *nada* organiza a provisoriedade de uma existência. Por isso, o texto durassiano se transforma num incomparável, porque único, campo de pesquisa e descobrimento, não somente em relação ao *gozo feminino*, mas também, e principalmente, em relação às subjetividades que o simbólico enlaçasse⁷ de forma singular, diferente.

Fazíamos referência às personagens de M. Duras. Mas nesta autora, em particular, falar de suas personagens e falar dela própria parece recorrente,

Quem era verdadeiramente Marguerite Duras? Maliciosa Marguerite de tantas máscaras, que se divertiu, no final dos tempos, embaralhando as pistas e escondendo alguns episódios de sua vida. Ela, que foi uma mestra de autobiografia, uma profissional da confissão, conseguiu fazer-nos acreditar nas suas próprias mentiras. Marguerite Duras, nos seus últimos anos, acreditava mais na existência dos personagens de seus romances do que nos amantes e amigos que a acompanharam. (ADLER, 1998, p.12).

Por isso agora, gostaríamos de deslocar a atenção de suas personagens – dessa *Lol* de que tanto falou –⁸ à própria escritora, quer dizer, para Marguerite Donnadiu, rejeitando, claro, qualquer deslize interpretativo em relação à pessoa,⁹ e isto através da análise das possibilidades que supomos ao gênero biográfico. Propomos, a modo de hipótese, que, entre o *Donnadiu* do nome próprio e o *Duras* com que se apresentou ao mundo, encontra-se essa horda de personagens onde o sofrimento encontra – às vezes – a voz na escrita. Gostaríamos, de aproximarmo-nos dessa representação criada na biografia de Laure Adler¹⁰ para, da mesma forma em que reencontrávamos, no texto anterior, a Marguerite Duras em seus personagens, descobrir agora em Marguerite, na sua história, essa trupe de personagens de suas ficções que testemunham, em grande medida, a subjetividade de nossa época.

Esta aproximação, através da narrativa biográfica, leva em conta que, de alguma forma, o sucesso do gênero biográfico se restaura numa época em que se delinea, de uma maneira ampla, uma forte impregnação narcisística.¹¹ Trata-se de tempos em que a individualidade rege uma subjetividade órfã dos ideais que pareceram se esgotar, definitivamente, no final da década de setenta; diluindo-se, assim, um período em que as ciências humanas dominaram, não só as análises, mas também as representações do sujeito; época em que, lembremos, depois da morte de Deus, anunciava-se a definitiva morte do homem.

No começo dos oitenta, ante o *fastfood* cultural dominante, o sucesso da nova moda biográfica, parecia um mal menor, “Entre um romance contemporâneo muito narcisístico e uma televisão descerebrante, entre uma memória impossível e uma amnésia aflitiva, a biografia aparecia como uma posição mediana, como uma tentativa indireta de compreensão, uma maneira tortuosa de recolher os pedaços do eu”.¹² Contudo, vinte anos se passaram desde aquele momento. Podemos dizer, ademais, que se tratara de duas décadas durante as quais tornaram-se quotidianos aspectos até pouco tempo supostos ao futuro. Acreditamos que, em relação ao *boom* biográfico dos oitenta, – e que de alguma forma continua ainda hoje – o panorama biográfico tenha mudado, no sentido de ter ressurgido, dentro do gênero, a sofisticação narrativa exigida pelo leitor avisado.

Ante a revitalização da biografia, a crítica parecia somente visar a sociologia do culto do singular; podemos encontrar numerosos trabalhos que analisaram esse fenômeno cultural e, junto a ele, em menor escala, alguma abordagem crítica das narrativas em si. Se as biografias mudaram nestas duas décadas, no sentido de integrar sua própria contestação, acreditamos não poder dizer o mesmo de sua crítica, no sentido de que ainda predomina a exegese sócio-cultural do fenômeno, sem penetrar, com a mesma ênfase, nos interstícios narrativos. Questão que gostaríamos de visar neste ensaio: avançar na análise de um gênero através do trabalho de L. Adler. Pensamos haver um atraso na análise dessa massa textual em que convivem, sob o mesmo rótulo, produções de uma ingenuidade literária e intelectual comovedora junto a textos em que o vó narrativo – aliado à qualidade da pesquisa histórica – alcança a dimensão dos clássicos.¹³ Acreditamos que a representação alcançada neste trabalho, em relação à figura histórica de Marguerite Duras, justifica, não somente esta narrativa, mas também, o gênero biográfico enquanto forma de pesquisa.

De algum modo, acreditamos haver ainda por parte da crítica literária – principalmente acadêmica, já que a jornalística é obrigada a se preocupar ante a grande produção biográfica – certo tipo de resistência em abordar o gênero biográfico. Historicamente, pareceria tratar-se de um gênero menor que, para alguns, não teria ainda alcançado os méritos literários necessários para lhe ser dedicada uma atenção especial – dimensão que, por outra parte, teria alcançado, como dissemos, enquanto fenômeno sócio-cultural. Talvez, por isso, possamos encontrar, em relação à presença da biografia no cenário atual, comentários como os de Alain Buisine, que afirma tratar-se de uma espécie de “(...) proliferação propriamente cancerígena já que termina por atingir e absorver todos os domínios da escrita e do saber. Metástase do biográfico que contamina progressivamente cada um dos setores das ciências humanas, que geralmente ainda se tornam o parâmetro essencial de toda produção dita cultural”.¹⁴ O forte ataque ao gênero, por parte deste autor, não é mais do que um recurso retórico para logo dizer, “Mas agora, que já pronunciei a protocolar excomunhão de nossos subprodutos culturais, sem dúvida é possível começar verdadeiramente a trabalhar”.¹⁵

Vemos como o sentido irônico conforma dois níveis de discurso onde o enunciado remete, no mínimo, a duas enunciações. Nessa tensão, a *excomunhão* da crítica e o

subproduto biográfico se mantêm presentes, assim como também a necessidade de ir além disso, “Dito de outra forma, de passar da complacência da boa consciência de uma pura e simples denúncia, (rapidamente inútil na sua infinita repetição) à complexidade e à eficácia de uma análise sintomática”.¹⁶ Assim, ao assimilar o fenômeno como *sintomático*, deriva, uma vez mais, no tipo de análise que se inscreve na tendência sócio-cultural – pouco próxima da narrativa mesma – mas que assinala um interessante aspecto em relação aos autores das biografias atuais “(...) faz tempo que os melhores especialistas universitários deste ou daquele escritor, depois de ter-lhe dedicado dezenas de análises ideológicas, estéticas, estilísticas, literárias, decidiram coroar seu esforço crítico com uma biografia que, em muitos casos, trai seu desejo precedente; antes fixado somente e abertamente no interesse da obra mesma”.¹⁷ Trata-se do caso de L. Adler, profunda conhecedora, em primeiro lugar, da obra de Marguerite Duras.

Desta forma, ressurgue a figura do autor no terreno da análise, porém, sob novas vestes. Não se trata, evidentemente, daquela pessoa física que assina uma obra, mas dessa figura, dessa vida paralela ao indivíduo que a morte não pode terminar, figura que deve sua vida à obra.

O intervalo que separa a antiga da atual noção de autor foi ocupado por décadas durante as quais a renovação na história, na literatura – e na sua crítica –, assim como a presença da psicanálise – quer dizer, para alguns, o saudoso império das ciências humanas –, deixou suas marcas no sentido de que o sujeito e, junto com ele, a noção de autor, não se manteve idêntico a si mesmo, “Tanto e tão bem que o biográfico, na sua atualização literária, não poderá mais do que ser diferente do que foi”.¹⁸ A biografia torna-se objeto de estudo do erudito e, ao mesmo tempo, produto de consumo popular estimulando também, desta maneira, diferentes formas de abordagens.

Na verdade, o estruturalismo – “(...) essa excepcional conjunção de saberes” –¹⁹ retoma, argumentando de modo sistemático e através de diferentes autores, a disjunção entre o autor e a obra. Esta questão já “(...) tinha sido exposta primeiro por Mallarmé e por Valéry, que tinham expulsado o autor de sua obra, criticando toda referência a qualquer interioridade psicológica e à insistência colocada sobre a dimensão puramente verbal e impessoal da linguagem; isso que Proust exprimiu a sua maneira em *Contre Sainte-Beuve*”.²⁰ A noção de sujeito, corrente no estruturalismo dos anos sessenta, permitiu aprofundar e fundamentar isso que Mallarmé, Valéry e Proust anunciavam.

Maurice Blanchot, em *Lautréamont et Sade* (1963), anuncia que não há referente no campo do sujeito, e que ele se apaga no significante. Marcelin Pleynet faz de seu *Lautréamont par lui-même* (1967) um verdadeiro manifesto, e Philippe Sollers, em *A ciência de Lautréamont* (1967), propõe chamar de ‘thanatographia’ à aniquilação do tema biográfico na obra de Ducasse. Gerard Genette em seu *Stendhal* (1969) denuncia em *Sainte-Beuve* a ilusão biográfica (...).²¹

Provavelmente, Roland Barthes, com *A morte do autor*,²² foi quem, a modo de epitáfio, escreveu a nota necrológica do autor quando afirma que, “(...) a escritura é a destruição de toda voz, de toda origem. A escritura é esse neutro, esse composto, esse

obliquo aonde foge o nosso sujeito, o branco-e-preto onde vem se perder toda identidade, a começar pela do corpo que escreve”.²³ Mas, como veremos, a morte do autor comporta a vida.

Vejamos que, como disse J.-C. Bonnet, se Mallarmé e Valéry intuíram a morte do autor mas, mesmo assim, não conseguiram liquidá-lo. Acreditamos que, o que podemos chamar de segundo estruturalismo – após maio de 68 – foi além neste sentido, à medida que através duma morte já anunciada, conseguiu propor uma nova imagem para um espaço que não poderia se esvaziar. Assim, no mesmo *A morte do autor* encontramos, “(...) o escritor moderno nasce ao mesmo tempo que seu texto; não é, de forma alguma, dotado de um ser que precedesse ou excedesse a sua escritura, não é em nada o sujeito de que o seu livro fosse o predicado; outro tempo não há senão o da enunciação, e todo texto é escrito eternamente *aqui e agora*”.²⁴ Esboça-se, desta maneira, uma figura ainda indefinida, porém, presente e dispersa.²⁵ O mesmo R. Barthes afirma que, “(...) é preciso que através de uma dialética tortuosa haja no Texto, destrutor de todo sujeito, um sujeito a ser amado, esse sujeito é disperso, um pouco como as cinzas que se jogam ao vento depois da morte”.²⁶ Esta espécie de parêntese histórico, em que foi colocada a representação da figura do autor durante a dominância do primeiro estruturalismo, permitiu não somente liberar a leitura da obra, surgindo, com isto, uma complexidade enunciativa que não encontrava mais sua última resposta no lastro biográfico, mas também a possibilidade do surgimento de uma nova representação do autor, “(...) o descrédito geral do interesse tradicional pelo autor como pessoa real (interesse suspeito de ser fatalmente a favor da ilusão referencial) não foi um simples grito de adesão à polêmica e um passo obrigatório para obter a carteirinha da modernidade”,²⁷ significou, também, a possibilidade de colocar novas perguntas à função do autor.

Percebemos que a *morte* conota uma metáfora que assinala o nascimento de uma nova representação. Este retorno ou tentativa de reconstrução da figura do autor encontra, em alguns trabalhos de Michel Foucault, um dos terrenos mais prósperos onde procurar possíveis caminhos. Sua reflexão sobre a relação obra-autor surge frente ao espaço vazio proposto num primeiro momento do estruturalismo. Como sabemos, o sujeito presente no estruturalismo genético corresponde a um sujeito trans-individual; quer dizer, muito distante de qualquer singularidade específica. Este modelo propiciou o aparecimento desse vácuo a partir do qual se pôde questionar: O que é um autor?²⁸; mas, em primeira instância e abrindo caminho nessa direção cabe a pergunta: o que é uma obra?, “Em que consiste essa curiosa unidade que designamos por obra? Que elementos a compõem? Uma obra não é o que escreveu aquele que se designa por autor? Vemos surgir dificuldades. Se um indivíduo não fosse um autor, o que ele escreveu ou disse, o que ele deixou nos seus papéis, o que dele herdou, poderia chamar-se uma ‘obra?’” por isso, “Como definir uma obra entre os milhões de vestígios deixados por alguém depois da morte? A teoria da obra não existe, e os que ingenuamente empreendem a edição de obras completas sentem a falta dessa teoria e depressa o seu trabalho empírico fica paralisado”.²⁹

Talvez a obra seja a textura através da qual alguém consegue construir, mediante o simbólico, uma forma do real; tanto seja na ciência, arte ou religião. Sendo esse *alguém* produto dessa mesma obra. Na verdade, M. Foucault assinala que o lugar ocupado pela pessoa física do antigo autor e, depois, recortado pelo estruturalismo, corresponde a uma função do discurso,

Falei de uma certa temática que se pode delimitar, nas obras como na crítica, e que é, se quiserem, a seguinte: o autor deve apagar-se ou ser apagado em proveito das formas próprias aos discursos. Entendido isto, a questão que me coloquei foi esta: o que é que esta regra do desaparecimento do escritor ou do autor permite descobrir? Permite descobrir o jogo da função do autor. (...) Definir a maneira como se exerce essa função, em que condições, em que domínio, etc., não quer dizer, convenhamos, que o autor não existe.³⁰

Como vemos, M. Foucault ressuscita o autor para dar-lhe a complexidade que ocultava a pessoa física produtora da obra. Quer dizer, a pessoa física e a representação da função do autor não são isomórficas, muito menos coincidentes. Não vimos acaso que o autor não nasce nem morre junto à pessoa física?

Resumi-lo-ei assim: a função autor está ligada ao sistema jurídico e institucional que encerra, determina, articula o universo dos discursos; não se exerce uniformemente e da mesma maneira sobre todos os discursos, em todas as épocas e em todas as formas de civilização; não se define pela atribuição espontânea de um discurso ao seu produtor, mas através de uma série de operações específicas e complexas; não reenvia pura e simplesmente para um indivíduo real, podendo dar lugar a vários 'eus' em simultâneo, a várias posições-sujeitos que classes diferentes de indivíduos podem ocupar.³¹

Com efeito, vemos como o retorno do autor corresponde a uma nova representação histórica, onde o produtor associa-se a uma função, "Portanto, vamos conter as lágrimas".³²

Na verdade, pouco e muito sabíamos de M. Duras até o aparecimento do trabalho de L. Adler. Para conhecê-la dispúnhamos de seus numerosos romances, peças de teatro e filmes. Sobre sua vida, sobre essa sequência de experiências que constituíram uma das mulheres mais enigmáticas e criadoras da nossa época, pouco conhecíamos,

Este livro tentará distinguir as diferentes versões, e confrontá-las sem ter a pretensão de dizer a verdade sobre uma personagem que amava tanto desdobrar-se. Tentaremos iluminar as zonas de sombra que ela mesma colocou em cena com tanto talento: a relação com o jovem chinês no final de sua infância, sua atitude durante a guerra e a Liberação, suas paixões amorosas, literárias e políticas. Pois a vida de Marguerite é também a de uma filha do século, uma mulher profundamente engajada no seu tempo, que livrou os principais combates. (ADLER, 1998, p.13).

Esta narrativa biográfica abre as portas de um mundo, de um tempo, onde os acontecimentos mais importante desse século que nos viu nascer são perpassados e protagonizados pela existência dessa criadora feroz. O gênero biográfico, quando alcança essa conjunção de informação e qualidade estética, consegue nos levar à cena de outros tempos. Assim, atualmente, o leitor de biografias, além do interesse pelo objeto

biografado – e quando se reconhece a impossibilidade de atingir uma verdade única –, orienta-se para a forma como o autor interpretou uma história. Seguir a forma narrativa de uma biografia, na qual o objeto da mesma representa um objeto de estudo, pressupõe diferentes níveis de leitura. Entre eles, destacam-se dois: a narrativa histórica, que constrói a representação do objeto biografado, e a forma pela qual o biógrafo aborda seu objeto.

Por isso, para aqueles que, como nós, há algum tempo, detêm-se nos interstícios dos relatos biográficos, quer dizer, na construção dessa forma narrativa particular, desse gênero literário, pretendendo ir além – ou aquém – do vampirismo identificatório do leitor de biografias, a leitura deste texto – livro-evento como foi chamado em seu país – aparecido na França em 1998, representa uma experiência na qual o prazer da leitura rivaliza e confunde-se com a visada exegética.

Devemos lembrar a conjunção possível – alcançada nos melhores casos – dos aspectos informativos e literários de uma biografia. Pelo viés informativo, a biografia conjuga a dimensão histórica e jornalística. A forma literária se faz presente através da maneira pela qual o biógrafo consegue – através da informação – construir a particularidade de uma representação.

Acreditamos que as dimensões romanesca e ensaística destas biografias correspondam, respectivamente, às duas caras da moeda biográfica; ou melhor, às duas caras dessa fita que Möebius construiu e que surpreende quando, seguindo seu percurso através de um lado da superfície, de repente, nos encontramos com o que parece ser o lado oposto e que, na verdade, corresponde à mesma cara: os dois lados são contínuos.³³ Avançando nesta analogia topológica, podemos dizer que no caso da moeda – onde os lados, embora constituam o mesmo objeto, se opõem e diferenciam claramente, – poderia corresponder à tradição biográfica que comportam as *vidas e obras*. Contrariamente, encontraríamos através da representação da fita de Möebius, as biografias onde o devir narrativo se entrelaça de forma tal que, em princípio, não podemos definir o momento preciso, o corte narrativo, em que se desloca a ênfase romanesca à ensaísta e vice-versa.

Ao mesmo tempo, o pólo romanesco e o referencial, de alguma forma, parecem responder e constituir duas éticas diferentes. Se no romance o devir do personagem responde tanto à intriga, quanto ao que podemos chamar sua essência ficcional, na biografia, a construção da personagem responde ao documento, no sentido de ser a pesquisa histórica que determina seu percurso e liberdade. O romance e a história se suportam – em princípio – em lógicas diferentes. Enquanto o romance responde a uma verdade ideal, a história o faz, em relação a uma verdade fática, mas sobretudo referencial. Estas lógicas se aproximam e entrelaçam-se quando surge, num segundo tempo, a partir do momento em que o biógrafo alcança a construção desse objeto interno que é a imagem – através de sua pesquisa histórica –, a representação de seu personagem. Nesse momento, os recursos e a criação estética passam a estar a serviço dessa representação, ancorada na pesquisa histórica. Trata-se de um ponto onde a diferença formal

entre a dimensão romanesca e a história dilui-se em função da fidelidade à representação interna do referente; a partir desse instante, os recursos narrativos não se diferenciam, ficando a serviço da representação.

Assim, tanto no romance como na biografia, trata-se da fidelidade ao referente, ideal no primeiro caso, fatual e referencial no segundo. Desta forma, cada passo no labor biográfico orienta-se no sentido de transformar a referência levantada na pesquisa histórica, através dos recursos da estética narrativa, num texto que mostra esse labor de construção. Ou seja, se a biografia se constrói a partir de uma imagem, o biógrafo não somente deve transmitir esta imagem, mas também a maneira pelo qual este objeto a retratar formou-se no seu interior. Parece haver a exigência, para que a consistência real do personagem biografado possa se fazer presente, das provas ou motivos que levaram o biógrafo a optar por um ou outro sentido. Por esse caminho, a leitura biográfica orienta-se para o interstício que une o biografado e o biógrafo, para a história de uma relação.

O real não é representável, e é porque os homens querem constantemente representá-lo por palavras que há uma história da literatura. Que o real não seja representável – mas somente demonstrável – pode ser dito de vários modos; quer o definamos, com Lacan, como o *impossível*, o que não pode ser atingido e escapa ao discurso, quer se verifique, em termos topológicos, que não se pode fazer coincidir uma ordem pluridimensional (o real) e uma ordem unidimensional (a linguagem). Ora, é precisamente a essa impossibilidade topológica que a literatura não quer, nunca quer render-se. Que não haja paralelismo entre o real e a linguagem, com isso os homens não se conformam, e é essa recusa, talvez tão velha quanto a própria linguagem, que produz, numa faina incessante, a literatura(...). Eu dizia há pouco, a respeito do saber, que a literatura é categoricamente realista, na medida em que ela sempre tem o real por objeto de desejo; e direi agora, sem me contradizer, porque emprego a palavra em sua acepção familiar, que ela é também obstinadamente: irrealista; ela acredita sensato o desejo do impossível.³⁴

Na verdade, essa forma particular de retomar a história que é a biografia – assim como, também, a autobiografia – representa, provavelmente, o paradigma do memorialismo; à medida que se trata de uma reconstituição do passado próprio e alheio, “Eu me lembro do que não vi *porque me contaram*”,³⁵ nesse sentido, um memorialista é um leitor de si mesmo, quer dizer, do Outro; ou como diz Paul Ricoeur em relação aos paradoxos da história, “Como a vida, exprimindo-se, pode objetivar-se? Como, em se objetivando, carrega as significações susceptíveis de serem retomadas e compreendidas por um outro histórico que sobrepuja, por sua vez, sua própria situação histórica?”³⁶

Como assinalamos, o aspecto referencial da biografia – sua ligação com a história – implica uma idéia de real atrelada a cada escola histórica,

A ilusão da verdade total leva tanto às fotobiografias quanto ao deslizamento para além da fronteira do documental, em direção ao romanesco e ao ficcional. Da ânsia de proximidade, (...) decorrem também novas experimentações de escrita biográfica, todas elas, de algum modo, marcadas pela presença inexoravelmente ausente daquele que se apresenta como merecedor de um olhar de admiração.

Quando não é mais possível compartilhar a vida do gênio, instala-se para as gerações seguintes uma espécie de dívida que é preciso saldar através da reconstituição biográfica. Assim, através do empreendimento da escrita biográfica, cria-se um vulto, nos dois sentidos da palavra: uma imagem, que não cessa de se expandir pelo esforço dos que querem torná-la visível aos olhos públicos, e uma alteridade fantasmática, capaz de influir na criação de uma nova identidade – a de quem escreve porque não pode viver o que o outro viveu. A literatura da paternidade ou biografia do pai ilustre, que tem como resultado decorrente consagrar o filho escritor, forja a pré-história dessa relação de dependência e afirmação, de disputas de heranças, enfim, em cujo centro encontra-se a biografia.³⁷

Porém, se nos determos um instante sobre a idéia de *história de vida*, veremos o que ela pode esconder. Encontramos que, para Pierre Bourdieu, trata-se de uma “(...) dessas noções do senso comum que entraram como que de contrabando no universo científico”.³⁸ Isto, porque P. Bourdieu supõe que, “Falar de história de vida é pelo menos pressupor – e isto não é pouco – que a vida é uma história e que, como no título de Maupassant, *Uma vida*, uma vida é inseparavelmente o conjunto dos acontecimentos de uma existência individual concebida como uma história e o relato dessa história”.³⁹ Este alerta é interessante já que, de alguma maneira, denuncia uma forma que podemos assimilar a uma maneira de apreensão da história, no sentido de um conjunto de acontecimentos ordenados conforme uma lógica e de onde deriva um tipo específico de relato.

Nestas narrativas, pressupõe-se que a vida constitui um todo ordenável por uma intenção onde a cronologia poderia assinalar, também, uma ordem lógica. Como sabemos, isto é um artifício narrativo. Percebe-se, nesses casos, uma tendência para organizar os acontecimentos em “(...) seqüências ordenadas segundo relações inteligíveis”.⁴⁰ Supomos que estas relações devam ser explícitas e claras sob o risco do biógrafo tornar-se um ideólogo em função de uma intenção final. Esse, talvez, seja um dos motivos principais pelo qual o pesquisador deva estar atento não somente à sucessão cronológica, mas também à análise crítica dos processos sociais onde essa cronologia pode ou pretende se inserir.

A analogia apresentada por P. Bourdieu ilustra este aspecto, “(...) é quase tão absurdo quanto tentar explicar a razão de um trajeto no metrô sem levar em conta a estrutura da rede, isto é, a matriz das relações objetivas entre as diferentes estações. Os acontecimentos biográficos se definem como *colocações* e *deslocamentos* no espaço social”.⁴¹ Isto aponta à necessidade de entrelaçar os acontecimentos singulares do biografado, com os estados sucessivos da superfície social sobre a qual essa história singular se desdobra; quer dizer, os diferentes campos sociais de que participa o biografado.

Assim, podemos supor a abordagem de uma história de vida, sem os contornos necessários que lhe brinda a passagem pela palavra escrita ou falada.⁴² Nesse sentido, a existência parece coextensiva à palavra; haveria “(...) um quiasma entre a história e a ficção: a interpretação de si encontra na narrativa uma mediação privilegiada. Esse entrecruzamento, seguramente ‘pós-moderno’, da historiografia e do romanesco é o

espaço mesmo do biográfico”.⁴³ Ou de outra forma, é a tentativa de extrapolar o registro do real ao simbólico que a linguagem possibilita.

Assim, questionar o que é uma vida através do gênero biográfico, não significa supor um olhar assimilável àquele de um Deus onipresente a “(...) uma mimese total, um gigantesco holograma”.⁴⁴ Significa colocar questões no sentido de fazer avançar os limites de um tipo de investigação histórica que parece, em princípio, sem solução: alinhar dimensões históricas, literárias e psicológicas. Por isso, parece importante definir o caráter quase virtual de um objeto inapreensível e, ao mesmo tempo, construído no artifício narrativo. Trata-se de um referente que, ao modo de um fantasma, se burla de qualquer aproximação provocando infinitas tentativas possíveis.

De alguma maneira, ao colocarmos as coisas desse modo, estamos pensando nas formas de apreender o real de uma existência, priorizando os meios da palavra, quer dizer, a dimensão simbólica. A essa massa de imagens, sensações e palavras ouvidas, ditas e sentidas, a narrativa biográfica oferece um molde simbólico onde tenta, no mesmo movimento, representar e formalizar uma vida, “É a narrativa da vida, seu enredo, sua narrativização, que fazem surgir a vida. Nesse sentido, nunca existe uma biografia literária ‘realista’ mas somente vidas artificiais, vidas ‘mentidas’, diria Wilde,⁴⁵ vidas que não têm outra existência e outra realidade que a forma que lhes confere a arte biográfica. Sim, a vida é literatura”.⁴⁶ Na verdade, trata-se de uma construção retórica – como tantas outras – que, mesmo sabendo da impossibilidade de apreender diretamente o real, tenta construir, através de substituições discursivas uma vida de palavras em lugar de um real que escapa, por sua lógica, ao significante.

Neste texto – primeira biografia completa aparecida após a morte de Marguerite Duras – temos a oportunidade de seguir, passo a passo, uma história de vida que perpassa o século XX desde o colonialismo europeu no Oriente, passando pela experiência da Segunda Guerra Mundial, até nossos dias, se lembrarmos que Marguerite Duras morreu em 1996 aos oitenta e um anos. Provavelmente, aqueles que viveram esse período da história contemporânea possam ser as testemunhas das maiores mudanças nas relações humanas.

Laure Adler, historiadora de formação e jornalista, – pesquisadora de uma ampla obra sobre a história da mulher e do feminismo, ainda não traduzida no Brasil –⁴⁷ revisita na construção da história de vida de *la Duras*, como ela gostava de se referir a si mesma, as possibilidades – e impossibilidades – do devir da feminilidade e do desejo que o identifica, esse *dark continent*,⁴⁸ no dizer freudiano.

A autora soube construir um percurso que testemunha um exercício de vida onde o desejo orientou a singularidade de uma ética que não cedeu ante o limite da moral e dos costumes. Depreende-se, da leitura desta biografia que, dos seis anos de pesquisa, nenhum dia foi desperdiçado.

Provavelmente, o maior mérito deste trabalho, além da minuciosa pesquisa, reside na forma em que apresentam as relações e associações alinhavadas entre a vida e a obra de M. Duras. Sobre tudo se temos em conta que M. Duras fez de sua história de

vida a principal fonte de material para sua obra. A construção desse tecido narrativo constitui o ponto alto da obra; isto somado à competente e minuciosa pesquisa histórica e de campo. No *avant-propos* do livro encontramos a maneira pela qual Laure Adler aproximou-se da obra e, logo, da vida de Marguerite Duras. A forma de percorrer este segundo caminho foi-lhe assinalado pela própria M. Duras quando, ante a pergunta por sua história de vida, esta a remeteu à sua obra. Marguerite Duras foi uma especialista da autobiografia, “uma profissional da confissão” (ADLER, 1998, p.12). Paradoxal e aparentemente, M. Duras opunha-se a qualquer projeto biográfico, “Ela o havia previsto: o que está nos livros é mais verdadeiro do que aquilo que foi realmente vivido. Ela dizia: ‘A história de minha vida não existe. Isso não existe. Não há jamais um centro. Nenhum caminho, nenhuma linha. Há vastos territórios onde se acreditou haver alguém, mas isso não era verdade, não havia ninguém.’”, ao que a biógrafa acrescenta, “Durante muito tempo, de fato, não houve ninguém. Somente um elemento dentro de um magma familiar animado por tensões violentas. Foi o desejo de escrever que a fundou enquanto indivíduo dando-lhe um espaço no mundo, foi a escrita quem lhe deu seu nome: Duras.” (ADLER, 1998, p.15).

Laure Adler teve a oportunidade, além do testemunho ficcional, de manter inumeráveis entrevistas com a escritora, “Foi ela quem começou a falar uma tarde [testemunha L. Adler]. Ela me mostrou uma fotografia de seu irmão mais novo pendurada acima de sua escrivaninha, e depois ela partiu muito longe... De sua voz rouca e inimitável, na sua linguagem quebrada, falou-me da Indochina, de sua infância, das traições que sofrera ao longo de sua vida, e sobretudo do medo, desse medo que não a deixou jamais.” (ADLER, 1998, p.13).

A autora contou com uma ajuda pouco freqüente para os biógrafos. Sabemos do lugar que a escrita ocupava no universo subjetivo de M. Duras: aquele da tentativa de uma construção discursiva e narrativa onde seus fantasmas interiores desdobravam-se nesse limite entre o imaginário e o real do texto. É comum afirmar que alguns escritores, através de sua escrita, pretendem alcançar alguma verdade singular e pessoal. No caso de Marguerite Duras parece o contrário, na medida em que através da escrita tenta se desvencilhar das verdades que a habitam e a perseguem. O texto durassiano inverte a tradicional via que pretende interpretar a obra a partir da vida. Podemos dizer que, em poucos autores fica tão explícita a inversão desse caminho; nela é a obra quem abre o caminho nas zonas de sombra de uma história pessoal e íntima.

Nesse aspecto, os escritos são, para o biógrafo, um material inestimável. Sobre tudo quando, como no caso de M. Duras, o biografado tinha por costume guardar a maior parte daquilo que escrevia: jornais íntimos, papéis avulsos, receitas de cozinha, versões diferentes de seus textos, os originais publicados. Meses antes de morrer, M. Duras autorizou a transferência da maior parte de seu arquivo pessoal a *L’Institut de la Mémoire de l’Edition Contemporaine*,⁴⁹ onde se encontram desde os cadernos escolares de seu filho até as quatro versões de *L’amant*. Este texto, escrito aos sessenta e nove anos, lhe dará definitivamente o reconhecimento popular e mundial. Este romance é produto da

proposta de seu filho – Jean Mascolo, *Ota* – de escrever, em forma conjunta, algumas legendas às fotografias do álbum familiar de sua mãe, “nem ela, nem seu filho imaginam então, – diz L. ADLER – que o passado vai prendê-la e que a escrita vai correr à procura de um tempo perdido que ela recomporá tornando-o menos doloroso”. (1998, p.515). Curiosamente será o trabalho que mais renegou, “Marguerite detesta que se diga que ela escreve livros onde se contam histórias. *O Amante*, o livro que a fará conhecida no mundo inteiro, será lido como a história de sua vida”. (ADLER, 1998, p.514).

Provavelmente, mais do que qualquer outro de seus textos, *O amante*, “(...) delinea os contornos de uma circulação do olhar”, (ROUDINESCO, 1986, p.563), neste caso, dirigido à infância e à memória – faltante – familiar. A presença do olhar é um dos aspectos mais presentes nas narrativas durassianas, não é fruto do acaso sua estreita relação com o cinema – como roteirista e diretora. Lembremos que o título provisório do *O Amante* era *A Fotografia Absoluta*.⁵⁰ Sobre a impregnação do visual, vai aqui um episódio pessoal que, talvez, testemunhe a força da circulação do olhar na narrativa de M. Duras. Tempo atrás, convidado, num encontro familiar, a assistir a um filme em vídeo e tendo arribado instantes depois de seu início – sem saber de que filme se tratava –, deparamo-nos, num primeiro momento, com imagens – junto a uma voz narrando em *off* – que reverberavam esse efeito que S. Freud chamou de *Das Unheimlich* isso que podemos chamar de estranheza –⁵¹ paradoxalmente, “(...) o estranho (ou sinistro) é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar”. (FREUD, 1919) –; durante alguns momentos ficamos confusos e cativos, não só pela beleza das imagens, mas por essa sensação de algo muito familiar e próximo que, ao mesmo tempo, – por isso a estranheza – tínhamos a certeza de nunca ter visto. O leitor já deve imaginar que se tratava do filme de Jean-Jacques Annaud, que leva o mesmo nome do romance: *O amante*. A estranheza se apresentava porque as imagens criadas por J. J. Annaud eram aquelas mesmas que tinham tomado forma em nós, anos atrás, no momento da leitura do romance. Havia uma coincidência, um paralelismo quase sinistro de representações. Com esta anedota pensamos acercar-nos à força visual, à circulação do olhar que a obra de M. Duras contém e à qual é convocado o leitor a cada passo de sua narrativa.

Devemos destacar também que a leitura da biografia de L. Adler permite não somente conhecer uma história de vida, embora o projeto seja fundamentalmente histórico. Trata-se também de uma forma legítima de aproximação à obra da escritora. A citação dos textos de M. Duras – por certo abundantes – em nenhum momento parece excessivo – fato freqüente nas biografias de escritores –; em todo momento a referência do texto ficcional serve ao sentido requerido no momento da narrativa histórica. A estratégia de contraponto entre a história e a ficção pretende ultrapassar os limites da pesquisa biográfica, às vezes, inerte ante a complexidade do vivido.

No nosso entender, Laure Adler soube apresentar – construir – e confrontar as prováveis facetas de Marguerite Duras, sem cair na tentação de condensar uma verdade única e improvável. Conseguiu alcançar essas zonas obscuras – sem recuar – de uma

vida que não cessou de desdobrar-se e contradizer-se, “Quando não se quer descobrir onde está a verdade mais genuína sobre a vida particular e a produção intelectual do escritor, o que passa a mover o interesse do leitor de biografias são as variadas maneiras de interpretar e representar, sob a forma de uma narrativa, os acontecimentos da vida do escritor”. (WERNECK, 1996, p.24).

De fato, o texto biográfico torna-se, quando alcançada a necessária sofisticação narrativa, uma forma particular de retomar a história esvanecendo os limites entre a narrativa histórica e literária. O estatuto literário da obra vislumbra-se através da narrativa indicial: traços deixados que contribuem à formação da representação do biografado, “Quando o detalhe mobiliza a emoção de quem olha, o estudo, a compreensão passam a ser subordinados a uma poética do indicial”. (WERNECK, 1996, p.251).

Desta maneira, o texto é perpassado pelo equilíbrio entre a informação histórica e aquilo que nos atrevemos a chamar de *materialidade* biográfica, quer dizer, a construção da consistência imaginária e simbólica do objeto biografado, mesmo que – daí a dificuldade neste caso – o objeto, quer dizer, Marguerite Duras, tenha-se rebelado em toda sua vida a qualquer representação definitiva.

Consciente do entrelaçamento entre a história de vida e a produção literária de M. Duras, L. Adler conseguiu construir uma narrativa que transforma-se, para o leitor, numa espécie de *mais-valia* no exercício de leitura da obra ficcional. Fizemos referência ao viés histórico e jornalístico da obra, porém a análise literária ocupa um lugar de destaque e equilíbrio. Todos os textos publicados – assim como seus filmes e peças teatrais – merecem, além da contextualização inerente ao gênero biográfico, acuradas e sintéticas – sem por isso serem superficiais – análises.

Toda biografia comporta uma *carga-de-vontade* – no dizer de Maria Helena Werneck – que presentifica o desejo de reviver o objeto, poderíamos dizer, quase a pessoa. Neste sentido, este texto, consegue o efeito necessário ao construir uma representação que nos aproxima de uma das mulheres mais brilhantes e polêmicas do nosso tempo. A narrativa biográfica conseguiu transmitir, neste caso, a forma e a força do universo durassiano; assim como também despertar no leitor, pouco freqüentador da obra de Marguerite Duras, o desejo de (re)aproximar-se desta criadora feroz. Por isso, as seiscentas páginas do livro transformam-se numa viagem temporal que capta nossa atenção, nos emociona profundamente e nos convida ao reencontro. Mas principalmente, acreditamos que esta narrativa biográfica conseguiu reconstruir e representar a esfera ética a partir da qual M. Duras orientou sua vida. Esse aspecto, além do investigativo, talvez seja o maior mérito alcançado por esta biografia.

Assim, e finalizando, diremos que se desprende desta história de vida uma clara distinção entre moral e ética; se pensarmos a moral como o conjunto de regras partilhadas socialmente até, às vezes, a forma e a força da lei. Sendo a ética – por outro lado – aquele imperativo ordenado pelo desejo singular de cada sujeito. Por esse viés, Jacques Lacan propôs que “(...) a ética consiste essencialmente – é sempre preciso tornar a partir das definições – num juízo sobre nossa ação” (LACAN, 1991, p. 371); ao mesmo

tempo em que afirma haver uma relação entre essa “(...) ação com o desejo que a habita” (LACAN, 1991, p.376). Quer dizer, *ação* e *desejo* que possibilitam um juízo, “(...) o qual representa essa questão com seu valor de Juízo final – Agiste conforme o desejo que te habita? Isto não é uma questão fácil de sustentar.” (LACAN, 1991, p.376). Acreditamos que ao redor disto girou o universo de Marguerite Duras: trata-se da tentativa de sustentar o desejo além da moral; com tudo o que isto exige, “ ‘Eu tinha em mim, o lugar do desejo – lembra M. Duras –, tinha aos quinze anos o rosto do gozo e não conhecia o gozo.’ Duras ficará a mercê do desejo até sua morte. O desejo foi sua linha de conduta. Não deixando-o escapar nunca, mesmo ao alto preço de grandes sofrimentos.” (ADLER, 1998, p.14). Por isso, podemos dizer que através do sofrimento, do álcool, dos limites sempre alcançados nas esferas da criação e dos sentimentos, da tortura e da dor, Marguerite Duras soube – às vezes, apesar dela – defrontar-se com o desejo que a habitava: sua escrita é testemunho dessa luta. Por isso, talvez possamos pensar numa (est)ética (bio)grafada.

NOTAS

¹ Sobre a questão de (est)ética, sugerimos ver: VILLARI, Rafael Andrés. Da estética à (est)ética In: *Revista da ANPOLL – Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística*. São Paulo, Humanitas Publicações FFLCH/USP, 6/7, p.89-99, jan./dez. 1999. Sobre a condensação significante – (est)ética – ver RAMOS, T. R. Oliveira. *Memórias*. Uma oportunidade poética. Rio de Janeiro, 1990. Tese (Doutorado em Literatura) PUCRJ.p.21.

² Realizado no Centro de Ciências da Saúde da UFSC, no período de 13 a 15 de maio de 1998.

³ VILLARI, Rafael Andrés. Marguerite Duras: A dor do século In: SILVA, Alcione Leite da; LAGO, Mara Coelho de Souza e RAMOS, Tânia Regina Oliveira (orgs.). *Falas de Gênero*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999. p. 235-259.

⁴ DURAS, Marguerite. *O deslumbramento (Le ravissement de Lol V. Stein)*. Tradução de Ana Maria Falção. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

⁵ Quando não especificado, as traduções são nossas.

⁶ Sobre a questão ver, por exemplo: NASIO, Juan David. *Los ojos de Laura*: el concepto de objeto a en la teoría de J. Lacan. Buenos Aires: Amorrortu, 1988.; LAMBOTTE, Marie-Claude. *Le Discours Melancolique*. De la phénoménologie à la métapsychologie. Paris: Anthropos, 1984.; KRISTEVA, Julia. *Las nuevas enfermedades del alma*. Madrid: Catedra, 1993.; ARGUMENTOS. n° 4 nov. de 1994, *Jornadas el psicoanálisis hoy*: La práctica en los bordes. La clínica en los límites. Rosario: editorial Escuela de Psicoanálisis Sigmund Freud – Rosario. 1994.; CANCELA, Pura. *El dolor de existir...y la Melancolia*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 1992.; VILLARI, Rafael Andrés. Ernesto Sábato e a Melancolia In: *Fragmentos. Revista de Língua e Literatura Estrangeiras*. Universidade Federal de Santa Catarina. v.8, n.1, Florianópolis: Editora da UFSC, 1999. p. 33-59.; KRISTEVA, Julia. *Sol negro*: depressão e melancolia. Tradução de Carlota Gomez. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

⁷ Fazemos referência ao enlaçamento dos três registros explorados por Jacques Lacan: *Real*, *Simbólico* e *Imaginário*. “Nesse lugar do impossível a suportar, encontro no artesanato do nó e do tecido, do qual Lacan nos deu importantes mostras, que se torna iniludível na ocasião de abordar territórios não explorados, transtornos ainda não muito bem localizados. Se a perspectiva é a da direção da cura, aqueles que sozinhos, conseguem certas estabilizações, reatam sem nossa ajuda, de uma outra forma, os falhidos do nó, nos dão a indicação preciosa da operação que tem produzido. Lacan nos assinalou isto no caso de Joyce.” (CANCELA, 1990, p.144)

⁸ “Lol V. Stein é alguém que pede que se fale infinitamente por ela, já que é desprovida de voz. Foi dela que mais falei, e é a ela que menos conheço. Quando Lol V. Stein gritou, percebi que era eu quem gritava. Não posso mostrar Lol V. Stein senão escondida, como um cão morto na praia.” (DURAS, apud ROUDINESCO, 1986, p.562).

⁹ Sobre este problema ver, VILLARI, Rafael Andrés. Relações Possíveis e Impossíveis entre a Literatura e a Psicanálise. In: *Anuário de Literatura*. Florianópolis: Publicação do Curso de Pós-graduação em Literatura. n°5, 1997.

¹⁰ ADLER, Laure. *Marguerite Duras*. Paris: Editions Gallimard, 1998.

¹¹ Como afirma Cristopher Lasch, “Viver para o momento é a paixão predominante – viver para si, não para os que virão a seguir, ou para posteridade. Estamos rapidamente perdendo o sentido de continuidade histórica, o senso de pertencermos a uma sucessão de gerações que se originaram no passado e que se prolongarão no futuro.”, LASCH, Cristopher. *A cultura do narcisismo*. A vida americana numa era de esperanças em declínio. Rio de Janeiro: Imago, 1983. p. 25.

¹² ARNAUD, Claude. Le retour de la biographie: d'un tabou à l'autre. In: *Le débat*. Paris: Gallimard, n°. 54, p.46, mars-avril 1989.

¹³ Sem entrarmos no debate – às vezes, interminável, infrutífero – sobre a dimensão canônica de uma obra, entendemos que este sentido se mostra, “(...) quando a aparente arbitrariedade dos meios empregados por toda obra realmente original vai impondo aos receptores sua lógica e sua necessidade. Assim, essa obra começa a se transformar em clássico e chega a sê-lo por inteiro a partir do momento em que, contra ou a favor, nenhum juízo estético, crítico ou histórico pode ignorar a legitimidade e a permanência de suas contribuições decisivas.” SAER, Juan José. O clássico desconhecido. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 2 de nov. 2000. Mais, p.13.

¹⁴ BUISINE, Alain. Biofictions. In: *Revue de Sciences humaines*. Le biographique. n°.4 Paris. 1991. p.8.

¹⁵ Ibid., p.8.

¹⁶ Ibid., p.8.

¹⁷ Ibid., p.9.

¹⁸ Ibid., p.10.

¹⁹ BONNET, Jean-Claude. Le fantasma de l' écrivain. In: *Poétique*. Le biographique. Paris: Éditions du Seuil. n°. 63, sep. 1985, p.259.

²⁰ Ibid., p.259.

²¹ Ibid., p.259.

²² BARTHES, Roland. A morte do autor. In: *O rumor da língua*. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Brasiliense, 1988.

²³ Ibid., p.65.

²⁴ Ibid., p.68.

²⁵ Se no primeiro estruturalismo o conceito de sujeito restringe-se ao

sujeito falante, a partir de maio de 68, com Benveniste, através da distinção do *sujeito do enunciado* e o *sujeito da enunciação*, apresenta-se com novos atributos, “(...) foi deliberadamente que a lingüística estrutural barrou na época o caminho de acesso ao sujeito. A ruptura com o psicologismo, com a fenomenologia ou a hermenêutica, teve que ser realizada por esse preço por todos os defensores do paradigma estrutural”. In: DOSSE, François. *História do Estruturalismo 2*. O canto do cisne, de 1967 a nossos dias. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Ensaio, 1994. p.66.

²⁶ BARTHES, apud BONNET, op. cit., p.260.

²⁷ BONNET, op. cit., p.259.

²⁸ FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Tradução de Antônio Lopez Cascais e Edmundo Correia. Lisboa: Vega, 1992. Trata-se de uma conferência pronunciada na Société Française de Philosophie, em 22 de fevereiro de 1969.

²⁹ Ibid. p.38.

³⁰ Ibid., p.81.

³¹ Ibid., p.56-57.

³² FOULCAUT, apud ERIBON, Didier. *Michel Foucault (1926-1984)*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p.195.

³³ “Trata-se de um objeto físico muito fácil de ser construído: uma fita de papel colada sobre si mesma após um movimento de torção. Obtemos assim, a partir da superfície de um retângulo comum, uma superfície que apresenta muitos fenômenos paradoxais. Este objeto que se segura facilmente com a mão, mesmo assim, se opõe de diversas maneiras a nossa experiência habitual dos objetos físicos. Dar à fita original uma meia volta sobre si mesma, antes de pegar uma ponta à outra, é um artifício muito simples mas que subverte nosso espaço cotidiano de representação. (...) o direito e o avesso aparecem em continuidade. O uso corrente de “cara ou coroa” se subverte. O direito e o avesso se continuam um no outro.”, em GRANON-LAFONT, Jeanne. *La Topologia Básica de Jacques Lacan*. Tradução de Irene Agoff. Buenos Aires: Nueva Visión, 1987. p.33.

³⁴ BARTHES, Roland. *Aula*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. 6. ed. São Paulo Cultrix 1992. p.23.

³⁵ BOSI, Alfredo. O tempo e os tempos. In: *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p.19.

³⁶ RICOUER, apud MADELÉNAT, Daniel. *La biographie*. Paris: PUF, 1984, p.79.

³⁷ WERNECK, Maria Helena. *O Homem encarnado*. Machado de Assis na escrita das biografias. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996, p.44-45.

- ³⁸ BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaina (orgs.) *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996. p.183.
- ³⁹ Ibid., p.183.
- ⁴⁰ Ibid., p.184.
- ⁴¹ Ibid., p.192.
- ⁴² Em relação à fala, pensamos na construção discursiva de uma psicanálise, por exemplo.
- ⁴³ REGARD, Frédéric. Les Mots de la Vie: introduction à une analyse du biographique. In: REGARD, Frédéric (coord.). *La Biographie Littéraire en Angleterre (XVII-XX siècle). Configurations, Reconfigurations du soi artistique*. Paris: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1999. p.18.
- ⁴⁴ MADELÉNAT, op. cit., p.119.
- ⁴⁵ Em referência a sua afirmação, "Life imitates art far more than Art imitates life." (WILDE, 1986, p.74).
- ⁴⁶ REGARD, op. cit., p.19.
- ⁴⁷ Na produção publicada de L. Adler encontramos: *À l'aube du féminisme*. Les premières journalistes, Payot, 1979; *Secrets d'alcove: Une histoire du couple de 1830 à 1930*, Hachette Littératures, 1983/réédition Complexe, 1990; *L'amour à l'arsenic: histoire de Marie Lafarge*, Denoël, 1986; *La vie quotidienne dans les maisons closes de 1830 à 1930*, Hachette, 1990; *Les femmes politiques*, Seuil, 1994; *L'anne des adieux*, Flammarion, 1995/réédition j'ai lu, 1996.
- ⁴⁸ Ver em, FREUD, Sigmund. A questão da análise leiga: conversações com uma pessoa imparcial (1926). In: *Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, vol.XX, 1997.; no original aparece em inglês. No presente texto utilizamos uma versão eletrônica – aquela assinalada nas referências bibliográficas – das obras de Sigmund Freud. Como a versão carece de paginação – ou de referência numérica – optamos, para a localização dos textos, por referir o ano do aparecimento do texto e o volume da edição tradicional, referências que constam na versão eletrônica.
- ⁴⁹ Essa atitude – a de tornar públicos seus arquivos – solucionou, para Laure Adler, o dilema do biógrafo no sentido de não precisar oscilar entre ser guardião ou arrombador daquilo que poderia testemunhar sobre algum aspecto de vida desconhecido ou obscuro. Na medida em que a atitude da escritora poder-se-ia interpretar como uma autorização implícita. A análise desse material permitiu à autora revelar e reconstruir fatos e circunstâncias de inestimável valor.
- ⁵⁰ Lembremos, neste mesmo caminho, a auto-(foto)biografia, *Roland Barthes por Roland Barthes*, São Paulo: Cultrix, 1977.
- ⁵¹ Este vocábulo alemão, *Das Unheimlich*, foi traduzido na edição de Freud para o português por *O estranho*, para o espanhol, na edição de Ballesteros, como *Lo siniestro*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ADLER, Laure. *Marguerite Duras*. Paris: Éditions Gallimard, 1998.
- ARNAUD, Claude. Le retour de la biographie: d'un tabou à l'autre. In: *Le débat*. Paris: Gallimard, n°. 54, mars-avril, 1989. p.40-47.
- BARTHES, Roland. A morte do autor. In *O rumor da língua*. Tradução de: Mário Laranjeira. São Paulo: Brasiliense, 1988. p.65-71.
- _____. *Aula*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. 6. ed. São Paulo Cultrix 1992.
- BONNET, Jean-Claude. Le fantasme de l' écrivain. In: *Poétique*. Le biographique. Paris: Éditions du Seuil. n°. 63, p. 259-277, sep. 1985.
- BOSI, Alfredo. O tempo e os tempos. In: *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p.19-33.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaina (org.) *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996. p.183-193.
- BUISINE, Alain. Biofictions. In: *Revue de Sciences humaines*. Le biographique. n°.4 Paris. 1991.p.7-13.

- CANCINA, Pura. *Escritura y Femenidad: ensayo sobre la obra de Marguerite Duras*. Buenos Aires: Nueva Vision, 1990.
- DOSSE, François. *História do Estruturalismo 2. O canto do cisne, de 1967 a nossos dias*. Tradução de: Álvaro Cabral. Campinas: Ensaio, 1994.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault (1926-1984)*. Tradução de: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Tradução de: Antônio Lopez Cascais e Edmundo Correia. Lisboa: Vega, 1992.
- FREUD, Sigmund. A questão da análise leiga: conversações com uma pessoa imparcial (1926). In: *Edição eletrônica Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, vol.XX, 1997.
- _____. O estranho (1919) In: *Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, vol. XVII.
- GRANON-LAFONT, Jeanne. *La Topologia Básica de Jacques Lacan*. Tradução de: Irene Agoff. Buenos Aires: Nueva Visión, 1987.
- KRISTEVA, Julia. *Sol negro: depressão e melancolia*. Tradução de: Carlota Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.
- LACAN, Jacques. *O seminário. A ética da Psicanálise*. Tradução de ~~Antonio Quinet~~. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- LASCH, Christopher. *A cultura do narcisismo. A vida americana numa era de esperanças em declínio*. Tradução de Ernani Pavanele. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- MADELÉNAT, Daniel. *La biographie*. Paris: PUF, 1984.
- NASSIF, Jacques. Caminos e Impasses de la Transferencia In: *Fichas de Psicoanálisis*. Publicación del Comité de Edición de la Escuela de Psiconálisis Sigmund Freud Rosario, 1996.
- REGARD, Frédéric. Les Mots de la Vie: introduction à une analyse du biographique. In: REGARD, Frédéric (coord.) *La Biographie Littéraire en Angleterre (XVII-XX siècle)*. Configurations, Reconfigurations du soi artistique. Paris: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1999. p.11-29.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *História da psicanálise na França. A batalha dos cem anos*. Tradução de: Vera Ribeiro. Vol II, Rio de Janeiro: Zahar. 1986.
- SAER, Juan José. O clássico desconhecido. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 2 de nov. 2000. Mais. p.13-15.
- WERNECK, Maria Helena. *O Homem encadernado. Machado de Assis na escrita das biografias*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.
- WILDE, Oscar. The decay of lying. In: *De profundis and other writings*. Warmondsworth: Penguin Classics, 1986.



DE SUJEITOS E IDENTIDADES DIÁLOGOS ENTRE CIÊNCIAS HUMANAS E PSICANÁLISE

MARA COELHO DE SOUZA LAGO



A psicologia se elabora como um campo disciplinar ao tempo em que se organiza o conjunto das ciências humanas, numa divisão entre as sociais, que tratam das sociedades e das culturas, e a ciência psicológica¹ cujo objeto é o indivíduo – esta unidade indivisível, célula da sociedade. Muitas teorias, no campo das ciências sociais (e psicológicas), têm tratado de estudar este ponto de encontro e separação indivíduo/sociedade. Parece que o que os paradigmas separaram é difícil reunir – e muitas destas tentativas não fazem mais do que aprofundar o sulco que divide, nos saberes acadêmicos e de senso comum, indivíduo e sociedade.

Como então repensar a (re)articulação indivíduo/sociedade?

Sabemos, porque somos seres introspectivos², que somos divididos, ambivalentes, assaltados por desejos, interesses, emoções, pensamentos, vontades... contraditórios, muitas vezes em oposição, conflitivos. Seres que precisam fazer escolhas (sempre conscientes?).

Se somos *isso*, o que somos: indivíduos, pessoas³, sujeitos⁴?

Foucault, em *As palavras e as coisas* (1999), quando analisa a emergência e o lugar das ciências humanas no campo epistêmico, destaca a etnologia e a psicanálise como “contra-ciências”, que introduzem uma nova categoria no pensar dos homens sobre si próprios: o *inconsciente* – categoria que vai descentrar as noções sobre as quais este saber se estruturou – verdade, vontade, razão, a própria concepção de indivíduo e seu lugar na sociedade. Estas categorias serão abaladas pela nova concepção de constituição de sujeito, que a noção de inconsciente introduz.

É diferente pensar-se enquanto indivíduo consciente, dono de sua própria vontade, plenamente responsável por suas ações, motivações, expectativas, que pensar-se enquanto sujeito do inconsciente, um sujeito que, falando de um saber consciente, não sabe de si. Não mais um indivíduo (uno, indivisível) mas um sujeito dividido, em saberes conscientes e inconscientes, em instâncias psíquicas (Issso, Eu, Supereu). Esta concepção

rouba do sujeito a noção de livre-arbítrio e questiona todo um saber anterior sobre ele, como indivíduo contraposto à sociedade e à natureza (entre a sociedade e sua natureza biológica). Não são mais as determinações biológicas que explicam o humano. Não mais existe “o homem” como categoria universal (subsumida nela uma “mulher” universal).

Às ciências humanas (sempre sociais) interessam os sujeitos que se constituem sujeitos psíquicos falantes em sociedades historicizadas. O sujeito é um sujeito assujeitado. Contrário ao cogito de Descartes, é sujeito onde não sabe de si, que emerge e surpreende a si mesmo no enunciado de seu discurso. Sujeito que, no ensino de Lacan, constitui-se sobre as mesmas leis que comandam as formações do inconsciente – as leis da linguagem (condensação e deslocamento/metáfora e metonímia). Esse sujeito é falado, significado pelo Outro, antes mesmo de se constituir como sujeito. “É pois no campo do outro, morada do significante, que o sujeito se constitui, como efeito da ação da linguagem sobre o vivente. Há uma anterioridade do Outro em relação ao sujeito. Pois a linguagem é uma estrutura cujos significantes se articulam num jogo combinatório pré-subjetivo.” (RIAVIZ, 1998, p. 152).

Sujeito do inconsciente, constituído no campo do Outro (LACAN, 1998), como sujeito dividido, barrado, sujeito da enunciação, transitório. O sujeito da psicanálise é o sujeito da falta, desejante, pulsional, que se constitui, conforme Lacan, em dupla operação de causação: alienação e separação.

Com alienação e separação, as operações de causação do sujeito, temos dois campos demarcados, diferenciados: do lado da primeira, o significante, o sujeito do inconsciente, a falta-em-ser; do lado da segunda, a pulsão, o gozo, a recuperação de ser (...). Podemos dizer, segundo Miller, que o problema teórico de Lacan sempre esteve relacionado a como introduzir o que é da ordem da pulsão, do libidinal, do gozo, no campo das palavras, onde a presença do significante produz mortificação, perda de gozo (RIAVIZ, 2000, p.1).

Nesta e em outras concepções psicológicas de constituição semiótica de sujeito, o sócio-cultural não está fora de um indivíduo que se *socializa* à medida que *internaliza* as influências externas. Os conceitos de *socialização* e *internalização* são postos em cheque, já que o movimento é contrário: a cultura (a dimensão social), não é algo que se acrescenta ao indivíduo, mas algo que o antecede e o constitui enquanto sujeito, com suas particularidades, na história de suas relações – suas *identificações*. Estamos falando de um organismo que nasce em contexto social, histórico, imerso na cultura e que, no seu desamparo, se não for cuidado por outros, não sobreviverá. No processo de maturação, pela identificação aos outros, também constituídos nos significantes culturais, vai se individualizando, constituindo-se como sujeito singular, com uma história de vida, numa sociedade histórica.

Identificação é um dos conceitos polissêmicos e fundamentais da psicanálise. De acordo com Juan Nasio (1991), Freud e Lacan subvertem o conceito de identificação na forma como é utilizado nas ciências sociais, como interação interpessoal. Para Freud, em cuja obra se diferenciam várias formas de identificação, esta se produz “...no espaço psíquico de um único e mesmo indivíduo (...). As relações intersubjetivas são substituídas por

relações intrapsíquicas, sendo a identificação (...) um processo de transformação efetuado no próprio seio do aparelho psíquico (...) no campo do inconsciente” (NASIO, 1991, p. 110).

O desafio de Lacan ao conceito de identificação é ainda mais radical, de acordo com Nasio: “Para Lacan, a identificação é o nome que serve para designar o nascimento de uma nova instância psíquica, a produção de um novo sujeito” (ibid., p. 101). Assim, não apenas a identificação é inconsciente em Lacan, como o conceito é utilizado por ele para dar nome aos processos psíquicos de causação do sujeito do inconsciente (identificação simbólica) e da construção do eu (identificação imaginária). Um sujeito que se posiciona no *continuum* freudiano de identificações em que se soluciona o complexo de Édipo (FREUD, 1923) ao lado da feminilidade ou da masculinidade, cujos padrões são definidos culturalmente nas sociedades. Posições do sujeito, um sujeito marcado pela transitoriedade (FINK, 1998).

Passando do *registro do Simbólico*⁵, onde se constitui o sujeito, para o *registro do Imaginário*, podemos falar em construção subjetiva de um arcabouço consciente.

Construção – processo (inconsciente) de arquitetar, como representação consciente do eu, uma identidade imaginária do ego – a história de vida, a representação do sujeito, para si e para os outros.

Buscando refletir sobre o processo de construção de identidade pelo sujeito e pelos grupos sociais (LAGO, 1996), apoiei-me em alguns autores como Roberto Cardoso de Oliveira, antropólogo brasileiro. Em seu trabalho *Identidade, etnia e estrutura social* (1976), Cardoso dialoga com Erik Erikson (1972), destacando-o como o autor que percebeu a relação entre identidade e valor em seus estudos sobre a confusão individual e a ordem social, no desenvolvimento do adolescente. Analisando as peculiaridades dos enfoques da psicanálise e da antropologia sobre identidade, com base na diferença estabelecida por Erikson entre identidade e identificação, Cardoso de Oliveira considera que esta diferenciação pode ser adequada à psicologia, que se refere ao indivíduo, mas não ao tratamento de uma identidade coletiva, cultural, como a identidade étnica, de que ele se ocupa, e que concebe como um *precipitado de identificações* com propriedades próprias, não necessariamente as mesmas encontradas nos indivíduos. Enquanto o autor considera como naturais estas diferenças entre as visões antropológica e psicológica de identidade, argumentei pela diversidade de visões psicológicas sobre o tema e pela discordância entre a concepção de Erikson e a psicanálise freudiana, citando uma frase de Renato Mezan, que coloca bem a questão: “[a identidade vem] ...do processo a que chamamos identificação. E este processo de identificação resulta na constituição, dentro de cada um de nós, de um eu, isto é, de uma parte nossa que vai nos parecer a única, pois é apenas dela que temos consciência” (MEZAN, 1987, p. 45).

Na continuidade, ressaltai o fato de que a classificação das identidades em pessoal/social, individual/cultural, da forma como tem sido feita por muitos teóricos, só marca a oposição indivíduo/sociedade, colocando o primeiro num limbo fora da cultura que o torna ininteligível, híbrido. Chamava a atenção para as semelhanças *dos processos de construção* de identidades pessoais, pelos sujeitos, e identidades culturais, pelos

grupos sociais: ambas se construindo no campo social, nas relações (eu/outro - sujeito; nós/ outros - grupos), ambas resultando de relações *contrastivas* e de *identificação* entre eu, nós, outro(s). Identidades culturais e de sujeitos particulares, concebidas como *representações*, do “eu”, do “nós”.

Em texto de 1999, retomando a discussão sobre identidade, procurei responder à confusão feita por alguns autores, entre a fragmentação de identidades culturais, como marca da pós-modernidade, e a fragmentação do sujeito, em variadas identidades pessoais (o termo identidade empregado aqui, conforme ressaltai, como substituto do conceito de papéis sociais – a cada posição do sujeito, na fragmentação da pós-modernidade, correspondendo uma identidade diferenciada...).

Ressaltando o fato de não ser identidade um conceito psicanalítico, já que a psicanálise tem se ocupado tradicionalmente em teorizar os processos (inconscientes) de identificação, retomei referenciais de Lacan para repensar a questão:

Identidade deve ser referida (...) ao registro do Imaginário, que Lacan desenvolve nos textos sobre o Estádio do Espelho ligado ao eu, à questão da imagem corporal e ao Outro. A criança ainda imatura, que só percebe partes fragmentárias do seu corpo, antecipa, pela imagem de seu reflexo no espelho, um corpo inteiro, uma imagem completa, que ela atribui a outro (outrem). Esta imagem, no entanto, é significada pelo Outro, confirmada, como sendo (d)ela própria – eu. (LAGO, 1999, p. 122-123)

A identidade é, assim, uma construção imaginária. É vista como a representação consciente do eu, construída nas relações de contraste e identificação aos outros “... é a ficção do Imaginário através da qual o sujeito se representa como eu [a parte consciente do ego], procurando dar unidade e coerência a esta representação” (ibid., p. 123).

Buscando dar conta das contradições do sujeito (dividido em instâncias psíquicas inconscientes e mais conscientes), organizando-as numa história de vida coerente e unitária, a identidade (que é identidade étnica, de gênero, de classe), este processo de construção imaginária em permanente dinâmica de significação, desautoriza justamente a concepção de um sujeito fragmentado em múltiplas identidades.

Assim, se podemos pensar como similares os processos de construção de identidades culturais, pelos grupos, e identidades pessoais, pelos sujeitos, ambas elaboradas no contraste e na identificação aos outros, não podemos considerar somente a primeira como social.

Não se constituem sujeitos, não se constroem subjetividades, fora da cultura, fora da linguagem. Não se constroem identidades fora das relações. Identidades marcadas pelas posições de classe, gênero, etnia, gerações, nacionalidades, etc. do sujeito falante.

NOTAS

¹ O projeto fundador da psicologia científica, destacando com Abib (1993) as figuras de Wilhelm Wundt e William James, foi desde o início um projeto unitário que, no entanto, não se realizou. Seria mais adequado falar em psicologias.

² A introspecção foi valorizada por Wundt (e seus discípulos) como inerente ao exercício da observação, componente fundamental dos métodos experimentais desenvolvidos no Laboratório de Leipzig, para a pesquisa psicológica dos fenômenos sensoriais e perceptivos.

³ Marcel Mauss relata o percurso histórico da categoria de pessoa, utilizada tradicionalmente na antropologia “de uma simples mascarada à máscara, de uma personagem a uma pessoa” (1974, p.241) investida de um nome, de uma unidade individual, de consciência moral.

⁴ No G.T. sobre Sujeito e Identidade, no Seminário Internacional Fazendo Gênero 4 (2000), uma palestrante discorria sobre o movimento, entre alguns teóricos da psicologia, para a recuperação do conceito de pessoa como substituto da concepção de indivíduo. Na reunião da Associação Brasileira de Antropologia, realizada em Brasília no mesmo ano, um G.T. se propunha a refletir sobre a categoria de pessoa, em face da emergência do sujeito na complexidade das fragmentações que marcam as cenas culturais modernas.

⁵ Lacan distingue, no campo psicanalítico, três registros psíquicos: o Simbólico, o Imaginário e o Real. “O Simbólico designa a ordem de fenômenos de que se ocupa a psicanálise enquanto estão estruturados como uma linguagem” (Laplanche e Pontalis, 1971). O Imaginário “se caracteriza pelo predomínio da relação com a imagem do semelhante” (Idem, pág. 197). “Associado ao real e ao simbólico (...) o imaginário se define (...) como lugar do eu por excelência... (Roudinesco, 1998: 371) O Real é “empregado para designar uma realidade fenomênica que é imanente à representação e impossível de simbolizar” (idem, pág 644-45).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ABIB, José Antônio D. A ciência é ciência? O que é ciência? In: *Psicologia: teoria e pesquisa*. Brasília, v. 9, n. 3, p. 451-464, 1993.
- FINK, Bruce. *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. 8 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. (1930[1929]). ESBOPC de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- _____. *O ego e o id*. (1923). ESBOPC de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- LACAN, Jacques. A tópica do imaginário. In: *O seminário. Os escritos técnicos de Freud*. Livro 1. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993. p. 89-106.
- _____. Função e campo da palavra e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LAGO, Mara Coelho de Souza. Identidade: a fragmentação do conceito. In: SILVA, A. B., LAGO, M. C. S., RAMOS, T. R. O. (orgs.). *Falas de gênero*. Florianópolis: Mulheres, 1999. p. 119-129.
- _____. *Modos de vida e identidade: sujeitos no processo de urbanização da Ilha de Santa Catarina*. Florianópolis: EDUFSC, 1996.
- LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Jean- Baptiste. *Dicionário de Psicoanálise*. Barcelona: Editorial Labor, 1971.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1976.
- MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do ‘eu’. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU, 1974.
- MEZAN, Renato. *Psicanálise, judaísmo: ressonâncias*. Campinas: Escuta, 1987.
- NASIO, Juan David. *Lições sobre os 7 conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

- RIAVIZ, Vanessa Nahas. *Alienação e separação: a dupla causação do sujeito*. Florianópolis, 1998. Dissertação (Mestrado em Psicologia) UFSC.
- _____. Sujeito e Gozo na pós modernidade. In: *Psicanálise*. Jornal da Delegação Geral SC da Escola Brasileira de Psicanálise. Florianópolis, v. 3, maio, 2000.
- ROUDINESCO, Elisabeth e PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.



NOVAS FAMÍLIAS, NOVAS IMPLICAÇÕES ÉTICAS

OSCAR REYMUNDO



Maria. Assim chamarei esta criança, que apresenta muitas dificuldades na escola, tanto do ponto de vista da aprendizagem, quanto da relação com as crianças e os professores.

Quando, na primeira entrevista, a analista lhe pergunta se ela sabia o motivo daquele encontro, Maria responde: “Porque eu sou louquinha, não é?”.

Em virtude de algumas informações fornecidas por Nuria, nome que daremos à mãe de Maria, pareceria que o significante “louquinha” viria do Outro, do social representado, neste caso, por algumas crianças da escola e, talvez, (por que não?) por algum adulto.

Maria foi criada em uma cidade de uma região de Castela, e até pouco tempo atrás só falou castelhano, mas, já faz um ano que a família se mudou para uma localidade espanhola onde se fala outra língua. Especialmente, nas aulas desta nova língua, Maria fica isolada, não participa, às vezes, fica violenta, fala coisas que ninguém compreende e chora de tristeza e medo, segundo suas próprias palavras. Então, algumas crianças a chamam de “Maria, a louca”.

Decidi começar minha exposição com este breve comentário sobre uma paciente de uma colega espanhola, com quem trocamos idéias sobre a direção desta cura, porque há duas características biográficas que se reúnem em Maria e que fazem com que este sujeito fique situado como alvo do discurso que, trabalhando com o conceito da carência afetiva, liga às falhas reais das atenções maternas ou às características da mãe, os distúrbios do desenvolvimento do sujeito. Estes dois traços biográficos são: quando recém-nascida, Maria fora adotada por Nuria e Nuria mantém um relacionamento amoroso com uma mulher, desde bem antes da adoção de Maria.

Dizer que Maria constitui-se em alvo do discurso da carência afetiva é dizer, também, algo sobre a existência de certas especializações deste discurso. Uma delas, velha e conhecida dos *experts* em adoção, ou, se quiserem, *expertos* em psicologia da

criança adotada. Outra, ainda em estado balbuciante, não passa de uma versão atualizada da anterior, mas, mesmo assim, já está sendo esperada pelos aspirantes a *experts* em psicologia de filhos de famílias alternativas, ou filhos de novas famílias.

Duas especializações bem precisas, facilmente articuláveis, de um mesmo posicionamento teórico sobre o sujeito. Ambas trabalham com o suposto de haver um sujeito anterior a toda articulação significativa, seja esta filho adotivo, filho de produção independente, filho de mãe solteira, filho de lésbica, filho de *gay*... Especializações, estas, que acreditam estar tocando, na sua operação, alguma essência identitária, ou alguma identidade consistente, que definiria, justamente, o objeto da especialidade em questão, e não percebem que é, precisamente, nessa sua operação que tais identificações se confirmam, quando não, se produzem e se estabilizam.

Sabemos do auge que, depois da Segunda Guerra Mundial, tiveram as práticas terapêuticas que têm por finalidade prevenir, amenizar, apaziguar o tão esperado choque do real de uma rejeição na criança que foi dada em adoção. Ora, se o real da rejeição do filho pode produzir algum choque traumático, é porque nós, humanos, falamos e porque em torno desse real existem discursos, há tempo naturalizados, que nos falam sobre o ideal da boa mãe que, é bom lembrar, carrega nos braços um filho ideal, ou, então, da mãe suficientemente boa que frustra seu filho na justa medida, ou do mito do instinto maternal e suas metáforas da loba, da leoa, da coruja...

Em resumo, toda uma dialética de fantasias das quais o corpo materno se constitui no campo imaginário, o que não deixa de ter conseqüências sobre uma concepção da sexualidade feminina.

Enfim, se alguém sofre de rejeição materna é porque o significativo do filho não desejado está no discurso da nossa cultura e produz, como todo significativo, aliás, efeitos imaginários. Em outras palavras, digamos que as práticas terapêuticas, na medida que trabalham para evitar ou amenizar um conflito antecipado, não fazem mais do que convocá-lo aí, onde naturalmente este conflito não está inscrito na criança. Ele está inscrito no adulto que o enuncia.

E porque nós, humanos, falamos, às vezes demais, e porque quando falamos acreditamos saber o que estamos dizendo, somos levados a criar universos de suposições que produzem efeitos tanto nas crianças quanto nos adultos envolvidos em uma adoção. Assim, como a criança adotiva pode, rapidamente, se transformar em criança-já-suposta-de-sofrer-a-frustração, pode-se, também, acreditar saber de que se trata quando um adulto diz que quer ser mãe ou pai ou diz que quer ter um filho.

Voltemos, então, por um momento, a Nuria e a Maria. Em uma das entrevistas com Nuria, a analista escuta o seguinte: “Eu queria tanto ser mãe, que não deixei ninguém opinar sobre o assunto. Nem sequer dei à minha companheira o direito de interferir no meu sonho.”

É isso, Maria é o sonho que Nuria sonha na intimidade, sem interferências do seu gozo solitário.

Se Maria se pergunta e pergunta para a analista se ela é “louquinha”, não é tão somente porque as crianças a chamam de “Maria, a louca”. Maria sabe que o sonho de

Nuria se transformou no seu pesadelo ou na sua loucura, como a própria menina o enuncia.

Que Maria deixe de ser a filha do sonho de Nuria, que Maria consinta-se, em última instância, sonhar seus próprios sonhos, isto é responsabilidade dela, sujeito com escasso trânsito, ainda, pelo universo simbólico.

Que Nuria aceite e deseje a interferência discriminadora de sua companheira, por exemplo, ou de qualquer um, que não poderá ser “um qualquer”, a quem ela institua no lugar de um dizer autorizado e respeitado sobre sua maternidade; que Nuria consinta ser privada da filha dos seus sonhos, isto é responsabilidade sua.

E ao chegar neste ponto, não quero continuar sem antes colocar que não é condição de nenhuma espécie ser uma mulher homossexual para situar o filho nesse lugar de “broche de lapela”, cujo brilho deslumbra e satisfaz a quem o carrega. Não é por aí que esta problemática deve ser encarada, a menos que nos disponhamos a elaborar alguma especialidade delirante e preconceituosa, que queira dar conta da psicopatologia dos filhos adotivos de homossexuais homens ou mulheres.

O nada querer saber sobre a verdade da castração e sobre a diferença de posições subjetivas perante o gozo fálico não está, nem naturalmente, nem necessariamente, ligado ao sexo biológico do parceiro que o sujeito aceita no seu leito. O real do sexo que importa à psicanálise não é o mesmo real da ciência biológica, não é o real dos atributos anatômicos, nem o real das células sexuais. O real sexual da psicanálise é esse que pode ser encontrado, mas sempre de maneira torta e incompleta, pela linguagem. O real analítico é sempre *mal-dito* e se escreve: “não há relação sexual”, isto é, no campo das pulsões, sempre parciais, não há relação com a pessoa enquanto totalidade. Freud nos ensinou que há relação com o objeto oral, por exemplo, que há relação com o objeto anal, mas não há relação com o corpo do outro enquanto totalidade. A pulsão captura o corpo do outro, mas sempre em pedaços. No nível da pulsão, não há homem, nem há mulher. Se homem e mulher existem, é porque estão no campo do Outro enquanto discurso, isto é, enquanto sentido, quer dizer que homem e mulher estão como uma interpretação da natureza biológica. Em contrapartida, no campo das pulsões parciais, há sempre a mesma coisa, há o igual, quer dizer, há gozo fálico.

Se por um lado, homem e mulher são significantes que estão no discurso do Outro e, enquanto tais, são interpretações apriorísticas feitas a partir do que se tem, ou não se tem naturalmente, por outro lado, considerando o campo pulsional, homem e mulher são pontos de chegada, são os *a posteriori* do tipo de inscrição do sujeito no gozo fálico.

Pouco importa, então, com quem Nuria dorme. Deixamos esta preocupação para aqueles que acreditam saber o que é ser homem e o que é ser mulher, ou para aqueles que pensam que o homem nasceu para a mulher e a mulher para o homem, ou para os que confiam em que a relação sexual existe e, ainda por cima, que a imaginam como sendo uma relação harmoniosa.

Pode pouco importar, neste caso específico, com quem Nuria dorme, mas importa, sim, que ela tenha querido ser mãe. No seminário sobre *O avesso da Psicanálise*,

Lacan situa o sempre idealizado papel materno em uma dimensão da qual os partidários da relação idílica, mãe-filho, nada querem saber. Ele diz:

O papel da mãe é o desejo da mãe. É capital. O desejo da mãe não é algo que se possa suportar assim, que lhes seja indiferente. Carreia sempre estragos. Um grande crocodilo em cuja boca vocês estão - a mãe é isso. Não se sabe o que lhe pode dar na telha, de estalo fechar sua bocarra. O desejo da mãe é isso. Então, tentei explicar que havia algo de tranquilizador. Digo-lhes coisas simples... Há um rolo, de pedra, é claro que lá está em potência, no nível da bocarra, e isso retém, isso emperra. É o que se chama falo. É o rolo que os põe a salvo se, de repente, aquilo se fecha. (LACAN, 1991, p. 105)

E Nuria expressou sua recusa do rolo com muita clareza: ninguém teve o direito de interferir no seu sonho de ser mãe. Porque, para *ser* mãe, o crocodilo tem de fechar a boca e mantê-la fechada, mas para se ter um filho, só com a boca aberta e aceitando a possibilidade de deixar de tê-lo. É isto que Nuria tem que decidir, uma vez defrontada com o mal-estar e com sua responsabilidade sobre ele.

O que à psicanálise interessa é a decisão que o sujeito tem que tomar para fazer do seu gozo solitário uma nova questão, que imprima no sujeito o movimento de uma resposta, na qual ele apareça como implicado no mal-estar que denuncia. Neste sentido, só quando o mal-estar se transforma em sintoma para o sujeito, é que, então, advém a possibilidade de se fazer algo novo com ele, isto é, um novo laço social que, se por um lado coloca o sujeito na dimensão do desejo do Outro, com tudo o que isto possa vir a implicar em termos de demandas, de questionamentos e de tomadas de decisões; por outro lado, são, precisamente, estes efeitos do laço que podem impedir que o sujeito seja devorado pelo discurso do seu tempo.

E nos tempos atuais, tempos de primazia de uma racionalidade que acredita ser possível encontrar nas ofertas do mercado exatamente isso que permita ao sujeito ignorar sua captura na linguagem e, portanto, sua falta em ser de identidades consistentes e sem fraturas; hoje vemos, então, o direito a se ter um filho confundir-se com mais um direito do consumidor. Atualmente, a criança não somente está pensada por esta racionalidade como consumidor despótico, que põe o adulto a adquirir objetos rapidamente perecíveis, quanto por ser a criança, ela própria, considerada objeto de consumo. Seja este um objeto exótico, que pode se encontrar em abundância nas periferias do mundo; seja como continente vivo de partes do organismo humano comercializável nos mercados negros da vida; seja como excedente de produção sem mais atrativo do que sua precoce colocação no mercado do gozo barato e de fácil acesso; seja, então, como objeto através do qual se legitima ilusões identitárias.

“Mulher processa banco de esperma”, eram, aproximadamente, as palavras da manchete do jornal. Havendo ela recorrido aos recursos da técnica para ser inseminada com o esperma de um anônimo vitorioso nos negócios e nos esportes, alguns anos depois, ela constata, com a indignação própria do consumidor enganado, que seu filho está longe de realizar o sonho dela, o de ser mãe de um vitorioso.

Devorado pelo discurso do seu tempo, isto é, desimplicado do seu dizer singular sobre seu sintoma, o sujeito desaparece. Dizer singular, dizer do um por um sobre o

desejo e sobre o gozo, única forma de se fazer frente ao “para todos do mesmo modo” e ao “para todos a mesma coisa” próprios do campo de concentração moderno.

Linhas acima, quando me referi ao sintoma, quis dar a entender que perante o mal-estar, antes do que em novas respostas para antigas perguntas, a psicanálise aposta na nova pergunta, com todo o valor instituidor de subjetividade que ela possa conter.

Seguindo nesta direção, podemos considerar que a própria psicanálise foi um sintoma perante o mal-estar na civilização, e que a pergunta que Freud formulou, isto é, “Quem é que sabe quando a consciência ignora?”, instituiu um novo sujeito, o sujeito do inconsciente.

Então, o que é que tem de novo nas novas famílias?

Se consideradas como sintoma social, o novo está representado, precisamente, pelo significante “novas”, enquanto que o significante “famílias” se mantém. Aí está a novidade: um novo significante qualificando a família. E isto não é pouco, pois, tomado em seu conjunto, o significante “novas famílias” nos assinala que a tradição patriarcal, reivindicada pela igreja e seus seguidores, não significa outra coisa do que mais um semblante que permite ao sujeito nada saber sobre o real da inexistência da relação sexual. Porque o magistério da igreja, que está fundado no real biológico, não somente diz que a relação sexual existe, mas também afirma que ela tem por finalidade a reprodução da espécie.

Creio ser pertinente lembrar, neste ponto, que a psicanálise teve muito a ver no processo de debilitamento do ideal do patriarca, esse que acreditava saber, *a priori*, como que a coisa tinha que funcionar e, em particular, a família. É só refrescarmos a nossa memória e nos remetermos quase às origens da obra freudiana e lembrarmos dos *Três ensaios sobre uma teoria sexual*, de *Pulsões e suas vicissitudes* ou de *O mal-estar na civilização*, do *Além do princípio do prazer*, do *Futuro de uma ilusão*, dentre outros.

Mas, voltando a nossa pergunta sobre o que há de novo nas novas famílias, se consideradas uma por uma, isto é, se deixarmos de lado o plural para repararmos, segundo a ética psicanalítica, no singular do laço possível entre sujeitos singulares, veremos que a novidade no seio das novas famílias só pode ser efeito, só pode ser construída na intimidade do dizer instituído do um por um.

A pergunta no singular seria, então: O que há de novo em cada nova família? O trabalho de elaborarmos alguma resposta seria a única maneira, acredito eu, de preservarmos o significante “novas famílias” e seus efeitos imaginários inovadores, da ferocidade mortífera de um supereu contemporâneo que, para poder insistir na sua exigência pelo novo, para poder gozar do novo a qualquer preço, põe como condição que o novo já nasça obsoleto.

O que há de novo, então, em cada nova família? Na nossa família espanhola, o novo se manifestou através de um sonho de Maria no qual ela pedia, para alguém que estava do lado de fora da casa, que lhe ensinasse as regras de um jogo com palavras que os colegas da escola costumam brincar todos os dias. Um jogo com palavras que ela quer que sejam as da nova língua. Em uma demanda claramente dirigida a sua analista,

Maria propôs que esta, a analista, quando tivesse algo para lhe dizer, que o fizesse com as “novas palavras”, como Maria caracteriza as palavras da nova língua. Maria está chamando e pedindo para que o excluído entre e ensine regras, regras de um jogo com palavras que tenham a função do pau-falo que não deixa fechar a boca do crocodilo. Maria quer para si a liberdade de ir e vir, quer a intimidade do seu próprio sonho. Maria quer o mais privado que o sujeito possa ter, seu inconsciente. Maria quer aprender a falar a nova língua que, por coincidência, é a língua natal da companheira de Nuria.

Não será demais lembrar que sintoma quer dizer coincidência.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA:

LACAN, Jaques. *O Seminário, livro 17, O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.



FAMÍLIAS HOMOSSEXUAIS: NOVAS FAMÍLIAS? ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE PARENTALIDADE GAY E LÉSBICA NO BRASIL E NA FRANÇA

MIRIAM PILLAR GROSSI



Reflico, neste texto,¹ sobre o desejo de filiação de *gays* e lésbicas no final do século XX². Quando iniciei esta pesquisa em, 1996/98, tratava-se de um momento muito significativo para o movimento *gay*/lésbico na França, pois este tema havia sido objeto de um grande debate público sobre os direitos civis dos homossexuais que culminou com a aprovação, no final de 1999, pelo parlamento francês, da lei da união civil de pessoas do mesmo sexo, lei conhecida como PACS³. Esta lei, prometida pelos socialistas na época da eleição de Lionel Jospin como primeiro ministro em 1997, é similar ao projeto de lei de união civil homossexual –elaborado por Marta Suplicy quando era deputada na gestão 95/98 –e que continua tramitando na Câmara dos Deputados, apesar dos inúmeros protestos conservadores⁴.

Tanto na França como no Brasil, a lei que considera um casal homossexual como tendo os mesmos direitos legais que um casal heterossexual, no que se refere ao patrimonio acumulado pelo casal, exclui, radicalmente, a possibilidade legal de adoção de crianças. Este, aliás, foi um dos principais argumentos dos defensores das leis de parceria civil na primeira fase das lutas pela legalização destas uniões, argumento já bastante questionado atualmente. Em minha pesquisa, acompanhei a mudança de argumentos sobre a possibilidade, ou não, de constituição de *famílias* por indivíduos não-heterossexuais e constatei que o reconhecimento do desejo de filiação parece ser, hoje, uma das principais inquietações por parte de jovens homossexuais. Enquanto na França este desejo se manifesta, politicamente, na criação da associação de pais e futuros pais *gays* e lésbicas, a qual já tem mais de mil associados, no Brasil a questão parece relegada a decisões individuais que, aparentemente, estão fora das reivindicações dos grupos de militância GLBTT⁵.

PACSER: CASAMENTO OU APENAS CONTRATO ECONÔMICO?

Logo após ter sido promulgada na França, em novembro de 1999, a lei do PACS entrou no vocabulário, não apenas de militantes do movimento homossexual francês, mas, também, da imprensa e das conversas cotidianas sob a forma de um novo verbo – *pacser* – que significa *assinar um PACS*, ou seja, assumir-se, publicamente, perante o Estado francês, como vivendo conjugalmente com alguém sem ser casado⁶. Já, no início de dezembro, eram inúmeros os anúncios (*faire-part*) do jornal *Libération* feitos por casais que comunicavam que haviam assinado um PACS. É, também, na mesma época que começam a aparecer, nesta mesma seção, anúncios sobre o nascimento de crianças com mais de um pai ou mais de uma mãe. Estes anúncios, talvez ininteligíveis para o público médio, tinham um grande impacto na comunidade homossexual francesa, que via, neles, um primeiro reconhecimento público do que se considerava como *famílias gays e lésbicas* ou de *homoparentalidade*.

A emergência, no final da década de 90, do reconhecimento da conjugalidade homossexual é um fato novo em diferentes sociedades ocidentais. Várias têm sido as explicações teóricas para este desejo de conjugalidade entre indivíduos em relações homoeróticas. Alguns autores têm ressaltado que o desejo de conjugalidade está relacionado com o impacto que a AIDS provocou sobre a comunidade *gay*. Seja pelo desejo de maior estabilidade emocional e sexual, seja pelo fato de que muitos indivíduos haviam perdido, com o falecimento do companheiro, não apenas a relação afetiva, mas, também, a moradia e a renda, uma vez que não há nenhum amparo legal para a união entre dois indivíduos do mesmo sexo. Outros autores, como Maria Luiza Heilborn, centraram suas reflexões sobre a assunção de um modelo individualista moderno por parte de lésbicas e *gays*, particularmente de camadas médias em grandes metrópoles mundiais.

Didier Eribon, por exemplo, um árduo defensor das causas homossexuais na França, colocou-se, desde a primeira hora, como questionador do desejo de acasalamento homossexual, usando como exemplos os trabalhos de Foucault ou de Genet sobre a temática da radicalidade homossexual como essencial para a transformação da sociedade burguesa. Judith Butler tem argumentado no mesmo sentido, o da necessidade social do homossexual como *abjeto*, indivíduo à margem dos modelos de normalidade. Ambos, no entanto, são ardorosos defensores da legalização das uniões homoeróticas e do direito à maternidade e à paternidade por parte de homossexuais, tendo, como exemplo, suas próprias vidas: Eribon, através de sua união com um americano, impedido de outra forma de ter residência permanente na França, e Butler por sua própria experiência de maternidade lésbica.

EMERGÊNCIA DO DESEJO DE TER FILHOS: PROJETO GAY/LÉSBICO?

Se o século XX trouxe a possibilidade de controle da reprodução, ele também está vendo que o desejo de descendência permanece como um dos desejos de homens e mulheres.

Un enfant si je veux, quand je veux foi o grande *slogan* feminista francês dos anos 70 e marcou indelevelmente as lutas pela liberação do aborto pelo direito à contracepção livre e gratuita na França. Vinte anos depois, no decorrer dos anos 90, a questão, para as mulheres, não era mais a de ter um filho *quando eu quisesse*, mas de tê-lo *se eu pudesse*.

Inúmeros autores têm mostrado a crescente distinção entre procriação e sexualidade, também, para casais heterossexuais, fazendo-nos pensar que, no século XXI, o casamento venha a assumir a forma de um novo contrato. Dados alarmantes sobre a infertilidade na França (e, aparentemente, em todo o mundo), levam, cada vez mais, casais a buscarem a ajuda médica para a realização do desejo de filiação. Vários pesquisadores têm estudado os custos da fertilização *in vitro* e argumentam que a reprodução assume, hoje, um caráter eminentemente mercantil, pelo custo efetivo que muitos casais de classes médias assumem para realizar o desejo de ter filhos. Como já escreveu Françoise Héritier em um artigo de mais de 15 anos atrás (*La cuisine de Jupiter*), estas técnicas não são novas, nem modernas, pois já existem de diferentes formas em inúmeras sociedades tradicionais, mas elas assumem um significado particular nas sociedades individualistas modernas, onde a filiação não é mais um projeto coletivo de reprodução do grupo, mas um projeto individual. É no interior deste mesmo modelo moderno de indivíduo que creio que podemos investigar o lugar central da maternidade na constituição da identidade feminina hegemônica, modelo que tem um peso importante para a maternidade lésbica⁷.

SER MÃE: LUGAR SAGRADO DA IDENTIDADE FEMININA?

Ao refletir sobre a centralidade que o projeto de ter filhos assume para uma parcela significativa das mulheres homossexuais neste momento, em diferentes lugares do planeta, não podemos deixar de lado o lugar que a maternidade ocupa no reconhecimento social das mulheres mães em nossa sociedade. Não ter filhos, tradicionalmente, é percebido como uma maldição, o que Eliane Portes Vargas (1999) nos lembra que é uma maldição representada na Bíblia como a “fogueira do inferno”. De alguma forma, a possibilidade de expressar e querer realizar o desejo de ser mãe, é uma conquista importante para algumas mulheres lésbicas do final do século XX.

No Brasil, por exemplo, o dia das mães é um dia quase sagrado. Suas comemorações refletem este lugar das mulheres na cultura brasileira, cultura bastante marcada pelos valores do complexo mediterrâneo. Observei, em minha pesquisa, que a temática da maternidade lésbica já começa a aparecer na imprensa, neste dia, como reflexo de questões que parecem já ocupar o senso comum. Recolhi dois exemplos, que cito abaixo, de como esta questão ainda é vista de forma ambígua.

A psicanalista Maria Rita Kehl, diz no jornal da TAM – *Almanaque* – de maio de 2000 o seguinte: “Hoje temos uma mudança, com a história de casais homossexuais, que adotam filho: quem é o pai, quem é a mãe? Há algo interessante, que é não dizer mais o pai, a mãe, mas função materna, função paterna. (...) A primeira geração de filhos de mães solteiras sofreu mais, assim como, agora, filhos de casais homossexuais...”.

Já o humorista José Simão, em sua crônica, no caderno *Mais*, da Folha de São Paulo, de 14 de maio de 2000, revela outra faceta mais preconceituosa da questão: “E um lojista amigo meu diz que está apostando tudo nas vendas do Dia das Mães. Apesar de ele ter uma loja de cuecas. Mãe sapão! Porque tem casal assim; a mãe é sapa e o pai é gay. Casal moderno: ele de bobies e ela de terno”.

A ADOÇÃO: BUSCANDO CRIANÇAS EM OUTROS LUGARES DO PLANETA

Alastra-se, sobretudo pelos países do dito primeiro mundo, a prática de adoção de crianças de países do terceiro mundo. A adoção, prática tradicional em camadas populares (nomeada como circulação de crianças), vem se alastrando em camadas médias do primeiro mundo, sendo um modelo bastante recorrente de maternidade para *celebridades* do mundo do cinema norte-americano. Em minha pesquisa na Europa, tive a oportunidade de assistir um evento lésbico comemorativo ao dia das mães, cujo relato em meu diário de campo transcrevo aqui:

Londres, 22 de março de 1998. Domingo à tarde, dia das mães na Inglaterra. Visitando o Museu de Artes Visuais e Cinema, descubro que está acontecendo um Festival de *Gay and lesbian films*. Em homenagem à data, está programado um filme sobre a maternidade lésbica. A sala está cheia de mulheres e algumas crianças. Um filme americano mostra a viagem de uma mulher à China para adotar uma menina, e a sua volta. Na China, vieram várias pessoas trazendo diversas crianças, ao mesmo tempo, a diferentes mães adotivas. Seriam todas elas lésbicas? O filme não dá nenhuma explicação. Na volta, a companheira a recebe no aeroporto, há faixas e um super movimento. Depois, aparecem cenas na casa, elas cuidando das crianças. Muito interessantes são os depoimentos de cada uma delas falando da vontade de dar às crianças uma educação similar a que tiveram. Isto é, a reprodução, seja ela biológica ou social, hetero ou homo, implica na transmissão dos valores recebidos. No final do filme, há um debate sobre a maternidade lésbica e várias mulheres presentes dão seus depoimentos. No final do debate, vou ao bar do museu, lindo lugar com vista para o Tâmesa, lotado de gente naquela tarde de março.

No bar do Museu de Cinema havia muita gente, em uma das mesas vi um bercinho de bebê, nitidamente uma criança de mãe lésbica, pois todo mundo vinha ver o casal com a criança. Na rua, também, me pareceu haver alguns casais de lésbicas com crianças e, também, dois homens com 3 crianças. Fiquei impressionada com o real aumento de visibilidade de famílias homo. Será que é impressão minha ou a família é a nova reivindicação do movimento? Após tantos anos de lutas no campo da sexualidade, será que, agora, o novo espaço é este? Claro, eu sei que, quando se começa a pensar em algo, parece que tudo em volta se transforma no objeto de nossa investigação, mas o objeto de investigação está me saltando aos olhos. Londres, maio de 1998.

Inúmeros são os relatos sobre as tentativas de adoção por casais homossexuais. A adoção pode ser feita por um indivíduo, mas não por um casal. Quando se esconde a condição homossexual, ou não se a assume explicitamente, as chances de adotar são maiores. Em princípio, não há restrição à adoção de crianças por indivíduos solteiros com boa situação financeira. Se a homossexualidade é escondida, ou não é percebida pelos assistentes sociais encarregados da investigação sobre a vida dos demandantes,

não há, em princípio, nenhum empecilho legal para a adoção de uma criança por um indivíduo homossexual, ou não. O problema central é que, em geral, não são indivíduos, mas, sim, casais homossexuais que querem adotar uma criança e, nestes casos, as leis proíbem terminantemente a adoção.

No caso francês, os depoimentos de pais homossexuais, recolhidos em minha pesquisa, mostram a diversidade de aplicação da lei. Enquanto muitos conseguem a adoção, as demandas são terminantemente negadas a outros, apesar do fato de que, em muitos casos, os *gays* têm um nível socio-econômico mais elevado do que as pessoas heterossexuais. Segundo uma informante, a “DASS⁸ não perguntou nada, mas, se tivesse perguntado, eu teria respondido a verdade”. Ela dá a entender que há uma certa cumplicidade da DASS com a situação de alguns casais homossexuais e isto diz respeito, certamente, mais aos funcionários encarregados de cada caso do que aos princípios de adoção legal na França.

A principal reivindicação, em relação à adoção pelos casais homossexuais, diz respeito ao direito sobre a criança caso o/a parceiro/a morra pois, legalmente, a criança adotada volta a tutela do Estado e, em alguns casos, a guarda é dada a pessoas ligadas consanguineamente à mãe ou ao pai adotivo e não, ao companheiro/a.

DA SERINGA DE TEMPERAR O PERU ÀS LEIS RESTRITIVAS

Várias têm sido as novas tecnologias utilizadas por casais homossexuais para terem filhos: inseminação artificial e ventre de aluguel são as formas mais recorrentes. Vejamos um pouco como a inseminação é realizada em diferentes lugares.

As lésbicas feministas norte-americanas inventaram uma forma caseira de inseminação artificial, feita com uma seringa de temperar peru para a tradicional festa de *Thanks giving*. De acordo com as instruções dadas por uma informante: “Pede-se a um amigo, de preferência gay, o esperma, que se põe a congelar na geladeira caseira e que será usado no momento da ovulação. Neste momento, insere-se a seringa com o esperma na vagina e reza para dar certo”.⁹

Na França, desde 1994, devido à nova lei sobre reprodução assistida, escrita por Robert Badinter no governo socialista, mulheres sozinhas não têm direito à inseminação artificial. Por isto, as lésbicas francesas têm recorrido, cada vez mais, aos serviços de reprodução assistida dos hospitais Belgas, onde elas são bem recebidas e estimuladas a desejarem filhos por se tratar de um casal. Segundo depoimentos das psicólogas belgas, “é melhor um filho criado por duas mulheres do que por uma mulher sozinha”.

No Brasil, não há qualquer restrição à inseminação artificial em lésbicas. No programa televisivo *Roda Viva*, em 1999, um importante médico, responsável pelas questões éticas da Associação Brasileira de Medicina, relatou um caso que chegou ao conselho de ética sobre a situação de duas mulheres que queriam ter um filho a partir do implante do óvulo de uma delas no útero da outra, prática, aliás, bastante recorrente em casais de lésbicas que querem ter um filho juntas. Infelizmente, apesar de haver abertura dos médicos brasileiros em relação a este tipo de uso de novas tecnologias

reprodutivas conceptivas por lésbicas, trata-se de um assunto tabu do qual se obtém pouquíssimas informações nas clínicas de reprodução assistida.

Um dos raros depoimentos que consegui, de uma renomada ginecologista de Brasília, mostra que é bastante freqüente, em sua clínica, o encaminhamento de pacientes lésbicas a clínicas de reprodução assistida: “Eu recomendo que elas consigam um amigo para dar o esperma e, em geral, vão os três para a clínica. Nas primeiras vezes, os funcionários comentaram, mas, agora, não tenho visto mais espanto”.

O esperma de um amigo *gay* é visto como o ideal, sobretudo se ele se dispuser a assumir o filho. Ter uma família com duas linhagens, ser reconhecido como neto, sobrinho, primo, parece uma das questões mais importantes para homossexuais que desejam ter filhos. Uma das fantasias mais recorrentes entre, lésbicas, é a inseminação artificial com o esperma do cunhado (ou seja, do irmão da parceira) como forma de garantir a consanguinidade da criança (com os traços físicos e emocionais da família). A consangüinidade garante, sobretudo, o lugar social da criança pelo nome de família e pelo lugar no parentesco. Voltarei mais adiante à questão das terminologias de parentesco em famílias homossexuais.

Além do amigo *gay*, também é sabido que lésbicas recorrem a ex-maridos ou ex-namorados como estratégia de envolver um homem em que elas depositam uma certa confiança, por terem tido com ele uma relação afetiva socialmente reconhecida. Em uma das séries americanas mais vistas, atualmente, no planeta, *Friends*, acompanhamos o drama do personagem Ross, que, além de ser abandonado pela mulher, que se apaixona por alguém do mesmo sexo, aceita ser pai de um menino que será criado por este casal de lésbicas. Vários episódios mostram cenas do cotidiano desta *nova família*. Em um deles, os três *pais*: Ross, Carol (a ex-mulher que está grávida) e Suzan, a companheira da ex-mulher, fazem um curso para casais grávidos. Um dia, Carol não pode ir e a professora pede para que um deles assuma o papel de mãe; quem acaba fazendo-o é Ross. Esta é uma cena muito interessante, pois ajuda a desconstruir os papéis de gênero no parto.

Vejamos, a seguir, um exemplo de como a maternidade lésbica é, de alguma forma, dita e não dita na sociedade brasileira a partir da maternidade da conhecida apresentadora de televisão Xuxa.

MÃE É SÓ UMA? FILIAÇÃO E NOMINAÇÃO DE FILHOS DE CASAIS HOMOSSEXUAIS

Recebi por e-mail uma mensagem, intitulada “Árvore Genealógica no novo milênio”, que me parece ilustrativa da emergência da temática da parentalidade homossexual no Brasil no início de 2000.¹⁰

Mãe – Tá, tá, tudo bem... Se vocês são felizes. Só fico triste porque não vou ter um neto...

Filho – Porque não? Eu e Biscoito queremos dois filhos. Eu vou doar os espermatozoides. E a ex-namorada do Biscoito vai doar os óvulos.

Mãe – Ex-namorada? O Biscoito tinha namorada?

Filho – Quando era Hetero. A Veruska.

Mãe – Que Veruska?

Filho – A namorada da Bel.

(...)

Filho – Pois é... a Veruska doou os óvulos. E nós vamos alugar um útero.

Mãe – De quem?

Filho – Da Bel .

Mãe – Quer dizer então que a Bel vai gerar um filho teu e do Biscoito. Com teu espermatozóide e com o óvulo da namorada dela, que é a Veruska. Essa criança, de certa forma, vai ser tua filha, filha do Biscoito, filha da Veruska e filha da Bel.

Filho – Em termos.

Mãe – A criança vai ter duas mães; você e o Biscoito. E dois pais: a Veruska e a Bel... Por outro lado, a Bel, além de mãe, é tia... ou tia... porque é tua irmã.

(...)

Mãe – Não entendi quem vai ser mãe de quem, quem vai ser o pai de quem, de quem vai ser o útero, o espermatozóide... A única coisa que eu entendi é que... Fazer árvore genealógica, daqui para a frente, vai ser bem mais complicado.

Há controvérsias, entre os casais homossexuais, sobre a forma como devem ser os termos de apelação na família. Tomando alguns exemplos veiculados pela mídia, vimos num documentário inglês, exibido em novembro de 2000, na GNT, um casal de lésbicas que estimula a filha a chamar as duas como *mãe*, acrescentando o prenome de cada uma delas na denominação, da mesma forma como se dá, via de regra, a designação dos avós na cultura ocidental. Neste caso, ao termo de apelação se acrescenta o prenome do parente, mostrando que o sistema aceita mais de um indivíduo naquele lugar do sistema de parentesco.

Em outros casos, como o de uma reportagem que assisti na televisão francesa, um casal de mulheres lésbicas com duas crianças dava um depoimento ilustrativo a respeito da nominação. Na entrevista com as crianças vem a pergunta: – “*Qu’est-ce que ça fait d’avoir deux mamans?*” (O que significa ter duas mães?) Uma das duas é chamada de mamãe (*maman*) a que as adotou legalmente. A outra prefere ser chamada de *madrinha* (*marraine*). Vários são os casos que registrei, em meu diário de campo, de *madrinhas*, mas, não encontrei *padrinhos*.

O uso da categoria madrinha como termo de apelação numa família composta por duas mães (uma é chamada de mãe e a outra de madrinha) remete ao parentesco espiritual que o sistema de apadrinhamento implica. Na cultura cristã, os padrinhos têm um lugar essencial na responsabilidade dos afilhados. Sabe-se que, na falta dos pais verdadeiros, os padrinhos têm a responsabilidade moral de assumirem os afilhados.

Mas, é justamente em torno destas questões a respeito da nominação e termos de parentesco que houve na França, em 1998/2000, uma espécie de *cruzada* de intelectuais contra a possibilidade de *gays* terem filhos. Psicanalistas e Antropólogos, em nome de suas respectivas ciências, passaram a se manifestar publicamente contra os *riscos simbólicos* da regulamentação destas *novas famílias*. Representantes destes dois campos científicos alegavam, fundamentando-se em Freud (e alguns, contraditoriamente, em

Lacan) e em muitos exemplos etnográficos, que crianças precisam de pai e mãe, ou seja, de uma dupla filiação (linhagem materna e linhagem paterna) para existirem socialmente. Uma das principais defensoras deste argumento, foi a socióloga Irène Théry, que, por ser especialista em questões familiares, elaborou, a pedido do governo, um documento sobre as implicações sociais da conjugalidade e paternidade homossexual, revelando os preconceitos arraigados nos intelectuais franceses de esquerda contra questões *alternativas* como o direito dos homossexuais à cidadania.

Neste período, várias reportagens saíram na grande imprensa francesa (*Elle*, *Evènement de Jeudi*) defendendo este tipo de argumento conservador: “uma criança precisa de pai e mãe, filhos de pais separados já são um problema social, e é um absurdo dar o direito a dois homens de terem um filho”. Contraditoriamente, até argumentos feministas eram usados: “ora, logo os homens que nunca cuidaram de crianças agora queriam ter filhos – que absurdo!”.

Neste debate acirrado entre intelectuais e militantes, eram os juristas de inspiração lacaniana os maiores opositores ao reconhecimento da filiação homo. Mas foram os *gays* e as lésbicas que melhor se utilizam da noção lacaniana de *função* materna e paterna para explicarem suas posições em relação à criança, dizendo seguido que a criança tem um *terceiro* na figura do/a companheiro/a do pai ou da mãe. A posição nativa afirma que existe um terceiro na relação com a criança (aliás, as vezes existem vários terceiros e esta poderia ser a acusação dos psicanalistas) e que isto permite que se consolide um Édipo forte na criança.

Concluindo, busquei retratar, aqui, algumas reflexões em torno do desejo de indivíduos em relações não-heterossexuais terem filhos, comparando a forma como a questão vem sendo tratada na França e no Brasil. Se na França, a questão é um dos grandes temas recorrentes na imprensa, no Brasil é uma questão vivida ainda quase que exclusivamente no âmbito privado. Claro que há momentos políticos diferentes e que alguns, certamente, dirão que o Brasil ainda não está preparado para estas inovações, que *gays* e lésbicas querem acabar com a família, que este tipo de família será mais um tipo de *família desestruturada*. No entanto, parece que talvez, aqui, seja menos difícil para homossexuais terem filhos, porque não vivemos sob o jugo da identidade homossexual como única e duradoura. Uma vez que não precisamos, ao contrário dos *gays* e das lésbicas do primeiro mundo, nos definir sempre pelo verbo *ser*, talvez seja pela auto-identificação nativa brasileira de *estar homossexual* que se encontre a alternativa política para a constituição destas *novas* famílias.

NOTAS

¹ Busquei manter, neste texto, o material usado em sua primeira versão apresentada, em maio de 2000, no Fazendo Gênero na UFSC, em mesa sobre a temática das novas famílias, mas como, ao longo destes últimos quatro anos, continuei a desenvolver esta pesquisa, incorporei, em nota, algumas informações que me pareceram necessárias para atualizar o texto. Parte das idéias, aqui desenvolvidas, se complementam com o texto que publiquei em 2003, nos *Cadernos Pagu*, intitulado “Gênero e parentesco: famílias gays e lésbicas no Brasil”.

² Já há, hoje, no Brasil um pequeno, mas importante, grupo de pesquisadores debruçados sobre o tema. Na UNICAMP, temos a tese pioneira de Anna Paula Uziel sobre adoção por homossexuais, e o doutorado em desenvolvimento de Erica Souza, ambas orientandas de Mariza Corrêa. Na UFSC, orientei o mestrado de Flávio Tarnowski (2002) sobre paternidade gay, a monografia de conclusão de curso em Ciências Sociais, de Camila Pinheiro Medeiros (2004), sobre lésbicas que tiveram filhos a partir de relacionamentos heterossexuais, e acompanho o doutorado de Eduardo Saraiva que trata de filhos de pais gays e mães lésbicas. Agradeço a meus orientandos pelo diálogo mantido ao longo de todos estes anos e pelos inúmeros insights obtidos a partir do trabalho de orientação.

³ Pacte Civil de Solidarité (pacto civil de solidariedade), lei de 15 de novembro de 1999.

⁴ Sobre este tema, a análise de Luiz Mello (1999) sobre a tramitação da lei de Parceria Civil no Congresso Nacional é exemplar.

⁵ A questão parece hoje mais na ordem do dia no debate brasileiro, particularmente no movimento lésbico, graças ao caso sobre a guarda do filho de Cássia Eller por sua companheira Maria Eugênia em 2002, momento em que esta questão passou a ocupar espaço na imprensa.

⁶ É importante lembrar que a lei de parceria civil francesa veio também suprir uma falta importante no sistema de acasalamento francês, o das uniões livres, que, no Brasil, são consideradas social e legalmente como equivalentes ao casamento legal no que diz respeito a questões econômicas.

⁷ Para esta articulação, ver Camila Pinheiro Medeiros (2004).

⁸ DASS é a sigla do Département d'Aide Sociale, que é um organismo equivalente ao Juizado de Menores, no Brasil, que também ocupa certas funções da FEBEM.

⁹ No filme *Desejos Proibidos*, em uma das três histórias, estrelada por Sharon Stone e Ellen De Generis, há uma cena mostrando a forma como este método é usado.

¹⁰ Agradeço a Anna Paula Vencato pelo envio desta mensagem que é dedicada, especialmente, aos novos papais e mamães.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BACH-IGNASSE, Gérard. Le contrat d'union sociale en perspective, *Les Temps Modernes*, [S.l.], n. 598, p. 156/170, mar./avr. 1998.
- BUTLER, Judith. O Parentesco é sempre tido como homossexual?, *Cadernos Pagu*, n. 21, p. 219-260, 2003.
- CADORET, Anne. Figures d'homoparentalité. In: GROSS, Martine (sous la direction de). *Homoparentalités, état des lieux - Parentés et différence des sexes*. Issy-les-Moulineux: ESF Editeur, p.169-173, 2000.
- DELAISI, Geneviève et VERDIER, Pierre. *Enfant de Personne*. Paris: Odile Jacob, 1994.
- DUBREUIL, Eric. *Des Parents de Même Sexe*. Paris: Ed. Odile Jacob, 1998.
- ERIBON, Didier. *Réflexions sur la question gay*. Paris: Ed. Fayard, 1999.
- _____. *Papiers d'identité - Interventions sur la question gay*, Paris: Fayard, 2000.
- FASSIN, Eric. Usages de la science et science des usages, À propos des familles homoparentales, *L'Homme* 154-155 (*Question de Parenté*), Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, p. 391-408, avr./sep. 2000.
- GROSS, Martine (sous la direction de). *Homoparentalités, état des lieux - Parentés et différence des sexes*. Issy-les-Moulineux: ESF Editeur, 2000.
- HÉRITIER, Françoise. *A coxa de Júpiter*: Reflexões sobre os novos modos de procriação, *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 98-114, 2000.
- HERMANN, Mauricio Castejón. Entre Homens - Laço conjugal Homoerótico: Uma Leitura Psicanalítica, *Seminário Homens*, PUC/SP, 12/dez./2000, mimeo.
- MECARY, Caroline et LEROY-FORGEOT, Flora. *Le PACS*. Paris: PUF, 2000. (Collection Que Sais-je?)

- MEDEIROS, Camila P. *Entre o Dever e o Prazer*. Maternidade lésbica de mães que tiveram filhos em relações heterossexuais. Florianópolis, 2004. Trabalho de Conclusão de Curso de Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Catarina.
- MELLO de ALMEIDA NETO, Luiz. *Família no Brasil dos anos 90*: um estudo sobre a construção social da conjugalidade homossexual. 1999. 349 f. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade de Brasília.
- PEIXOTO, Clarice; DE SINGLY, François; CICCHELLI, Vincenzo (Orgs). *Família e Individualização*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2000.
- TARNOVSKI, Flávio Luiz. *Pais assumidos*: adoção e paternidade homossexual no Brasil Contemporâneo. Florianópolis, 2002. (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal de Santa Catarina.
- THERY, Irène. Le contrat d'union sociale en question. *Esprit*, n. 236, p. 159-211, oct. 1997.
- UZIEL, Ana Paula. "Tal pai, tal filho" em tempos de pluriparentalidade. Expressão fora do lugar?, *XXIV Encontro Anual da ANPOCS*, GT Família e Sociedade, Petrópolis, 23 a 27 out. 2000, mimeo.



HISTÓRIAS DO TEMPO DELAS PERFORMANCES DE CONTADORAS DE CAUSOS DA CAMPANHA DO RIO GRANDE DO SUL

LUCIANA HARTMANN



O enfoque sobre as mulheres contadoras de *causos* não era, inicialmente, uma das prerrogativas de meu trabalho, entretanto a pesquisa de campo foi me obrigando a dedicar toda uma atenção às histórias e performances que aconteciam no âmbito privado, em conversas íntimas, pois estas revelavam, num certo sentido, “o outro lado” daquelas grandiosas epopéias contadas pelos homens. Neste artigo, após apresentar as circunstâncias de realização desta pesquisa entre contadores de *causos* da Campanha gaúcha, situo a participação e importância das mulheres neste contexto.

“Ah, não... Aqui não tem nenhum contador...”. Foi a resposta dada desde a primeira estância onde estive, ainda em 1997. Fui totalmente surpreendida com as veementes negativas, da parte de todos que me recebiam, de que ali houvesse algum(a) contador(a) de *causos*. Fato que foi se tornando recorrente e esta “negação” do fenômeno e da própria habilidade só veio a confirmar uma das prerrogativas de Bauman (1977) para a análise da performance de contadores de histórias. Interessante é que realmente todos os contadores com os quais tive contato, inclusive os reconhecidos como tais, hesitavam em assumir ou negavam num primeiro momento sua habilidade. De imediato, apressavam-se em se desculpar: “eu não conheço nada”, “eu não sei contar”, mas invariavelmente conheciam um grande contador, normalmente alguma pessoa mais idosa que morava nas proximidades. O curioso é que, após dizerem isso, muitos começavam a me contar uma excelente história, atribuída a outro, isto é, “como fulano contou”. Percebi então que, apesar de negarem, quase todos conheciam boas histórias, mas que havia uma diferença na *maneira de contar*, na *habilidade* daqueles que são contadores e que, por este motivo, são reconhecidos ou legitimados. Devido a este aspecto, inicialmente tive a sensação de que os contadores nunca estavam onde eu os procurava. E foi justamente em busca destes *narradores inexistentes* que parti, no ano seguinte, para uma nova fase da pesquisa, então com todos os sentidos mais apurados e procurando seguir a trilha que ia sendo indicada pelos próprios sujeitos da pesquisa.

Desta maneira, logo foi se estabelecendo uma *rede* de indicações de contadores, que fez com que também as áreas urbanas desta região fossem incluídas, já que muitos deles, por diferentes motivos, haviam se mudado para a cidade. Neste momento, foi-me necessário um exercício de descondicionamento e de abertura às novas possibilidades, já que, ao invés de uma roda de *causos* em frente ao fogo, num galpão, passei a ouvir contadores em barbearias, pontos de táxi, bares e até na Câmara de Vereadores de uma cidade da região. Neste sentido, a cidade propunha uma atualização do meu olhar sobre estes novos espaços de sociabilidade que de alguma forma se relacionam, recriam ou representam o ambiente narrativo dos galpões.

A palavra *rede* surgiu justamente quando percebi que havia um grupo de contadores reconhecidos em toda a região, cuja trama de relações era constantemente reiterada, sendo que o fato de já ter conversado com um destes contadores amplamente reconhecidos servia como referência e até como legitimação da pesquisa no momento do contato com outro contador.

Quando comecei a esboçar em meu diário de campo diagramas que demonstrassem as relações entre um e outro contador percebi que, de alguma forma, haviam *linhas* que ligavam os contadores entre si, tecidos numa trama tal que se assemelhava a uma rede. O conceito de rede do qual me ocuparei aqui, no entanto, apenas aproxima-se daquele utilizado pelos antropólogos que buscaram, a partir da década de cinquenta, uma opção de investigação que não aquela das sociedades longínquas, com seus limites tão rigidamente demarcados. Feldman-Bianco (1987), na introdução da coletânea *Antropologia das sociedades complexas*, avalia o surgimento do conceito de rede neste contexto. Segundo ela, o emprego do termo constituiu, naquele momento, um esforço no sentido de romper com as limitações de conceitos como “comunidade”, “localidade”, “sociedades camponesas”, “segmento sócio-cultural”, “micro e macro”, etc., e visou “interpretações mais amplas” (GEERTZ, *apud* FELDMAN-BIANCO) que possibilitassem “incluir a história e dados documentais para a análise da multiplicidade de acontecimentos que envolvem gente, tempo e lugar no contexto das complexidades dos processos sociais.” (FELDMAN-BIANCO, 1987, p. 38). Assim, creio que o termo rede, que possibilita definir um grupo ligado por interesses comuns e cujas relações podem ser maleáveis, informais e ilimitadas, mesmo que servindo como uma imagem simbólica ou como uma criação artificial para justificar a abrangência desta pesquisa e as relações dos contadores entre si, segue tendo a sua validade.¹

Na rede, com a qual trabalhei, pude identificar cinco diferentes categorias de contadores. As categorias foram um modo que encontrei para analisar os diferentes grupos de contadores, ainda que emicamente elas não sejam utilizadas. Antes, porém, de desenvolver estas categorias, gostaria de detalhar um pouco mais meu objeto de estudo: durante aproximadamente cem dias de pesquisa de campo, ocorrida em julho de 1997 e entre os meses de junho e outubro de 1998, ouvi as narrativas mais diversas, de um total de 93 pessoas. Entre estas, estavam incluídas desde peões a donos de estância, cozinheiras, crianças, donas de casa, idosos aposentados, trabalhadores autôno-

mos, empresários, estudantes, ou seja, em todos os locais onde fiquei hospedada durante o campo, nas cinco cidades onde estive² (incluindo as zonas rurais e urbanas) praticamente *todos* tinham histórias para contar (apesar de em um primeiro momento negarem).³ E esta, talvez, tenha sido minha primeira dificuldade, já que eu ia atrás de um determinado tipo de contador, invariavelmente homem, descrito desta maneira na bibliografia antropológica e na literatura sobre esta zona do Rio Grande do Sul. Em contrapartida, se todos contavam histórias, então, quem eram os contadores *legítimos*?

AS CONTADORAS DE CAUSOS: HISTÓRIAS DO TEMPO DELAS

A inclusão, em minha pesquisa, das mulheres como contadoras de histórias não foi tão óbvia quanto deveria. Isto porque levei um tempo até atribuir “legitimidade” àquelas narrativas contadas, por exemplo, pela cozinheira da Estância São Paulo, incansável em me explicar quem-fazia-o-quê na complicada hierarquia de trabalho da estância, ou em me situar em relação ao parentesco existente entre os moradores desta. Dona Rosa também me contou intimidades e detalhes da história de sua família, e, especialmente, foi ela quem me colocou a par das fofocas que circulavam pela boca das mulheres da estância.⁴ Somente depois de retornar da São Paulo, pude perceber a importância das narrativas de Dona Rosa e acabei concluindo que isso ocorreu porque ela própria não se reconhece como contadora, como, também, não é reconhecida desta maneira por parte dos outros habitantes da estância, pois não assume publicamente a “responsabilidade pelo conteúdo, pela forma ou pela origem das informações”, questões importantes na atribuição do *status* de um contador (HILL & IRVINE, 1993, p. 16).

Os contadores, para serem considerados como tais, precisam ser legitimados pela comunidade. Para Lyotard (1986, p. 41), em seu capítulo “Pragmática do saber narrativo”, uma coletividade, que atribui para o relato uma forma de competência, vai estabelecer seu vínculo social não apenas na significação dos relatos que ela conta, mas no ato de recitá-los, ou seja, na sua performance. Segundo ele (1986, p. 42), os critérios de competência destes relatos são determinados e são eles que “definem assim o que se tem o direito de dizer e de fazer na cultura e, como também eles são uma parte desta, encontram-se desta forma legitimados.” Talvez daqui possamos depreender o porquê de Dona Rosa não possuir legitimidade como contadora: não somente pela ênfase de seus relatos estar realmente nos seus significados, como estes significados, especialmente no caso das fofocas, não possuem respaldo social, podendo ser transmitidos apenas em situações de intimidade e segredo, ou seja, não serem histórias para a coletividade.

Ainda que tenham sido poucas, algumas mulheres também foram indicadas como contadoras, sem que tenha sido feita qualquer diferenciação por parte de quem as apontava. No entanto, as mulheres que eram indicadas, em geral, o eram devido à sua idade avançada e ao seu longo conhecimento da história da região (o que as igualava a alguns homens), e muito pouco em relação à sua performance,⁵ como se observa na fala

de Seu Wilmar: “Lá na Dona Eva era bom de levar ela. E lá é bem fácil de vim, dá prá vim até à cavalo! (...) Ela conta muita coisa, porque é gente muito antiga, e gente que tinha muito ouro ali né.”

Assim como Dona Rosa, às mulheres que moram nas estâncias são reservados serviços de cozinha, lavadeira, faxineira, etc. Elas, em geral, vêm acompanhando seus maridos e, em alguns casos, apesar de eventualmente trabalharem para os patrões, não recebem salário. Nas estâncias, cada família tem a sua casa ou os cômodos correspondentes a esta, e os peões solteiros, os que têm as mulheres na cidade e os “deixados”⁶ dormem em quartos individuais ou duplos, normalmente contíguos ao galpão. Como possuem suas próprias casas, as mulheres geralmente não participam dos momentos de reunião com os homens, como no caso das refeições ou das rodas de mate no galpão. Ainda que não seja vetada, a presença de mulheres no galpão é rara.

Eu própria enfrentei algumas dificuldades neste sentido e na primeira fazenda onde estive demorei alguns dias para que eu pudesse entrar no galpão, e isso só ocorreu porque eu possuía um *status* diferente das outras, das *suas* mulheres. Explico-me: minha primeira tentativa de entrar num galpão foi rapidamente frustrada porque dois peões permaneceram em frente à porta e solenemente me deram o seu “Boa nôte”, sem se moverem do lugar (eu não só não tinha licença, como não tinha espaço físico para passar).

Depois de dias, assistindo novela com Dona Rosa, acabei encontrando uma possibilidade inusitada de acesso ao galpão: o truco. Como eu fazia as refeições com os peões, numa noite comentei que jogava. Logo depois do jantar, para minha surpresa, um dos peões me deu a notícia: “Dona Luciana, nós tamo esperando a senhora lá no galpão”. Assim, fui formalmente convidada a jogar e, conseqüentemente, a entrar no galpão. Dividimos as parcerias e, com o santo dos antropólogos a meu favor, foi justamente a minha que ganhou o jogo. Nas noites seguintes, voltei sistematicamente a ser convidada pois, segundo eles, “não há nada pior do que perder para uma mulher”. Tudo isso resultou numa relação bem mais próxima com os homens e me colocou em contato com seu palavreado menos formal e expressões verbais e corporais mais espontâneas.⁷ Desta forma, o truco não apenas representou a real possibilidade de minha inserção neste universo como me despertou para o fato de que nem só de *causos* vive um galpão, ainda que tenha sido justamente a partir destes *causos de galpão* que eu tenha podido traçar um diferencial em relação àquelas histórias contadas pelas mulheres em espaços mais privados.

Quanto às mulheres, muitas delas, fossem patroas ou empregadas, acabavam assumindo uma postura maternal em relação a mim. Uma delas, dona de uma grande estância, fez com que eu ligasse para minha mãe para avisá-la que eu estava sendo bem cuidada e que nos próximos dias ela seria minha nova mãe (!). Desta maneira, tratada muitas vezes como filha, inclusive por alguns homens, em pouco tempo eu já estava inserida no universo íntimo das famílias e, entre constrangida e feliz pela confiança que me era concedida, ficava sabendo de segredos, de desavenças familiares, de problemas

nos negócios, de traições, de filhos ilegítimos, y *otras cositas más*.⁸ Então, as mulheres também contam histórias? Sim, mas suas histórias referem-se a fatos da vida privada das famílias e não podem ser divulgadas, logo, não participam do repertório daquelas histórias contadas nos espaços públicos, mais especificamente, nas rodas de *causo*. Devido a isso, as mulheres, com poucas exceções, não participam da rede de contadores reconhecidos, mas fazem parte de suas ramificações.

Segundo Piscitelli (1993, p. 160), “As linhas de investigação que se preocupam com particularidades do trabalho sexuado da memória sustentam, a partir de pesquisas específicas, que existe uma associação entre memória feminina e tradição genealógica. São lembranças das mulheres as que se relacionam com o domínio da família, da vida privada e doméstica.” Assim, apesar de não ser uma regra, a grande maioria das narrativas que ouvi das mulheres dizia respeito ao universo familiar, às relações de parentesco, a casa, etc. Em alguns casos, foram elas que me revelaram o *outro lado* do comportamento de algum famoso contador: de como ele é violento com os filhos e a esposa, muitas vezes porque bebeu em demasia, de como explora os empregados, e assim por diante. Ao me dizerem o *não-dito*, elas estavam me abrindo uma nova perspectiva de visão daquele universo, ao mesmo tempo que, também, se inseriam nele através das suas histórias. Um dos exemplos mais marcantes, neste sentido, foi me dado por uma história contada por Dona Eládia, de 56 anos (apresento-a mais detalhadamente adiante), que revela um pouco da memória da mulher negra no período da escravidão:

Uma tia minha, a tia Juliana, morreu com 150. A tia Juliana foi escrava. Ela era de Rio de Janeiro, depois ela foi morrer aqui. Descobriram... papai sempre me dizia: *Eu tenho uma irmã. Se chama Juliana*. E depois descobriram ela. O major que foi daqui, que foi achar ela num morro. Trouxeram ela prá Livramento. Ainda durou uns dez anos aqui em Livramento. Depois morreu. Sem doença nenhuma, apagou... a véinha. Aí a tia Juliana andava de namoro com um homem, e sabe o que é que as patrona fizeram? Queimaram a... [aponta para a região genital] Ela nunca quis homem na vida, nunca, nunca! Atiraram doce quente... mandaram ela baixar as calça e atiraram doce quente nela, prá ela não namorar. Foi, e ela tinha tudo queimado. Foi, e ela nunca... sempre me contou que ela nunca mais olhou prá homem na vida dela, ela era uma moça solteirona, porque as mulher atiraram doce quente. E ela tinha um braço também queimado. Que elas mexiam doce e tu tinha que cantar [ela cantarola]. Se tu parasse de cantar tu tava roubando doce. E a tia Juliana parou de cantar e a mulher veio de lá, diz que ela tava provando doce aí agarrou uma pá, dessas pá, e atirou o doce na tia Juliana. Não pegou no rosto mas pegou no braço. Ela foi muito judiada! Tu vê, ela ainda pegou o tempo das escrava, dessa gente ruim! Tu vê, eu tenho a... tenho a... a Princesa Anastácia aí no meu quarto.⁹

PERFORMANCES DE CONTADORAS DE CAUSOS

Faço uso aqui da narrativa de uma das contadoras com a qual tive contato, no sentido de evidenciar sua habilidade com as palavras, com os gestos e com a memória, descrevendo alguns dos dispositivos utilizados na construção de sua performance: “Bah guria, eu não sei nada. As minhas primas, minhas irmã, iam te dar muita história, his-

tória do tempo delas. Eu não sei mesmo. Eu sei, eu sei coisa que passaram... de campanha, mas não sei de história de bruxa. [pausa] Só as minhas irmã véia sabem.” – Dona Eládia, 56 anos.

Sim, eu havia perguntado para Dona Eládia se ela conhecia histórias de bruxa. Não, ela não me contou nenhuma sobre esse tema, mas contou de lobisomens, do *gaúcho assobiador* e, entre as assombrações mais variadas, falou de uma inédita até então: a múmia (!). Dona Eládia é a cozinheira da Estância Novo São João e, enquanto conta suas histórias, repletas de episódios dramáticos, ela se movimenta ininterruptamente pela enorme cozinha do casarão, antiqüíssimo, agitando-se entre os fogões (há um imenso fogão a lenha e outro fogão a gás), a panela de feijão ou o chimarrão. Eu descasco batatas e ouço. Em nossa primeira conversa, pela manhã, ela me pergunta se eu ouvi falar da mulher que foi *estrupada*, amarrada num carro e arrastada pelas ruas até morrer. Apesar do horror que pudesse resultar da descrição da cena, quando Dona Eládia a representou, não pude evitar uma imensa vontade de rir. Caminhando freneticamente pela cozinha com uma colher de pau ou com uma faca na mão, parando subitamente para me encarar, séria, e pontuando suas frases com graves exclamações, Dona Eládia é tragicômica. Suas narrativas são extremamente trágicas, mas suas performances são repletas de *ingredientes* cômicos. E é de sua cozinha que ela vai me ajudar, aqui, a *destrinchar* alguns dos dispositivos utilizados nas narrativas gauchescas durante a sua performance verbal.

Em relação a Dona Eládia, já vimos como negava sua capacidade para contar histórias “eu não sei nada”, indicando, em contrapartida, aquelas que saberiam e que poderiam me “dar histórias”.¹⁰ Além de apresentar-se como *disclaimer* da própria performance, acompanhando um *causo* de Dona Eládia podemos verificar como ela aciona outros dispositivos também classificados por Bauman. Depois da introdução citada acima, Dona Eládia passou a me contar algumas dessas histórias que só as suas irmãs sabem e contam. Após narrar alguns desses *causos*, fez um breve silêncio e me disse:

Tu sabe que com essa idade que eu tô, eu só vi um assombro?! [*fórmula especial*: ela anuncia o tipo de causo que vai me contar], [silêncio]. Só um assombro na vida! Mas só um assombro na minha vida! [*paralelismo*: a *repetição*, a *ênfase* em *só um assombro*! aparece como uma *característica paralingüística especial*]. Eu tô dormindo lá em casa, e a minha sobrinha tem um armazém. Mas não é, guria [*fórmula especial*: busca a minha cumplicidade], que à meia-noite em ponto me deu aquela loucura! Digo: *Eu vou lá buscar cigarro*, que eu não posso ficar sem cigarro assim, de noite me dá vontade de fumar. Meia-noite em ponto! [*repetição/ênfase*]. Eu fui lá na minha sobrinha. Eu e o Alex. E alguma coisa me disse: *Olha prá trás*. Ai, chego a me arrepiar toda! Tu conhece mômia? [*fórmula especial*: a audiência é chamada a participar]

Eu – Ahã.

Dona Eládia – Bem assim. Quando eu olhei assim aquilo vinha atrás de mim, com as perna cheia daquilo... Eu não disse pro meu gurizinho o que era! Porque se eu digo: *Alex, olha o que vem atrás de mim* eu deixo ele louco pro resto da vida. Digo: *Eu vou correr*. Tu sabe que... ele dobrou aqui, e em cada esquina que eu dobrava... meu Deus! [*características paralingüísticas*: alteração no volume da voz, fica mais alta, quebra do

ritmo da narrativa para incluir a exclamação]. Eu não sei... Em cada esquina que eu dobrava, ele fazia assim com as mão [sacode as mãos para cima]. Quando eu bati na janela da minha sobrinha, quando ele viu que eu bati na janela da minha sobrinha, ele fez assim ó [faz o mesmo gesto, levantando as mãos para cima]. Era branco, branco, branco, branco! [repetição] Mas era osso, só osso! Só osso! [repetição/ênfase] Lá dentro daquele vestido branco, guria de meu Deus! [fórmula especial: busca a minha cumplicidade] Só branco, todo, todo enrolado, eu só enxergava a cara dele. Mas eu não via nada ali dentro, só aqueles óio dele. Mas isso eu lembro. Óia guria, e depois prá mim voltar prá casa? [fórmula especial: novamente eu sou chamada a participar]. Eu não quis dizer prá minha sobrinha porque o marido dela era empregado comercial, tava em casa. Se eu digo prá ela... Eu disse: *Me deixa posar aí*. Ela disse: *O que é Eládia? Tu tá tão assustada?* Digo: *Não, nada*. Porque se eu digo prá ela o que eu vi, ela me chama... vai dizer: *Isso é louca* [aqui Dona Eládia representa a sobrinha fazendo uma voz diferente]. Mas guria, tu precisa ver o que é o medo, medo [repetição/ênfase]. Ele... era uma... só a cara de gente. Porque ele tinha um pano... pano que voava só. As perna... tudo assim enfaixado, que nem gesso.

Eu - Escuta, e nunca mais tu viste?

Dona Eládia - Ai, eu não saio mais prá aquele lado. Deus me defenda! [linguagem figurativa: frase tradicional fixa]. Foi a única vez que eu vi e, isso, eu quero saber o que é isso.

Eu - E não podia ser um homem assim, de verdade?

Dona Eládia - Não era, minha filha. Não era homem porque era só osso dentro do vestidão branco. Ui! Porque... tu sabe o que é mômia? Que é aqueles filme que dá em Montevideú, aqui... passa esses filmezinho de mômia. Tudo que nem aquilo. Mas era osso... não tinha... era um osso ali, tu via que não tinha... bastava tu ver o jeito que caminhava o homem! De tanto que eu rezei, ele dobrou a esquina. Dobrou. Eu segui reto assim e dobrei aqui. E ele seguiu esta e dobrou prá outra de baixo. E eu por essa. E em cada esquina que eu ia ele fazia assim [faz o mesmo gesto de antes, levantando os dois braços]. Branco, branco! [repetição]. Um osso, branco, branco, branco! [ênfase]. Era mômia [repetição]. Mas não tinha nada dentro daquele saco. Nada [repetição]. Se fosse um homem dentro de um lençol branco se via, e ele tinha nada, só aquele pano branco, prá tudo que era lado. Foi a única vez que eu... as gurias passaram... depois eu contei... Mas não fui só eu que vi, ali perto de casa foram três pessoa que viram [apelo à tradição: a legitimidade do evento narrado é buscada através da citação de terceiros, que teriam presenciado o mesmo evento].¹¹

Assim, como nos *causos* de Dona Eládia, é possível verificar na grande maioria das narrativas recolhidas a utilização destes dispositivos, com amplas variações. No entanto, creio que a forma de apresentação da narrativa utilizada acima, com os dispositivos colocados internamente, ao mesmo tempo que auxilia na análise, quebra o fluxo narrativo conferido pela contadora. Considerando que a experiência e o prazer que as histórias podem proporcionar são seus grandes motores, as interrupções na sua sequência original podem perturbar esta percepção, já que, mesmo sendo transpostas para a linguagem escrita, as narrativas ainda guardam uma boa possibilidade de envolvimento por parte do leitor.

Finalmente, gostaria ainda de explicitar que meu posicionamento é de que há apenas uma *tendência* das mulheres em direção a estas temáticas relacionadas a segredos e histórias da intimidade, mas a diversidade que encontrei durante a pesquisa foi tão grande que é difícil traçar generalizações, pois também ouvi mulheres em rodas de

causos, num galpão, contando histórias de bruxas; além disso, estive numa fazenda onde trabalha apenas uma mulher em meio a dez homens, sem que ela tenha qualquer relação de parentesco com algum deles (como é o caso de Dona Eládia) e também estive em várias estâncias administradas por mulheres, herdeiras das terras. Por representarem uma parcela relevante dos contadores desta região, considere importante detalhar a participação das mulheres neste quadro, dando a justa relevância de suas histórias, memórias e performances na composição desta comunidade narrativa.

NOTAS

¹ Ao participarem de uma mesma rede, formada a partir de um conhecimento mútuo de narrativas e do hábito de compartilhá-las, recriá-las e performatizá-las, contadores e ouvintes, como uma unidade interdependente e dinâmica, formam uma “comunidade narrativa” (LIMA, 1985). Este conceito será utilizado no decorrer deste trabalho como complemento ao conceito de rede.

² Uruguaiana, Quaraí, Santana do Livramento, Alegrete e Caçapava do Sul.

³ Estamos diante de um paradoxo: todos contam histórias, mas nem todos são contadores. Mato (1990, p. 46), a partir de um estudo de caso semelhante, comenta: “Es decir que nos encontramos ante un problema de delimitación analítica dentro del carácter continuo con que se nos presenta la realidad.” Encontrar os dispositivos de análise que permitam esta tentativa de delimitação ou categorização é o que procurarei fazer nas páginas seguintes.

⁴ Segundo Leal (1989, p. 120), as fofocas, na região, não são apropriadas para comportamento masculino, sendo caracterizadas pelos homens como fala de mulher.

⁵ Segundo Schrager (apud, TONKIN, 1992, p. 40), é a experiência ou o bom desempenho de um contador na ambientação da narrativa (sua performance) que lhe confere autoridade e lhe dá autorização, por parte dos ouvintes para contar.

⁶ Aqueles homens que não são casados nem solteiros, são os deixados pois, segundo meu informante na ocasião, “ninguém agüenta esses brutos”.

⁷ O truco, jogado na estância, transforma-se na expressão simbólica de um duelo recheado de características campeiras. Todas as palavras e ações utilizadas durante o jogo refletem as atividades no campo. Assim, o sete de espadas, uma das cartas de valor mais alto, é chamado de manilha, que é a corda que laça e derruba o touro, ou seja, a carta que pode vencer o jogo do adversário. Sentados em cadeiras de madeira baixas e com o espaldar inclinado, comuns em toda a região, eles espreitam as jogadas e passam suas senhas com o canto dos olhos, sem mover a cabeça, numa sutileza que começaria a revelar para mim uma nova nuance na rudeza característica daqueles homens.

⁸ Janet Hoskins (1985), em seu artigo “A life history from both sides: the changing poetics of personal experience”, considera a questão do encontro etnográfico, salientando, a partir da antropologia reflexiva de Crapanzano e Rabinow, a importância de trazer para o texto não apenas o contexto dos informantes, mas as impressões destes sobre a pesquisadora (e vice-versa) e o impacto da pesquisa sobre eles. No meu caso, creio que minha rápida inserção na intimidade das famílias que me hospedavam se deveu, em grande parte, a minha idade (muitos tinham filhos na mesma faixa etária, 26 anos na época) e, por outro lado, pela relação de troca que se estabelecia em nossas conversas, onde eu freqüentemente expunha episódios de minha história de vida, falava de minha família, etc., ou seja, eu própria me contextualizava não apenas como pesquisadora mas como filha, irmã, amiga. Além destes aspectos, creio que outro fator foi fundamental: a vontade, a necessidade e o prazer que todos tinham de ser ouvidos, o que fez, ao longo da pesquisa de campo, com que eu me tornasse também uma grande ouvidora.

⁹ Este trecho foi transcrito conforme o relato oral, sem correções gramaticais.

¹⁰ Esta é uma forma bastante usual da comunidade para se referir à atividade dos contadores, o que pode revelar, de certa forma, o valor de troca atribuído às histórias, pois, assim como há os que “dão”, existem também os que recebem as histórias e que podem retribuí-las contando outras.

¹¹ As inserções entre colchetes, acrescentadas ao texto escrito, têm por objetivo auxiliar na análise do relato.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUMANN, Richard. *Story, performance and event – contextual studies of oral narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- _____. *Verbal art as performance*. Rowley, Mass: Newbury House Publishers, 1977.
- BOTT, Elizabeth. *Família e rede social*. Trad. de: Mário Guerreiro. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- FELDMANN-BIANCO, Bela. (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987.
- HILL, Jane H.; IRVINE, Judith. (eds.). *Responsability and evidence in oral discourse*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- HOSKINS, Janet Alison. *A life history both sides: the changing poetics of personal experiences*. In: *Journal of Anthropological Research*, v. 41, n. 2., 1985.
- LEAL, Ondina Fachel. *Gauchos: male culture and identity in the pampas*. Thesis, University of California at Berkeley, 1989.
- _____. *Duelos verbais e outros desafios: representações masculinas de sexo e poder*. In: *Cadernos de Antropologia*. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, n. 7., 1992.
- _____. *O Mito da Salamandra do Jarau: a constituição do sujeito masculino na cultura gaúcha*. In: *Cadernos de Antropologia*. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, n. 7., 1992b.
- LIMA, Francisco Assis de Sousa. *Conto Popular e Comunidade Narrativa*. Rio de Janeiro: FUNARTE/ Instituto Nacional do Folclore, 1985.
- LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Tradução de: Ricardo Corrêa Barbosa. 2ª. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- MATO, Daniel. *Cuenteros afrovenezuelanos en acción*. In: *Oralidad - lenguas, identidad y memoria de America*. La Habana, n. 2., 1990.
- _____. *Narradores en acción: problemas epistemológicos, consideraciones teóricas y observaciones de campo en Venezuela*. Caracas: Academia Nacional de la Historia/Fundacion Latino, 1992.
- MAYER, Adrian. *A importância dos “quase-grupos” no estudo das sociedades complexas*. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. (org.). *Antropologia das sociedades complexas*. São Paulo: Global, 1987.
- PISCITELLI, Adriana. *Tradição oral, memória e gênero: um comentário metodológico*. In: *Cadernos Pagu*. Campinas: IFCH/UNICAMP, n. 1., 1993.
- SANT’ANNA, Elma. *O folclore da mulher gaúcha*. Porto Alegre: Tchê, 1984.
- TONKIN, Elizabeth. *Narrating our pasts: the social construction of oral history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.



(I)MA(R)GENS EM TORNO DE CAPRICHOS E VERGONHAS

ALAI GARCIA DINIZ



Neste ensaio, pretendo trabalhar uma voz e um corpo como textualidades em um ponto de fuga em que convergem os estudos literários, além da fronteira formal, numa dicção cultural usando as contribuições do arsenal feminista. Por que a voz e não a palavra? Recorro, então, a Paul Zumthor (1997, p.11) para dizer que a voz mostra a vontade de existência, lugar de uma ausência que nela se transforma em presença e jaz no silêncio do corpo como o corpo em sua matriz.

De quem é a voz que quero ler? É a de D. Amália,¹ a qual conheci em uma oficina que ministrei no acampamento Darcy Ribeiro, vinculado ao MST, em Fraiburgo. A oficina de *Poesia viva e mulher* objetivava dar voz poética às mulheres, em uma semana de trabalho intensivo no mês de fevereiro de 2000.

Ao invés de dar voz às mulheres, quem ficou sem palavras fui eu. Tento refletir sobre a sensação de fracasso que senti, ainda que tivesse conseguido promover, no local (na ágora), uma atividade poética com as mulheres mais jovens, no bojo de uma assembleia. O processo de trazê-las para o ato lúdico de se projetar corporalmente como presença, através do ato poético, surtiu em mim um efeito contraditório pelo grau de distanciamento e de perplexidade, comuns a quem se move ainda em terreno lamacento, como o que surge quando chove no acampamento de terra vermelha. O barro gruda nos sapatos e andar passa a ser um exercício de paciência e atenção, no entanto, algumas crianças do Darcy Ribeiro que chafurdavam na lama se divertiam amassando-a com seus pés descalços. Para tudo o que se vive, há sempre um olhar lúdico capaz de transformar o mundo. As crianças são peritas nisso.

Esclareço que no MST já existe uma prática de liderança feminina inquestionável, como a que ocorreu no dia 17 de abril de 2000, em que uma invasão em Itaquetinga (Engenho de Gutuiba), no Estado de Pernambuco, deveu-se a uma iniciativa de sessenta mulheres. Neste artigo, não tenho pretensão alguma de transformar o relato em uma visão generalizadora no âmbito do sujeito feminino na luta pela terra, o que desejo, sim,

é pesquisar justamente o caráter antiessencialista do conceito de mulher dentro de um segmento de resistência política como é o do MST, a partir de uma experiência artística particular, com base na oralidade e no trabalho corporal, com um grupo heterogêneo de mulheres (a idade oscilava entre 13 e 54 anos, e a escolaridade variava desde o analfabetismo até o primeiro grau completo). O único ponto de contacto era o fato de estarem vivendo sob um barraco de plástico preto, com uma bandeira vermelha na ponta simbolizando a luta por uma terra.

O contacto lúdico com o poema a partir de jogo teatral, mímica e voz, exigiu o trabalho corporal com exercícios e laboratórios. A cada passo proposto, as fisionomias se descarregavam e essas mulheres, marcadas com o vinco da seriedade no rosto, descontraiam-se deixando por um momento a rigidez corporal, fruto de esforços repetitivos no trabalho da colheita da maçã e do feijão. Às vezes, elas pareciam um bando de crianças que descobria a intensidade de um movimento corporal nunca antes experimentado. O riso era a primeira evidência da necessidade do trabalho corporal que, entre tantas outras necessidades vitais, ficava para elas, certamente, em último plano. Chamava-me a atenção o fato de que naquele acampamento toda a atividade política e *mística* (canto e acompanhamento musical) fosse feita por homens, cabendo sempre às mulheres e às crianças o ato secundário do coro e das palmas.

Em toda esta descrição, que não pretendo tornar exaustiva, quero esclarecer que minha intenção, também, não será a de relatar ou avaliar a experiência particular desta oficina, o que pretendo destacar como fulcro de reflexão é a tentativa de pensar sobre a representação do corpo feminino, que advém da resposta dada por D. Amália à pergunta sobre o conceito que cada uma tinha do que é ser mulher.

No caso de D. Amália, a indagação foi respondida com a torção do verbo *ser* – o que implicaria numa visão essencialista – pelo verbo *ter*. Afinal, a vida de D. Amália sempre esteve muito mais conectada às carências, falta de posse de necessidades vitais, do que às reflexões filosóficas. Em caráter bombástico, e que não foi contestada por nenhuma outra assistente da oficina, aquela senhora de 54 anos responde-me: “A mulher tem que ter capricho e vergonha!” Esta resposta ficou martelando e ressoa até hoje em meus ouvidos, porque estes atributos femininos estão diretamente ligados ao corpo e à sexualidade; à higiene e à moral; ao espaço de dentro e ao espaço de fora; ao privado e ao público. Quem tem capricho trabalha incessante e minuciosamente, quem tem vergonha se cala... E consente? Quem tem capricho higieniza, desinfeta e cuida de si própria e dos seus. Quem tem vergonha esconde a cara, aceita a autoridade e se intimida. Quem tem capricho é pessoa difícil, que deseja impulsivamente, sem justificação aparente. Quem tem vergonha baixa a cabeça, se humilha, sente medo da desonra. Quem tem capricho muda imprevisivelmente de conduta. Quem tem vergonha se sente insegura; precisa de proteção. Quem tem capricho é extravagante, não raciocina. Quem tem vergonha é tímido e sente medo do ridículo. Quem tem capricho é teimoso e obstinado. Quem tem vergonha tem pudor e tem orgulho da própria honra.

Capricho, além de ser uma revista de cunho massivo e sentimentalóide, também se liga ao brio, à dignidade e ao pundonor. O termo *vergonhas* serviu também à denomi-

nação dada por Pero Vaz de Caminha aos órgãos sexuais das nativas de uma terra conquistada: “tres ou quatro moças bem moças...com cabelos muito pretos, compridos pelas espáduas e suas vergonhas tão altas e tão limpas das cabeleiras que de as nós muito bem olharmos nom tinhamos nhuua vergonha”.²

O imaginário referente aos termos *capricho* e *vergonha*, com a polissemia que a minha posição de leitora extrai do campo simbólico, obriga-me a pensar nesse lugar assumido por um sujeito feminino de *capricho* e *vergonha*. Uma subjetividade que resiste à construção do lugar que a sociedade lhe designou como o de exclusão, supostamente o caso dos sujeitos de um movimento de resistência, como é o MST, não se construiria na dicotomia privado/público, ou doméstico/não doméstico, já que lhe faltaria precisamente o dentro no fora: a terra/o trabalho, a casa/ a rua. Ou então, como se vincular ao capricho, se não há o espaço (o da casa, por exemplo) em que este capricho possa ser notado? E a vergonha?... O ato de resistir politicamente num movimento social de confrontação exige, justamente, o descaramento, a cara para bater, o corpo para expor a problemática da exclusão social no campo?

Seria exatamente aí que residiria uma subjetividade em trânsito. Na consciente falta de vergonha e no atrevimento de reivindicar a terra num sistema que pressupõe a aceitação das leis que regem a propriedade e os direitos daqueles que têm, principalmente, para conter os que não têm. O que lhe restaria como espaço de construção? A desterritorialização de um corpo como indignação e contra-vergonha. Quem sabe, ainda seja um imaginário em construção, mas que já aparece no ato em que as sessenta mulheres de Itaquetinga, em Pernambuco, na prática, auxiliam a forjar...

Entretanto, na voz de Dona Amália aparece uma posição anacrônica como experiência de subjetividade que resiste a um processo de leitura idealizada e, ao mesmo tempo, constrói-me numa experiência diferente como leitora que participa do contexto universitário e urbano, ainda que, em busca de uma cumplicidade solidária. Consequentemente, ocupo-me dessa tentativa de auto-representação, pelo fato de que continuamente ficamos atravancados dentro e entre, ao menos, duas posições-sujeito em transformação constante (antigas e novas, construídas e que se constroem). Entretanto, sabemos que a *experiência* é um terreno bastante incerto, como diz Diana Fuss.³ E não penso, aqui, em me basear nesta experiência para buscar uma essencialidade feminina. Estou justamente tentando dizer o contrário. Na posição de leitora me construo e construo também uma textualidade, porque leio o que não é lido, porque reflito sobre a cultura contemporânea num registro que busca um ângulo crítico na cumplicidade de algumas paixões. Leio uma textualidade que se relaciona a uma voz e a sua marginalidade, não só dentro do que imaginamos que sejam os conceitos sobre a mulher historicamente determinados como conjunto de normas a serem inculcadas em sujeitos femininos, mas dentro do próprio movimento de resistência contemporânea ao que se convencionou chamar adequação neoliberal ou a terceira via instalada no subúrbio das decisões econômicas.

E, buscando genealogias, eu poderia construir uma rede textual em que as palavras da abadessa alemã Hildegard Von Bingen⁴ ecoariam de longe, em pleno século

XII, quando os pressupostos bíblicos de São Paulo diziam que as mulheres deveriam se calar nas igrejas.

Hildegard se atrevia a exigir o direito de que as religiosas especulassem sobre a feminilidade aos olhos de Deus, e estudassem o funcionamento de seus corpos, o efeito da menstruação em suas freiras, atraindo com isso olhares descontentes da Igreja e da nobreza, por construir um discurso religioso transgressor sobre a posição do sujeito feminino. Se não chegou a reformular o papel das religiosas na liturgia, impôs uma voz, uma presença e uma representação da feminilidade que divergiu. Pelo menos instaurou o desejo de falar em público, contrário à reclusão imposta pela família e pelos costumes às demais mulheres. Hildegard Von Bingen compunha seus próprios cânticos, escrevia em latim o cotidiano de um convento de mulheres e criava, na divergência, um papel para as religiosas.

Papel este que será também redefinido com Santa Teresa de Ávila que decide construir-se no caminho para a *perfeição*, através de uma oração criada por ela o que atrai adeptos e inventa a ordem das descalças. Se originalmente *descalças* vinculava-se ao voto de pobreza dessas freiras, hoje reinvento o trocadilho com as *des-calças*, no mesmo sentido em que o discurso de Teresa de Ávila combatia os pilares do patriarcalismo do cristianismo, que tentaram exigir-lhe o silêncio castrador.

Independente do discurso, Teresa de Cepeda e Ahumada já figurava como alteridade, uma vez que possuía ascendência judaica. Trazia um corpo marcado pela exclusão, em uma Espanha que condenava à expulsão ou à capitulação as outras crenças religiosas. Contemporânea ao discurso de Teresa é a peça de Frei Luis de León – *La perfecta casada*, que no âmbito de uma representação teatral mostra uma regra dramática às mulheres:

Es justo que se precien de callar todas , así aquellas a quien les conviene encubrir su poco saber como aquellas que pueden descubrir lo que saben; porque en todas es no sólo condición agradable, sin o virtud debida el silencio y el hablar poco...Porque así como la naturaleza...hizo a las mujeres para que, encerradas, guardasen la casa, así las obligó a que cerrasen la boca...así les limitó el entender y por consiguiente les tasó las palabras y las razones.⁵

Ao escrever um livro sobre si mesma, na antecipação de um gênero que somente três séculos mais tarde adotaria o nome de *autobiografia*, Teresa de Ávila, por um lado, atendia a seu confessor, mas, por outro, transgredia o hábito de seu tempo, dos claustros e da instituição eclesiástica a que pertencia, ao relatar suas visões e ao denunciar tentativas de abuso de padres-confessores sem vergonha nenhuma. Em seu *Libro de la vida* (1562), expõe-se como objeto de desejo de um dos padres, que lhe foi enviado como confessor, e com isto desmistifica a hierarquia falocêntrica, mostrando como ela resistia às demandas da sexualidade impostas nessas relações entre confessor e mística, em processo inquisitorial. A construção de um sujeito feminino divergente não impediu a sua canonização, visto que a construção de mitos, a partir, principalmente, de transgressores faz parte das instituições e, nesse sentido, a igreja revela-se *expert* nas

vidas exemplares – as hagiografias. Teresa de Ávila foi salva da fogueira pela auréola que tardou muito em receber.

Isto, que parece uma digressão no tempo e no espaço, serve para retomar a trajetória de sujeitos femininos que se auto-representaram em choque com as categorias de *capricho* e *vergonha* que se constituem no ocidente, historicamente pela tradição judaico-cristã, mas, sobretudo, pela construção simbólica da hegemonia do cristianismo como instituição de poder global.

Do sagrado ao profano e do espaço europeu ao americano, posso escavar o campo letrado do século XIX, quando sob a criação de uma *comunidade imaginada* – a nação – a literatura do segundo império construiu representações dos papéis femininos na sociedade, através de romances ou ensaios diretamente dirigidos ao público de saias.

Sem, contudo, pretender esmiuçar todo o período, entre as décadas de 50 a 80, do século XIX, a historiografia, que calou as vozes de alteridade, concede hegemonia aos escritores brancos e da elite como é o caso de, por exemplo, Joaquim Manoel de Macedo (1820-1882) que, além de escrever *A Moreninha*, um dos cânones do romantismo brasileiro, e em meio a uma profusão de obras, publica o texto *Mulheres célebres*.⁶ A obra é adotada, pelo governo imperial, para a leitura nas escolas de instrução primária do sexo feminino do município da corte do Rio de Janeiro, tendo como proposta nortear – se não prescrever – a conduta das jovens através do modelo religioso da hagiografia.

Escrita por um sujeito romântico, a obra traz heroínas de classes, etnias e cepas, as mais diversas. De Cornelia, mãe dos Gracos – modelo do sacerdócio feminino, a educação dos filhos –, à Mademoiselle Delleglace que, na época da Revolução Francesa, sacrificou sua própria vida por devoção ao pai, o tom laudatório visa circundar as leitoras numa redoma temporal. Restrita a fronteiras familiares: o passado, representado pelo pai e o futuro pelos filhos, a mulher “que não cumpre estes deveres é ingrata e ofende a natureza”.⁷ No caso da viuvez, destaca-se a rica Dona Francisca de Sandi que transforma a casa em hospital, em 1686, para ajudar a combater a febre amarela, mostrando também outro ângulo da fortaleza feminina que extrapola o muro familiar sob o selo de garantir saúde aos demais. De uma rainha inglesa sagaz ao anonimato das heroínas pernambucas que, na batalha de Tejucupapo, em 1646, tomaram as armas para expulsar os holandeses do Recife, há mulheres para todos os gostos, caleidoscopicamente empilhadas.

Nesta miscelânea de épocas, nacionalidades, extratos sociais e etnias, chega-se ao modelo da indígena salva do inferno pelo casamento com um *brasileiro*, mostrando como os pretensos predicados femininos serviram para a construção da hegemonia cristã. O caso da filha do cacique selvagem, Damiana da Cunha, de Goiás, tornou-se a grande arma do convencimento na transculturação kaipó. Em meio a uma hagiografia eclética, por um lado, idéias como paciência e resignação nas relações conjugais vão fazendo eco a sintomas da construção de uma categoria que, até hoje, aparece como atributo feminino: a *vergonha*. Por outro lado, não se estimulava a ambigüidade de atributos

ligados ao *capricho* na associação com a vaidade, como se pode constatar no fragmento que a define como: “o demônio da imaginação, o espelho mais falso, o desvanecimento mais traiçoeiro, ponto fraco, a brecha deixada aberta na fortaleza da virtude feminil”.⁸ O curioso é verificar que nesta obra ensaística o que se traduz como uma restrição à vaidade no plano simbólico, no gênero narrativo tipicamente burguês como o romance, os autores românticos (e nisso inclui o próprio autor Joaquim Manuel de Macedo) apelam à sofisticação das personagens socialmente caracterizadas por adereços que envolvem o sujeito feminino num mar de importações européias, se não francesas. Numa primeira etapa, protagonistas de romances personificariam a modernização como cabide de moda e do arsenal consumista, instituída pelo *capricho* como designio de estratificação social. Hoje, em lugar dos folhetins, as telenovelas cumprem, de alguma forma também a função de ditar a moda.

Perambulando não só por modelos, mas também pelos contra-modelos do feminino em *Mulheres célebres*, Joaquim Manuel de Macedo direciona bem a exclusão desse sujeito no espaço bélico (que não deixa de ser público) e revela intencionalmente a obra como construção do código de feminilidade quando explícita, por exemplo, que:

...a bravura e os feitos brilhantes excitam a admiração mas, em todo caso, imprópria do sexo feminino. A mulher tem horizontes mais belos e suaves do que campos de batalha, pois não nasceu para a guerra, nasceu para fazer o encanto, a paz, a felicidade do lar doméstico: o que melhor lhe cabe, não é ir colher louros marciais que sempre vêm cheios de sangue é recolher os gozos puros e secretos do exercício da caridade que enxuga lágrimas e espalha consolações.⁹

Observamos que, nesta época, orchestra-se na cidade letrada a circunscrição do sujeito feminino no âmbito do privado transformando-o em legítimo e adequado, ao mesmo tempo que se forja a noção do espaço público como inadequação ao corpo feminino. Neste sentido, o *capricho* como cuidado na abrangência limitada do familiar e a *vergonha* como discrição, silêncio e até ausência no espaço público, passam a ser reforçados no campo simbólico do segundo império. As escolas de ensino superior ainda rejeitam mulheres na década de 80 e o iluminismo dissemina a racionalidade, como hegemonia, em lugar da religiosidade, como máquina de visão do mundo.

Em outra de suas obras, a burla¹⁰ *Antonica da Silva*, representada pela primeira vez no Rio de Janeiro, no Teatro Phenix Dramática, na noite de 29 de janeiro de 1880, Macedo revela a comicidade do travestismo, mostrando como funcionavam os códigos de gêneros através do humor. A obra trata do disfarce de Benjamim que, vestido de mulher, pede asilo em casa de Peres, velho amigo de seu pai, a fim de evitar ser levado para a milícia – arregimentação na época obrigatória que, no entanto, não teve adesão civil até 1916.

Ambientada ficcionalmente em outra época – vice-reinado do Conde da Cunha, (1763-1767) – a peça aproveita um dado vivido durante a Guerra do Paraguai,¹¹ mais precisamente logo depois da invasão do Mato Grosso em 1864, a fim de satirizar o esquema encontrado pelo império para o aumento rápido do contingente de efetivos

do exército brasileiro, feito sob forma de *voluntariado forçado*, usado também na Argentina com os gaúchos *vagos* para o recrutamento militar.¹²

Após a Guerra do Paraguai (1874-1918), o apelo modernizador, baseado no modelo prussiano, substituiu no Brasil o regime de *levas*, arbitrária e coercitiva caça de homens, sendo substituído pela conscrição: alistamento obrigatório de homens solteiros. É neste contexto de transformação do código de masculinidade, que a peça *Antonica da Silva* narra a saga de Benjamim, que travestindo-se de mulher, esconde-se na casa de Peres para fugir ao alistamento. A perspectiva satírica traça um rumo em que o esconderijo abriga gradativamente o interesse e o namoro entre o *travestido* e Ignez, filha de Peres que deu abrigo ao filho de seu grande amigo. As peripécias do travestismo dramático envolvem o disfarce do rapaz no primeiro ato e o disfarce da jovem (Ignez) no terceiro. Ele de mulher, para fugir ao serviço militar, e ela de soldado, para ocupar o lugar de Benjamim no recrutamento. Felizmente, os dois são salvos no quarto ato, graças à possibilidade que o *governo* dá ao anistiar os solteiros recrutados desde que se casem imediatamente.

Este texto teatral pretende revelar o humor nas trocas de papéis, sem evidenciar, contudo, um questionamento dos estereótipos. Brinca com os papéis e atributos; parece, em princípio, carnavalizá-los, mas no fim retorna aos velhos modelos, promovendo o contrato heterossexual e mostrando que o sujeito feminino, por exemplo, revela-se incapaz de obedecer aos preceitos disciplinares e de aceitar o comando hierárquico, quando questiona as regras, sem deixar de assumir, por isso, uma postura infantilizada. Este tratamento dado à posição crítica feminina, na instrução militar, não compromete a posição delineada de feminilidade porque, em outras situações, comprovadamente domésticas, a reação de Ignez mostra-se semelhante à de qualquer jovem. Em função de uma chave humorística, as situações oscilam entre o grotesco e o jocoso sem aprofundar rupturas com o modelo de gênero instaurado.

A ordem reestruturada pela anistia ao recrutamento e o contrato social entre os dois, através do casamento, restauram de maneira intacta a ordem dos papéis femininos e masculinos e a burla soa como uma farsa, que, com música e drama, pretende divertir a elite.

A peça mostra, entre outras coisas, que a aceitação de um dos preceitos do código de masculinidade moderno foi conseguida com dificuldade e, segundo estudos específicos, a conscrição no Brasil só foi implementada no contexto da primeira guerra mundial, mais precisamente em 1916. A visão do exército no Brasil era carregada de preconceitos, uma vez que era corrente o alistamento causado pelo desvio de conduta moral ou sexual¹³.

Ainda na segunda metade do século XIX, ao excluírem-se vozes da alteridade como, por exemplo, a de Serafina Rosa Pontes (1850-1923), há o apagamento do sujeito feminino que poderia trazer a (des)ordem como a que a escritora faz com sua autobiografia poética em seis estrofes¹⁴. Curiosamente, o poema vem sem título como se o ato de narrar deliberasse sobre o corpo em abandono, socialmente falando. Incógnita

em sua deficiência visual, fora dos rígidos regulamentos sociais, já que como filha natural, desconhecia o pai, mostra o auto-atrevimento na exposição desse corpo em décimas. Combinando o ultra-romantismo com a oralidade nordestina do cordel num hibridismo raro, o *eu lírico* se desvela na auto-comiseração que constrói o poema na vida. Ficcional ou não o *eu lírico*, neste texto poético, pelo menos, afirma-se na transversalidade de quatro exclusões: a de gênero (mulher), a moral (filho ilegítimo), a de classe (gerada por abuso sexual do patrão) e a de deficiente visual (cega). As catástrofes, a nível pessoal, dão conta da marca indelével daquele tempo (século XIX) em que se constrói também a escritura romântica, mas de caráter popular. A escritura revela a construção de um corpo de alteridade em que, neste caso, difere dos escritores da elite branca e masculina, no ato de se construir como sujeito não se cala, não se envergonha e nem consente. Isto parece coerente em face de textos que tratam de outras exclusões como a escravidão.

A voz de Serafina Rosa Pontes pode ter sido silenciada, quando não vista por Otacilio Colares como “expressão poética imperfeita”, mas se leio seu poema que transita no bojo de uma cultura letrada excluída e se mostra como produto de transculturação com o veio popular, sua autobiografia poética em décimas, com versos heptassílabos rimados, estrutura um texto com base na tradição ibérica medieval, sob a torção ultra-romântica do subjetivismo, o que, sob estes moldes formais, em sua época, não parece tão freqüente. Talvez, neste ato de superexposição auto-comiserativa se possa delinear um sujeito feminino sem os mesmos atributos de D. Amália, ou seja, em elaboração e na contramão da vergonha social.

Expandindo-me pelo espaço rio-platense, ainda ousar tomar um ensaio de Alfonsina Storni (1892-1938) para tentar dissolver uma possível percepção dicotômica até aqui esboçada e na perspectiva de uma abrangência transnacional da discussão.

Em 14 de novembro de 1920, sob o pseudônimo de Tao Lao, aparece em *La Nación* o ensaio “La complejidad femenina”¹⁵. O registro conceitual do breve texto não impede que a autora discorra sobre tal complexidade segundo três fatores: o orgânico radicaria num sistema nervoso sujeito a influências contraditórias, a variações bruscas, a saltos violentos com o cuidado de usar um verbo nada peremptório como o é o *parecer*. Este primeiro fator ligado à *natureza*, faz-me recordar a idéia de D. Amália referente ao *capricho*. O segundo fator residiria no ocultamento da alma feminina motivado pela educação, o que agravaria mais esta condição orgânica da contradição e da impressionabilidade. Costurando esta idéia ao discurso enxuto de D. Amália, eu teria a *vergonha*. Entretanto, no ensaio de Alfonsina Storni há um terceiro fator de complexidade feminina que advém do econômico. A mulher livre economicamente adquire muito da maneira masculina de ser, prescindindo do homem e exercitando suas idéias. É a posição do próprio sujeito em construção na escritura como Alfonsina Storni o faz através do pseudônimo. E para ampliar mais a discussão, Tao Lao complica o tema com o conceito de que: “Los servidores pertenezcan a cualquier sexo, suelen tener idiosincrasia femenina.”¹⁶

O leque da construção de subjetividade complexa chega a destruir as fronteiras de gênero através da classe? Ao que parece, todas estas assertivas da ensaísta desembocam na versão de culpabilidade masculina.

Embora assimilando os velhos conceitos camuflados em roupagem iluminista, Storni expõe a chaga num momento crucial pela conquista dos direitos à cidadania no contexto de modernização. O trabalho feminino passa a ser prioritário no mundo capitalista e Storni se une a uma posição de defensora da dissimulação feminina como arma, mas abre o leque para as que lutam por destruir a complexidade adquirida e fabricada.

Neste texto, sob outro prisma, e em contexto de uma luta feminista – as sufragistas – o *capricho* e a *vergonha* parecem ser de alguma forma admitidos por estarem instalados nos corpos e mentes femininas. Alfonsina Storni espelha as construções simbólicas do campo científico da segunda década do século XX, mas nem por isso deixa de exigir a vontade de lutar contra a *natureza* e a *educação*. Uma das saídas apontadas para a ruptura com os padrões comportamentais seria a inserção da mulher no mercado de trabalho, o que hibridizaria o ser para estar em equilíbrio com a força de quem submete o outro. O caminho para que isso se dê na formulação storniana seria o da *imaginação*. O que se pode ler é que esse desejo de escritura feminina constrói um processo de subjetivação. Na década de 20, Alfonsina podia acreditar que através da imaginação e da inserção no mercado de trabalho, o sujeito feminino se construiria fora das determinações da natureza e da educação.

Esse objeto em dispersão no tempo e no espaço que provisoriamente concluo num universo prosaico de glosa sobre o mote: *capricho* e *vergonha* leva-me a perguntar se a autora da frase – D. Amália – ainda não criou sua experiência como um sujeito que diverge? Estar num movimento de resistência política não implica uma homogeneidade de imagem e conceito sobre si como sujeito feminino. A construção do feminino por atributos que servia como uma luva ao *status quo*, cristalizando papéis assumidos pelo homem e pela mulher no mundo rural, anterior à modernização do campo e à ditadura militar brasileira (1964-1984), onde ambos trabalhavam na roça, mas em casa o *capricho* era da alçada feminina. Mas na passagem do século XX ao XXI, cadê a casa? Cadê a terra? Ambos os sexos vivem a carência e o mais curioso é que um terço das famílias, no acampamento Darci Ribeiro, é de lar matrifocal, entretanto, o costume de falar em público, neste caso, parece pertencer ao homem. O recato e o silêncio ainda parecem estar embutidos na categoria da *vergonha*.

Este passeio transnacional sobre sujeitos em processos de subjetivação, relacionando-os a ficções da cidade letrada da elite, nos remete à idéia de uma rede de fios imensamente descontínua, que por sua vez se conectam a outros fios, independentemente do desejo que parte de uma representação. Já não vigoram os mesmos liames que opõem leituras feministas dirigidas unicamente a personagens femininas, como se a descoberta de categorias de alteridade valesse apenas para a construção de um determinado gênero. Além do que a sexualidade já não se simplifica sob o único prisma da bipolaridade. Nem só o gênero pode arquitetar sozinho a diferença.

Deste modo, hoje, quando tento explicar como *capricho* e *vergonha* foram atributos fabricados e ainda são engolidos no meio rural por um sujeito em movimento (seja no aspecto político/no espaço público – seja no íntimo/no espaço privado), esbarro nas possibilidades de uma prática de reflexão interdisciplinar que assume a oralidade e o corpo como o primeiro espaço, um suporte cabível de leitura, ainda que primitivo e fugidio, escorregadio, liso, higiênico ou desavergonhado. Enfim, até que ponto ler este corpo de *capricho* e *vergonha* demonstra uma intelectualidade intervencionista que pretende reconduzir o corpo a uma reconstrução de subjetividade no esboço da representação enquanto leitura e enquanto leitor? Esse desejo de interpretar elabora-se num discurso como conjunto regular de fatos lingüísticos, mas, como diria Foucault, suficientemente polêmico e estratégico para o momento? Foi o que pretendi fazer para mostrar, primeiro para mim mesma, que aquela sensação de fracasso na intervenção poética de uma semana no acampamento não poderia morrer sem uma autocrítica. A idéia clara de que as vanguardas se esgotam porque já não há os batalhões que as sigam e que a transformação está na esfera do sujeito e de sua expressão e ação.

O dilema entre as categorias discursivas *capricho* e *vergonha* vincula-se à impossibilidade de falar pelo outro, de ser porta-voz no bojo do movimento Sem-terra. Se há algo a ser feito no sentido de intervir para a compreensão da dimensão subjetiva da cidadania, há mais ainda sobre o papel da Universidade na reflexão do contemporâneo.

Neste sentido, espero que minha reflexão sirva para mostrar, não outras Amálias que fazem parte de um contingente de mais de 20 milhões de pessoas, mas, o saber que se movimenta em direção ao corpo, à voz e ao direito de pensar para fora da academia, mostrando o capricho em provocar a vergonha coletiva aos que combatem esse caráter provisório. Se a reflexão não servir para mostrar a pluralidade dos seres humanos e do caráter não essencialista de imagens sobre o sujeito feminino, pelo menos pode pôr em xeque minhas fantasias heróicas e controlar a racionalidade burocrática de uma inserção acadêmica fechada na disciplina, permitindo indagar sobre as práticas cotidianas de meu tempo e dos sujeitos em movimento, nômades ou desterritorializados e que me constrói como personagem que traz para a cena a idéia de Michel de Certeau ¹⁷que define a literatura como leitura do mundo.

NOTAS

¹ Neste artigo, o nome de Amália é fictício, embora a fala reproduzida tenha ocorrido nas circunstâncias expostas aqui. Não vi motivo para identificar a mulher em questão com o seu verdadeiro nome.

² CORTESÃO, Jaime (Org.). A carta de Pero Vaz de Caminha. Rio de Janeiro: Livros de Portugal, s/d, p. 78.

³ FUSS, Diana. Leer como feminista. In: CARBONELL, Neus y TORRAS, Meri (Orgs.). Feminismos literarios. Madrid: Arco Libros, 1999. p. 130.

⁴ LACHMAN, Barbara. The journal of Hildegard of Bingen. New York: Bell Tower, 1993.

⁵ Apud RICO, Francisco. Éxito y fracaso de Santa Teresa – prólogo de Libro de mi vida, op. cit. p. 12.

⁶ MACEDO, Joaquim Manuel de. Mulheres célebres. Rio de Janeiro: Biblioteca Garnier, 1878. Editada depois, em Lisboa, pela Biblioteca do Povo, em 1885. Destinava-se a orientar alunas de escolas que no momento passavam a ser mistas e que “seriam dirigidas por senhoras cuja moralidade fulgurasse isenta de nuvens de suspeitas” p. 16. A obra apela para as “condições sociais limitadas, mesquinhas e exigentes de

mais severos e austeros deveres Moraes por parte da mulher que, em geral, é melhor mais digna, mais respeitável, mais virtuosa do que o homem”. p. 15.

⁷ Ibid., p. 57.

⁸ Ibid., p. 87.

⁹ Ibid., p. 122.

¹⁰ Designação do italiano – burletta – comédia ligeira, originária no século XVI, menos caricatural que a farsa, e geralmente musicada.

¹¹ Convém lembrar que, no Brasil, a construção historiográfica adota preferencialmente a denominação de Guerra do Paraguai para tratar do fato histórico iniciado com a invasão dos paraguaios ao forte de Coimbra, no Mato Grosso, em dezembro de 1864, que redundou em absoluta vitória – o que foi visto como vergonha, produzindo inclusive perseguições e modelos de heroicidade e de anti-heroicidade. Em janeiro, D. Pedro II cria um decreto clamando por voluntários. Estes dados ocorrem antes da invasão de Corrientes que acarretará a entrada da Argentina e do Uruguai, em maio de 1865, a partir de um pacto da Tríplice Aliança, transformando o conflito substancialmente.

¹² Ver mais informações sobre esta lei específica em: LUDMER, Josefina. El género gauchesco: um tratado sobre la pátria. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1989.

¹³ Mais detalhes e informações sobre a sexualidade na milícia ver: BEATTIE, Peter. Códigos ‘peniles’ antagônicos. La masculinidad moderna y la sodomía en la milicia brasileña, 1860-1916. In: BALDESRSTON, D. y GUY, Donna. (Orgs.). Sexo y Sexualidades en América Latina. Buenos Aires: Paidós, 1998.

¹⁴ MUZART, Zahidé Lupinacci. Escritoras brasileiras do século XIX. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999.

¹⁵ STORNI, Alfonsina. Nosotras y la piel. Compilación y prólogo de MÉNDEZ, M. QUEIROLO, G. y SALOMONE, A. Buenos Aires: Alfaguara, 1998. p. 148.

¹⁶ Ibid., p. 148.

¹⁷ CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano. Artes do fazer. Trad. de: Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Ed. Vozes, 1994.



DESLOCAMENTOS DA IDENTIDADE TEORIZANDO A VIOLÊNCIA NA DELEGACIA DE MULHERES

SANDRA MARIA DA MATA AZERÊDO



...quero encontrar a ilha desconhecida, quero saber quem sou eu quando nela estiver,
Não o sabes, Se não saís de ti, não chegas a saber quem és, O filósofo do rei... dizia
que todo homem é uma ilha, eu, como aquilo não era comigo, visto que sou mulher,
não lhe dava importância, tu que achas, Que é necessário sair da ilha, que não nos
vemos se não saímos de nós, Se não saímos de nós próprios, queres tu dizer, Não é a
mesma coisa.

José Saramago

O argumento central deste trabalho⁸ é que teoria e prática são indivisíveis, porque não se pode ignorar a dimensão política em toda ação humana. Entendo esta dimensão política seguindo Hannah Arendt, para quem “a ação política, como toda ação, é sempre essencialmente o começo de algo novo; como tal, ela é... a própria essência da liberdade humana” (1993, p. 51). Arendt escreve que a ação “corresponde à condição humana da pluralidade”, e que “esta pluralidade é especificamente a condição de toda vida política” (1987, p. 15). Porém, ela enfatiza que a pluralidade humana está intimamente associada à singularidade. “A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir” (1987, p. 16).

É o conceito marxista de práxis que melhor expressa o fato de teoria e prática constituírem, na ação, uma unidade, cujos elementos só se distinguem em termos de análise. Raymond Williams, em seu *Vocabulário da cultura e sociedade*, escreve que a práxis é “prática informada pela teoria e... teoria informada pela prática” (1977, p. 268). Este conceito rompe, assim, com a oposição entre teoria e prática através da redefinição interativa de cada um dos termos. Tanto a *teoria* quanto a *prática* têm o sentido da ação em suas raízes etimológicas. De acordo com o *Novo Aurélio século XXI*, *prática* vem do latim *praticare*, que quer dizer “agir, tratar com as gentes”. E *teoria*, con-

forme escreve James Clifford em suas *Notas sobre viagem e teoria*, vem do grego *theorein*, que se refere a “uma prática de viagem e observação”. Clifford mostra a dimensão política desta raiz etimológica.

‘Teoria’ é produto de deslocamento, comparação, uma certa distância. Para teorizar, é preciso sair de casa (*leave home*). Mas, como qualquer ato de viagem, a teoria começa e termina em algum lugar. No caso do teórico grego o começo e o fim eram um só, a polis casa (*the home polis*). Isto não é uma verdade tão simples para os/as teóricos/as viajantes do final do século XX (1989, p. 177).

Certamente isso não é verdade para nós, que estamos construindo teorias feministas, antes de mais nada, porque a *polis* era casa apenas para homens e, além disso, apenas os homens livres. Hoje, sair de nossa casa para teorizar tem dois sentidos: o sentido de deixar a segurança do lugar familiar, sempre igual, sempre o mesmo, de cuja estabilidade precisamos para nos sentirmos “em casa”, e o sentido de sairmos de “nós próprios”, como escreve Saramago – nos abrindo para o desconhecido, o diferente, o outro impróprio (inapropriado e inapropriável) – o *inappropriate other*, de que nos fala Trinh Minh-há. Esta abertura para a diferença, o novo, o imprevisto, nos transforma, nos torna outro ser, como nos mostra Suely Rolnik em seu trabalho sobre cidadania e alteridade. Para ela, “abrir-se para a alteridade (...) é abrir-se para a virtual diferenciação engendrada no encontro com o outro, tornar-se um veículo de atualização desta diferença, um veículo de criação de novos modos de subjetivação, novos modos de existência, novos tipos de sociedade (1994, p. 172).

E, assim transformados, não voltamos para a mesma casa, da qual saímos para teorizar, ainda que ela possa parecer a mesma. O trabalho de Trinh esclarece o conceito de diferença, apontando para seus dois sentidos – diferença como um instrumento de segregação, tomando como base a simplicidade das essências, e diferença como “um instrumento de criatividade para questionar múltiplas formas de repressão e dominação” (1988, p. 73). O primeiro sentido de diferença se apóia num conceito de identidade que se refere a um eu contínuo, com um núcleo essencial que permanece o mesmo através da mudança. A diferença, aqui, permanece dentro da fronteira do que distingue uma identidade da outra. O segundo sentido de diferença se baseia numa visão da identidade como “um processo inconseqüente de alteridade” (1988, p. 72). Neste contexto, “diferença é aquilo que mina a própria idéia de identidade, diferindo ao infinito as camadas cuja totalidade formam o eu” (1988, p. 72).

Identidade, comunidade e *casa* têm sido noções importantes na práxis feminista. O trabalho de Biddy Martin e Chandra Talpate Mohanty sobre política feminista questiona o que a noção de *estar em casa* tem a ver com essa política, e nos alerta para o potencial de exclusão dos conceitos de identidade e comunidade, que parecem ter sido, talvez, indispensáveis até o momento, mas que precisam sempre ser pensados criticamente de modo a não imporem uma verdade única, que exclui todas as outras verdades. Martin e Mohanty tomam o trabalho de Minie Bruce Pratt, intitulado *Identidade: pele sangue coração*, por ser uma narrativa complexa que “não tenta unificar ou equacionar as várias lutas sob uma

grandiosa polêmica da opressão” (1986, p. 206). Em seu comovente trabalho, Pratt mostra como a descoberta da diferença transforma a percepção da identidade e como esse processo é perpassado pelo sentimento, não se restringindo à razão. Trata-se, como ela diz, “de tirar camada por camada de pele, sangue, coração, baseadas no racismo e anti-semitismo” (1984, p. 43) e assumir a responsabilidade pela situação que nos posiciona no mundo. Da mesma forma, Rolnik fala da necessidade de uma passagem entre o afeto e a representação para chegarmos a uma nova prática do pensamento que se abra para a diferença, acolhendo-a e encarnando-a.

Minha construção de teoria feminista foi, desde o início, marcada por essa preocupação em me posicionar diante das pessoas com quem eu estava entrando em contato, prestando atenção no que consistia a diferença entre nós. De alguma forma, eu já suspeitava que identidade não poderia ser pensada sem a diferença, especialmente no meu contato – mais distante – com as empregadas domésticas e as patroas durante a pesquisa que havia feito no Brasil, juntamente com meu grupo de reflexão feminista,¹ (e também no meu contato mais direto com as empregadas que eu havia tido e com as mulheres de classe alta), mas foi nos Estados Unidos² onde comecei a enxergar a diferença, não tanto porque, nas universidades de lá, havia mais diversidade na população (as universidades no Brasil são compostas basicamente de pessoas da elite, portanto, consideradas – e se considerando – brancas), mas porque lá – sobretudo as mulheres não brancas – estavam teorizando sobre a diferença e desconstruindo o conceito de identidade.

Em minha formação em Psicologia, o conceito de identidade não incluía o de diferença. É verdade que a teoria psicanalítica, a que venho recorrendo para entender a construção da identidade da mulher, mostra a necessária interferência do outro através do processo de identificação. No *Dicionário de Psicanálise*, de Laplanche e Pontalis, o termo *identificação* se define como “processo psicológico pelo qual um sujeito assimila um aspecto, uma propriedade, um atributo do outro e se transforma, total ou parcialmente, tomando este como modelo” (1976, p.187). Segundo Laplanche e Pontalis, a identificação foi se tornando um conceito cada vez mais fundamental na obra de Freud, passando a ser considerada “a operação através da qual o ser humano se constitui” (1976, p. 187). Por outro lado, a identidade não é um conceito que interessa à Psicanálise e, na verdade, é criticada pela estabilidade que sempre se associa a ela. Porém, para a teoria psicanalítica, o outro que intervém no processo de identificação está dentro de casa, faz parte da família. Não há a preocupação em entender as relações de poder no contexto político que circunda a casa, que ultrapassa seus limites. Portanto, a Psicanálise não leva às últimas consequências sua crítica ao conceito de identidade; não se interessa pela desconstrução do próprio conceito de identificação.

Gayatri Spivak chama atenção para o aspecto mais complicado da crítica desconstrucionista, que é “criticar uma estrutura que não se pode não (querer) habitar” (1993, p. 284). Segundo ela, “a crítica mais séria na desconstrução é a crítica de coisas que são extremamente úteis, coisas sem as quais não podemos viver, nos arriscar; como

nosso kit de auto-identidade (*self-identikit*)” (1993, p. 4). Ao fazermos essa crítica, nos colocamos num lugar indeterminado, marcado pela incerteza quanto às fronteiras que definem o que estamos desconstruindo, e isso implica risco. Teorizando sobre as posições de nativa (*insider*) e estrangeira (*outsider*) nas práticas etnográficas, Trinh fala deste lugar com limites indeterminados onde fica a nativa quando sai de seu lugar, constantemente fluando para dentro e para fora:

Não exatamente a mesma, não exatamente a outra... solapando a oposição dentro/fora, sua intervenção é a de não exatamente uma nativa, não exatamente uma estrangeira. Ela é, em outras palavras, este outro impróprio ou mesmo que se move sempre com pelo menos dois gestos: o de afirmar ‘Eu sou como você’ persistindo em sua diferença e o de lembrar ‘Eu sou diferente’ desfazendo todas as definições de alteridade existentes (1988, p. 76).

Esse espaço intermediário, que resiste a ser agarrado, fixado, é uma figura constante na teorização feminista e quem nele se situa não pode apelar para a pureza das essências – é uma figura mestiça, como o ciborgue. Donna Haraway escreveu um manifesto para ciborgues e, em entrevista recente à Thyrza Goodeve, uma de suas ex-alunas, relata que um dos primeiros momentos em que começou a visualizar esta figura do ciborgue foi ao imaginar como ela própria era igual a uma folha. *How like a leaf* – este é o título do livro com a entrevista: “Eu sou fascinada com a arquitetura molecular que as plantas compartilham com os animais, e também com os tipos de instrumentação, interdisciplinaridade, e práticas de conhecimento que entram nas possibilidades de compreender como eu sou igual a uma folha” (2000, p. 132).

Formada em biologia molecular, celular e do desenvolvimento, profundamente interessada em ficção científica, Haraway descreve o espaço de teorização feminista como sendo um espaço de permanente interrogação do nosso ser: “a questão é aprender a lembrar que podíamos ter sido de outra forma, e ainda podemos ser”, um espaço em que haja paixão e ironia, esta considerada como sendo “sobre contradições que não se resolvem em sínteses maiores, mesmo dialeticamente, sobre a tensão de manter coisas incompatíveis juntas porque ambas ou todas são necessárias e verdadeiras”. Estar neste espaço significa dizer aonde estou, me situar.

Nessa entrevista, Donna argumenta que se situa nos seus textos por se considerar “um objeto discursivo tanto quanto as coisas que estud[a]” (2000, p. 66). Esclarece ainda que situar não significa apenas dizer quais são suas marcas identificadoras e onde você está literalmente, mas “é uma forma de chegar aos múltiplos modos de inserção que tem a ver com lugar e espaço no sentido distintivo que lhes dão os geógrafos” (2000, p. 71). Tem a ver também com a responsabilidade feminista no contexto da objetividade científica, que requer um conhecimento afinado com a ressonância e não com dicotomias. Donna insiste que “posicionar-se implica responsabilidade por nossas práticas capacitadoras. Em consequência, a política e a ética são a base das lutas pela contestação a respeito do que pode ter vigência como conhecimento racional” (1995, p. 27-28). Ela considera os objetos como tendo o estatuto de agente/ator e, portanto, as explicações em ciência “não dependem da lógica da ‘descoberta’, mas de uma relação

social de ‘conversa’ carregada de poder. O mundo nem fala por si mesmo, nem desaparece em favor de um senhor decodificador” (1995, p. 37).

Considero o estudo de Michel Foucault sobre a constituição do sujeito como sendo o que melhor demonstra a complexidade das relações de poder envolvidas no processo de saber, inclusive o saber sobre a própria identidade – a resposta à pergunta “Quem sou eu?”. Ele considera dois sentidos da palavra sujeito: “sujeito a alguém por controle e dependência e preso à sua própria identidade por uma consciência ou auto conhecimento” (1983, p. 212). Foucault está interessado em entender as relações de poder que nos fazem sujeitos e as relações que possibilitam lutar contra a “submissão da subjetividade”. Trata-se, portanto, de *luta* – “luta contra formas de sujeição”, contra “formas de subjetividade e submissão” (1983, p. 213), lutas sociais que podem ser encontradas na História juntamente com outros tipos de lutas – contra formas de exploração e de dominação. Para ele, as lutas contra a submissão da subjetividade – entre elas o feminismo – hoje em dia têm se tornado mais e mais importantes, embora os outros tipos de luta não tenham desaparecido (1983, p. 213). Foucault considera que “talvez nosso alvo hoje seja não descobrir o que somos, mas recusarmos a ser o que somos. Temos que imaginar e construir o que podemos ser” (1983, p. 216).

A base para a análise de Foucault, portanto, “não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha” (1979, p. 5). Nesta análise, o autor busca se livrar do próprio sujeito através do entendimento de sua constituição em relações de poder. Livrando-se do sujeito constituinte, Foucault abre novas perspectivas para se entender a noção de posicionamento. Assim, para ele, o intelectual é “alguém que ocupa uma posição específica” (1979, p. 13), de acordo com sua classe social, suas condições de vida e de trabalho e de acordo com “a política de verdade nas sociedades contemporâneas” (1979, p. 13). Este *intelectual específico*, que Foucault considera como substituindo o “intelectual universal” do começo do século, é chamado a assumir responsabilidades políticas, “quer queira, quer não”, tornando cada vez mais importante a necessidade de se posicionar. Foucault propõe que se pense os problemas políticos dos intelectuais em termos de *verdade e poder*, ao invés de *ciência e ideologia*. Para ele, a verdade não existe fora do poder ou sem poder... A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder (...) Há um combate “pela verdade” ou, ao menos, “em torno da verdade” (1979, p. 12-13).

Foucault considera central o lugar da criatividade na vida. Em seminários realizados em Berkeley em 1983, cerca de um ano antes de sua morte, ele se pergunta, inconformado, por que a vida de todo mundo não pode se transformar num trabalho de arte, como acontece com os objetos (1983, p. 236). E argumenta que temos que nos criar a nós mesmos como um objeto de arte, já que o eu não nos é dado. Há, portanto, inúmeras formas de responder à pergunta “Quem sou eu?” sem nos prendermos a uma identidade estereotipada que se produz dentro da família.

Tanto Foucault quanto Haraway criticam a psicanálise, principalmente por considerá-la fechada a diferentes possibilidades de histórias que estão ligadas a nossa

existência histórica, psicológica e política. Como Haraway diz, “a psicanálise fixa as coisas muito depressa – pode ser que seja parte da verdade, mas não é a mais interessante”. Neste sentido, ela propõe um “inconsciente não familiar”, não baseado na família nuclear, que não seja sobre estórias edipianas. “Não que estas não sejam muito interessantes e não façam um trabalho importante, mas já se fez muito trabalho aí. E não se tem feito suficiente trabalho tentando-se, seriamente, fazer teoria cultural e psicanálise – tanto individual como cultural – a partir de material novo” (2000, p. 125). Foucault relê o mito de Édipo numa perspectiva diferente da história familiar em que se baseia Freud. Apoiando-se no *Anti-Édipo* de Gilles Deleuze e Félix Guattari, Foucault interpreta a tragédia de Sófocles como sendo sobre relações de poder e saber que buscam manter o poder nas mãos do monarca. Para ele, no próprio título da peça – *Oedipus Rex* – já se pode ver essa preocupação com o poder. Para Foucault, o *Édipo* é uma história das formas institucionais de inquérito para a produção de verdade.

A fim de desenvolver minha argumentação sobre a indissociabilidade entre teoria e prática no que diz respeito à sua dimensão política – de ação, pública, plural – proponho discutir uma situação específica de estudo, que estamos desenvolvendo no Setor de Psicologia da Delegacia de Mulheres de Belo Horizonte,³ cujo objetivo é entender o sentido da violência de gênero, isto é, entender seu significado em diferentes contextos.⁴ Para conceituar violência de gênero, nos apoiamos no estudo desenvolvido por Maria Filomena Gregori sobre “mulheres, relações violentas e a prática feminista”. Gregori apresenta uma abordagem complexa das relações de violência dentro de casa, apontando para o que ela chama de “‘buraco negro’ da violência contra a mulher”, que é o fato de a própria mulher se produzir como não-sujeito, colocando-se no lugar de vítima (1993, p.184).

Essa auto-produção da mulher como vítima se expressa na queixa, que é o discurso que as mulheres apresentam ao procurarem a Delegacia para fazerem uma denúncia. À noção de queixa – termo usado por Gregori e também muito repetido na Delegacia – e à noção de denúncia – termo jurídico utilizado oficialmente nas Delegacias – estamos tentando contrapor a noção de demanda social proposta por André Lévy, que a define como tendo dois registros, sempre relacionados – o registro econômico e o registro psicológico. No primeiro, a demanda é a de objeto, assimilada a uma encomenda, implicando a submissão daquele a quem se dirige. No segundo registro, a demanda é “expressão de um desejo, de uma falta, dirigida a quem se estima seja capaz de supri-la. No limite, trata-se de uma demanda de amor”, como se expressa Lévy (1994a, p. 106).

A queixa pode ser assimilada à demanda de objeto, a uma encomenda, que exige a submissão de quem a ouve, sem que se considere o registro psicológico, do desejo de quem a formula. A queixa se caracteriza pela ausência de compromisso da mulher com a situação na qual está, de fato, envolvida. Ao se queixar, a mulher coloca a responsabilidade – ou, o que é mais problemático, a culpa – do que está vivendo apenas no outro, sem ter condições de entender seu próprio desejo. Trabalhar com a noção de queixa tem sido problemático para nós no Setor de Psicologia na Delegacia. Se, por um

lado, não podemos evitar a queixa nem ignorá-la por estarmos trabalhando dentro da Delegacia, por outro lado, nada podemos fazer com a queixa, no sentido de possibilitarmos alguma mudança na situação a partir das próprias mulheres, a não ser transformar a queixa em demanda, demanda que é social, que emerge em situações coletivas, das quais resultam vivências compartilhadas.

As demandas sociais emergem, segundo Lévy, “através de situações preparadas com objetivo não apenas de permitir uma expressão menos difusa delas, mas também de permitir interpretá-las”(1994, p. 107). Para ele, a análise da demanda constitui “um processo permanente, que vai dando sentido a todo o trabalho realizado” (1994, p. 106). Ver a demanda social como emergindo em situações coletivas que permitam interpretá-las remete à dimensão política de pensar a mudança, que Lévy concebe como sendo “um processo irreversível e descontinuo, cujo momento central é constituído por um ato de decisão... ato de palavra, [que] é, ao mesmo tempo, expressão subjetiva e empenho público” (1994b, p. 113). Apoiando-se na pesquisa de Kurt Lewin sobre tomada de decisão, Lévy situa a decisão como ato individual e coletivo e enfatiza a importância *do momento* da decisão coletiva que, por si própria, modifica as representações e leva os indivíduos a adotar novas condutas, renunciando, ao mesmo tempo, a fundamentá-las no que até então parecia “evidente”... para baseá-las numa escolha voluntária que se apóia em uma aposta feita coletivamente em uma outra verdade (1994b, p. 118).

Porém, é preciso esclarecer que a violência de que as mulheres falam realmente existe, isto é, o corpo da mulher sofre graves danos e é nele que o medo se instala, como escreve Gregori. É preciso, portanto, diferenciar violência e poder. Enquanto este último só existe em situações em que os sujeitos podem agir e podem falar, à primeira só se pode opor a passividade, já que, como escreve Hannah Arendt, “a violência é muda... tem início onde termina a fala” (1993, p. 40). Na história das mulheres essa mudez está associada à sua insignificância durante séculos – as mulheres não falavam porque o que se dizia “não era com elas”, como denuncia Saramago na epígrafe. Portanto, para se estudar o sentido da violência de gênero é preciso entender esse contexto político da insignificância que faz calar as mulheres – que ultrapassa e envolve o espaço da casa, onde acontecem as relações violentas que elas vêm denunciar na Delegacia.

Na primeira fase de nosso estudo, buscando entender o sentido da violência de gênero, ouvimos as mulheres individualmente, ouvimos os maridos de algumas delas, e ouvimos as mulheres e os homens que trabalham na Delegacia de Mulheres e em duas outras instituições – da Prefeitura – de atendimento a mulheres em situações de violência. Para analisar as informações que coletamos, mapeamos os temas emergentes nas entrevistas transcritas por nós mesmas, recorrendo à metodologia desenvolvida por Mary Jane Spink, prestando atenção sobretudo às associações entre as idéias da pesquisadora e as do sujeito.⁵ Na segunda fase de nosso estudo, estamos tentando buscar esse sentido na fala das mulheres juntas, nos grupos que estamos organizando na Delegacia, procurando centrar o trabalho numa reflexão sobre a questão da identidade – a tenta-

tiva de definir “Quem sou eu?” – e sobre a possibilidade de falar, se expor, diante da diferença que resulta da diversidade de respostas das outras mulheres no grupo. Seguimos principalmente a técnica de grupo operativo, de Enrique Pichon-Rivière, justamente por esta se propor a trabalhar com a diversidade de modo a lutar contra o estereótipo. Fazemos um rodízio entre a pessoa que coordena e as duas que observam. Todas as sessões são gravadas e transcritas pela equipe que participa do grupo.

Para finalizar, apresento brevemente alguns resultados de nossa análise dos dados da primeira e da segunda fase de nossa pesquisa. Da primeira fase, selecionei dois trechos de mapas de associação de idéias que são exemplos de associações entre idéias do sujeito e da pesquisadora. O primeiro trecho, do mapa de um profissional da Delegacia, está incluído na coluna sobre o tema *violência* e o segundo trecho, do mapa de uma usuária da Delegacia, está incluído na coluna sobre o tema *gênero/violência* (tabela 1).

PRIMEIRO TRECHO	SEGUNDO TRECHO
VIOLÊNCIA	GÊNERO/VIOLÊNCIA
SUJEITO: MULHER COMO PEÇA CHAVE DA FAMILIAVIOLÊNCIA CONTRA ELA ATACA O CÉREBRO DA FAMÍLIA PESQUISADORA: COMO O SENHOR EXPLICA TANTA AGRESSÃO CONTRA ESSA FIGURA CENTRAL DA FAMÍLIA? SUJEITO: MOTIVOS SÃO VARIADOS – ALCOOL, DROGA, PROBLEMA FINANCEIRO PESQUISADORA: O SENHOR ACHA QUE A DELEGACIA FOI UMA VITÓRIA DO MOVIMENTO FEMINISTA? SUJEITO: SEM DÚVIDA NENHUMA! UMA VITÓRIA MUITO GRANDE PESQUISADORA: POR QUÊ? SUJEITO: SE EU PUDESSE EU ESTENDERIA AINDA MAIS A MINHA DELEGACIA DE MULHERESTAR MAIS PRÓXIMO DA MULHERPREVENÇÃO	PESQUISADORA: VOCÊ FALOU COM ELE, “OLHA, VOCÊ É HOMEM E EU TAMBÉM SOU”. QUE QUER DIZER ISSO? SUJEITO: É PORQUE EU NÃO POSSO DEMONSTRAR MEDO PRA ELE. EU FALEI ASSIM: “EU TRATO VOCÊ DE IGUAL PRA IGUAL”. PESQUISADORA: VOCÊ QUIS DIZER QUE ERA IGUAL A ELE. SUJEITO: É. NÃO TENHO MEDO DELE, NÃO. ELE FICA FALANDO QUE VAI ME MATAR, ELE FICA ME CHAMANDO DE VAGABUNDA, ... SAIO DE CASA PRO SERVIÇO, NEM NA RUA EU FICO. ENTÃO EU QUERO RESPEITO. PESQUISADORA: CLARO. VOCÊ ACHA QUE HOMEM E MULHER SÃO IGUAIS? SUJEITO: EU ACHO QUE NESSA ÉPOCA QUE NÓS ESTAMOS, NÓS SOMOS IGUAIS APESAR QUE NÓS TEMOS MUITA FRAGILIDADE. EM COMPARAÇÃO A ELES, MAS A GENTE TÁ CONSEGUINDO ALCANÇAR NOSSO OBJETIVO PESQUISADORA: COMO QUE É NOSSA FRAGILIDADE? SUJEITO: AH, A GENTE CHORA À-TOA (RIMOS). QUALQUER COISA QUE FALA MAGOA A GENTE (FICA MAIS FORTE O CHORO - PAUSA) MAS A GENTE CONSEGUIU SER SUPERIOR A ELES. PESQUISADORA: E POR QUE VOCÊ ESTÁ CHORANDO AGORA? VOCÊ FALOU QUE MULHER CHORA... SUJEITO: MUITO MAGOADA. (CHORA MUITO) PESQUISADORA: É? SUJEITO: QUALQUER COISA TAMBÉM EU CHORO. (RIMOS MUITO) PESQUISADORA: MAS VOCÊ ESTÁ MUITO MAGOADA COM O QUE ELE FEZ COM VOCÊ SUJEITO: É PESQUISADORA: (PAUSA. ARRANJA UM LENÇO DE PAPEL NA BOLSA PARA O SUJEITO) TEM MAIS ALGUMA COISA QUE VOCÊ QUEIRA FALAR? O QUE VOCÊ QUERIA MESMO QUE ACONTECESSE? SUJEITO: NÃO SEI, EU QUERIA QUE A GENTE FOSSE UM CASAL NORMAL, UM CASAL UNIDO, UM RESPEITANDO O OUTRO...

	PESQUISADORA: UM CASAL LIVRE? SUJEITO: UNIDO, UM RESPEITANDO O OUTRO. E SE HOUVER MESMO SEPARAÇÃO, QUE EU TENHO DIREITO DE FICAR COM MINHA FILHA. PESQUISADORA: E QUALQUER FORMA QUE FOR RESOLVER, COMO QUE VOCÊ IMAGINA QUE VOCÊ VAI ESTAR DAQUI A MAIS OU MENOS UM ANO? BEM? SUJEITO: BEM, MAIS TRANQUÍLA, SEM AQUELA PREOCUPAÇÃO DE HORÁRIO DE CHEGAR EM CASA, FICAR DANDO SATISFAÇÃO, QUANTOS MINUTOS VOCÊ DEMOROU NA RUA? QUERO LIBERDADE. DE SAIR, VIR NA HORA QUE EU QUISER, CUIDAR BEM DA MINHA FILHA.
--	--

TABELA 1

O primeiro trecho representa um momento de discordância entre as idéias da pesquisadora e as do sujeito e pode-se observar que a forma de lidar com as diferenças é tensa e tende a um impasse, ao invés de se trabalhar a contradição, o que dificulta uma comunicação produtiva sobre o sentido da violência. Ao colocar a mulher como peça chave da família e a violência contra ela como um modo de atacar *o cérebro da família*, o profissional coloca uma diferença para a pesquisadora, que vê a necessidade de mostrar a desvalorização deste lugar de “peça chave da família”. Ele insiste na importância de a mulher ser a figura central e a pesquisadora apela para o Movimento de Mulheres, numa tentativa de mostrar a violência contra a mulher como uma questão que ultrapassa a família. Mas a forma como é feita a referência é muito inábil – parece mesmo com aquelas perguntas que se fazem em reportagens na televisão em que se coloca a resposta na boca da pessoa entrevistada. É como se a pesquisadora estivesse querendo convencer o sujeito de que a criação da delegacia foi *uma vitória* do movimento, isto é, a delegacia teria sido criada para lidar com relações de poder entre os sexos e não para ajudar a mulher no seu papel de submissão como *peça chave da família*. O sujeito não tem outra alternativa se não a de concordar com a pesquisadora, e quando ela pede para que ele fundamente sua idéia – que lhe foi imposta por ela – ele apela para sua posição de autoridade, se apropriando da Delegacia – “a minha delegacia de mulheres” – e se coloca como podendo estar mais próximo das mulheres de modo a prevenir a violência de gênero, deixando a pesquisadora muda.

No segundo trecho, por outro lado, há afinidade entre as idéias da pesquisadora e as da mulher e há também diferenças, podendo-se observar uma produção de sentido de gênero e violência mais dinâmica, que leva em conta a diferença e que se transforma na interação. A mulher vai construindo o sentido de relações de gênero associado ao sentido da violência, mostrando as tentativas de resistência a essa violência. Apela para sua igualdade com o homem, que no início é literalmente sinônimo de homem – “Eu também sou homem” – para depois mudar para tratamento igual e exigência de respeito. A pesquisadora acompanha muito de perto as idéias e possibilita que a mulher produza um sentido de igualdade dentro de um contexto histórico – “nessa época em

que nós estamos” – sentido que incorpora a diferença – “nossa fragilidade” – que é dita pela pesquisadora a partir da produção do *nós* pela mulher: “Nós temos muita fragilidade. Em comparação a eles”. A pesquisadora deixa escapar a idéia do *nosso objetivo*, mas de alguma forma a recupera no final, ao perguntar à mulher como ela estará num futuro próximo. A pesquisadora não inclui a idéia do *eles*, que é uma concepção diferente da sua, especialmente porque esta está relacionada com a idéia de superioridade do *nós*, com a qual ela não concorda. Finalmente, as diferenças são mantidas na associação entre o conceito da pesquisadora de *casal livre*, que é diferente da idéia da mulher de *casal unido* – a pesquisadora não está interessada em impor sua opinião e a mulher mantém a sua. No final desta interação, ela mesma traz a noção de liberdade, que pode ter sido associada com o *livre* anterior da pesquisadora, mas não pode ser vista como tendo sido imposta por ela. A encenação em torno do choro da mulher pode ser vista como a recriação de um sentido estereotipado da mulher – sua fragilidade, que se expressa no *chorar à-toa*. Essa recriação se expressa sobretudo no riso largo de ambas as mulheres que perpassa toda a cena.

Da segunda fase, selecionei alguns trechos da sessão número cinco, do Grupo de Mulheres, que se seguiu à sessão em que introduzimos o exercício *Quem sou eu?*, com o qual, geralmente, iniciamos as sessões.⁶ Esses trechos mostram alguns indícios de emergência de demanda social associada à identidade e à fala. Esta sessão foi especial porque as três mulheres que participaram dela estavam presentes desde o início e já haviam participado do grupo pelo menos em uma sessão anterior, isto é, não era a primeira vez que estavam indo ao grupo. Para duas delas, era a terceira sessão e para uma era a segunda sessão. A grande dificuldade nas quatro sessões anteriores havia sido justamente a formação de um grupo que tivesse alguma continuidade. No meio da sessão, o assistente de pesquisa que estava coordenando o grupo, se referiu a essa situação especial, pedindo que elas dissessem como estavam se sentindo ao falar delas mesmas diante de outras pessoas. Elas responderam, em diferentes momentos da sessão.⁷

Célia: Na primeira vez que a doutora fez essa pergunta, é, eu fiquei assim um pouquinho constrangida porque eu penso assim, eu tou acostumada a falar quem sou eu no papel, eu escrevo, eu gosto de escrever alguma coisa, e eu penso assim, *ninguém tá preocupado em saber do meu eu, quem sou eu*, aí eu vou escrevo quem sou eu... igual tem uma música da Marisa Monte, hoje eu acordei falando pras paredes... então quando ela me perguntou, eu fiquei assim, pôxa, tenho que falar quem sou eu? isso é difícil, mas me deu uma certa tranquilidade porque eu pensei, eles são psicólogos, então eu senti acolhida por vocês. Eu achei meio difícil no começo, mas falei, *estamos vivendo quase os mesmos tipos de problemas e os outros são especialistas no assunto*, então eu me senti mais acolhida. E achei bonito quando a senhora falou, é tão difícil falar do eu. Hum, que legal! a doutora tá achando difícil falar dela...

Mirtes: É, eu também quando ele falou, *eu achei que só nós fôssemos falar, né? Achei interessante ouvir vocês também falar*. E assim, quanto a mim, é, doeu falar, porque tenho passado assim momentos difíceis, lutando, né? Doe em mim falar de mim.

Sônia: me senti capaz de vir aqui e eu vim aqui, embora eu já passei aqui muitas vezes não tive coragem de entrar aqui, que eu sentia vergonha de entrar aqui, porque eu toda vida eu pensei assim, isso acontece só comigo, só comigo que acontece esse tipo de coisa. Então se acontecer de novo, eu sou capaz de vir, não tenho vergonha nenhuma porque eu acho que eu sei muito bem de minha vida... não que eu não tenha assim, tem minha mãe que tem o maior carinho comigo, minhas irmãs que têm o maior carinho comigo, mas aquela coisa assim, se eu transmitisse pra eles, eles iam preocupar comigo e acho que não ia resolver problema nenhum pra mim. *Eu fiquei muito satisfeita porque é o tipo da coisa, cê não tem com quem falar, cê não tem assim com quem se abrir as coisas que acontece.* Eu achei muito bom ter vindo aqui, eu acho que fez muito bem pra mim. *Com certeza vai fazer bem pra muitas pessoas que vierem aqui.* Eu achava que tinha uma coisa absurda, *será que só comigo que acontece isso? Então quando cê vê todo mundo relatando o que acontece, cê vê que atrás do seu problema tem problema pior ou igual o da gente, cê não sente assim, não sente vergonha de nada.* Muitas coisas que acontecia assim eu ficava pensando assim, eu sabia que muitas coisas assim que eu via que, muitos casos eu sabia que a mulher não era obrigada a ouvir, eu sabia que eu não era escrava, principalmente do meu marido, *eu sabia, mas só que eu sabia e não tinha com quem falar... eu sabia que eu tinha aquele direito, mas não tinha com quem falar, né?*

O que chama atenção nessas falas é, em primeiro lugar, já a formação de um nós – mulheres que vêm à Delegacia – e um vocês – as/os especialistas, psicólogas/os. Estes últimos, além disso, são os *outros*. Porém, o fato de estarmos participando do exercício com elas, falando da dificuldade de responder à pergunta sobre nossa identidade, é sentido como um aspecto positivo, que acolhe a diferença e nos aproxima. Em segundo lugar, a importância do grupo como um local em que se pode falar – o grupo é um espaço diferente da família, fora de casa, em que se pode falar até o que já se sabia – dos direitos, da liberdade, mas não havia com quem falar. E falar não é fácil. Às vezes, até dói, mas falar para outras pessoas que ouvem – e não apenas *falar no papel* ou falar para as paredes porque ninguém se interessa em saber *quem sou eu* – uma experiência que valoriza as mulheres. O importante também é ser ouvida por pessoas que não apenas se preocupam, mas que acolhem. E é precisamente esta capacidade de ouvir e acolher que vai possibilitando a construção da demanda social – muitas outras mulheres que virão *relatar seus problemas* se sentirão também acolhidas. No final da sessão, quando refizemos o exercício, desta vez nos dando as mãos ao invés de passar o barbante, foi Sônia a primeira a se dispor a falar, escolhendo como assunto o próprio exercício com que tínhamos iniciado a sessão.

Me assustou porque essa pergunta *Quem sou eu (...)* como é que eu vou falar quem sou eu? *Aí (...)* mas eu não sei quem sou eu, aí depois (...) quem sou eu, aí eu falei assim, aí, falei assim, Engraçado, me perguntar quem sou eu, ninguém nunca me perguntou, ninguém, eu nunca ouvi essa pergunta, ninguém nunca me perguntou (...) fiquei surpresa que eu achei que nem eu mesma eu sabia quem era eu, agora eu tenho certeza que eu sei quem sou eu de verdade. Tenho certeza que eu sou capaz de, até de perguntar, né? Outras pessoas, quem é você? E de perguntar quem sou eu. Gostei dessa pergunta. Me surpreendeu.

Pode-se imaginar que Sônia tenha se surpreendido, gostado, se assustado com a pergunta *quem sou eu?*, entre outras coisas, porque ninguém antes tinha se interessado

em perguntar a ela. Como parte da insignificância das mulheres, essas mulheres andam falando *pras paredes*, ou se envergonhando do que acontece com elas entre quatro paredes porque pensam que isso só acontece com elas. Falar sobre isso, no Grupo, vai construindo sua demanda social que significa, antes de mais nada, enfrentar essa insignificância que nos tem sido imposta há séculos.

Nesses quatro anos, trabalhando com a violência de gênero, nos sentimos como se tivéssemos descortinado um mundo extremamente complexo, no qual mergulhamos por inteiro, nos sentindo, às vezes, como Clarice Lispector deve ter se sentido ao escrever *A hora da estrela*, tendo que apelar para um narrador, homem, porque “mulher pode lacrimejar piegas”. Meu objetivo neste texto – que termina com a ironia de Clarice e começa com a ironia e a poesia de Saramago sobre a necessidade de sairmos de nós (impróprios?) para nos vermos – foi mostrar a estreita relação entre teoria e prática, através da dimensão do político, que implica posicionamento e responsabilidade por nossa situação. Tentei mostrar essa relação através de uma reflexão sobre o conceito de identidade, que tem se deslocado em minha teorização, sobretudo, a partir de minha descoberta da diferença como elemento político fundamental para o estudo desse conceito. A questão da identidade tem se deslocado também em minha prática, onde estou procurando levar em conta a diferença entre pesquisadora, mulheres em relação de violência e profissionais que atendem a essas mulheres, de modo a criar uma situação de cooperação que se fortaleça no enfrentamento do problema da violência de gênero e possibilite a emergência da demanda social entre as mulheres. Em nossa prática de pesquisa, estou tentando me posicionar nesse intrincado processo de produção de diferença, tentando incorporar a paixão e a ironia como um exercício de criação de nós mesmas/os como obra de arte.

NOTAS

¹⁸ Este trabalho é uma versão modificada de minha apresentação na mesa-redonda sobre o tema de teorias viajantes, organizada por Cláudia de Lima Costa no Seminário Internacional Fazendo Gênero 4: Cultura, Política e Sexualidade no Século XXI (Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 23-26 maio 2000). Agradeço os comentários e sugestões que recebi para fazer esta revisão.

¹ GRUPO CERES, *Espelho de Vênus: Identidade social e sexual da mulher*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

² Onde fiz meu doutorado no Programa História da Consciência, da Universidade da Califórnia, Santa Cruz entre 1981 e 1986.

³ O projeto teve início em julho de 1998 e até fevereiro de 2002 contou com o apoio de bolsa de produtividade de pesquisa do CNPq.

⁴ Para Vigotski, “[o] significado é apenas uma das zonas de sentido, a mais estável e precisa”. Segundo ele, o sentido é conferido às palavras a partir do contexto e assim as enriquece. Vigotski considera esse processo como sendo a lei fundamental da dinâmica do significado das palavras (1999, p. 181).

⁵ Seleccionamos quatro temas a partir do mapeamento das entrevistas com o grupo de profissionais da Delegacia: a delegacia, a psicologia, violência, mulher (usuária), e sete temas a partir do mapeamento das entrevistas com o grupo de usuárias da Delegacia: por que veio, cena, delegacia, ele, começo/decisão, gênero/violência, quem sou eu?.

⁶ O exercício consiste em cada participante – as mulheres e as pessoas da equipe – tentar responder à pergunta Quem sou eu?, sem recorrer a nenhum dado contido na carteira de identidade, ao mesmo tempo que segura um barbante que deve ser passado para a próxima pessoa a falar. No final das falas, junta-se o

barbante da primeira e da última pessoa a falar e se observa a rede de barbante que se forma, mostrando figuras diversas – estrela, borboleta, ampolheta, peixe, triângulos, números, letras, etc. – vistas de formas diversas, dependendo da posição que cada pessoa ocupa no círculo.

⁷ Essas falas estão editadas para evitar a repetição, que é comum na linguagem oral. Os nomes são fictícios.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. de: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- _____. *A dignidade da política*. Trad. de: Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- CLIFFORD, James. Notes on travel and theory. In: *Inscriptions* 5, 1989. p. 177-188.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Cadernos da PUCRJ, n. 16, Rio de Janeiro: 1973.
- _____. *Microfísica do Poder*. Trad. de: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. Afterword: the subject and power. In: DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983. p. 208-226.
- GREGORI, Maria Filomena. *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/São Paulo: ANPOCS, 1993.
- HARAWAY, Donna. *Simians, cyborgs, and women*. London: Free Association Books, 1991.
- _____. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Trad. de: Mariza Corrêa. In: *Cadernos Pagu*. n. 5, 1995. p. 7-41.
- _____. *How like a leaf: an interview with Thyrza Nichols Goodeve*. New York; London: Routledge, 2000.
- LAPLANCHE, Jean e PONTALIS, J.-B. (1976), *Vocabulaire de la Psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LEVY, André. A Psicossociologia: crise ou renovação. In: MACHADO, M. Mata. (org.). *Psicossociologia: análise social e intervenção* Petrópolis: Vozes, 1994a. p. 101-112.
- _____. A Mudança: esse estranho objeto de desejo. In: MACHADO, Marília Mata et al. (orgs.), *Psicossociologia: análise social e intervenção*. Petrópolis, Vozes, 1994.
- MARTIN, Biddy e MOHANTY, Chandra talpate. feminist politics: what's home got to do with it? In: LAURETIS, Teresa de. *Feminist Studies, Critical Studies*. Bloomington: Indiana University Press, 1986. p. 191-212.
- PRATT, Minie Bruce. Identity: skin blood heart. In: BULKIN, Elly et al. *Yours in struggle: three feminist perspectives on racism*. Ithaca, New York: Firebrand Books, 1984. p. 11-63.
- ROLNIK, Suely. Cidadania e alteridade: o psicólogo, o homem da ética e a reinvenção da democracia. In: SPINK, Mary Jane (org.). *A cidadania em construção: uma reflexão transdisciplinar*. São Paulo: Cortez, 1994. p.157-176.

- SPINK, Mary Jane. Desvendando as teorias implícitas: uma metodologia de análise das representações sociais. In: JOVCHELOVITCH, S. e GUARESCHI, P. *Textos em representações sociais*. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 117-145.
- SPIVAK, Gayatri. *Outside in the teaching machine*. New York, London: Routledge, 1993.
- TRINH, Minh-há. Not you/ like you: Post-colonial women and the interlocking questions of identity and difference. *Inscriptions* 3/4. 1988. p. 71-77.
- VIGOTSKI, Lev S. *Pensamento e Linguagem*. Trad. do ingl. de: Jefferson Luiz Camargo, 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- WILLIAMS, Raymond. *Keywords: a vocabulary of culture and society*. New York: Oxford University Press, 1977.



O VÉU DEBAIXO DA LINHA DO EQUADOR

AS MULHERES DA COMUNIDADE ISLÂMICA DE FLORIANÓPOLIS

CLÁUDIA VOIGT ESPINOLA



Era uma tarde quente, naquele mês de maio, quando me dirigi à Mesquita de Florianópolis,¹ para uma entrevista com duas jovens irmãs, muçulmanas, filhas de palestinos, com idades próximas dos vinte anos. Uma delas vestia blusa de manga curta e calça jeans, a outra, apesar do calor, vestia calça e blusa de mangas compridas. O que chamou de imediato minha atenção foi o véu de cor clara cobrindo-lhe toda a cabeça, deixando apenas o rosto à mostra.

Fiquei me perguntando por que esta jovem brasileira se vestia com roupas tão pouco adequadas ao nosso clima e ainda mais: usava véu? E ao olhar para sua irmã pensei: e por que esta não usa?

Mil imagens vieram à minha frente: as mulheres do Afeganistão que usam a burca, um vestido longo que esconde todo o corpo, inclusive a cabeça e tem somente uma tela por onde se pode enxergar, bem como as mulheres iranianas e sauditas cobertas com o chador negro; enfim, eu tinha lido muito sobre o tema. A mídia ocidental tem mostrado sempre uma íntima correlação entre mulheres que vivem cobertas e submissão feminina. Nesta ótica, o símbolo máximo da opressão é o véu. Não é preciso dizer mais nada. O véu passa a ser o ícone da submissão da mulher muçulmana. Mas será que ele é visto assim pelas mulheres que o usam? Quais os sentidos para o uso do véu em terras brasileiras? O que dizem as mulheres muçulmanas de Florianópolis? Essas são algumas das indagações propostas neste texto², acompanhadas de um breve histórico da imigração árabe no Brasil e em Santa Catarina e de uma caracterização geral da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis.

Quando iniciei meus contatos com a comunidade árabe muçulmana em Florianópolis, no ano de 1999, observei que poucas mulheres usavam o véu.³ Com o passar do tempo fiquei surpresa com a quantidade de mulheres, tanto jovens quanto mais velhas, que passaram a usar o véu diariamente, além das recém-chegadas imigrantes do Líbano, Jordânia e Palestina que mantiveram aqui o uso do véu.

Os árabes⁴ de religião muçulmana, em Florianópolis, somam cerca de 70 famílias, entre palestinos e libaneses e seus descendentes. Este grupo reúne-se como comunidade no Centro Islâmico de Florianópolis.⁵ Deste Centro não participam somente estas famílias denominadas *as que nasceram muçulmanas*. Em menor número, participam famílias dos assim chamados *brasileiros convertidos* e ainda estrangeiros provenientes de países da África, Ásia ou da América Latina que já professavam o Islã ou se converteram aqui.⁶ Para efeitos deste trabalho, estamos priorizando somente o grupo árabe e seus descendentes.

De acordo com o censo realizado em 1991⁷, o total de pessoas que se declararam muçulmanas no Brasil não atingiu 25 mil habitantes. Em Santa Catarina, 463 pessoas se declararam muçulmanas. O estado com maior contingente de muçulmanos é São Paulo, seguido do Paraná. A Sociedade Beneficente Muçulmana de São Paulo calcula em um milhão o número total de muçulmanos no Brasil (Folha de São Paulo, 1998), porque considera que em muitas pesquisas os muçulmanos são agrupados na categoria *Outros*. Com base neste e em outros argumentos, segundo Waniez & Brustlein (2001), o consenso entre os pesquisadores é de que provavelmente os muçulmanos sejam hoje cerca de 200 mil.

UM POUCO DA HISTÓRIA DA IMIGRAÇÃO ÁRABE NO BRASIL E EM SANTA CATARINA

As três primeiras fases da imigração árabe ao Brasil referem-se à imigração árabe, predominantemente de religião cristã, que seguiu um mesmo padrão em solo brasileiro e catarinense. O Brasil sempre contou com a imigração para se afirmar enquanto estado-nação. Antes de 1880, o Brasil absorveu imigrantes oriundos da Alemanha e Itália que se instalaram no sul de São Paulo. Após este período, houve mudanças na origem da imigração. Emigraram também europeus do leste e do sul, poloneses, russos, gregos e cristãos do Império Otomano (KLEIN, 1999).

Diferentemente de outros fluxos migratórios – como o de italianos que foi subsidiado pelo governo brasileiro juntamente com fazendeiros com o objetivo de incrementar a produção cafeeira (ALVIN, 1999); o de alemães realizado por empresas colonizadoras com projetos agrícolas baseados na pequena propriedade familiar e com intenção de povoar terras devolutas instalando, principalmente, no sul agricultores livres e europeus (brancos), (SEYFERTH, 1999) e o de japoneses que foi dirigido, subsidiado e estimulado pelo governo japonês que estruturou uma cadeia de relações montada a partir do topo da estrutura estatal japonesa até a completa instalação do migrante no Brasil (SAKURAI, 1999) – a imigração árabe, especialmente siria e libanesa, foi realizada de forma espontânea, sem agenciamentos ou empresas envolvidas. Foram, na imensa maioria, indivíduos do sexo masculino que deixaram seus países em busca de melhores condições de vida. O fato de viajarem sós não significou, no entanto, que essa imigração tivesse um caráter individual e aventureiro, ao contrário, esse indivíduo estava apoiado numa base familiar, comprometido com laços familiares e dedicado ao atendi-

mento de prioridades com seu grupo de origem, dentre elas o envio de dinheiro.

As razões principais para esse processo migratório em massa em direção não só ao Brasil, mas também para diferentes países da América, conforme Truzzi (1997), vinculam-se a fatores de natureza econômica-demográfica onde as novas relações de mercado desagregaram a economia de subsistência local. Aliado a esse processo, o aumento da população inviabilizou a estrutura agrária em solos semi-desérticos estabelecendo limites de incorporação de novas propriedades rurais aos filhos, incentivando os jovens a emigração. Em menor grau, segundo o autor, estão motivos de natureza político-religiosa ocasionados pela desagregação do Império Otomano, região hoje ocupada pela Síria e pelo Líbano. No entanto, Mott (2000) ressalta que não se pode minimizar esse aspecto, já que no Império Otomano de fé islâmica as comunidades cristãs da Síria, do Líbano e do Egito sofreram perseguições. Houve o massacre de 1860, a extensão do serviço militar obrigatório aos cristãos em 1909 e a condição de cidadãos de segunda classe dentro do Império, o que levou a emigração em massa dos cristãos. Outra forte motivação apontada é o desejo de difundir a causa árabe.

O momento da imigração árabe para o Brasil coincidiu com o Renascimento Cultural Árabe (*Nahda*), iniciado com a desarticulação do Império Otomano. Esse movimento surgiu pregando que somente o pan-arabismo seria capaz de libertar o mundo árabe do domínio turco e europeu. Os intelectuais árabes encontraram, no Brasil, um ambiente favorável à veiculação de suas idéias vanguardistas e consideravam-no como a Nova Andaluzia. Esses imigrantes vislumbraram, nesta terra distante, a possibilidade de avaliar a própria *Nahda* (HAJJAR, 1985; RICHIE, 2001). De qualquer forma, a posição difícil dos cristãos nesta época, seja pela profissão de sua fé ou seu envolvimento no renascimento, explica o fato de estes constituírem a maior parte dos sírios e libaneses que emigraram para o Brasil bem como para toda a América, até a Segunda Guerra Mundial.

Os imigrantes árabes chegam no ano de 1860 com um fluxo constante até à véspera da Primeira Guerra Mundial. Em 1913, mais de onze mil pessoas foram registradas e nos anos 20 até a Grande Depressão cerca de cinco mil pessoas entraram anualmente no Brasil (TRUZZI, 1997). De acordo com Lesser (1998), as estatísticas da Imigração Brasileira de 1880 a 1967 mostram que enquanto a imigração portuguesa representou no período 31%, a italiana 30%, a espanhola 14% , a japonesa 5%, a germânica 4%, a do Oriente Médio somente 3% e Outros 13%. No entanto, o autor chama a atenção para o fato de que a categoria Oriente Médio abrigou, durante os anos, diferentes grupos de imigrantes. Até 1903, as únicas estatísticas oficiais apontavam categorias específicas para sírios e turcos. Em 1908, egípcios e marroquinos apareceram. Depois foram incluídos argelinos, armênios, iraquianos, palestinos e persas. Em 1926, a categoria libaneses aparece pela primeira vez, o que imediatamente fez cair o número de turcos. Em 1954, as categorias iranianos, israelenses, jordanianos e turco/árabes foram adicionadas.

As três fases da imigração árabe, no Brasil, anteriores a 1945, segundo Safady (s/d), foram: de 1860 a 1900, de 1900 a 1918 e de 1928 a 1945. Em linhas gerais, na

primeira fase a imigração era basicamente masculina com dedicação exclusiva ao comércio ambulante. Posteriormente abriram-se as lojas. Fundaram-se sociedades recreativas e beneficentes, jornais e revistas com intuito de preservar os laços culturais e manter vivas as tradições árabes.

Na segunda fase, já era considerável o número de imigrantes e nascia a primeira geração de brasileiros. Os recém-chegados eram recebidos pelos imigrantes já instalados e partiam para o comércio ambulante. Nesta fase, surge a literatura árabe produzida no Brasil enaltecendo o país que os acolhera.

Na terceira fase, o imigrante passa a ser proprietário de lojas, que vendem no varejo e no atacado, de fábricas e começa a adquirir propriedades rurais. Percebe que sua fixação no Brasil não é mais provisória. A partir de 1932, filhos de imigrantes começam a se destacar nos movimentos políticos brasileiros e a ocupar cargos de importância na administração pública.

Em todos os lugares onde esses imigrantes sírios e libaneses se instalaram foram denominados *turcos*, designação não somente baseada no passaporte emitido pelo Império Otomano, mas evocadora de uma imagem: a figura do mascate. Este termo, em qualquer região das Américas, refere-se ao imigrante sírio-libanês que se dedica à atividade comercial iniciada com a mascateação. Como menciona Hajjar (1985), a expressão mais dolorosa para os árabes era serem chamados de: *turco de prestação*. No entanto, para os imigrantes, alvos dessa identidade marcante e difícil de ser anulada, a solução foi transformá-la em atributo positivo e o mascate é uma espécie de mito fundador da etnia. A memória longínqua desse antepassado está portanto sempre viva nos discursos dos imigrantes.

Ainda que o comércio não fosse uma atividade exercida em sua terra natal, foi a opção, para o imigrante, que representou a melhor chance de fazer dinheiro, trabalhar por conta própria e escapar da condição de colonos ou de operários. O apoio familiar foi de uma importância central, a rede de relações que se criava para manter o migrante era baseada nos laços de parentesco ou de conterraneidade. Quem chegava trabalhava para os que já se haviam consolidado e, passados alguns anos, o mascate conseguia se estabelecer no comércio varejista, atacadista ou mesmo no ramo industrial. As vantagens de se aderir a esse tipo de atividades eram muitas: dispensava, no início, qualquer habilidade maior, grande soma de dinheiro, não requiritava extenso conhecimento da língua portuguesa e havia espaço para esta atividade, na medida que os mascates percorriam não só as cidades, mas também o interior dos estados. Mott (2000) ressalta que embora o comércio já fosse nesta época, em parte, exercido por imigrantes portugueses e italianos, a mascateação foi a marca registrada da imigração árabe porque foi completamente alterada por eles. A novidade foi o sistema de crédito e a barganha buscando alta rotatividade nos estoques, inaugurando o sistema de liquidações com reinvestimentos no próprio negócio e dedicando maior atenção ao consumidor.

A imigração árabe muçulmana, para o Brasil e para o nosso estado, é relativamente recente⁸. É a quarta fase da imigração árabe apontada por Safady (s/d) e que tem

início a partir do fim da 2ª Guerra Mundial, quando um expressivo número de libaneses e palestinos de religião muçulmana se deslocou para vários países dentre eles o Brasil, principalmente o sul. A imigração palestina, em particular, tem um considerável aumento após as duas guerras árabe –israelense (1967 e 1973).

Em Santa Catarina, seguiu-se basicamente o padrão imigratório do restante do Brasil. Sírios e libaneses, em sua maioria de religião cristã, chegam no final do século XIX. Numericamente inferiores aos imigrantes alemães e italianos são, em geral, descritos superficialmente na historiografia do estado.

Os sírios e os libaneses situaram-se predominantemente nas áreas portuário-marítimas como São Francisco, Porto Belo, Tijucas, Florianópolis, Itajaí, Laguna, acompanhando em seguida a penetração para o interior, através das ferrovias, chegando a cidades como: Blumenau, Jaraguá do Sul, Mafra, Porto União, Caçador, Canoinhas, Tubarão, Criciúma, Araranguá e, mais tarde, penetraram em frentes pioneiras para outros espaços do estado (PIAZZA, 1983).

A vocação comercial é também mantida por esses imigrantes e seus descendentes, aqui igualmente chamados de *turcos*, e que teve seu início com a mascateação.⁹ Segundo Cabral (1979), os jornais locais, já a partir de 1857, passam a registrar notícias dos numerosos ambulantes denominados *turcos* que mascateavam de porta em porta.

A principal característica atribuída aos árabes, tanto em nosso estado quanto no restante do Brasil e apontada por muitos historiadores, é a sua *rápida assimilação*. Vencidas as dificuldades iniciais o *processo aculturativo*, no dizer de Piazza (1983), se deu pela atividade do comércio e pelo uso da língua portuguesa (ainda que em casa se conservasse o árabe), bem como pela atuação dos descendentes nas atividades econômicas e sociais e na participação do processo político local, regional e federal. Este autor comenta: “Com o tempo, estes nômades se fixaram – e o resto a gente já sabe. Tomaram conta...” (CABRAL, 1979, p. 341).

É preciso pensar que a construção da idéia da nação brasileira ocorreu concomitante com o processo imigratório tão intensamente vivido no Brasil. O documento de *brasileiridade*, oficialmente supondo uma cultura unificada, como aponta Costa (2000a), encontra sua correspondência na Campanha de Nacionalização levada a efeito por Vargas, a partir de 1937. O objetivo declarado desta campanha é integrar culturalmente os imigrantes e seus descendentes, ou seja, *abrasileirar* os que estavam chegando¹⁰. Constitui-se, neste momento, a idéia de uma nação brasileira unitária, acima das diferenças étnicas, é a nação como representação de muitos, ou de *muitos como um* (BHABHA, 1999). A intervenção estatal se baseava no conceito essencialista de brasilidade, onde algumas formas culturais deveriam ser promovidas, enquanto outras deveriam ser desconsideradas. Portanto, a imigração desejada é a branca, de origem européia, no intuito claro do *branqueamento* da nação¹¹. Adotou-se, neste período, uma nova percepção de identidade nacional brasileira que, no dizer de Lesser (1994, p. 149): “ansiava por rejeitar a sociedade multiétnica que tinha sido criada não intencionalmente pelas mais antigas políticas imigratórias”. Miscigenação e assimilação são

portanto as palavras chaves do discurso nacionalista republicano, os imigrantes deviam cumprir as expectativas de unidade nacional: unidade de raça, de língua, de pensamento, de cultura (SEYFERTH, 2000).

Tendo em vista que a construção nacional se deu baseada na busca por uma identidade que implicou na inclusão dos imigrantes e na exclusão de índios e negros, o sentimento assimilacionista foi sem dúvida o mais acionado. Neste sentido, por exemplo, a escassez de dados sobre a imigração árabe em Santa Catarina é explicada por Boabaid (1991) como efeito da rápida assimilação do grupo por nossa sociedade. Um discurso de identidade étnica mais explícito, com suas construções, negações e negociações representaria, naquele momento, uma ameaça que poderia alterar a imagem da contribuição árabe na construção da nação brasileira e catarinense, por extensão. Afinal, é como se nada pudesse abalar o sentimento recíproco que há entre árabes e brasileiros, no dizer de Bastani: “O Brasil gosta do libanês e o libanês ama o Brasil” (1949, p. 124).

Mesmo que a postura assimilacionista tenha sido um projeto oficial e os grupos de imigrantes tenham buscado sua inserção desta forma, o sentimento de *ser igual*, mas também *ser diferente* foi, segundo nossa percepção, experimentado pelos imigrantes. De uma certa forma, eles estavam negociando com o sistema ao mesmo tempo que o modificavam e se modificavam, tornando-se rapidamente parte da nação brasileira inclusive porque também mudaram o modo como esta nação foi imaginada e construída: “The sense of being different yet similar was particularly noticeable among the non-Europeans who stood to gain the most by embracing both the imagined uniform Brazilian nationality and their new postmigratory ethnicities. (LESSER, 1999, p. 2).

Mais recentemente, historiadores como Sachet & Sachet (1997) trazem outro discurso sobre os imigrantes sírios-libaneses em Santa Catarina, não destacando unicamente o aspecto assimilacionista da década de 30. Afirmam que os imigrantes sírio-libaneses não fundam colônias, enquanto espaço geográfico, “mas vivem em situação de colônia cultural, quer no bairro em que residem ou na rua em que reúnem suas lojas, quer nas formas de pensar e de agir diferentes do nacional brasileiro, ou do filho de outros imigrantes” (1997, p. 83).

A COMUNIDADE ÁRABE MUÇULMANA EM FLORIANÓPOLIS – ALGUNS DADOS ETNOGRÁFICOS

Em Santa Catarina, cidades como Tubarão, Lages, Criciúma e Florianópolis receberam imigrantes palestinos e libaneses que chegaram na década de 60 diferenciando-se das levadas árabes anteriores, entre outros: pela religião muçulmana, pela manutenção da língua árabe no âmbito familiar, social e religioso, bem como o contínuo intercâmbio com os países de origem. Muitos membros das famílias têm alternado períodos de residência aqui e fora do Brasil. As famílias enviam seus filhos para conviverem com tios ou avós, a fim de aprender e/ou aperfeiçoar tanto a língua árabe quanto o que denominam *costumes*. Por *costumes* entendem uma série de comportamentos, atitudes, tradições, gostos considerados pelo grupo como distintos e diferentes da cultura ocidental, da qual o Brasil faz parte.

Montenegro (2002), em interessante artigo sobre o islã no Brasil, discute o fato das comunidades muçulmanas, aqui, serem consideradas minorias *étnico-religiosas*.¹² A autora afirma que faz parte do discurso nativo de certas comunidades assumir que ser árabe e ser muçulmano são como duas faces da mesma moeda¹³, enquanto a dissociação desses termos compõe o discurso nativo de outras, como a do Rio de Janeiro, onde ela pesquisou. Em Florianópolis percebo que, embora exista um discurso tentando separar a religião muçulmana da cultura árabe, na afirmação de um palestino, “o islã é uma coisa e o costume é outra”, na prática, o grupo demonstra em muitas situações a relevância do componente étnico.

A forte aproximação dos imigrantes com seu país de origem é uma das características principais das chamadas novas migrações ou migrações contemporâneas. Aproximação esta que se deve às informações e viagens facilitadas pelas novas tecnologias de comunicação (SCHILLER, BASCH & BLAN-SZATON, 1992). Estes migrantes têm a possibilidade de *estar aqui e estar lá*, estabelecendo uma complexa rede de relações entre a comunidade de origem e a sociedade de destino. (BHABHA, 1999, CANCLINI, 1999). Percebe-se, também, que este contato é mais do que ocasional ou movido por sentimentos de saudade ou nostalgia, são projetos de vida.¹⁴ As mulheres do grupo pesquisado, quando falam do seu desejo para com seus filhos apontam sempre para o momento de residir no país de origem. Relatos como o da jovem libanesa casada há pouco tempo e que recém engravidou: “quero ter três filhos aqui e quando eles crescerem um pouco vou morar um tempo no Líbano, *ainda* não construímos nossa casa lá...”¹⁵, são freqüentes. Para outras isto já é uma realidade, inúmeras são as que passam alguns anos fora, com filhos ainda pequenos ou mesmo na fase da adolescência.

A atividade comercial continua sendo a atividade principal dos imigrantes muçulmanos e seus descendentes. São lojas de pequeno e médio porte em que se comercializam roupas, tecidos, artigos esportivos, calçados e se localizam na região central de Florianópolis, junto ao Mercado Público e ruas adjacentes. São estabelecimentos dirigidos pelos próprios donos com o auxílio de pessoas da família como irmãos, primos e sobrinhos. Nas lojas maiores, há empregados contratados. Muitos proprietários têm mais de uma loja, inclusive em outras cidades como Balneário Camboriú, Tubarão e Imbituba, deixando gerentes ou algum membro da família para administrá-la.

Algumas das mulheres também trabalham no comércio auxiliando seus pais ou maridos. Muitas mulheres que chegam ao Brasil para o casamento e não dominam o português conseguem aprendê-lo rápido em função de trabalharem na loja. Elas gostam dessa atividade pois, além do aprendizado da língua, dizem conhecer “mais pessoas e o ritmo de vida dos brasileiros”.

O grupo tem praticado casamentos preferencialmente endogâmicos, destacando-se o papel do casamento entre primos, casamentos com noivos ou noivas vindos do Líbano ou Jordânia ou então com descendentes de árabes de outras comunidades muçulmanas como Rio de Janeiro e São Paulo. Os homens solteiros buscam suas noivas junto às suas redes de parentesco ou vizinhança por ocasião das constantes viagens de

férias, estudo ou trabalho. As mulheres que são *pedidas em casamento* têm também a oportunidade de se fazerem conhecidas nestas viagens. O ideal almejado pelo grupo é de que o noivo ou a noiva sejam de religião muçulmana o que não implica, dizem, necessariamente em ter ascendência árabe. Na prática, percebo que todos se casam com pessoas provenientes dos países árabes ou descendentes de árabes e todos são muçulmanos. Segundo o Alcorão, ao homem é permitido casar com mulher não muçulmana mas o contrário não é permitido. No início da imigração, alguns homens casaram-se com mulheres brasileiras, não muçulmanas, porém atualmente há uma forte tendência para o casamento intra-étnico e intra-religioso.

O casamento muçulmano é realizado em dois momentos: o denominado noivado e o casamento propriamente dito. Independente dos noivos já se conhecerem antes, não acontece o período que denominamos namoro. Quando um homem deseja uma mulher para ser sua esposa faz o pedido ao pai da moça ou através de um intermediário que pode ser uma pessoa mais respeitada da família ou o *sheik* (imã).¹⁶ Este irá conversar com a moça e, caso ela queira, inicia-se um pequeno período de conversas, que podem ser pessoais ou por telefone. Se ela aceitar é marcada a cerimônia do noivado.

No noivado é firmado um contrato entre o casal, tendo como mediador, o *sheik*. Neste contrato fica declarado o valor do dote, que sempre é oferecido pelo noivo para a noiva, o valor dos bens a serem adquiridos e detalhes quanto à divisão destes bens em caso de divórcio. Neste momento é celebrada uma festa. Os vídeos, que tive oportunidade de assistir, mostram que nos noivados realizados no Brasil as noivas vestem trajes ocidentais, uma roupa social discreta, mas, nos noivados realizados no Líbano ou na Jordânia elas vestem outros trajes, vestidos longos ricamente bordados, em cores vivas. A partir desta cerimônia são considerados casados, ainda que não passem a residir juntos e não seja permitido manter relações sexuais. Decorrido algum tempo (em geral meses, mas podem ser anos), no qual o casal se ocupa de preparar o novo local de moradia e comprar o enxoval, acontece nova festa, a festa de casamento. Desta vez, independente do local, a noiva veste o tradicional vestido de noiva, na cor branca. As festas são bem animadas, com muita dança e música.

O aspecto religioso tem sido cada vez mais importante para o grupo. Os primeiros imigrantes árabes muçulmanos, em Florianópolis, viveram sua religiosidade no espaço privado, mantendo os princípios básicos da fé islâmica, reservando, nas suas casas, espaços para as orações diárias e quadros com passagens do Alcorão. A primeira sala de oração pública aparece somente na década de 90. De acordo com os relatos, esses primeiros imigrantes estavam extremamente preocupados com a situação difícil de sobrevivência no novo local, dedicando todas as suas energias para o trabalho, deixando a religião para ser vivida de forma mais particular.

Primeiramente, a mesquita ocupava uma sala alugada no centro da cidade. Em 2002, a mesquita mudou para um amplo andar de um edifício, doado por um membro da comunidade, também no centro. Quando perguntados sobre a possibilidade de um espaço arquitetônico característico das mesquitas e semelhante ao de outras cidades do

Brasil, a resposta foi que na área central da cidade não há mais lugar para construções deste porte. A recusa em se instalar em local mais retirado deve-se a importância da facilidade ao acesso, tendo em vista que a maioria dos participantes trabalham nas imediações e podem recorrer à mesquita em qualquer horário.

O novo local comporta uma sala grande para as orações, com divisórias em madeira definindo o lado das mulheres e o dos homens. Na antiga mesquita, a divisão dos espaços era feita com uma cortina de tecido. Os espaços masculinos e femininos são forrados com carpete em duas cores demarcando as fileiras e a orientação para Meca. Há um pequeno escritório, um depósito, banheiros com lava-pés e ducha (adequado para realizar a ablução ou limpeza de todo o corpo antes das orações), cozinha e mais uma sala grande para as reuniões de estudo e confraternização.

AS MULHERES E O USO (OU USOS) DO VÉU

Inicialmente o uso do véu era obrigatório na mesquita somente no espaço reservado para as mulheres. Com a inauguração da nova mesquita e a vinda do *sheik*¹⁷ em 2001, o véu passou a ser usado pelas mulheres em todas as dependências.

As mulheres ressaltam que o uso do véu, no dia-a-dia, não é algo que deva ser imposto. Citam, como exemplo, que numa mesma família seja no Líbano ou na Palestina há mulheres que usam e outras que não usam; em contraste com a obrigatoriedade que há em certos países (Arábia Saudita, Irã). Uma senhora palestina, por volta dos 40 anos me dizia: “Minha mãe, minhas tias sempre usaram o véu. Eu não, porque vivi desde pequena no Brasil. O véu é usado para que a mulher não se exponha aos olhos dos outros, mas creio que aqui usar o véu chama mais atenção do que não usar”. Atualmente esta senhora está usando o véu. Por quê? O que aconteceu com que essas mulheres que passam a usar o véu? Qual a motivação?

De acordo com o discurso nativo, os países que reprimem as mulheres não são países que seguem o verdadeiro Alcorão. Em textos produzidos por mulheres muçulmanas, como os encontrados no *site* da Sociedade Beneficente Muçulmana de São Paulo, são destacadas a diferença entre a crença, conforme revelada no Alcorão, e a prática de algumas sociedades supostamente islâmicas, que atendem a interesses e aspectos culturais específicos e não representam o verdadeiro sentido do Islã. Ressaltam ainda os avanços que o Islã concedeu às mulheres da Península Arábica na época do Profeta, dando à mulher direitos nunca antes atingidos: como direito à individualidade, educação e instrução, direito de contratar e de se divorciar.

Igualmente o movimento feminista, nos países árabes, destaca que sua luta é contra o clero islâmico conservador reconhecendo que a religião fundamentalista baseia-se em atitudes patriarcais e tradições culturais dissimuladas de normas religiosas. Como afirma uma feminista do Marrocos: “if women’s rights are a problem for some modern Muslim men, it is neither because of the Koran nor the Prophet, nor the Islamic tradition, but simply because those rights conflict with the interest of a male elite.” (ZECHENTER, 1997, p. 340)

O motivo dado pelas mulheres muçulmanas de Florianópolis para o uso do véu é de caráter religioso, e retomam o exposto no Alcorão¹⁸:

Dize às fiéis que recatem os seus olhares, conservem os seus poderes e não mostrem os seus atrativos, além do que (normalmente) aparecem; que cubram o colo com véus e não mostrem os seus atrativos a não ser aos seus esposos, seus pais, seus sogros, seus filhos, seus enteados, seus irmãos, seus sobrinhos, às mulheres, suas servas, seus criados, livres das necessidades sexuais, ou às crianças que não discernem nudez das mulheres; que agitem os seus pés, para que não chamem à atenção sobre seus atrativos ocultos. O fiéis, voltai-vos todos, arrependidos, a Deus, a fim de que vos salveis!¹⁹

Existem, no entanto, debates sobre as segundas fontes de instruções religiosas do Islã: o corpo dos *hadith* ou histórias tradicionais sobre a vida e os dizeres do Profeta. Do estudo dos *hadith* emergiram várias escolas do pensamento islâmico. Muitos estão de acordo com o que é *haram*, proibido (como comer carne-de-porco e tomar bebida alcoólica) e do que é *wajib*, obrigatório (horário das cinco orações diárias). Mas, entre essas duas categorias estão os *makruh*, ou atos inconvenientes que são desencorajados e os atos *sunnat* que são desejáveis, embora não obrigatórios. São nesses pontos que surgem as maiores divergências e o uso do véu poderia ser colocado nesta categoria, tendo em vista que seu significado nas sociedades islâmicas, ao longo da história, não é unânime nem tampouco monolítico.

Mernissi (1987), em interessante estudo sobre o Profeta Maomé e as mulheres, recompila todas as principais fontes dos *hadith*, que sem dúvida auxiliam no entendimento do Alcorão. Ela diz que o *hiyab*, véu, literalmente quer dizer *cortina* e que *desceu* não para fazer uma barreira entre um homem e uma mulher, mas sim entre dois homens. O *hiyab* é um fato narrado na surata 33, versículo 53 que foi revelada durante o ano 5 da hégira (627):

Ó Crentes, não entreis nas casas dos Profetas, salvo se tiverdes sido convidados a uma refeição, mas não para aguardardes a sua preparação. Porém se fordes convidados, entrai; e quando tiverdes sido servidos, retirai-vos sem fazer colóquio familiar, porque isso molestaria o Profeta e este se envergonharia de vós; porém Deus não se envergonha da verdade. E se desejardes perguntar algo a elas (suas esposas), fazei-vos detrás de cortinas; isso será mais puro para os vossos corações e para os delas. Não vos é dado molestar o Mensageiro de Deus nem jamais desposar as suas esposas, depois dele, porque isso seria grave ante Deus.

Para entender bem esta passagem é preciso ter em conta o que estava acontecendo. O Profeta acabava de casar-se e estava impaciente por estar com sua nova esposa, sua prima Zaynab, e não sabia como desembaraçar-se de um grupo de convidados pouco delicados que demoram a ir embora. Quando Anas b. Malik, um dos discípulos do Profeta, verifica se os convidados por fim estão saindo, o Profeta passa a recitar os versos do véu. O véu seria uma resposta de Deus a uma comunidade de costumes grosseiros para proteger a intimidade do Profeta e excluir uma terceira pessoa, no caso o próprio discípulo: “Em todo caso, volvió a la alcoba nupcial, introdujo un pie en la alcoba y el outro fuera, y fue en esa postura como dejó caer un *sitr* (cortina) entre él y yo, y la aleya del *hiyab* descendió en ese momento.” (Ibid., p. 101)

Quando o Profeta baixou a cortina, pronunciou o que, na classificação do texto corânico, se converteu no versículo 53 da surata 33 e que, para os expertos, é o Versículo do Véu. São as palavras que Anas escutou o profeta murmurar no momento em que ele puxava a cortina entre ambos. Palavras que eram a mensagem inspirada por Deus ao Profeta, em uma situação concreta. É preciso lembrar que o Alcorão é um livro arraigado na vida cotidiana do Profeta e de sua comunidade, comumente as falas do Profeta são uma resposta a determinada situação.

Os fundadores da ciência religiosa consideram, portanto, o versículo 53 da surata 33 como base para a instituição do véu. Como vimos, não é a única relativa a este acontecimento, mas a primeira de uma série que consumou o fato de uma divisão do espaço muçulmano.

Mernissi aponta ainda que o conceito de *hiyab*, véu, é tridimensional. A primeira dimensão é visual: subtrair o olhar. A raiz do verbo *hayaba* quer dizer esconder. A segunda é espacial: separar, marcar uma fronteira, estabelecer um limite. E, por último, a terceira é ética: trata do domínio do proibido, um espaço oculto pelo véu é um espaço proibido. Além destes, há outros sentidos para a palavra *hiyab*: ocultar o poder, no caso de uma autoridade, ou o contrário, o *hiyab sufi* que impede o conhecimento do divino, há ainda o uso anatômico da palavra *hiyab*, tudo que separa e protege é um *hiyab*, como: sobancelhas, diafragma, hímen.

De qualquer forma, o conceito de *hiyab* é um dos conceitos-chaves do Islã. Em um período agitado do início do Islã, o profeta profere versos que determinarão a religião islâmica, introduzindo uma ruptura do espaço, como uma separação do público e do privado, ou do profano e do sagrado, que no final orienta uma divisão dos sexos: o véu que desceu do céu vai cobrir a mulher e separá-la dos homens.

Na tradição islâmica, assume-se que a mulher seja ativa sexualmente, ao contrário da visão ocidental cristã que propõe um ideal de mulher sexualmente menos ativa do que os homens. A frase atribuída a Ali ibn Taleb, marido de Fátima, filha de Maomé, e fundador da vertente xiita do Islã demonstra bem isso: “Deus todo Poderoso criou o desejo em dez partes; então deu nove partes às mulheres e uma aos homens.” Parece que essa noção de lascívia considerada inerente à mulher deve ser controlada. Mas o Islã também é uma das poucas religiões que incluem o sexo entre as recompensas da vida depois da morte – pelo menos para os homens. As mulheres, não tendo essa recompensa, devem ser plenamente satisfeitas na terra. Para o Profeta, o casamento deve ser desfrutado pelo casal, homem e mulher. Ele encorajava os jogos sexuais (somente fazer sexo em pé ou com a cabeça voltada para Meca são proibidos) e possibilitou à mulher iniciar um divórcio alegando a incapacidade do marido em manter relações sexuais com ela.

A postura das mulheres islâmicas deve ser, no entanto, de recato. Sempre que estiverem no espaço público ou na presença de pessoas que não sejam marido, filhos, ou sogro o uso do véu se faz necessário. Assim tem sido para as mulheres em Florianópolis. Os cabelos, em geral, longos são cuidadosamente amarrados atrás da cabeça e envoltos por véus de seda ou tecido fino, em cores suaves e discretas. Há algumas formas dife-

rentes de amarrar o véu, atrás na nuca ou na frente onde é usado um grampo especial para unir as pontas do tecido. O vestuário acompanha esta atitude de recato, sempre usam roupas com mangas compridas e nenhum decote, em geral camisas longas com calças compridas. Para o momento de oração na mesquita, mesmo estando com véu e roupas fechadas, coloca-se outro véu mais comprido além de uma saia longa, por cima da roupa que se está usando. O véu inteiro cobre inclusive os punhos e as mãos, “é mais adequado para as orações”, dizem as mulheres.

Para elas, usar o véu diariamente é uma atitude de respeito aos mandamentos de Deus. No entanto, todas afirmam que o seu uso não pode ser fruto de uma obrigação, ainda que ditada pelo próprio Alcorão, ou por imposição de pais ou maridos. O uso por imposição contraria o princípio básico do Islã, a submissão voluntária a Deus.²⁰ Fato que pode ser observado no seguinte episódio: quando uma garota de 12 anos começou a usar o véu, fez um pequeno comentário com sua tia (uma moça jovem que também usa véu) salientando a atitude da menina. Para minha surpresa ela respondeu: “pois é, coitadinha que coisa, tão novinha!” A princípio, este era um comentário que não fazia sentido; o almejado não é o uso do véu? Descobri que mesmo sendo uma obrigação, uma lei do Alcorão deve ser cumprida com total desprendimento e livre arbítrio. A preocupação desta tia evidencia o fato da menina que, por ser muito jovem (o uso é indicado próximo aos 14 anos), talvez não compreenda as implicações do uso do véu e teme que possa ser um momento passageiro ou a pior das hipóteses: esteja sob influência de outras pessoas (pais, demais jovens da comunidade) e não seja fruto de uma profunda convicção pessoal.

A decisão de usar o véu, para estas mulheres, deve portanto, em última instância, ser fruto de uma convicção religiosa, que elas externalizam verbalmente como um *desejo*, uma *vontade*. Para todas que passaram a usar o véu há somente um ano ou dois, as falas revelam: “eu sempre quis usar o véu”, “eu queria usar, era um desejo”. Porém, somente a vontade não basta, somado ao desejo é preciso um período de preparação, de reflexão. Uma moça que estava noiva e não está usando o véu me conta: “eu vou usar, depois de casar, estou me preparando”.

Foi possível perceber que esta preparação envolve uma profunda reflexão individual em torno de três aspectos: primeiro, o religioso: usar o véu significa para elas um ato de fé, um símbolo, que a rigor não poderá ser mais abolido. Em segundo lugar, o contextual: os acontecimentos mundiais envolvendo o Islã têm de certa forma disseminado uma visão negativa da religião islâmica propondo inclusive uma associação entre *a religião do véu*, expressão muito usada na mídia, com atos terroristas e suicidas. Muitas mulheres justificaram, entre outros motivos, o uso do véu para fazer frente a esta *campanha anti-islâmica*. Em último lugar, o social: a decisão será observada por todos, familiares, comunidade árabe local, bem como por demais pessoas fora de seu entorno religioso ou familiar, o que implica em uma postura firme frente a decisão do uso do véu, devendo estar preparada para comentários de todos os tipos, desde os encorajadores até os questionadores ou mesmo jocosos.

Para outras mulheres, um evento repentino também pode ser um motivo para a decisão de usar o véu. Uma jovem relata que, após quase sofrer um acidente, pensou: “se eu morresse agora eu iria para o Paraíso? O que está faltando? Usar o véu!” A partir desse dia, ela passou a usar o véu.

Em terras brasileiras, a decisão de usar o véu inclui ainda outros fatores. O lenço chama a atenção da comunidade local, motivo pelo qual muitas mulheres optaram por não usá-lo. O objetivo de se vestir discretamente e passar despercebida estaria, aqui, totalmente invertido. Para aquelas que estudam na Universidade era difícil assumir o uso do véu, pois chamariam demasiada atenção num contexto onde ninguém usa. Com a chegada das libanesas e palestinas que usavam o véu no seu país de origem, a realidade começou a se modificar. De dois ou três anos para cá, tornou-se um pouco mais comum em Florianópolis a presença das jovens mulheres usando véu passeando no centro da cidade com seus filhos ou se dirigindo à loja ou à mesquita.

As jovens brasileiras, que foram estudar na Jordânia, passaram pela experiência de usar o véu como uma forma de se aproximar da vida local no país estrangeiro, apondo que foi uma maneira de sentirem-se seguras. Como disse uma delas: “lá, o véu te dá segurança, você sabe que pode andar na rua sozinha que nada vai lhe acontecer”. Ao chegarem no Brasil passaram por um momento de questionamento: continuar a usar o véu ou tirá-lo? Todas seguiram usando.

Além desses aspectos, observamos que o uso do véu passou a ser corrente entre as mulheres da comunidade muçulmana após alguns eventos extremamente significativos, conforme o relato: “o desejo de usar sempre existiu, mas agora depois do que aconteceu [referindo-se ao atentado de 11 de setembro] e da novela [O Clone], parece que deu mais força pra gente.” Uma senhora que estava acompanhando a entrevista comenta: “as meninas sempre queriam usar, mas ir para a Universidade não é tão fácil, agora parece que chegou o momento”.

Que momento é este? Como entender a adesão ao uso do véu considerado, na ótica ocidental, o símbolo da submissão feminina? Três acontecimentos: um mundial, um nacional e outro local podem dar pistas para entender esse processo.

O evento de 11 de setembro de 2001 com a derrubada das torres gêmeas nos Estados Unidos alterou profundamente as relações entre o chamado mundo islâmico e o mundo ocidental. A mídia nacional e internacional divulgou amplamente o fato, com especial enfoque na religião islâmica, devidamente acompanhado com os temas de praxe: terrorismo, fanatismo, homens-bombas, passando pelas tradicionais reportagens sobre as mulheres em países muçulmanos, como Irã, Afeganistão, Arábia Saudita, Bangladesh, descrevendo sua situação considerada submissa caracterizada pelo uso de véus e vestimentas que, as cobrem completamente, e pelas restrições de toda ordem às quais têm que se sujeitar.

Ainda que muitos desses textos reforcem estereótipos e modelos de vida, por demais generalizados, é possível perceber também que tal evento provocou em larga escala uma discussão sobre o Islã. As vendas de livros sobre o assunto, por exemplo,

aumentaram e as pessoas, em geral, perceberam que sabiam pouco do assunto e procuraram se informar. Nas universidades e colégios foram feitas palestras e debates; estava despertado o interesse, a curiosidade por uma religião que serviu para credenciar pessoas a desafiarem o poderio norte-americano. Como disse um informante: “apesar de tudo, graças a Deus, o Islã está sendo divulgado”.

No mundo todo, houve manifestações de apoio e desagravo ao ocorrido, vindo à tona conseqüências como a intolerância religiosa. Neste contexto de agitação, a mídia local se volta para os árabes muçulmanos perguntando qual tem sido a reação dos catarinenses. A mídia impressa e televisiva chega à conclusão de que aqui é possível conviver com as diferenças, reforçando o discurso da democracia racial. As manchetes do *Diário Catarinense*, um jornal com amplitude em todo o estado, nos dias que se seguiram ao atentado, falam por si: “Imigrantes de origem árabe prosseguem rotina diária e não sofrem discriminação em Florianópolis com o atentado terrorista nos EUA”. Percebe-se a tentativa dos jornalistas em encontrar algum fato desabonador, algum enfrentamento maior, mas com certa desilusão reafirmam que palestinos e libaneses respiram um ambiente de paz no Brasil e concluem que o “brasileiro dá mais uma prova do seu pacifismo nato”.

Ao comentar sobre o ocorrido e suas conseqüências, o grupo pesquisado, além de manifestar claramente suas críticas ao governo dos Estados Unidos e remeter o fato ao conflito Israel-Palestina, segue o discurso acima, sem querer se sentir indesejável devido a um episódio tão inusitado que poderia denegrir todos os anos de convivência e sentimento de bem-estar experienciados no Brasil. Um dos primeiros palestinos a chegar em Santa Catarina comentou: “Aqui ninguém nos tratou de forma racista. O Brasil está acima de tudo isso sempre nos acolheu a todos com o mesmo amor”. Um jovem libanês comenta que houve pequenas formas de discriminação, entre as crianças, na escola, e com as mulheres cobertas com véus, nas ruas. No entanto, acredita que sejam casos isolados, um movido pela ignorância própria das crianças e outro atribuído a certa jocosidade do brasileiro, *que faz piada de tudo* e esclarece que “o brasileiro em geral não nutre preconceitos raciais ao contrário de outros países”.

De todo esse episódio, porém, a comunidade islâmica acredita que houve algo a ser valorizado: a divulgação do Islã. Houve grande interesse por parte dos brasileiros em conhecer a mesquita e a religião islâmica, o que leva o grupo a concluir que mesmo um evento tão desastroso como este obteve um saldo positivo.

Assim, apesar de algumas mulheres muçulmanas em Florianópolis terem sido alvo de sorrisos maliciosos ou pequenas anedotas, em geral descritas como jocosas, o fato de 11 de setembro contribuiu para uma visualização destas mulheres: a população local se deu conta de que existem muçulmanos e muçulmanas convivendo em um mesmo espaço. O que antes era visto como absolutamente exótico: uma mulher em pleno verão usando roupas compridas e véu, agora passa a ser visto dentro de um quadro de referência.

O segundo ponto a ser chamado à atenção é a veiculação da novela *O Clone*, transmitida pela maior cadeia de televisão do Brasil, em horário nobre e que atingiu

índices de audiência jamais alcançados até então. A novela inicia, coincidentemente, no mês do atentado aos EUA e versa, entre outros focos, sobre uma comunidade marroquina e famílias muçulmanas no Rio de Janeiro, mostrando mulheres com véu, danças do ventre, festas de casamento, bem como preceitos do Alcorão. As novelas brasileiras devem ser entendidas como detentoras de um papel bem situado, mobilizam milhões de pessoas, tratam de temas os mais variados (sexualidade, infidelidade feminina, drogas, violência contra mulher, homossexualidade, discriminação racial, entre tantos outros) que são realçados a uma espécie de discussão nacional, pois todos comentam. Como afirma Hamburger (2003, p. 42): “mais do que simplesmente afirmar posições sobre assuntos polêmicos, as novelas provêm um repertório por meio do qual telespectadores mobilizam seus repertórios pessoais em termos que são reconhecíveis publicamente”.

Ainda que vários episódios da novela fossem contestados pela comunidade árabe nacional e local, o fato é que pela primeira vez em escala nacional a temática da religião islâmica foi tema de uma novela, tornando-se amplamente conhecida do público em geral e contribuindo ainda mais para a construção do quadro de referência mencionado acima.

Por último, quero citar que a comunidade islâmica de Florianópolis, enquanto espaço de oração, encontro e estudo, criada no início da década de 90, funcionou desde então como qualquer mesquita islâmica da vertente sunita. Nesta vertente, não é exigida uma liderança religiosa instituída, ao contrário do que ocorre na linha xiita, onde os líderes assumem grande poder, quase divino. Sempre houve um grupo de pessoas que se dividia nas várias tarefas de como dirigir as orações e as reuniões de estudo. Há aproximadamente um ano mudou-se da mesquita de Lages para cá um *sheik*, nome designado ao líder religioso, com a tarefa de exercer a liderança religiosa, sem contudo ter a conotação dada pelos xiitas. Fica sob seu domínio a condução das rezas, a leitura do Alcorão, a recitação dos versos, a intermediação nos noivados, o sepultamento, a reunião de estudos dos homens e das mulheres, ainda que, a princípio, qualquer um possa desempenhar estas funções ou mesmo possa contestar sua fala ou atitudes. Ele é uma liderança, mas não uma autoridade que detém a palavra final. Foi com base nestas atribuições e sentindo-se responsável pela conduta da comunidade, que o *sheik* normatizou o uso do véu em todos os espaços da mesquita, inclusive para as mulheres não-muçulmanas que porventura freqüentem as reuniões de estudo ou o dia da oração.

Outra ação do *sheik* é ser veiculador de informações e contatos com comunidades islâmicas de outros locais, principalmente de São Paulo onde já atuou como líder. A divulgação de eventos e demais atividades, conectando a comunidade local com outras do país, têm trazido resultados apontados como positivos pela comunidade, tais como a participação em retiros, denominados acampamentos, nos meses de férias de verão e de inverno. Por duas vezes o grupo participou de retiros em São Paulo e em julho de 2002 foi pela primeira vez realizado em Florianópolis um acampamento com as comunidades islâmicas dos três estados do sul do Brasil.

O primeiro retiro de que a comunidade de Florianópolis participou, realizado em São Paulo (fevereiro de 2002), foi de suma importância para muitas jovens que voltaram de lá com o véu. Uma delas me contou: “também o retiro em São Paulo foi bom, lá, a gente tinha que usar o véu, todas usavam e depois eu decidi: não vou tirar mais”.

Toda essa articulação do *sheik* e os eventos em questão proporcionaram não só uma revitalização na comunidade, baseados nos princípios do Islã com uma busca pelo cumprimento de todos seus preceitos, mas também um conhecimento maior entre as famílias muçulmanas de Florianópolis e outras cidades, aumentando as possibilidades de escolhas para os casamentos. Somente neste ano ocorrem três noivados entre jovens daqui e de São Paulo e Rio de Janeiro.

As mulheres da comunidade sustentam, então, que aliado ao desejo de usar o véu, como uma forma de mostrar seu respeito e sua opção religiosa, existe atualmente no Brasil um momento apropriado para isso, fruto de transformações locais e mundiais. O uso do véu, para a grande maioria do grupo estudado, está sendo uma experiência recente. Em um dos retiros já comentados, uma jovem contou para o *sheik* que passou a usar o véu recentemente e que foi plenamente respeitada pelos jovens brasileiros, mas que teve algumas reações por parte dos jovens árabes. O *sheik*, então, fez um discurso inflamado no sentido de que os jovens árabes devem ser os primeiros a apoiar e valorizar a atitude de suas irmãs. A experiência também é nova para a comunidade local, que começa a ver com mais naturalidade as mulheres cobertas, que caminham pelo centro da cidade.

Analisando a sociedade turca, Kiliçbay & Binark (2002), em interessante artigo, apontam três contextos nos quais o uso do véu é discutido. Primeiro indicam um significado primário, baseado nos princípios do Islã, com referência ao Alcorão, como um sentido divino do pensamento islâmico, e a *na Sunna*, através dos *Hadith*, as fontes secundárias contendo comentários sobre a vida do profeta. Nestas fontes, é sugerida a necessidade das mulheres se cobrirem protegendo-se da presença masculina, ou seja, com um símbolo de aderência à fé e à crença islâmica. Em um segundo contexto vão ressaltar que a prática do véu é considerada um poder simbólico do chamado Islã político, representado na esfera pública através da idealização da mulher coberta. De acordo com intelectuais islâmicos, a questão de identificação com o ocidente ou com o Islã está ligada de perto à questão do véu. Eles argumentam que a decisão da mulher, hoje, em usar ou não o véu, não está somente associada a uma forma de vestir-se, mas sim em estar se posicionando em um dos dois mundos possíveis: o ocidente ou o Islã. A obrigação do uso do véu, neste contexto, é tida como o verdadeiro caminho de praticar o Islã na vida diária, fazendo uma opção que ao final é ideológica. Este segundo significado do Islã é mais visto em áreas urbanas, em contraste com o primeiro.

Por fim, os autores chamam a atenção para um novo significado atribuído para a prática do uso do véu, a articulação da prática da religião com a cultura de consumo. Na Turquia, especialmente, no início da década de 90, houve uma *moda do véu*, como resultado deste processo de articulação. “The practice of veiling is inseparable from

consumption, commodity, even pleasure patterns, and is stimulated by global and local trends of the market economy. (Ibid., p. 499).

Olmo (2001), analisando a sociedade o véu na sociedade espanhola, considera o véu como um símbolo que marca uma fronteira simbólica, aliás uma fronteira em quatro níveis: temporal (no caso de espanholas que se converteram marcando um antes e um depois), espacial (separação de espaços públicos e privados), sexual (comportamento social que distingue homens e mulheres) e de grupo ou étnica (símbolo a partir do qual se distingue a categoria nós e a categoria outros.)

Portanto, concordamos que há vários significados e sentidos para o uso do véu, envolvendo questões complexas. Para as mulheres de Florianópolis, seu uso está ligado, pelo menos até o presente momento, primordialmente ao contexto religioso, como expressão de uma fé.

Ao contrário das mulheres ocidentais que percebem o véu como um símbolo de repressão, as mulheres islâmicas vêem o véu em primeiro lugar como símbolo de uma fé. Se no Líbano ou na Jordânia, o véu sugere um princípio de igualdade e segurança entre as mulheres que são, assim, preservadas de verem seus corpos serem transformados em puros objetos de desejo, de consumo e de instintos masculinos, em terras brasileiras, o motivo primeiro é a externalização de uma fé, demonstração de uma diferença. O relato de uma jovem é emblemático e reiterado por várias delas: “usando o véu, todo mundo percebe que eu sou diferente, assim eu posso demonstrar a minha fé”.

Em segundo lugar, está o aspecto do recato da mulher. Seguindo o mandamento do Alcorão, as mulheres guardam sua beleza somente para o marido ou o futuro marido. Nos locais públicos, as mulheres se cobrem com o véu, andam com roupas compridas e não deixam à mostra nenhuma parte do corpo. Em casa, na presença do marido, os cabelos longos são soltos, usam jóias e maquiagem. Elas afirmam que essa relação entre o casal, baseada em velar e desvelar, traz consigo um clima sensual que as mulheres não muçulmanas jamais irão sentir, fazendo uma comparação com as brasileiras que, na sua opinião, “expõem demais o corpo para todo mundo”.

O véu, enquanto um símbolo, marca uma fronteira simbólica que não deixa de ser temporal, espacial, sexual e étnica como propõe Olmo. Os contextos de usos, como referência ao Islã político, ou de consumo, não estão até o momento em evidência na comunidade estudada, ainda que seja possível percebê-los timidamente em alguns aspectos. Por exemplo, quando as mulheres participam de passeatas, como as organizadas em função da questão entre Israel e Palestina (setembro de 2000) ou sobre a guerra contra o Iraque (março de 2003), o véu expressa um conteúdo político, é uma imagem carregada de sentido, um símbolo poderoso que comunica aos outros uma determinada visão de mundo. Quanto ao uso por estilo de consumo, por moda, é possível perceber, numa observação mais cuidadosa, que o véu não é um lenço qualquer. Seu material é de um tecido fino, de cor única ou mais de uma e, embora discreto, está sempre combinando com a roupa que se está usando, além disso, há vários modos de amarrá-lo, deixando mais solto ou mais preso ao pescoço. Há, portanto, uma forma mais ou menos

casual de cuidar da aparência. Por não existir em Florianópolis lojas específicas, os lenços são adquiridos em lojas comuns, mas os alfinetes para prendê-los são trazidos de São Paulo ou de países estrangeiros.

Portanto, não temos dúvida de que o véu é um símbolo que delimita fronteiras. O conteúdo deste símbolo e os campos que as fronteiras pretendem separar é que podem ser múltiplos. Em muitos países ocidentais, movimentos feministas e de intelectuais de esquerda são categóricos na denúncia do véu enquanto símbolo de opressão. Rial & Eckert (1992) analisam o famoso *caso do véu* que se desenrolou na França em 1989 quando um diretor de escola pública proibiu o ingresso na sala de aula de três meninas árabes muçulmanas por portarem o véu. O pai das meninas recorreu aos tribunais e o Estado teve que tomar uma posição. Fica evidente, no texto, que entre as muçulmanas há divergências a respeito do significado do véu e de que elas não concordam com a interpretação ocidental. As autoras trazem a contribuição de Jaqueline Costa-Lascoux (especialista em imigração na França) que distingue signo de pertencimento e signo de opressão. Para ela, o véu e outros signos muçulmanos se recobrem de uma característica essencial: acentuar desigualdades entre homens e mulheres, pais e filhas e são, portanto, signos de opressão.

Assumindo que o uso do véu compreende múltiplos sentidos e significados, entendemos que para as mulheres árabes muçulmanas em Florianópolis o uso do véu representa, antes de tudo, ao contrário do que diz Costa-Lascoux, um signo de pertencimento, pois significa uma adesão, que permite identificar e distinguir pessoas e grupos de pessoas que exteriorizam determinadas idéias e tradições. Faço minhas as palavras de Leydesdorff (2000, p. 80): “desde já, as pessoas que lêem sobre as mulheres e o Islã aprenderão, *com seus depoimentos*, que usar um véu não é puramente um sinal de opressão, como alguns políticos ingênuos querem que acreditemos. E só pudemos aprender isto porque *elas falaram, e porque nós as ouvimos*.” (grifo meu).

As desigualdades, no sentido de diferenças, não devem ser sempre vistas como opressoras. Olhar as diferenças sob a ótica da hierarquia pode mudar esta conclusão. Conforme os relatos das próprias mulheres que entrevistei, o véu estabelece, sim, uma diferença, diferença esta que está sendo pretendida e almejada pelas mulheres e por todo o grupo, seja mostrando ao Outro uma religião e uma cultura diferente, seja estabelecendo diferenças de gênero, pois, para o Islã, homens e mulheres são iguais perante Deus, porém, com direitos e deveres diferentes a cumprir. O texto corânico permitindo uma grande variedade de interpretações se impõe como um argumento divino, reforço de uma ordem social que privilegia a hierarquia nas relações entre os sexos.

Pelo menos esta é a vivência aqui, talvez em outros locais a história seja outra...

NOTAS

¹ O Centro Islâmico ou Comunidade Islâmica está formalmente registrado como Núcleo de Estudos e Divulgação Corânicos e foi fundado, em 1992, por um pequeno grupo de convertidos.

² Este texto é fruto do trabalho de campo realizado com a comunidade árabe-muçulmana em Florianópolis,

ainda em andamento, a fim de obtenção do título de doutoramento em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Agradecimentos especiais a minha orientadora Dr^a. Carmen Silvia Rial por suas contribuições para este texto.

³ Respeitando, no entanto, a exigência de usá-lo durante as orações diárias e a oração de sexta-feira na Mesquita.

⁴ Árabe provém da palavra 'arab (com ' que é a letra 'ayn) que designava antigamente em especial os habitantes do norte da Península Arábica. Já nos textos de assírios e babilônios, a partir do século IX antes de Jesus Cristo, fala-se de uns povos que são chamados aribi e que os historiadores modernos identificam hoje como os árabes. O significado originário da palavra 'arab não está totalmente claro: em todo caso, a voz significa em árabe ser árabe e falar em árabe de maneira clara. Logo foi usado na expressão jazirat al'arab (pronunciando j e z como no português) que significa ilha/península dos árabes. Tradicionalmente os árabes têm usado a voz 'arab com dois significados fundamentais: o árabe relacionado com a língua e a cultura árabes e beduíno em contraposição ao sedentário, ainda que tanto beduínos como sedentários falem árabe. (Prof. Jorge Aguadé, doutor em filologia árabe, comunicação pessoal). Diz, portanto, mais respeito a um gênero de vida e organização social do que a uma língua ou mesmo a uma raça. A língua árabe se difundiu e arabizou populações gerando mais arabizados do que árabes propriamente ditos, povos que passaram a se identificar pela língua, pela religião e pelos hábitos sociais. Os povos aos quais chamamos árabes representam um conjunto heterogêneo que vai desde o mundo árabe do Oriente – Machrek (Arábia Saudita, Iêmen, Omã, Emirados Árabes, Iraque, Síria, Líbano, Jordânia, Kwait, Palestina) até o mundo árabe do Ocidente – Maghreb (Marrocos, Argélia, Tunísia, Líbia, Egito, Sudão). LINHARES, 1982, p. 18-19).

⁵ O Centro Islâmico ou Comunidade Islâmica está formalmente registrado como Núcleo de Estudos e Divulgação Corânicos e foi fundado em 1992, por um pequeno grupo de muçulmanos. Curiosamente, apenas um deles de descendência árabe. Antes desse período as pessoas faziam suas orações cada um em sua residência.

⁶ De acordo com Waniez & Brustlein (2001), 28,2% dos muçulmanos residentes no Brasil não possuem a nacionalidade brasileira, 12,6% têm a nacionalidade brasileira resultante de naturalização. A procedência principal é do Líbano, Síria e Israel, além de outros países da Ásia, com aumento da imigração africana.

⁷ Waniez & Brustlein (2001), que realizaram amplo estudo demográfico dos muçulmanos no Brasil, baseados no recenseamento demográfico de 1991, afirmam que este censo apresentou inúmeras dificuldades de exploração estatísticas. Somente no início de 1997, o IBGE tornou público os arquivos relativos às condições e modos de vida, exatamente os que englobam os dados relativos às religiões. Os dados relativos ao Censo de 2000 ainda não estão disponíveis.

⁸ É interessante notar que a chegada do Islã ao Brasil data do período colonial, se contarmos que uma parte dos escravos, denominados sob o termo genérico de malês, eram muçulmanos. Localizados principalmente na região de Salvador, na Bahia, a participação dos malês nas revoltas contra a escravidão é observada, sobretudo, na Revolta de 1835. No entanto, estamos considerando a atual presença muçulmana, a que se relaciona com a data exposta acima.

⁹ Para mais detalhes sobre a imigração em Santa Catarina, ver: Alves (1998), Boabaid (1991, Cabral (1979, 1994), Lago (1965), Piazza (1983), Reitz (1988).

¹⁰ Ver, entre outros, Seyferth (1999) e (2000).

¹¹ Lesser (1999, p. 4) mostra que inicialmente a imigração considerada desejada era a germânica, a portuguesa, a espanhola e a italiana. Mais tarde, o medo da atividade social e sindical e o perigo do germanismo encorajou o país a olhar para os não-europeus. O branqueamento foi um importante componente de inclusão na raça brasileira. Porém, o conteúdo do que é ser branco vai mudar radicalmente entre 1850 e 1950.

¹² Montenegro (2000) contabilizou 58 organizações muçulmanas, 90% de orientação sunita e 10% xiita, reproduzindo, aqui, a mesma proporção do plano internacional.

¹³ Ao contrário do que diz o senso comum, Islã não é sinônimo de Arábia, nem todo árabe é islâmico, embora o árabe seja o idioma de seu livro sagrado, o Alcorão. Os árabes são numericamente minoritários no mundo islâmico, sendo que Irã, Paquistão, Indonésia e Malásia são os quatro maiores países islâmicos não-árabes.

¹⁴ Noção de projeto baseada em Velho (1999) que enfatiza a margem de manobra existente na sociedade para opções e alternativas, sem no entanto estarem desvinculados aos contextos sócio-culturais específicos da comunidade ou grupo social onde o sujeito vive.

¹⁵ Caderno de Campo, 14/05/02.

¹⁶ Sheik: “o mestre, o sábio, o homem do saber (que ensina ou com quem se aprende), homem de religião, de prestígio, guia espiritual e guia da vida cotidiana.

" (SAYAD, 1998).

¹⁷As comunidades sunitas podem se organizar sem a presença de uma liderança formal, como é a figura do sheik, bastando que algumas pessoas se encarreguem de fazer o discurso e orientar as orações de sexta-feira. A mesquita em Florianópolis funcionou desta forma até 2001, quando veio o sheik, um sírio com formação na Arábia Saudita e que deu novas orientações e normas para a comunidade.

¹⁸ Para o Islã cada palavra do Alcorão é sacrossanta. Todos seus 6000 mil versículos constituem instruções diretas de Deus e devem ser seguidos.

¹⁹ Surata 24: An Nur, A Luz. Neste versículo o tradutor faz duas notas, uma para dizer que os atrativos a que se refere o texto significa tanto a beleza natural quanto os ornamentos artificiais, e outra dizendo que constitui um dos truques das mulheres espetaculosas, ou não castas, o ato de tilintarem os ornamentos dos tornozelos para chamar a atenção sobre si.

²⁰ Islã, do árabe *islam*, significa *submissão absoluta do ser diante de Deus*. O fiel islâmico, ou muçulmano, é todo aquele que proclama sua devoção total a Deus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALVES JR, Ozias. *Breve história de Biguaçu*. Biguaçu: Jornal Biguaçu em Foco, 1998.
- ALVIM, Zuleika Maria Forcione. O Brasil italiano. In: BORIS, Fausto (Org.). *Fazer a América*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1999. p.383-417.
- ARBEX, José Jr. *Islã – um enigma de nossa época*. São Paulo: Moderna, 1996.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG. 1998.
- BOABAID, José Felipe. A contribuição sírio-libanesa. In: MELLO, Osvaldo Ferreira de. *História sócio-cultural de Florianópolis*. Florianópolis: Lunardelli/IHGSC, 1991. p. 117-121.
- BRENER, Jaime. *Ferida Aberta – O oriente médio e a nova ordem mundial*. São Paulo: Atual, 1993.
- CABRAL, Oswaldo R. *História de Santa Catarina*. Florianópolis: Lunardelli, 4ª ed. 1994.
- _____. *Nossa Senhora do Desterro*. 1 Notícia. Florianópolis: Lunardelli, 1979.
- CANCLINI, Nestor G. La globalización e interculturalidad narrada por los antropólogos. *Maguaré*, n.14, p. 19-41, 1999.
- COSTA, Sérgio. *Agora vai? Teoria social, cosmopolitismo e as sociedades pós-nacionais*. Berlim: ago. 2000. Datilografado.
- _____. *Etnicidade como identidade pós-nacional. O fim da ideologia da mestiçagem e a etnização das identidades políticas no Brasil*. Texto apresentado no VI Congresso Luso-Brasileiro de Ciências Sociais, Porto: Set. 2000.
- GOMEZ, José Maria. *Política e democracia em tempos de globalização*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 15-35.
- GUIMARÃES, A.S. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34. s/d.
- HAJJAR, Claude Fahd. *Imigração árabe – 100 anos de reflexão*. São Paulo: Ícone, 1985.
- KILIÇBAY, Baris & BINARK, Mutlu. Consumer culture, islam and the politics of lifestyle –fashion for veiling in contemporary Turkey. *European journal of communication*. London: Sage. vol.17, n.4, dec. 2002.
- HAMBURGER, Esther. Política e novela. In: *TV aos 50 – criticando a televisão brasileira no seu cinquentenário*. BUCCI, Eugênio (Org.). São Paulo: Abramo, 2003. p. 25-47.

- KLEIN, Herbert S. Migração internacional na história das Américas. In: *Fazer a América*. FAUSTO, Boris (Org.). São Paulo: EDUSP, 1999. p.13-31.
- KEMEL, Cecília. *Sírios e libaneses: aspectos da identidade árabe no sul do Brasil*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2000.
- LAGO, Paulo Fernando. *Santa Catarina: a terra, o homem e a economia*. Florianópolis: 1965.
- LESSER, Jeffrey. Imigração e mutações conceituais da identidade nacional no Brasil durante a Era Vargas. In: *Revistas Brasileira de História*. São Paulo, n. 28, 1994.
- _____. *Negotiating the national identity*. Immigrations, minorities and the struggle for ethnicity in Brazil. Durham: Duke Univ. Press, 1999.
- LEYDESDORFF, Selma. Desafios do transculturalismo. In: FERREIRA, M., FERNANDES, TM, ALBERTI, V.(Org.). *História oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Fio Cruz/Casa Oswaldo Cruz/CPDOC. 2000.
- LINHARES, Maria Yedda. *O Oriente Médio e o mundo árabe*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- MERNISSI, Fátima. *El harén político – el profeta y las mujeres*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterraneo, 1987.
- MOTT, Maria Lúcia. Imigração árabe: um certo oriente no Brasil .In: *500 anos de povoamento*. Rio de Janeiro: IBGE, 2000. p.181-195.
- OLIVEIRA ASSIS, Gláucia de. *Estar aqui, estar lá... uma cartografia da vida entre dois lugares*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC, 1995.
- OLMO, Marguerita del. El velo de la discordia: un analisis del reflejo de la sociedad española en el velo de una conversa. In: *Revista internacional de ciencias sociales y humanidades*. vol. XI, n.1, ene-jun, 2001. p.9-28.
- _____. Los conversos españoles al islam: de mayoría a minoría por la llamada de Dios, *Anales del museo nacional de Antropología*. v. VII, 2000.
- _____. El Madrid que mira hacia la Meca. La producción simbólica de alternativas sociales. In: *Revista de dialectología y tradiciones populares*. Tomo LVI, Cuaderno primero, Madrid: 2001.
- PIAZZA, Walter. F. *A colonização de Santa Catarina*. Florianópolis: Lunardelli, 2ª ed. 1988.
- _____. *Santa Catarina: sua história*. Florianópolis: Lunardelli/Ed. UFSC, 1983.
- REITZ, Raulino. *Alto Biguaçu – narrativa cultural tetrarracial*. Florianópolis: Lunardelli/Ed. UFSC, 1988.
- RIAL, Carmem Silvia & ECKERT, Cornélia. O véu que divide a França. In: *Outra*. n. 2, UFSC, 1992.
- SACHET, Celestino & SACHET, Sérgio. *Santa Catarina – 100 anos de história*. Florianópolis: Século Catarinense, 1997.
- SCHILLER, Nina Glick, BASCH, Linda & SZANTON-BLANC, Cristina. Transnacionalism: a new analytic framework for understanding migration. In:

- Nina Glick Schiller et al. (Org.). *Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity and nationalism reconsidered*. New York: New York Academy of Sciences. 1992. p.1-24.
- SAKURAI, Célia. Imigração japonesa para o Brasil: um exemplo de imigração tutelada (1908-1941). In: *Fazer a América*. FAUSTO, Boris. (Org.). São Paulo: EDUSP, 1999. p. 201-238.
- SANTOS, Silvio Coelho. *Nova história de Santa Catarina*. Florianópolis: Terceiro Milênio, 1995.
- SAFADY, Jorge Salim. A imigração árabe no Brasil. In: *História da imigração no Brasil: as famílias*. São Paulo: Serviço Nacional de Divulgação Cultural Brasileiro. 5ª ed. s/d p. 69-87.
- SAYAD, Abdelmalek. *A imigração*. São Paulo: Hucitec, 1998.
- SEYFERTH, Giralda. A colonização Alemã no Brasil: etnicidade e conflito. In: BORIS, Fausto (Org.). *Fazer a América*. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1999. p. 273-313.
- SEYFERTH, Giralda. Identidade nacional, diferenças regionais, integração étnica e a questão imigratória no Brasil: In: ZARUR, George de Cerqueira Leite. *Região e nação na América Latina*. Brasília: UNB, 2000.
- TADEU DA SILVA, Tomaz. A produção social da identidade e da diferença. In: TADEU DA SILVA, Tomaz (Org.). *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000. p.73-102.
- TRUZZI, Oswaldo M.S. Sírios e libaneses e seus descendentes na sociedade paulista. In: BORIS, Fausto (Org.). *Fazer a América*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1999. p. 315-351.
- TSUDA, Takeyuki. Transnational migration and the nationalization of ethnic identity among Japanese Brazilian return migrants, *ETHOS*. 27(2) 1999. p. 145-179.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura – notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- WANIEZ, Philippe & Brustlein, Violette. Os muçulmanos no Brasil: elementos para uma geografia social. In: *ALCEU*. Revista de comunicação, cultura e política. Rio de Janeiro: v.1, n.2, p.155-180, jan/jun, 2001.



LITERATURAS DE PESO

TÂNIA REGINA OLIVEIRA RAMOS



Para escrever este ensaio me vali de idéias esboçadas em um texto anterior que escrevi para o evento *Fazendo Gênero 4*.¹ Nele, eu analisei algumas narrativas que se aproximam das ficções inglesas que exploram personagens *a la* Bridget Jones.² Esta série de ensaios faz parte de uma leitura mais ampla, especialmente no que se refere à Literatura Brasileira, para destacar o quanto é importante prestarmos atenção no aqui e agora de um tempo em que estamos inseridas e inseridos, a fim de entender o que recolhemos na maturidade do discurso feminista das décadas de 60 e de 70. Venho fazendo, assim, um balanço comercial – e pelo centro – pautado na ideologia e na hegemonia de uma sociedade urbana e contemporânea, como o proposto pela revista *Time*, de 29 de junho de 1998, em cuja capa estão o reconhecido rosto de Betty Friedan e as não tão facilmente identificáveis Susan Anthony, Gloria Steiner e Ally McBeal com a provocativa pergunta, “Is feminism dead?”. Em outras palavras, venho procurando entender algumas narrativas, como já afirmei, que, se não fazem gênero, *fazem* gêneros...

Esta literatura de *mulherzinhas*, ou livros cartilhas para mulheres liberadas – *chicklit*, como a crítica jornalística vem chamando – ou ainda livros escritos por e para balzaquianas, tornou-se um dos ramos mais rentáveis do mercado das letras *pop*. De qual literatura eu falo? Daquela onde as personagens femininas têm trinta e poucos anos, trabalham fora, moram sozinhas, gostam de se divertir, estão alguns quilos acima do peso e vivem em busca de um homem ideal para namoro sério. É em torno dessa mulher, normal por definição, que vive às voltas com suas angústias cotidianas, suas fraquezas e carências, que o mercado das letras e algumas editoras de renome têm feito um significativo investimento. Para confirmar isso, basta vermos os expressivos números que tal gênero de literatura já alcança. *O diário de Bridget Jones*, que chegou a virar filme, vendeu aproximadamente cento e trinta mil exemplares no Brasil. Um número considerável para um mercado em que as tiragens médias de um livro são de três mil exemplares.

Nesta linha das narrativas *cooltas* brasileiras, um dos títulos que mais vendeu foi o *Almanaque 02 neurônio – Guia da mulher superior*,³ uma experiência criativa das jornalistas Jô Hallack, Nina Lemos e Raq Affonso. As três exploram questões que variam entre a luta diária contra o aumento de peso, os relacionamentos complicados, as atribuições profissionais e o consumismo desenfreado. Este tipo de ficção busca falar sobre a vida real e faz, com humor, uma espécie de literatura de comportamento.

Por sua vez, a atriz Patrícia Travassos nos diz que se inspirou no próprio cotidiano para escrever *Esse sexo é feminino*, lançado em 2001 pela Editora Objetiva, na época, a responsável pelo sucesso editorial de Paulo Coelho e da coleção Plenos Pecados, entre outros. Na narrativa de Patrícia Travassos, a personagem Belinha se divide em muitas, para dar atenção ao marido, aos filhos, à empregada e ao chefe – “e ainda se sente obrigada a estar sempre magra e bonita”. Na ocasião do lançamento do livro, a autora declarou que fez uma autobiografia de massas e que o texto foi escrito a partir de fatos ocorridos com ela e com suas amigas. “Quis fazer um livro onde as mulheres se sentissem vingadas”, resume a atriz, que, depois desse romance, também escreveu para uma revista que se volta a um determinado público feminino, a *Marie Claire*.

Neste momento e na mesma linha das narrativas *cooltas*, que venho pesquisando, procuro escrever sobre uma literatura *de peso*. Namorado, dinheiro e, especialmente, dietas são temas constantes em certas narrativas femininas e alguns corpos escritos merecem ser mencionados. No contexto da Literatura Brasileira, vários nomes se revelam e parecem querer superar determinadas trivialidades desta literatura *chicklit*, esta espécie de literatura *de mulherzinhas*. *Hoje acordei gorda*, de Stella Florence, publicado pela Editora Rocco, de São Paulo, em 1999, foi meu ponto de partida para algumas reflexões especulares sobre a gordura, como imagem de uma angústia contemporânea, já que toda semelhança não vai ser mera coincidência...

O corpo foi representado, durante muito tempo, como espelho de individualidade. Nestas narrativas, sobretudo pela assunção da complexidade do corpo, o aspecto dualista fica muito evidente: sujeito e objeto; suporte do eu, mas também do outro; encarnação e também representação; carne e imagem; matéria e espírito. E é o corpo que faz a diferença nestas narrativas. Mas, afinal, o que é o corpo? Reflexo, imagem, substância, carne, físico, objeto de estudo, objeto de desejo, representação? A psicanálise afirma categoricamente que o homem tem uma relação problemática com a sua imagem, o que talvez justifique esta necessidade, cada vez maior, de retocar seu corpo de múltiplas maneiras: tatuagens, *piercings*, maquiagem, vestimentas, cirurgias... Transformar o corpo é um hábito comum a várias culturas. Só para lembrarmos, destacamos as mulheres chinesas que, até o princípio do século XX, procuravam reduzir o tamanho de seus pés; os indígenas brasileiros com suas imensas perfurações no queixo, nas orelhas; também, as asiáticas que utilizam aros de metal em volta do pescoço com o propósito de alongá-lo e, ainda, as garotas *clubbers* com seus cabelos tingidos, as lipoesculturas e as implantações de silicone, neste século XXI, são algumas formas de transformação corporal.

O corpo, então, na pluralidade e na unidade que lhe são peculiares, sobretudo se observarmos o tratamento que lhe é dispensado nos mais diversos campos do saber, ocupa, hoje, um lugar importante para a percepção dos caminhos políticos, culturais, éticos, que se esboçam. Para abordar esse objeto, que é também sujeito, optei por observar a representação da mulher gorda, nestas narrativas, por um viés que declaro biográfico. A mulher, a qual me refiro, é aquela que oscila entre a prenda do *Coscarque* e a loura feia e de pernas grossas do *Magrin*, duas poções mágicas alardeadas nos intervalos de programas televisivos.

Começemos a pensar no corpo gordo: muito retoque de maquiagem, muita base escura para emagrecer, músculos contraídos, cosméticos especiais, ginástica intensa, regimes constantes, caminhadas intermináveis, são alguns dos recursos utilizados para que as mulheres do mundo assimilem os belos modelos que deverão seguir para estarem por dentro e receberem amor, serem alegres e felizes. As fotografias são, para as mais gordas, as menos graciosas segundo determina o figurino, um grande tormento e podem resultar em um suspiro, um doce a mais subtraído da geladeira, que abre os braços para consolar as marginalizadas dos padrões rígidos de beleza feminina vigentes. Não há nada mais fascista do que critérios de beleza. As moças magras, magérrimas, necessárias, para não obnubilar os *modelitos*, propagam que passam o dia malhando, comendo alface e tomando água. Um exemplo, ou não, a ser seguido.

Para muitas pessoas, a gorda é sempre culpada pela gordura. Para as que a olham de longe, ela é aquela que, escondida, adora sorvetes caramelados e vive carente de afetos. Como pode ela desprezar todas as normas de elegância, dando *as dobras das costas* para o caminho do sucesso? Para outras, certos comentários são inevitáveis: “Ah, veja, que rosto bonito, se ela fosse magra seria linda!”; ou: “Não existe nada mais bonito do que rosto de mulher gorda...”. Uma forma de releitura do velho ditado: *Gordura é formosura*. E, não podemos esquecer das interpretações psicológicas. Essas apelam, ainda mais, para culpar a gorda. Afinal, dos sete pecados capitais, a gula é o único que se volta para si mesmo, como nos disse Luiz Fernando Veríssimo:

A gula é o único pecado que, de certa maneira, é contra o pecador. A inveja é sempre inveja de um outro. A luxúria é o desejo por outro. A ira é a raiva contra um outro. A gula é o único pecado que é contra quem peca porque a gula mata, a gula é o excesso que mata o pecador. E também eu acho que, de certa maneira, é um resumo: quem sabe a gula engloba todos os outros pecados...⁴

Mas vamos lá à nossa verdade: o gordo é aquele que geralmente mais fome passa, sempre reprimindo seu saudável apetite, não só em nome da estética, como em nome do colesterol. Poderia se dizer, que viva, então, o colesterol e abaixo a dieta! O mais grave é que, regime após regime, o gordo e a gorda voltam a engordar. Há alguma coisa muito errada. O nosso corpo parece o pé da Cinderela... é preciso cortar-lhe o dedão, para que o pouco entre, caiba, se baste feliz eternamente... Nem mesmo um consolo resta para aquelas que nasceram com o dom de engordar sempre. É que a obesidade faz mal à saúde, a gordura cresce em volta do coração e lá se vai a máquina vital, afogada em todos os pudins e pães de queijo consumidos. Angústias. E depois de muito

engordar e emagrecer, chegam as estrias, a murchidão da pele, a olheira, o apetite eternamente insatisfeito.

É preciso mesmo uniformizar os corpos? Experimentem, como eu, percorrer as lojas dos *shoppings centers* e vamos encontrar todos os modelos até o número 44. Restam a moda *bali* e a moda indiana com seus *modelitos*, tamanho único, massificados, que nos deixam confortáveis, com jeito de paz e amor dos anos 70 e absolutamente iguais, pois compramos quatro, cinco, seis modelos básicos estampados, livres, leves e soltos... Liberdade, para o gordo, não é a calça velha azul e desbotada. Como se vê, a moda e a uniformização dos corpos estão a serviço do lucro das grandes indústrias do vestuário: roupas iguais em larga escala são tudo o que o lucro deseja: pouco tecido, ou modelos e preços padronizados.

É na beleza, no padrão estético, que as diferenciações são ainda maiores – e mais sofridas também. O padrão estético é usado como forma de dominação. Rosemarie Muraro foi uma das que, ainda na década de 80, já pesquisou a relação do corpo e da estética corporal com as classes sociais no Brasil. Sua conclusão é clara:

As novas formas de representação do corpo que surgiram nas últimas décadas só podem ser verdadeiramente atingidas pelo grupo que as produziu originalmente. Para isso ela mobiliza todo um setor de produção, toda uma indústria cultural, a publicidade, a cosmetologia avançada, novas tecnologias médicas e cirúrgicas. Todo esse imenso arsenal que assenta sobre o corpo torna-o mesmo emblema da burguesia e conseqüentemente da sociedade de consumo que ela criou.⁵

Em outras palavras, é preciso para o capital, que todos sejam iguais, mas não tão iguais assim, porque isso seria um exacerbado socialismo... E podemos pensar mais: *corpus*, em latim, ganha em sua origem os significados de forma, beleza, ordenamento. E é em nome de um possível ordenamento que entro especificamente na narrativa literária de Stella Florence. Na literatura de consumo popular, a categoria *traços marcantes* se presta a descrições estereotipadas de personagens perfeitos e harmônicos. E é nesta literatura que vejo uma voz dissonante, não marginal, em relação à mulher gorda, uma literatura *de peso*.

Hoje acordei gorda, da paulista Stella Florence, é um exemplo de sucesso. Vendeu vinte e cinco mil cópias. Formada em Letras, há seis anos ela abandonou o emprego de secretária executiva para investir na carreira de escritora – e desde 1999 já lançou quatro livros de contos *chicklit* – todos eles resultantes de conversas ouvidas em filas de banco, salas de espera de consultórios, cartas de leitoras em revistas femininas... Aos 35 anos, com quatro livros publicados (*Hoje acordei gorda*, *Por que os homens não cortam as unhas dos pés? Ele me trocou por uma porca chauvinista*; *Ciúme. Chulé e um apelido ridículo*), ela diz que a literatura de *mulherzinha* mudou sua vida pois, desde que se aventurou pela carreira de escritora, já emagreceu trinta quilos, ganhou dinheiro, arrumou um marido e teve uma filha.

Biografias à parte, a minha e a dela, sugiro a leitura dos contos de Stella Florence para mostrar que a Literatura Brasileira, neste tipo de narrativa, parece ter procedi-

mentos de referência, correlacionando certos usos lexicais à organização da narrativa literária, procurando atingir as leitoras que já passaram por certas angústias. Stella Florence parece ser quem mais se aproxima de Gaby Hautmann que virou o estilo Bridget Jones do avesso com seus romances, *Mulher Solteira procura homem impotente para relacionamento sério*, que foi publicado em mais de vinte países e vendeu cinco milhões de exemplares e *Homem bom é homem morto*.⁶ As *mocinhas* de Gaby Hauptmann têm perto de cinquenta anos e não estão tão preocupadas com dietas. Aliás, adoram comer, não fumam e bebem litros e litros de chá de hortelã. E é nesta literatura, que encontro a racionalidade objetiva de Stella Florence que faz um livro de contos sobre a gordura, valendo-se de um humor inteligente e certeiro.

Vamos às perguntas tradicionais para entendermos o livro de Stella Florence. Você já consultou o site www.magnuscorpus.com.br? Você já fez dieta algum dia na sua vida? Você já suou para vestir uma calça *jeans*? Já tentou emagrecer só para impressionar o ex ou as amigas no encontro dos vinte e cinco anos de formatura? Já teve vontade de esganar alguma vendedora de roupa metida a modelo? Já se julgou a última das criaturas porque acaba engordando tudo de novo? Stella Florence não faz um livro que funciona como auto-ajuda, ao responder estas perguntas. O saber fazer literatura e saber trabalhar com a sutileza do conto, esta forma tão complexa do fazer literário, traz realmente uma literatura *de peso*. Poderíamos dizer, como o fizeram os seus editores em relação ao lançamento de seu livro, que:

O contrário do que se pode imaginar, nem sempre suas personagens são gordas: umas não são mas se sentem; outras não se sentem mas são; umas emagrecem, outras engordam; umas confundem suas fomes, outras sabem exatamente quais são; umas acusam os companheiros, outras o endocrinologista ou a ginecologista; umas vão à luta outras descambam; umas tomam laxante, outras deitam no divã do analista; umas se detestam, outras se adoram.

São vinte e seis breves narrativas em 156 páginas. Vale a pena ler especialmente “Manequim 40”, “Me deixa engordar em paz”, “A sogra e a banana frita”, “Bem mais que um corpo perfeito”, “A rã boquiaberta”, “Era uma vez um spa”, “O dia em que tirei férias de mim”, “Beijar obeso não é pecado”, “Eva era gorda mesmo”, “A fome-por-ela-mesma” e o conto que dá título ao livro: “Hoje acordei gorda”. Ora pelo recurso das metáforas, ora pelas símiles, anuncio, com estes títulos, um cotidiano feminino que passa por uma opressão silenciosa, mas que se supera porque a opressão se fez verbo e o verbo se faz carne.

Estas narrativas contemporâneas, como a que faz Stella Florence, superam as *chicklits* americanas e inglesas, e apontam para uma nova consciência, onde a figura da mulher escrita nos remete para a emergência de uma política e de uma consciência do corpo ecologicamente estruturada. Concluo esta reflexão com alguns trechos representativos de uma literatura correta que vale quanto pesa. Uma literatura realmente *de peso*.

Meu nome é Cláudia e hoje, às 16h40min, vestindo uma calça de couro da adolescência, constato que meu manequim, após dezessete anos, três filhos e onze anos de dieta

baseada em setecentas calorias/dia e exercícios regulares, voltou a ser 40. Análise cientificamente a calça no meu corpo. O cheiro de naftalina incomoda, mas não perturba minha atenção. Viro de costas, de lado, percebo folga de pano nas duas pernas, abro e fecho o zíper facilmente. encaro meus olhos no espelho – agora amigo – e traço um sorriso triste e sombrio no meu novo rosto sem papada.

(Manequim 40)

83 quilos

Fui, há três dias, ao Dr. Nelson. Fiquei um pouco envergonhada, confesso, mas não me dá cansaço ter de começar tudo de novo. O processo de emagrecimento é bom demais: estar descendo é fácil, é reto, é “não” e pronto. Sem múltiplos caminhos. Eu adoro este período! É como se uma força extraordinária tomasse conta de mim: uma luz acende no palco, iluminando a dominadora de rãs boquiabertas que também vive aqui dentro e, de repente, sou mais forte do que tudo! Com apenas dois dias de regime, já me sinto uma rainha! Emagrecer é tão bom... Alegria! Alegria! Mas como eu poderia usufruir desse prazer se não engordasse tudo de novo?

(A rã boquiaberta)

NOTAS

¹ Este texto, intitulado “Narrativas *cooltas*” ou “A dança das cadeiras: será que fica uma?”, foi publicado na Revista do Curso de Pós-Graduação em Literatura, da Universidade de Brasília, n. 12, Ano 11, 2002, p. 101-111.

² Falo das duas narrativas de Helen Fielding, publicadas pela Editora Record em 1998 e 2000, respectivamente: *O diário de Bridget Jones* e *Bridget Jones nos limites da razão*, e do romance *Tasha Harris abre o jogo*, de Jane Green, publicado também pela Editora Record em 1999.

³ Este livro foi publicado pela Editora Record, em 2002.

⁴ VERÍSSIMO, Luiz Fernando. *Clube dos anjos*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1998, p. 28.

⁵ MURARO, Rosemarie. “O Corpo e as classes sociais”. In: *Folha de São Paulo*. Folhetim. 25.03.1987, p. 6.

⁶ Publicados pela Rocco, São Paulo, em 2001 e 222, respectivamente .



EM AVANÇOS SUTIS, AS RUPTURAS

RACHEL SOIHET



Enveredar na análise de parte da obra de Júlia Lopes de Almeida, buscando detectar reflexões, condutas de personagens que denotem mudanças paulatinas e evidenciem avanços na consciência de gênero, constitui-se em meu objetivo.¹ Para atingi-lo, buscarei inseri-la no processo histórico de seu tempo, do qual Júlia Lopes de Almeida é, simultaneamente, sujeito e intérprete.

Uma questão logo se apresenta. Por que Júlia Lopes de Almeida? Por um lado, por tratar-se de uma jornalista e autora de livros de sucesso por mais de quarenta anos, desde fins do século XIX até a primeira metade dos anos 1930, momento em que muitas eram as dificuldades para as mulheres firmarem-se no universo das letras. Como acentua Norma Telles, embora Lopes tenha encontrado de início certa oposição, gradativamente, impôs-se, adquirindo renome e prestígio.² Além dos romances, escreveu peças de teatro, obras de caráter pedagógico, contos, crônicas publicadas em vários periódicos, além de livros infantis.

E, realmente, observa-se que a receptividade de sua obra fez-se sentir não apenas junto ao público, como também mereceu destaque nos meios da crítica literária e entre seus pares. *A família Medeiros*, romance publicado em 1891, foi alvo de dois dias de comentários na coluna de Aluizio de Azevedo no jornal literário *O Álbum*.³ Já, João do Rio, aludindo à obra *A Viúva Simões*, confessa à própria autora, em célebre entrevista: “Não imagina a impressão desse trabalho na minha formação de pobre escrevinhador. Que intensidade de vida!”⁴ Enquanto, Lúcio de Mendonça referindo-se à publicação, ainda em folhetim, de *A intrusa*, pelos idos de 1904, elogia sua forma literária “que cada vez mais se aproxima da clara simplicidade, da sobriedade perfeita dos mestres”.⁵

Por outro lado, Júlia Lopes de Almeida é considerada por muitos como defensora de uma posição subordinada para a mulher. E, na verdade, em inúmeros de seus trabalhos, especialmente, naqueles de caráter pedagógico, com vistas ao preparo da mulher para o casamento, em muitas de suas declarações e, mesmo, em alguns de seus roman-

ces, revela trechos de matiz conservador. Já em outros, denota uma postura diversa, constatando-se a presença de uma análise crítica acerca da forma como se relacionavam homens e mulheres.⁶

Deste quadro decorrem opiniões diversas, no que tange ao seu pensamento e à sua obra. Segundo Norimar Júdice, como escritora, Júlia Lopes de Almeida, abriu as portas de seu *lar doméstico* para o mundo, rompendo a clausura a que estavam destinadas as mulheres e exaltando a necessidade de uma atividade. Apesar disso, não teria sugerido, porém, grandes rupturas da ordem vigente, no lar ou no mundo, considerando que nos textos analisados, reproduz a imagem feminina socialmente aceita.⁷

Norma Telles, por sua vez, ressalta a significativa atuação pública de Júlia Lopes de Almeida em suas crônicas, nas quais desenvolveu campanhas em defesa da cidade, da Abolição e da República. Entre outras, destaca a sua atuação na imprensa com vistas a impedir o desmonte do morro de Santo Antônio. As defesas do divórcio e da educação feminina teriam sido, igualmente, objetos de sua atenção com vista a mudanças no papel social da mulher. Conclui-se que Júlia Lopes teria buscado conciliar na sua vida e obra o modelo da *nova mulher*, ou seja, daquela que harmonizaria: companheirismo e organização, rebeldia e luta, com o papel *sagrado* de mãe e esposa. Assim, estariam expressos em seus escritos: ambigüidade e compromissos, avanços e acomodações.⁸

Elódia Xavier assinala que Júlia Lopes de Almeida, ao fazer a apologia do trabalho, aponta para a mulher um caminho eficiente para a realização de suas ambições que, no âmbito restrito da época, se reduziam a ser mãe, esposa e dona de casa. Porém, Xavier relativiza a significação dessa atitude, ao mencionar que todo esse esforço tem como resultado para a heroína, passar de “governanta a dona de casa, ganhando um marido pelos serviços prestados”.⁹ Por outro lado, Peggy Sharpe sugere, de forma bastante sensível, que muitas das representações de Júlia Lopes de Almeida dever-se-iam ao seu esforço em minimizar as tensões que devem ter sido por ela vivenciadas numa sociedade que ainda via com desconfiança o exercício de atividades profissionais por um gênero, cujos limites deviam circunscrever-se à esfera privada.¹⁰ E, particularmente com relação à atividade literária, testemunhos existem acerca de percalços sofridos pelas mulheres que nela ousavam enveredar.

É costume dizer mal das mulheres dadas às letras, e fazer-lhes, por essa razão, as mais malignas insinuações a respeito das virtudes que mais se prezam no nosso sexo. Debalde se faz ver a esses maldizentes que a mulher que nutre o seu espírito com pasto mais substancial do que as conversas sobre a vida alheia, menos facilmente ocupará a imaginação com frioleiras e leviandades que tão úteis parecem ao princípio, e tão tristes consequências acarretam ao final muitas vezes. Eles não se deixam convencer e vem logo com os exemplos das mais célebres literatas das quais a fama não corre boa.¹¹

O fenômeno, porém, não se restringe ao Brasil. Também, na Europa Ocidental e nos Estados Unidos, eram as escritoras alvo de forte maledicência, atribuída, segundo Peter Gay, ao comportamento escandaloso ou devido à presença do erotismo na obra de algumas autoras do século XVII. Embora, a reputação de George Sand, já no século

XIX, também, merecesse inúmeras críticas, face ao seu divórcio sucedido por diversas relações afetivas e a adoção proposital de uma aparência masculina. Igualmente, sofreram os efeitos das rivalidades dos seus companheiros de ofício masculino, infensos a dividirem com as invasoras o espaço que consideravam exclusivamente seu. No século XIX, é que realmente, tal atividade se consolidou como uma profissão para muitas mulheres. E as pressões eram tamanhas que o referido historiador chama a atenção para a decisão de muitas escritoras esconderem sua identidade, usando um pseudônimo masculino. Lembre-se nesse caso, entre outras - George Sand, George Eliot, Currer Bell, Otto Stern - motivadas principalmente pela baixa auto-estima, que as impedia de assumir abertamente sua posição.¹²

E a articulista acima apresentada, mais adiante, assume uma atitude verdadeiramente iconoclasta ao defender a produção feminina no terreno das ciências, para as quais, quase consensualmente, julgavam as mulheres inaptas. “Creio, pois, que mesmo os que se escandalizam vendo uma autora publicar um tratado sobre astronomia ou um compêndio de química, não levarão a mal que qualquer delas faça uso do juízo que Deus lhe deu, e da experiência que possa ter adquirido para escrever, (...) sobre algumas das poucas matérias de sua competência.”

Atente-se para sua expressão “juízo que Deus lhe deu”, o que se traduz em assumir a certeza de que as mulheres, também, foram aquinhoadas com a razão, ao contrário de muitos que pretendiam negá-la ou relativizá-la.¹³ E mais, tendo-a recebido, diretamente de Deus, acrescida da experiência acumulada em sua vivência que se traduziam na sua competência, tornava-se obrigatório expressá-las através de sua escrita.

Um outro testemunho significativo sobre as dificuldades enfrentadas pelas mulheres que pretendiam seguir este caminho, encontra-se numa crônica de 1908.¹⁴ O cronista resume as idéias de uma autora norte-americana, Luiza Hubbard, acerca do exercício, pelas mulheres, da carreira literária. A recomendação inicial é sobre a importância destas não desenvolverem pretensões muito elevadas e no caso de se dedicarem a tal carreira, por questões de sobrevivência, fazerem-no “com muita humildade, sem ter como ponto de mira o vir a fazer obras importantes”. A novela curta, a discussão jornalística de problemas domésticos, estudos de costumes, de arte, de religião, de beneficência, de modas, entrevistas, retratos, crítica, estas eram as indicações para as mulheres. E, termina lamentando o fato de que, em sua quase totalidade, “as mulheres não conseguem ser bons jornalistas, porque carecem de discernimento na escolha dos assuntos, de aptidão e de medida no modo de os tratar”. Assim, a referida autora assume os preconceitos da época com relação à menor inteligência feminina que vinha justificando sua exclusão de uma série de profissões e do exercício da cidadania.

Considero, portanto, que não há como fazer *tábula rasa* dos avanços presentes na atuação de Júlia Lopes de Almeida, o que significaria desconhecer os esforços das mulheres no alcance de muitas de suas reivindicações. Mesmo que não resultem numa mudança completa de sua posição na sociedade, indicam na situação focalizada uma legitimação de suas demandas, quanto ao exercício de atividades - o trabalho

extradoméstico, que não era bem visto, particularmente, para as mulheres das camadas médias. E, por conseguinte, um passo significativo na conquista de sua autonomia. Nesse sentido, torna-se significativo realizar um cotejo entre colocações da autora em seus manuais, nos seus depoimentos e nas suas obras ficcionais, submetendo-a a um sistemático interrogatório, no sentido de desvendar suas intenções, especialmente, naquilo que testemunha sem ter a intenção de fazê-lo.¹⁵

As duas faces do indivíduo no processo histórico poderão, assim, ser detectadas. De um lado, Júlia Lopes constitui-se numa expressão da cultura feminina de seu tempo e de sua classe; por outro, há que se considerar a flexibilidade da *jaula*, representada pela cultura. Fato que possibilita aos agentes sociais o exercício de uma relativa liberdade, conforme a articulação que estabeleçam com os elementos historicamente postos à sua disposição.¹⁶

A relação entre os gêneros no casamento constituir-se-á na minha preocupação. O *Livro das noivas* revela a ênfase da autora em sugerir às mulheres que assumam um papel subordinado na relação, para o sucesso do casamento: “É o nosso esposo quem nos conduz pelo braço, através dos caminhos da vida que a sociedade embaraça com preconceitos terríveis. É firmado no seu nome, na sua honra, na sua dignidade que o nosso espírito descansa e que nos vemos cercadas de respeito. Tanto mais forte ele for, quanto mais admiração lhe teremos”.¹⁷

Almeida expressa e concorda, neste trecho, com as idéias da época, acerca do caráter assimétrico em que se deve assentar a relação entre homens e mulheres no casamento. Além do mais, acentua a dependência feminina, pois a mulher sozinha está sujeita aos embaraços provocados pelos preconceitos terríveis da sociedade, dos quais, apenas, teria condição de escapar através do suporte masculino. Afigura-se, assim, o casamento como condição fundamental para as mulheres, já que o nome, o respeito, a honra, atributos próprios dos homens, são a elas repassados, através dessa instituição. E a admiração feminina seria proporcional à maior força masculina.

Num outro trecho, reforça a importância das mulheres reconhecerem sua inferioridade relativamente aos homens. Para tanto, recorre a uma imagem da natureza: a planta débil frente à árvore robusta, indicação de que tal inferioridade resulta de razões naturais, biológicas, segundo garantia a medicina na época. Recomenda às mulheres buscar a sombra da referida árvore, mas não numa atitude vaidosa de competir em busca de admiração, o que contribuiria para o enfraquecimento masculino. Pelo contrário, cabia-lhes aceitar sua pequenez, a fim de fazer realçar a maior glória masculina. Tal dissimetria alimentaria a paz da relação, garantindo a proteção, sempre necessária às mulheres.¹⁸

E, Júlia Lopes de Almeida, na sua vida privada como em seus depoimentos, revela uma postura similar, mostrando extremo cuidado em não ultrapassar a figura de seu esposo, o poeta e jornalista Filinto de Almeida; embora ele próprio, ante à afirmação de João do Rio de que muitos consideram “D. Júlia o primeiro romancista brasileiro”, replicasse: “Não era eu quem devia estar na Academia, era ela”. Na despedida, Júlia

Lopes inquirida, a respeito de seu romance preferido, apressa-se em apontar “A casa verde, porque foi escrito de colaboração com meu marido”¹⁹.

Tais fatos não impedem, contudo, que, em inúmeras partes de sua obra ficcional, a literata apresente uma visão crítica da relação conjugal. Especialmente, em sua obra *Eles e elas* podem ser encontradas algumas situações reveladoras do difícil cotidiano desta relação. Entre outros, tal acontece num conto em que a personagem ruma todo o tempo contra a dependência e solicitude que lhe é exigida pelo seu marido. Mesmo no âmbito do lar, tradicionalmente, apresentado como esfera de domínio feminino, reclama da constante intromissão daquele: “Afinal, quem faz, refaz, dá gostos, impõe vontades, não somos nós, pelo menos eu, mera conservadora... Tudo é ele! Tudo!” Prossegue, nesse mesmo tom, explicitando que “a casa é o mundo que está aos seus pés, obediente ao seu gesto; abrem-se as portas a quem ele quer, fecham-se a quem lhe convém...”²⁰

Reconhece a rejeição ao demonstrar interesse em partilhar com o marido da leitura, percebendo “no gesto suave, com que ele afasta o livro dos meus olhos, esta significação: – Tu não entendes disto... vai-te embora”. E, continua a queixar-se, agora da dependência financeira a que está submetida e que a obriga a escutar a reclamação dele “acerca da necessidade de trabalhar para sustentar tantas bocas, pagar mais isto e mais aquilo...”, o que a se sentir uma carga, e “... ser carga é coisa bem triste!”. Ante tal estado de coisas, o recurso que encontra é calar-se e dissimular, utilizando-se de uma fórmula fatalista: “já que o culpado é o mundo, que não nos dá outro remédio!”. E finaliza, de forma irônica, remetendo-se aos conselhos de sua mãe, muito significativamente, no dia em que foi pedida em casamento: “– A felicidade, filha, está em acreditar, acreditar absolutamente, no marido. Pobre mamãe, e eu que a supunha feliz!...”.

Nesta história, Júlia Lopes de Almeida parece estar zombando de seus próprios conselhos, presentes no *Livro das noivas*, muito similares àqueles enunciados pela mãe da personagem focalizada. Afinal, ali se utiliza de inúmeros argumentos para convencer às noivas de que o segredo da felicidade reside em manter-se sempre numa posição inferior ao marido.

Num outro conto, uma mulher ruma sua revolta com a atitude de seu marido que a chamara de “idiota com todas as letras bem escarrapachadas”, lamentando não lhe ter “dado uma resposta digna da ofensa”, fato que o levaria a respeitá-la, ou seja, “...se cada vez que vem com os seus disparates e as suas impertinências eu lhe desse dois gritos bem fortes, bem puxados cá de dentro e ainda lhe fizesse cara feia, ele ficaria macio que nem cetim e nunca mais me trataria como a uma criada tonta com aqueles berros e aqueles termos indignos de um homem bem educado...”²¹.

Preconceitos à parte, já que uma criada não deveria ser, igualmente, tratada dessa maneira, a raiva contida pela falta de coragem em contestar àquele tratamento, faz lhe vir à mente uma série de situações vexatórias sofridas, sacrifícios a que se impunha, a fim de poupá-lo, assim como as saídas que imaginava para sua situação.

E desfia algumas dessas circunstâncias: desmenti-la diante de estranhos, quando exagera “inconscientemente um pontinho obscuro de qualquer história insignificante...”, mantendo-se porém calada quando ele altera os “fatos no calor, no entusiasmo

de suas exposições científicas... filosóficas... sociais... financeiras". Comportamento que atribui a sua delicadeza e discrição. E, nesse remoer de pensamentos, lembra-se do último carnaval quando a mandou ao diabo que a carregasse. Embora uma hora depois já se mostrasse arrependido, "dizendo denguiques (...) Passa-lhe a fúria, aclara-se-lhe a razão", embora ela não esquecesse, "a cicatriz cá está e estará até a morte..." E o baile que deixou de ir para não fazê-lo despende muito dinheiro com a sua *toilette*. Também, valoriza sua fidelidade, pois se "fosse outra não repreenderia com um olhar o seu amigo íntimo (...) que me faz olhares de carneiro manso e me marca dolorosamente os anéis nos dedos com os seus apertos de mão significativos...". E, assim, resiste aos assédios, revelando-se "um cão de guarda de sua honra...".

As saídas pensadas pela personagem passavam pela fuga, "não sei para onde, mas fugir para sempre, diluir-me no espaço!" Ir para a casa da tia Laurinda, aquela que "também sofreu boas e bonitas do tio Raul!" e que logo viria com suas admoestações, sendo "bem capaz de não me dar razão". Finalmente, a morte como uma saída, varando "o peito com uma bala de revólver e ele a erguer-me amorosamente nos seus braços trêmulos...". Todas elas reveladoras da situação de dependência material e emocional da personagem focalizada, sem possibilidade de assumir uma autonomia plena, no que se depreende uma crítica a um contexto que mantinha as mulheres nessa condição.

E, aproveita para deplorar tanta grosseria e inconseqüência no comportamento masculino: "Ah! Se os maridos tão irritadiços soubessem quanto essas palavras lançadas a esmo no ardor irreprimível da cólera magoam o coração das mulheres e comprometem a felicidade do casal! Mas qual... querem o seu desabafo e mais nada...".

Considerando-se a grande popularidade da autora e a recepção de sua obra, abrangendo mulheres e homens de sua época, tal questionamento afigura-se da maior relevância. É bem verdade que a personagem não ousara enfrentar seu marido abertamente, não lhe ocorrendo uma forma de diálogo indicativo de plena independência feminina, fundamental para uma relação igualitária. Mas ante a suposta presunção do marido de que não havia mais problemas, pois sabia "levá-la com jeito; mulheres e crianças são todas iguais, a esposa murmura: E como estará enganado o senhor meu marido".

Assim, Júlia Lopes, mulher cuja atividade jornalística e literária era amplamente reconhecida num contexto que, como vimos, ainda apresentava-se reticente neste particular, dificilmente poderia e/ou querer assumir uma atitude radical. E na situação focalizada, observa-se que, por meio de sua personagem, ela se utiliza de uma tática peculiar àqueles que se apresentam numa situação de sujeição e de inferioridade, lançando mão do desvio sorrateiro, a fim de fazer frente à dominação masculina²².

Já aqui, talvez de forma mais contundente, a romancista expressa, através da personagem, as injustiças provocadas pela dupla moral vigente, no que diz respeito ao adultério, por se tratar de uma situação tabu no momento em pauta: E, mais uma vez entra em contradição com os princípios postulados no *Livro das noivas*. Fato, aliás positivo, considerando-se que esta é uma categoria fundamental da lógica dialética, característica fundamental para se chegar à concretude.

Nesse sentido, observe-se o diálogo travado entre Camila e seu amante, o Dr. Gervásio, médico da família e pessoa da mais estrita confiança de seu esposo. Ante o comentário do médico de que o livro que ele lhe oferecia abordava um amor similar ao que viviam, Camila recusa a sua leitura, alegando estar cheio de injustiças e de mentiras perversas. Pois, “os senhores romancistas não perdoam as mulheres; fazem-nas responsáveis por tudo - como se não pagássemos caro a felicidade que fruímos!”. E, cada vez mais indignada, reclama do temor que tais livros lhe inspiram, especialmente, seu final: “revolto-me contra os castigos que eles infligem às nossas culpas, e desespero-me por não poder gritar-lhes: hipócritas! hipócritas!”.

Frente à intervenção do Dr. Gervásio de que não deveria mergulhar em remorsos, já que o amor entre eles não tenderia a terminar, Camila reage: “Remorsos... remorsos de que?”, lembrando todo o sofrimento que lhe acarretou a infidelidade do marido:

— Pensa, Gervásio, que, desde o primeiro ano de casado, o primeiro ano de casado, o meu marido não me traiu também? Qual é a mulher, por mais estúpida, ou mais indiferente, que não adivinhe, que não sinta o adultério do marido no próprio dia em que ele é cometido? Há sempre um vestígio *da outra*, que se mostra em um gesto, em uma palavra, em um carinho... Eles traem-se com as compensações que nos trazem...

— Isso tudo é vago e abstrato.

— Não importa. E as denúncias? E as cartas anônimas? E os ditos das amigas? Eu soube de muitas e fingi ignorá-las, todas! Não é isso que a sociedade quer de nós? As mentiras que o meu marido me pregou, deixaram sulco e eu paguei-lhas com o teu amor, e só pelo amor! E assim mesmo o enganá-lo pesa-me, pesa-me, porque quanto mais te amo, mais o estimo. É uma tortura, que parece que foi inventada, só para mim!²³

Neste longo trecho, através do desabafo da personagem, a romancista faz uma denúncia contra as desigualdades existentes entre homens e mulheres no casamento, a qual aponta com fina argúcia. Fato que se depreende das queixas de Camila ante as humilhações sofridas com as infidelidades do marido, já nos primeiros anos do casamento, contra as quais era incapaz de se manifestar, abertamente, sofrendo calada o seu infortúnio. Menciona, igualmente, que, ao contrário do que ocorre com os homens, sente-se tomada de enorme culpa ao assumir um outro amor, para o que contribuíram as muitas decepções experimentadas.

Aliás, seu marido, o bem situado comerciante Francisco Theodoro, rememorando esses tempos, refere-se a Sidônia que “reapareceu em sua vida... (...) obrigando-o a desvios e infidelidades”. Achava, porém, que: “Nem a pobre Camila desconfiara nunca...” E justificava com a tradicional afirmação: “Também, nada lhe tinha faltado e já devia ser um regalo para ela cobrir de boas roupas o seu corpo de neve, ter mesa farta, e andar pela cidade atraindo as vistas, no deleite de sua graça...”, ao que acrescentava, “as grandes remessas para Sergipe” destinadas à família de Camila. Apaziguava-se, assim sua consciência, já que cumpria aquilo que a sociedade considerava o seu dever principal, ou seja, o seu papel de provedor que implicitamente lhe garantia o direito a certas *loucuras*.

Mas para as mulheres, demonstra Almeida, é alto o preço a pagar por uma infração dessa natureza e isso ela evidencia ante o diálogo entre Camila e seu filho Mário, que não aceita suas censuras e questiona sua reputação, frente ao amor proibido que mantinha. Camila, humilhada, remói seus pensamentos, imaginando quantas “vezes o marido teria beijado outras mulheres, amado outros corpos... e aí estava como dele só se dizia bem! (...) ela só se desviara para um homem, depois de lutas redentoras; e porque fora arrastada nessa fascinação, (...) aí estava a boca do filho a dizer-lhe amarguras”.²⁴

Mas, que medidas concretas chegava Almeida a propor para que as mulheres adquirissem autonomia, livrando-as de uma dependência que as obrigava a suportar situações dessa natureza? A educação feminina foi uma de suas principais preocupações, compartilhando do pensamento de sua época que considerava a sua importância, devido ao fato de que as mulheres passaram a ser reconhecidas como as principais responsáveis pela educação de seus filhos.

Sua ênfase na importância de uma educação de qualidade derivava, também, da preocupação em garantir às mulheres uma possibilidade de sobrevivência. E, em nome dessa inquietação, desenvolve uma crítica à atitude de muitos pais que proibem a prática da leitura a suas filhas, o que as leva ao péssimo hábito de ler às escondidas “novelas prejudiciais, insalubres, recheadas de aventuras românticas...”. Depreende-se dessa observação a recorrência às crenças vigentes acerca dos males desse tipo de leitura, responsável por inúmeros desequilíbrios acarretados às mulheres, devido a sua fragilidade emocional.²⁵ De qualquer forma, Lopes de Almeida aponta para aspectos positivos no tocante à formação feminina, ao lamentar a dificuldade das mulheres em entreter uma conversação sobre literatura, em que demonstrem interesse pelos bons autores.

O que não impede a sua afirmação acerca do: “Ridículo de uma mulher interessada por botânica, uma mulher dada ao estudo das línguas, da matemática e da física ou da história natural. Pedantismo imperdoável na doce criatura nascida para o labor rotineiro da agulha e das receitas culinárias”.

Na sua concepção, as mulheres deveriam receber uma educação que as encaminhasse para profissões consideradas adequadas à sua natureza, tal como a de professora. Assim, exerceriam uma atividade que lhes permitiria expandir a outros os ensinamentos e cuidados que costumavam ministrar aos seus filhos, aperfeiçoados com o aprendizado feito no curso específico. A personagem Fernanda elogia as filhas de sua amiga Maria por terem escolhido tal profissão ressaltando seus benéficos efeitos, já “que espalhando ao redor de si idéias de beleza e idéias de bondade... cada espírito que vocês tiram das trevas da ignorância é a probabilidade de um criminoso a menos”.²⁶ Aproveita para recomendar uma outra profissão própria para as mulheres, a de enfermeira. Cita o exemplo da Inglaterra onde existem:

...hospitais em que moças das melhores famílias vão temporariamente servir de enfermeiras, com o intuito, não só de aprenderem como se encana um membro fraturado, como se pensa uma ferida (...) mas também com o fito de fortalecerem a alma e saberem dominar os nervos nas maiores e mais assustadoras crises da sua vida futura, impondo-se uma serenidade absoluta mesmo em face dos casos mais dolorosos.²⁷

Além de se aperfeiçoarem em práticas das mais úteis para suas funções de esposa e mãe, a enfermagem, como diz a personagem, contribuiria para o fortalecimento do espírito feminino. Lembre-se que nos fins do século XIX e início do XX eram comuns as crises nervosas, via de regra, conhecidas como histeria, que acometiam as mulheres. Na verdade, seriam maneiras de expressarem suas insatisfações, estratégias de resistência das mulheres às limitações que se lhes impunham, combinadas a uma forma de oprimirem seus opositores, através da chantagem emocional. Causavam grande preocupação, daí a referência à eficácia dessa profissão, através do trato com as mazelas físicas, em contribuir para o endurecimento feminino e o conseqüente domínio dos nervos.

Na citada obra, a personagem revela competência em vários níveis e não apenas no âmbito doméstico. Administra com êxito os negócios, mostrando-se capaz de gerir sua vida sem a presença de um homem, num momento em que era forte o discurso sobre a divisão de atribuições. Algo relevante é o reconhecimento do *milagre* de que “é capaz a inteligência feminina”. Trata-se de algo novo, não muito comum nas referências às qualidades das mulheres, em geral, exaltadas pela *sensibilidade*. Apresenta sinais claros da influência das reivindicações feministas. Inclusive, quanto à ênfase na importância da profissionalização das jovens, apesar de matizada pela certeza de que unicamente delas depende a felicidade no lar que continua a ser o seu espaço nobre.

É patente uma certa ruptura com o discurso anterior, embora apresente limites. As profissões indicadas para as mulheres, aquelas de professora e enfermeira, são extensivas das atividades maternas. Como afirma Peter Gay, passam a fazer “num palco maior o que vinham fazendo todo o tempo – e com mais talento natural do que qualquer homem”. Na verdade, o substrato da violência simbólica permanece presente, pois tais práticas expressam as relações assimétricas entre os gêneros e seu significado está enraizado no simbólico, no mental, no doméstico. Nesse aspecto, cabe mencionar que as enfermeiras, como argumenta a autora, “sabem prática e cientificamente tratar de um doente, se tarda a chegada do médico ou do cirurgião”. O que ressalta seu papel subordinado, pois funcionam como auxiliares do médico, papel que as mulheres estão acostumadas a desempenhar em vários tempos e em vários espaços. Mas dialeticamente, a prática daquelas atividades – professora, enfermeira, assistente social etc. – foi fundamental para a ampliação dos horizontes femininos. Comprovando sua competência, mergulhando na compreensão da rede intrincada dos poderes e dos saberes, assumem cada vez mais a construção de sua própria história. A saída física para os espaços por tanto tempo vedados, a saída moral “dos papéis que lhes são assinalados, a formação de opiniões, a passagem da submissão para a independência...” podendo conduzir à consciência de gênero constitui-se numa grande possibilidade...²⁸

NOTAS

¹ Precavendo-me, porém, acerca da possibilidade de incorrer nas armadilhas de uma história linear, que dê margem à percepção de uma progressiva conquista da autonomia e da igualdade feminina. CHARTIER, Roger. Diferenças entre os sexos e dominação simbólica (nota crítica). In: Cadernos Pagu. Fazendo história

das mulheres (4). Campinas. Núcleo de História de Gênero Pagu / Unicamp, 1995, p.46. Aqui utilizarei a expressão “consciência de gênero”, como matriz de uma consciência feminista, de acordo com PERROT, Michelle. Salir. In: *Historia de las mujeres en occidente*. Madrid: Taurus Ediciones, 1993. p.468.

² TELLES, Norma. *Escritoras, Escritas, Escrituras*. In: DEL PRIORE, Mary (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto/Editora UNESP, 1997. p.401-441.

³ MUAZE, Mariana de A F. Redescobrimos Júlia Lopes de Almeida. (mimeo). Texto apresentado na ANPUH Regional. RJ, 1996. A casa verde foi o último romance de Júlia Lopes de Almeida em co-autoria com seu marido, Filinto de Almeida. Foi publicado em 1932 pela Companhia Editora Nacional.

⁴ ALMEIDA, Júlia Lopes de. *A Viúva Simões*. Florianópolis, Editora Mulheres, 1999 (o texto foi atualizado por Peggy Sharpe que também apresenta introdução e notas). A 1ª edição da obra, após publicação em folhetim, ocorreu em 1897. Consultei a entrevista de João do Rio com a autora e seu esposo, Filinto de Almeida: “Um lar de artistas” publicada na obra *O momento literário*. Editada em 1994 pela Biblioteca Nacional. A 1ª edição da mesma ocorreu pela Ed. Garnier, em 1907.

⁵ *A intrusa* (carta aberta a D. Julia Lopes de Almeida) Kosmos n.4, anno 2. Rio de Janeiro, abril de 1905.

⁶ Os textos que visam à educação feminina, especialmente, para o casamento, são: *Livro das noivas*. 2a. ed. RJ: Francisco Alves editor, 1905 e *Livro das donas e das donzelas*. RJ: Francisco Alves editor, 1906. Dentre os romances que dão lugar a leituras que deixam perceber certo caráter conservador, temos: *A intrusa*. RJ: Francisco Alves editor, 1908. Já em *A fallência*, publicado em 1901, e em *Elles e ellas*, livro de contos publicado em 1910 pela editora Francisco Alves, são inúmeros os trechos que indicam críticas às relações tradicionais entre os gêneros.

⁷ JÚDICE, Norimar. Texto, mulher e discurso na virada do século: produção e reprodução. (mimeo), 1994. O texto foi apresentado no “I Encontro Enfoques Feministas e as Tradições Disciplinares nas Ciências e na Academia - Desafios e Perspectivas”, realizado na UFF em 1994.

⁸ TELLES, Norma. op.cit. p.434-435.

⁹ XAVIER, Elódia. “Introdução”. In: ALMEIDA, Júlia Lopes de. *A Intrusa*. RJ, Fundação Biblioteca Nacional, 1994.

¹⁰ SHARPE, Peggy. “O caminho crítico da Viúva Simões”. In: op. cit., p.17.

¹¹ ALMEIDA, Júlia Lopes de. “A arte da Beleza - Artigo para somente ser lido por senhoras”. *Jornal das Famílias*, março 1863.

¹² GAY, Peter. *A experiência burguesa da rainha vitória a Freud. O cultivo do ódio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 331-356.

¹³ Tais idéias presentes entre os filósofos iluministas, tornaram-se preponderantes na medicina do século XIX e entre os juristas, assumindo caráter de verdade científica. Sobre o assunto, lembro meu artigo: SOIHET, Rachel. *Violência simbólica. Saberes masculinos e representações femininas*. *Estudos Feministas* vol.5, n.1/97. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 1997.

¹⁴ “As mulheres que trabalham”. *Correio da Manhã*. 19 abr. 1908.

¹⁵ CHALHOUB, Sidney e PEREIRA, Leonardo Affonso de M. (org.). *A História contada*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998. p.7.

¹⁶ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 27; CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994. p.101.

¹⁷ ALMEIDA, Júlia Lopes. *O livro das noivas*. 2a. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editor, 1905, p.49-50.

¹⁸ *Ibid.*, p.49-50 e 52. “É preciso que nós, que somos em força, comparáveis ao homem como a planta débil à árvore robusta, busquemos a sua sombra, não para o estiolar à custa da nossa vaidade, mas para dar-lhe maior glória com a nossa pequenez e vivermos em paz na sua proteção”.

¹⁹ RIO, João do. *Um lar de artistas. O momento literário*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1994. p. 34-35.

²⁰ ALMEIDA, Júlia Lopes de. “Cada vez que...” In: *Elles e ellas*. Rio de Janeiro:, Francisco Alves e Cia. Editora, 1910, p. 24-26.

²¹ ALMEIDA, Júlia Lopes de. “Se eu fosse outra”. op. cit. p. 61-68.

²² Estas colocações, relativas às sutilezas femininas para se esgueirarem à dominação masculina pautam-se em Roger Chartier, o qual esclarece que a dominação masculina constitui-se numa realidade, incorporada pelas próprias mulheres, o que denomina de “violência simbólica”. Outrossim, alerta Chartier, uma tal incorporação da dominação não exclui a presença de variações e manipulações, por parte dos dominados.

²³ O trecho é retirado da obra *A falência* da autoria de Júlia Lopes de Almeida. São Paulo: Ed. Hucitec/Secretaria de Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo, 1978, p. 34-5. A 1ª edição é de 1901.

²⁴ Além do mais, de acordo com o Código Penal de 1890, apenas a infidelidade feminina era penalizada por

adultério. O homem só era considerado adúltero no caso de possuir concubina teúda e manteúda. Os motivos de uma punição são óbvios, já que o adultério representava os riscos da participação de um bastardo na partilha dos bens e gestão dos capitais. O homem, em verdade, tinha plena liberdade de exercer sua sexualidade desde que não ameaçasse o patrimônio familiar. Já a infidelidade feminina era, via de regra, punida com a morte, sob o argumento de que o assassino se achava “em estado de completa privação de sentidos e de inteligência” no ato de cometer o crime, ante o fato de ter vilipendiado a sua honra. Na prática, reconhecia-se ao homem o direito de dispor da vida da mulher.

²⁵ Sobre o assunto ver o belo artigo de autoria da historiadora francesa Gabrielle Houbre: Como a literatura chega às jovens... França, primeira metade do século XIX. Revista Tempo, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, jul. 2000.

²⁶ ALMEIDA, Julia Lopes de. Correio da Roça. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1913. p.166-167.

²⁷ Ibid. p.72.

²⁸ PERROT, Michelle. op. cit.



MASCULINIDADE, VIAGRA E SAÚDE UM OLHAR ANTROPOLÓGICO

ROGERIO LOPES AZIZE



As representações em torno do consumo da pílula Viagra, lançada no Brasil em 1998, oferecem uma boa base para refletir sobre temas ligados tanto à masculinidade – sub-área dos estudos sobre gênero – quanto à antropologia da saúde e do corpo. A pílula surgiu no mercado brasileiro com grande estrondo nos meios de comunicação e com um tom triunfalista no que se refere à sua eficácia clínica. Reportagens veiculavam anedotas, entrevistas com médicos que alertavam para a seriedade do tratamento e declarações de personalidades conhecidas no país sobre os seus efeitos. Assim, mesmo antes de o produto estar à venda nas farmácias, já havia um grande número de reportagens nos meios de comunicação de massa com manchetes como *A pílula do prazer*, *A pílula da potência*, ou ainda *O melhor amigo do homem*.

O Viagra, produzido pelo laboratório Pfizer, é uma pílula indicada para o tratamento da impotência sexual masculina; conforme o texto da bula, trata-se de “uma terapêutica oral para a disfunção erétil”. Ele foi o primeiro medicamento oral no âmbito da biomedicina contra a impotência. A pílula passou a ser comercializada nos EUA, em abril de 1998, e chegou às farmácias brasileiras em junho daquele mesmo ano. O sucesso comercial da pílula é incontestável: após três anos de comercialização no Brasil, o Viagra passou a ocupar a posição de medicamento mais vendido no país, seguido pelo Cataflan, um conhecido e tradicional antiinflamatório.¹

O sucesso comercial do Viagra pode ser creditado a mais de um fator: é preciso, por um lado, levar em conta o grau de originalidade da pílula – as terapêuticas anteriores para tratar o mesmo sintoma eram e ainda são consideradas altamente invasivas e desconfortáveis em comparação com o medicamento oral – e o seu alto índice de eficácia clínica, de acordo com pesquisas realizadas e divulgadas pelo laboratório fabricante; por outro lado, o lançamento do Viagra, no Brasil, foi acompanhado por uma grande quantidade de reportagens sobre a pílula, assim como por um esforço de *marketing* do laboratório Pfizer para divulgar o novo produto entre o público leigo e os profissio-

nais da biomedicina.² Seja qual for a causa de tamanho volume de vendas, este fato, por si só, talvez já fizesse das representações em torno do consumo da pílula um objeto de estudo interessante para a antropologia. No entanto, bastaria uma análise superficial para perceber que o sucesso do Viagra é não apenas comercial, mas também simbólico, visto que a marca se tornou quase que um sinônimo de medicamento para o tratamento da impotência³, mesmo depois do surgimento de outras marcas que prometiam um resultado ainda mais efetivo, atingido mais rapidamente e com menos efeitos colaterais.

Neste artigo, apresento alguns resultados de uma pesquisa que teve como objetivo central perceber quais significados estavam sendo atribuídos ao consumo de Viagra. O trabalho de campo levou-me a estabelecer relações tanto com os estudos de gênero quanto com a antropologia da saúde. No que se refere a esta última, identifiquei uma tensão entre o discurso leigo (usuários) e o discurso erudito (laboratório farmacêutico e médicos) sobre o consumo da pílula. Como veremos, estes diferentes discursos apresentam diferentes visões sobre o estatuto do Viagra enquanto medicamento, e mesmo sobre o estatuto de *doença* atribuído à disfunção erétil. No que diz respeito aos estudos de gênero, a tensão discursiva sobre a patologização – ou não – do sintoma está ligada ao debate sobre o que seria uma performance sexual masculina considerada normal ou saudável e uma performance inadequada ou disfuncional. Além de mostrar em que termos se apresenta esta tensão discursiva, procuro ainda demonstrar como a *ansiedade de performance* possui um caráter circular dentro de um determinado universo masculino; mesmo após o uso da pílula, esta ansiedade é reconfigurada através de novas questões.

O material etnográfico deste trabalho consta de entrevistas semi-dirigidas com cinco usuários de Viagra e dois médicos uro-andrologistas, além de material publicitário e jornalístico sobre a pílula e o sintoma que ela combate. O início do procedimento para encontrar usuários dispostos a conceder entrevistas consistiu em visitas a consultórios médicos de urologistas e andrologistas. O ponto de partida foi um urologista com o qual eu mesmo já havia me consultado, um profissional de competência reconhecida entre seus pares, que me indicou o nome de outros médicos e me conferiu uma indicação de prestígio, muito útil nessas situações. A estratégia consistia em deixar com eles cartas em envelopes fechados, nas quais explicava o teor da pesquisa, anotava o meu nome, telefone e e-mail e solicitava um contato por parte do usuário, caso ele se dispusesse a conversar. Pedi ajuda a todos os médicos que pude contactar, solicitando que entregassem tal carta sempre que receitassem o Viagra a um paciente, e salientassem que os nomes dos entrevistados ou a menção de qualquer fato que os pudesse identificar seriam omitidos do trabalho. Todos os médicos com quem conversei possuem consultório próprio ou trabalham em grandes clínicas particulares em Florianópolis, e atendem pelo convênio UNIMED.

Apesar da demora para conseguir agendar horários com os médicos, eu era recebido com aparente simpatia e até um certo interesse pela pesquisa. Mas, o tempo mostrou que esta era uma estratégia pouco fértil se eu quisesse entrevistar usuários. Apenas uma das entrevistas foi efetivamente arranjada por esta via. Estas dificuldades fizeram

com que o campo de pesquisa, no que se refere ao acesso a informantes-usuários, fosse construído apesar do campo médico oficial e não através dele. Isto não significa que o tempo passado em consultórios médicos tenha sido de todo infrutífero; na verdade, o debate com os médicos mostrou uma outra face de uma cultura plural, na qual diversas vozes interagem em defesa de diferentes visões de mundo e a mesma palavra pode ganhar significados muito diversos. Além disto, foi através dos médicos que eu tive acesso ao material publicitário de divulgação do Viagra (e de outras pílulas que combatem a impotência) voltado exclusivamente para estes profissionais.

De qualquer forma, eu considerava essencial realizar entrevistas com usuários. Consegui fazê-lo por via de instâncias não-metódicas que estão presentes em qualquer trabalho de campo. Queixando-me da falta de informantes durante situações casuais do meu cotidiano – uma ida à livraria ou à locadora de vídeo, um almoço com velhos colegas de trabalho, conversas com amigos –, consegui encontrar um número razoável de usuários dispostos a conversar. Indicações de conhecidos mostraram-se mais efetivas e férteis do que a tentativa inicial, via médicos.

O único recorte definido que estabeleci antes da ida a campo foi o de que todos os entrevistados deveriam ser consumidores de Viagra, independentemente da idade, da forma como caracterizam o seu sintoma, da classe social ou da preferência sexual. A regularidade no consumo mostrou-se uma constante, já que todos definiram, com maior ou menor precisão, o número de pílulas consumidas num dado período de tempo. Por outro lado, a forma como se dá o consumo varia bastante: quebrar cada comprimido em três pequenos pedaços para aumentar o “rendimento” da caixa; raspar a pílula, transformando-a em pó, e ingerir a partir da região sublingual; ingerir o medicamento trinta minutos antes de qualquer contato sexual; ou após uma primeira relação, preparando-se para uma segunda. Os cinco usuários tinham entre 34 e 52 anos no momento da entrevista e todos faziam parte dos estratos médios: a faixa de renda declarada variava entre R\$1.600 e R\$5.000.⁴

A situação de campo relatada confirma uma certa vocação da prática antropológica para trabalhar através da construção de redes sociais. Na verdade, o que eu chamo aqui de trabalho de campo invadiu o meu cotidiano, já que todas as pessoas com quem eu conversava, usuários ou não, pareciam ter algo a dizer sobre a pílula e o seu consumo. Sempre havia alguma reação, uma tomada de posição ou uma jocosidade qualquer, o que somente confirmou o quanto o Viagra era uma marca de conhecimento do público leigo. Percebi posteriormente que, dada à natureza da pesquisa, eu já estava em campo muito antes de qualquer entrevista formal.

Na nossa sociedade, a virilidade, especialmente no que diz respeito à esfera sexual, ocupa um lugar central na construção de referências para a masculinidade. Segundo Bourdieu, no seu estudo sobre a sociedade cabila (“verdadeira depositária do inconsciente mediterrâneo”), “a virilidade, mesmo em sua dimensão ética, como a *quididade* do *vir*, *virtus*, princípio de conservação e de crescimento em honra (*nif*), é tacitamente inseparável da virilidade física, em particular mediante provas tangíveis de potência

sexual” (1998, p.20). Quando se fala sobre masculinidade, a questão vai muito além de se ter nascido homem ou não; o que conta é a “excelência de desempenho” (HERZFELD, apud GUTMANN, 1999, p. 246). Esta excelência de desempenho, esperada de todo “homem de verdade”, possui ainda uma especificidade: não se trata apenas de atingir um padrão viril assumido como dominante, mas de parecer, transparecer, falar, demonstrar esta situação. Como disse Almeida, “apercebi-me rapidamente de que ser homem é algo, sobretudo, do nível discursivo e do discurso enquanto prática. Campo de disputa de valores morais, em que a distância entre o que se diz e o que se faz é grande...” (1995, p. 16).

Ora, uma pesquisa com usuários de Viagra deveria então lidar com dois pontos centrais no que se refere à construção de padrões de masculinidade: a importância da virilidade sexual e da expressão desta virilidade no campo discursivo. Encontrei no discurso de usuários e médicos aquilo que Wacquant chamou de uma “concepção radicalmente instrumentalista do corpo” (1998, p. 79). Muitas vezes, a referência que se faz ao próprio corpo é construída na terceira pessoa, tornando-o objeto; o corpo é um “ele” que não está oferecendo uma contrapartida física à altura do desejo do indivíduo. O corpo aparece em vários momentos das entrevistas como o palco, o espaço de um possível bom ou mau desempenho, sendo que a única atuação digna de orgulho é aquela em que apresenta uma virilidade exuberante. As expressões *performance* ou *atuação* eram recorrentes nas entrevistas, em especial quando eu questionava o porquê da procura pela pílula. Ao falar sobre como se sentia depois de ter iniciado o consumo do Viagra, disse-me um informante: “A hora em que efetivamente tudo funciona, eu fico plenamente satisfeito com a minha atuação. Com o Viagra tu fazes a coisa de forma apoteótica, como a minha geração fazia na época de solteiro, aproveitando o máximo possível”. Carlos (44 anos).

Na mesma linha instrumentalista, e apontando para a possibilidade de pensarmos em diversos usos possíveis para a pílula, não somente para tratar estados considerados patológicos, um médico afirma que: “No caso dos pacientes que gostariam de melhorar ainda mais a sua performance, eu indico o Viagra como se fosse uma gasolina azul. Um carro anda bem com gasolina comum, mas funciona ainda melhor com gasolina azul”. Pedro, uro-andrologista.

A fala do médico, em destaque acima, remete a um aspecto recorrente no discurso dos usuários. Entre os entrevistados, não encontrei ninguém que se considerasse portador de uma doença. Muito pelo contrário, todos se consideravam pessoas saudáveis, normais, que faziam uso da pílula como um “apoio”, uma “ferramenta” ou um “coadjuvante”. Nas entrelinhas de um discurso sobre o “homem normal”, parece haver uma noção da natureza masculina, um conjunto de práticas e características sem as quais um homem não é homem, ou, ao menos, não um “homem de verdade”. Entre estas características, a virilidade ocupa um lugar central.

Mas afinal, de que maneira esta normalidade é medida? Os pontos de referência variam: Primeiramente, um padrão de normalidade/virilidade estabelece uma medida através do binômio quantidade/qualidade das relações. Os valores expressos são variá-

veis: podem ir até dez relações sexuais, como podem se resumir a “uma perfeita”. Em um segundo ponto, também se toma como referência o prazer da parceira. Aqui, o que conta é o número de orgasmos dela, é essa a batalha. O bastante é quando ela está “saciada, exausta, acabada”. Em terceiro, destaco o passado do usuário, representado como um momento em que se vivia um ideal de desempenho. Esta referência traz à tona um culto à juventude e uma visão essencialista sobre o ser masculino. Uma determinada potência, que já era parte do corpo masculino, é recuperada pelo consumo da pílula; ela apenas devolve a forma do indivíduo “ser”, não estando aqui marcada nenhuma transformação. Como quarto e último ponto, surge “o outro masculino”, que pode ser tanto um referencial negativo (*i.e.*, como não se deve ser) como positivo (*i.e.*, como se deve ser). São constantes, nas entrevistas, os momentos competitivos, inclusive entre pesquisador e entrevistado.

Na minha interpretação, estes quatro pontos convergem para uma leitura comum: existe uma imagem mítica, uma espécie de totem da virilidade masculina, que perpassa o imaginário dos homens aqui entrevistados. Se é verdade que a sexualidade masculina é marcada por uma busca constante do desempenho perfeito, ela só o é porque no universo simbólico dos homens a idéia de desempenho e a construção de uma relação prazerosa se misturam.

A afirmação acima ajuda a explicar por que um dito “homem normal” está tomando Viagra. Sempre que a expressão *problema* surgia, ela era pronunciada em frases negativas, como por exemplo: “eu não tenho problema sexual” ou “eu tenho ereção, tenho tudo, não tenho um problema”. A questão é, então, simples: não há problema algum com um indivíduo que atingiu um padrão identificado como sendo de normalidade. A noção de normalidade, creio, assim como qualquer outra noção que surja do universo masculino, deve ser lida a partir da idéia de desempenho. As questões do desempenho sexual, idealizado como um desejo dos usuários, e da “ansiedade de performance”, como uma tensão que permanece no ar mesmo após o consumo da pílula, aparecem como elementos centrais no discurso dos usuários. Para Fracher e Kimmel (1995), o fato de que os homens utilizam termos do trabalho como metáforas para a conduta sexual - *getting the job done*, *performing well*, *achieving orgasm* - ilustra um interesse em transformar tudo em um desempenho que pode ser mensurado. A partir desta idéia, eles se perguntam se seria “razão para surpresa, o fato da ‘ansiedade de performance’ ser uma experiência normativa para o comportamento sexual masculino”.

A “ansiedade de performance” perpassa a vivência sexual masculina; mas, quando o corpo não corresponde a um ideal esperado, ela passa a ocupar um lugar central, desencadeando uma crise de identidade cujos efeitos não ficarão circunscritos à esfera sexual (*ibid.*, 1995). Para os usuários que entrevistei, a situação se caracteriza, literalmente, como um caso de “vida ou morte”, conforme aparece na fala a seguir: “Vamos supor, pinta um clima, vai com a mulher pra algum lugar. Começa a tirar a roupa, aí tu te preocupa em ter uma ereção; entrei na preocupação – aí é que a coisa vai por água abaixo. Te dá uma auto-estima baixa, uma sensação de morte, tás liquidado”. Carlos

Mas o que existe entre a vida (a virilidade) e a morte (o “fracasso”)? No contexto das entrevistas realizadas para este trabalho, o que percebo é que a falha não é incorporada ao discurso sobre a vida sexual do indivíduo. A palavra falha, aqui, corresponde à sensação de não estar à altura do que se pretende. Sendo assim, perde importância o “grau” de disfunção erétil que cada um apresenta em seu discurso, assim como as causas físicas alegadas. Ou seja, o grau de patologicidade não é o meu objeto aqui, mas, antes, o discurso acerca da relação entre as práticas dos usuários e o ideal de masculinidade ao qual deverá corresponder tal prática. Esta não-manifestação do “fracasso” manifesta-se no discurso através da negação da palavra “problema”, como nas falas a seguir:

O meu não é problema de ereção, então eu não posso dizer que o Viagra cura. Talvez tenha pessoas que têm problemas mais graves que o meu, o meu não é problema de ereção. Ele (o Viagra) pode ser um coadjuvante. João

Eu não considero o Viagra como um remédio. Ele não me cura, porque eu não tenho um problema. Ele é um aliado. Renato

Ou ainda:

Eu não considero um problema. Mas eu nunca tive esta super-potência que os outros homens dizem que têm. Arnaldo

Enquanto um padrão de sexualidade normal vai sendo construído no discurso dos usuários “eu sou normal, eu tenho ereção”, um padrão de sexualidade periférica é construído paralelamente (KIMMEL, 1998). No que tange a questão biomédica, este padrão de normalidade é construído pela negação de categorias como remédio, doença e cura. No que se refere à construção da masculinidade no campo discursivo, é recorrente o uso de comparações com outros homens. Existe um “outro” que aparece no discurso dos entrevistados, por vezes como uma referência positiva “eu nunca tive esta super-potência que outros homens dizem que têm”, por vezes como uma referência negativa “talvez tenha pessoas que têm problemas mais graves que o meu, o meu não é problema de ereção”. A sombra deste outro é sempre inatingível, tanto em sua versão negativa – visto que ninguém tem problemas – quanto em sua versão positiva – visto que ninguém atinge a super-potência. Como escreve Almeida (1995), “masculinidade hegemônica é um modelo cultural ideal que, não sendo atingível por praticamente nenhum homem, exerce sobre todos os homens um modelo controlador”.

Apesar do efeito químico da pílula ser elogiado durante as entrevistas, o Viagra não parece tratar a “ansiedade de performance”; esta perfaz não só a esfera da sexualidade masculina, mas toda uma maneira masculina de ver o mundo. Pretendo mostrar, aqui, como a ansiedade de performance ganha uma nova configuração entre os usuários do Viagra e como essa se manifesta no decorrer dos discursos coletados.

Em termos gerais, esta ansiedade parece mostrar-se com o seguinte perfil: em primeiro lugar, uma reprodução da autocobrança em termos de um encaixe num modelo esperado, com o agravante de haver um estimulante externo (a pílula); em segundo

lugar, o medo de que a prática sexual passe a ser condicionada ao consumo da pílula. Em outras palavras, um receio de que o Viagra vicie e cause dependência.

Pedi a um usuário que me descrevesse sua primeira experiência com o Viagra. A utilização da pílula não parece amenizar a cobrança (ou a *torcida*) de que o próprio corpo *funcione*: “Primeiro lugar foi a sensação ‘vai funcionar, vai funcionar’, a curiosidade. De qualquer forma, *gera um tipo de ansiedade*, o que é pior, que prejudica, mas, sem problema nenhum, além da *torcida*, da coisa dar certo. Sem problema nenhum”.

João

Em uma outra situação, perguntei a um usuário, que se declarava homossexual, como ele encarava o fato do seu parceiro também consumir o Viagra, pergunta à qual ele respondeu da seguinte maneira: “Não vejo nenhum problema. O que eu não toleraria é se começasse a querer transar só se fosse tomando o Viagra. Aí não. Estamos juntos há sete anos e nunca precisamos disso”. Arnaldo

Com base nestas duas declarações, proponho uma reflexão. Será que é possível, após vivenciar um grau de virilidade maior, voltar a um estágio identificado como menos potente, a situação anterior ao consumo da pílula? Quais seriam as implicações desta experiência, tendo o medicamento como catalisador? Na fala de um usuário, uma relação sexual sem a utilização prévia do Viagra mostrou-se como *desastrosa*: “Eu já tive a experiência de deixar de comprar e ter um ato semelhante aos que eu estava tendo ultimamente. Meio que desastroso, flacidez”. Carlos

Pedi a um outro usuário que caracterizasse as diferenças entre as relações com a pílula e antes, sem a pílula: “Foi totalmente diferente. Foi um troço assim mais excitante, tu ejaculava e ao mesmo tempo tu tinha vontade, olhava pro teu membro e ele tava ereto, um troço assim com mais eficácia; durante o período que o comprimido estava fazendo efeito eu tive assim umas dez relações. Foi totalmente diferente da relação que eu tinha em casa, uma relação normal”. Sérgio

Segundo um dos médicos que entrevistei, aquilo a que posso chamar aqui de uma reconfiguração da insegurança masculina é recorrente no discurso dos seus pacientes. Tentando reproduzir queixas e observações comuns em seu consultório, disse-me ele que:

A maior parte está feliz com a medicação. A maior parte deles relata que a ereção espontânea melhorou, mas que todos eles gostam de ter o viagra para uma necessidade; ou seja, as pessoas ficam com uma dependência psicológica relativa, eles gostam de ter o Viagra para uma festinha, para o momento em que eles queiram fazer alguma coisa fora do habitual, dentro ou fora do casamento. *Alguns querem uma outra medicação para não ficar dependentes do Viagra*. Muitos querem manter o tratamento. Em relação ao comprimido a maior inquietação é eles ficarem dependentes do Viagra. Eles têm muito medo de ficar impotentes se não usarem o Viagra. Pedro, uro-andrologista

Entre os usuários entrevistados, a fonte da fragilidade, quando existe, é caracterizada como exterior a si; é o excesso de trabalho, o consumo de substâncias nocivas, uma medicação ou até mesmo o passar do tempo que trazem a impotência a um corpo que, no passado, vivenciava um desempenho representado como sendo ideal.

Se, por um lado, “o excesso de trabalho atrapalha”, por outro, ele parece ser usado no discurso masculino de forma estratégica. O trabalho excessivo aponta para uma razão do desempenho sexual insatisfatório, mas também evoca, indiretamente, o sucesso profissional do indivíduo.⁵

Temos, então, que a fonte do mau desempenho vem do exterior. Até aqui, está salvaguardada o que eu chamaria de a “essência” da virilidade, uma vez que a sua esfera é interior – ou seja, as suas determinações são internas ao indivíduo. Mas, esta salvaguarda é abalada pela idéia de que, através do recurso ao Viagra, também a virilidade venha do exterior, por razões óbvias: se o meu bom desempenho é alcançado com a ajuda do Viagra, no momento em que me faltar essa ajuda talvez o bom desempenho já não possa mais ser alcançado. Neste momento, a “essência” (interior) da virilidade masculina deixaria de ser autodeterminada.

Temos aqui, então, uma pista para a configuração dessa nova ansiedade de desempenho. A idéia de que a virilidade – particularmente a virilidade sexual – passe a ser determinada por um elemento exterior ao indivíduo é um motivo para preocupações, que se manifestam na vontade de trocar de remédio ou no receio de que o Viagra vicie. Faz-se, então, uso de um recurso retórico para dissolver essa ansiedade: o Viagra é utilizado tão-somente como um coadjuvante de uma capacidade, sempre presente, embora nem sempre à altura do ideal de desempenho referido mais acima. Ou seja, o que o Viagra fez foi desimpedir a essência masculina, em que agentes externos (tempo, excesso de trabalho, etc.) intervieram negativamente.

Alguns dos anúncios, que fazem parte da campanha publicitária veiculada pelo laboratório Pfizer (o fabricante do Viagra), em revistas nacionais como *Veja*, *Época* e *Istoé*, traziam um pequeno questionário com cinco perguntas, havendo cinco respostas possíveis para cada pergunta. Trata-se de uma versão resumida de um teste chamado IIFE – Índice Internacional de Função Erétil – que, em sua versão completa, é composto por quinze questões. Segundo o laboratório Pfizer, o IIFE é: “Uma forma de determinação rápida, confiável, multidimensional e auto-aplicável para a avaliação clínica da DE (Disfunção Erétil) e dos controles de tratamento. (...) O IIFE de 15 questões e o IIFE-5 (com 5 questões) são complementos valiosos para o diagnóstico e avaliação da disfunção erétil”.

O teste é apresentado como um método adequado, tanto na fase de diagnóstico como na de acompanhamento do tratamento, monitorando de forma continuada a eficácia da pílula. Na versão completa, com 15 perguntas, que encontrei no livreto sobre o IIFE que acompanha a monografia do Viagra – material produzido para os médicos –, toda pergunta deve ser precedida pela frase “nas últimas quatro semanas”, o que mostra (em tese) um acompanhamento constante dos efeitos da pílula. Na versão veiculada nos anúncios de revista, cujo público alvo seria homens que “podem estar com a função sexual insatisfatória”, mas, ainda, não procuraram um médico em busca de diagnóstico e/ou tratamento, as perguntas são precedidas pela expressão “nos últimos seis meses”.

Este teste auto-administrado já foi traduzido para mais de trinta e um dialetos ou idiomas, tendo sido testado, nestes casos, “em relação à compreensão e ambigüidade cultural e lingüística”. O teste se propõe a medir as cinco categorias mais relevantes da “função sexual masculina”, que foram “identificadas em várias culturas de diferentes países”: função erétil, função orgásmica, desejo sexual, satisfação com a relação sexual e satisfação global. Findo o teste (IIFE-5) publicado em grandes revistas de circulação nacional, seguiam-se os dizeres: “Agora some os valores de todas as respostas. Se a pontuação for menor ou igual a 21, você pode estar com a função sexual insatisfatória. Nesse caso, procure um médico. Ele irá indicar a melhor solução para recuperar sua função sexual”.

Se, por um lado, o teste possibilita ao indivíduo uma espécie de diagnóstico mesmo sem a presença de um médico, por outro, não deixa de sublinhar que é da competência do médico a definição do tratamento que pode levar à cura do sintoma. Mais especificamente, a idéia de que a pessoa que fez o teste é portadora duma patologia física é retoricamente sugerida nos resultados do exame, através da indicação dum encaminhamento para consulta. Arrisco-me a afirmar que se trata, então, de um diagnóstico leigo incentivado pelo laboratório, que publica um teste auto-aplicável em revistas não-especializadas.

Numa entrevista realizada com um urologista, após ter criticado a ampla divulgação dos medicamentos para o público leigo, caracterizada, por ele, como “um bombardeio da mídia”, ele me disse que: “A metade dos pacientes vem aqui especificamente para resolver o problema de sexualidade. Uma parcela de 40% vem aqui já para pedir o remédio. Os homens, de uma maneira geral, já vêm aqui condicionados a tomar Viagra”. Mário, urologista.

Ora, como vimos, uma hipótese possível é a de que este condicionamento pode estar ligado não apenas a uma idiosincrasia qualquer por parte do usuário, mas a um diagnóstico prévio divulgado e incentivado pelo laboratório fabricante. Esta pode ser uma das razões pelas quais todos os anúncios são concluídos com uma indicação para que o indivíduo procure um médico.

Se o teste estabelece uma fronteira entre estados normais e patológicos, por sua vez os médicos também participam deste esforço discursivo que trata o sintoma como uma *doença*. Alguns médicos, com quem conversei sobre a questão da disfunção erétil, referindo-se ao uso do Viagra e similares, revelam uma tendência semelhante, como mostram as falas, em destaque, a seguir:

A disfunção erétil é como uma cefaléia (...) As duas têm n causas. Eu penso que ela tem que ser encarada como uma doença qualquer. Ela tem que ser estudada, investigada. O importante pro médico é não se adaptar ao paciente, mas adaptar o paciente a uma dinâmica, nós temos que ter uma história da doença. Mário, urologista

Até 2 anos atrás não se falava em disfunção erétil; é fundamental que se fale sobre isso. Realmente a disfunção erétil deve ser encarada como uma outra patologia qualquer, que deve ser tratada. Pedro, urologista e andrologista

Nos dois casos, a comparação da disfunção erétil com uma “dor de cabeça” ou a sua caracterização como sendo uma patologia como outra qualquer parece manifestar a defesa de um campo de trabalho, atitude comum ao discurso dos médicos e ao material divulgado pelos laboratórios farmacêuticos.

Para concluir, quero ressaltar que o significado atribuído ao consumo de Viagra parece confirmar e re-configurar uma “masculinidade ansiosa”. Mostra disso é a maneira como, mesmo tendo a sua “virilidade” restituída, os homens mostram novas ansiedades ligadas ao seu desempenho sexual, o que pode ser lido como uma ressignificação da ansiedade. Sublinho ainda que, se o funcionamento sexual adequado é visto como uma prova de masculinidade, então, o tratamento de distúrbios sexuais deveria ser abordado como um tratamento da identidade de gênero. Portanto, não é os “problemas sexuais” a questão central a ser abordada neste trabalho, mas sim a problematização do que seria a sexualidade dita normal ou saudável (FRACHER; KIMMEL, 1995).

Outro ponto central abordado neste artigo diz respeito a uma tensão discursiva que se estabelece entre um discurso erudito sobre a disfunção erétil – que fala sobre uma *doença* e delimita o sintoma dentro do campo de competência da biomedicina – e um discurso leigo – que justamente nega o estatuto de doença e de remédio para o sintoma e para a pílula. Assim, enquanto os laboratórios farmacêuticos e os médicos falam em uma patologia, os usuários expressam um discurso não-patologizado. O mesmo homem que se diz normal, que não tem um problema, não poderia ser um homem doente. Este artigo apresenta os discursos de usuários e do campo biomédico de forma um tanto polarizada; uma sequência da presente pesquisa deve mostrar que, sendo um fato que usuários da pílula, médicos e laboratório estabelecem uma relação – jogam o mesmo jogo –, então estas personagens devem, em algum momento, ser postas a falar um idioma comum.

NOTAS

¹ Fonte: Jornal Diário Catarinense, 18/05/2001, a partir de uma pesquisa do Instituto IMSHealth. Segundo esta mesma fonte, o faturamento com este medicamento no Brasil chegou a US\$5 milhões por ano, resultado que estaria “convencendo os produtores a começar a fabricá-lo no Brasil”.

² Neste espaço, não me vou ater longamente às características do material publicitário veiculado pelo laboratório fabricante do Viagra. Mas, vale a pena salientar o seu caráter heterogêneo. O ponto fulcral de discussão nem sempre é o mesmo; o seu conteúdo e a sua função variam conforme o público-alvo e o objetivo da comunicação. Na comunicação que visa atingir o público leigo, composta por anúncios veiculados em revistas de circulação nacional como *Veja*, *Época* e *Isto É*, é a doença disfunção erétil e a possibilidade de um tratamento eficaz que estão sendo divulgados. Não há, então, referência direta à marca do medicamento. Durante o ano de 2002, fazendo uso da mesma proposta de não citar o medicamento, mas sim o mal e a possível cura, o laboratório Pfizer passou a veicular uma nova campanha, inclusive na TV, cujo garoto-propaganda é ninguém menos do que o Pelé. As campanhas apresentam outras características quando o público-alvo da comunicação é a classe médica: agora, é o medicamento específico e a sua eficácia clínica específica que estão sendo noticiados. A divulgação dá-se através de monografias técnicas sobre a pílula, folhetos informativos acompanhados de amostras grátis ou blocos de anotações. Apesar desta diferença, em termos gerais, o discurso do laboratório fabricante aponta para uma patologização do sintoma e para uma universalização da doença em questão.

³ As manchetes de algumas reportagens, coletadas durante a pesquisa, demonstram o poder semântico que

a marca angariou: a capa do Caderno Folha Equilíbrio, da Folha de São Paulo, veiculado em 14/06/91, traz a chamada “Novos Viagras vêm aí – drogas contra a impotência, de ação mais rápida e duradoura, chegam às farmácias a partir do fim do ano”. Numa outra reportagem, tema de capa da revista Manchete, de 27/03/99, lia-se: “Vem aí o super-Viagra – dois novos medicamentos, o Vasomax e a Reginina, chegam ao Brasil em três meses e prometem acabar de vez com a impotência”.

⁴ Em janeiro de 2002, a caixa com quatro cápsulas de Viagra custava em torno de R\$60. O preço do medicamento limita o consumo da pílula às classes médias e altas.

⁵ GREGORI (1989) desenvolveu um trabalho onde as “queixas” são apresentadas como um discurso que reforça a construção de uma auto-identidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de Século, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- DUNNING, Eric. O desporto como uma área masculina reservada. In: ELIAS, Norbert, DUNNING, Eric. *A busca de excitação*. Lisboa: Difel, 1992. p. 389-412.
- FRACHER, Jeffrey & KIMMEL, Michael S. Hard issues and soft spots: counseling men about sexuality. In: KIMMEL, Michael S., MESSNER, Michael A. *Men's lives*. 3. ed. 1995. p. 365-374.
- GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Unesp, 1992.
- GREGORI, Maria Filomena. Cenas e queixas: mulheres e representações violentas. *Novos Estudos. CEBRAP*, n. 23, p. 163-175, mar. 1989.
- GUTMANN, Matthew C. Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad. *Horizontes antropológicos*, ano 5, n. 10, p. 245-286, 1999.
- KIMMEL, Michael S. The Contemporary ‘Crisis’ of Masculinity in Historical Perspective. In Brod, Harry. (ed.). *The Making of Masculinities: The New Men's Studies*. Boston: Allen & Unwin, 1987.
- _____. A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas. *Horizontes antropológicos*, ano 4, n. 9, p. 103-117, 1998.
- NOLASCO, Sócrates. Um “homem de verdade”. In: CALDAS, Dario. (org.). *Homens*. São Paulo: Editora SENAC, 1997. p. 13-29.
- PIGNARRE, Philippe. *O que é o medicamento?* Um objeto estranho entre ciência, mercado e sociedade. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- WACQUANT, Loïc. Os três corpos do lutador profissional. In: LINS, Daniel (org.). *A dominação masculina revisitada*. Campinas, SP: Papirus, 1998.



FEMINISMO, CORPO E SEXUALIDADE

TANIA NAVARRO SWAIN



Corpo e sexo parecem, à primeira vista, indissociáveis. Entretanto, com uma observação mais acurada, desfaz-se este conjunto em múltiplas questões: Que corpo é este, atravessado pelo sexo? Que sexo é este, a cujas definições se atrelam características de meu ser? Corpo, superfície pré-discursiva, sobre a qual se instalam práticas, coerções e disciplinas? Sexo, detalhe anatômico ou delimitação incontornável do indivíduo no mundo?

As teorias feministas, em sua pluralidade, vêm analisando os processos e procedimentos de transformação do corpo da mulher num sexo, amálgama que resulta em práticas de subordinação e assujeitamento. Quem diz corpo e sexo pensa, também, em mulheres e homens, divisão naturalizada do mundo em um esquema binário de implicações hierarquizantes e assimétricas.¹

Muitas vezes, foi repetida a idéia, de forma implícita ou explícita, nos discursos fundadores de autoridade da teologia, filosofia e outros, de que o homem *tem* um sexo, a mulher *é* um sexo. Nesta afirmação, o corpo é obscurecido pela identidade de gênero, em que o masculino se desdobra em sexo, e o feminino nele se cristaliza. Mas como se analisa, hoje, esta composição *sexo/gênero*?

As teóricas feministas criaram a noção de *gênero* como categoria analítica da divisão sexuada do mundo, trazendo à luz a construção dos papéis sociais naturalizados em torno da matriz genital/biológica. A divisão é binária, entretanto, a sexualidade é parte integrante de suas definições, pois as práticas sexuais são os componentes que ancoram os papéis sexuais. O binômio *sexo/gênero* se traduz, assim, implícita e naturalmente, em sexualidade reprodutiva, heterossexual.

Gostaria, aqui, de me debruçar sobre questões em que se entrecruzam reflexões de Foucault e teorias feministas, desvelando no histórico-social quadros de disciplinarização, formas de adensamento político sobre os corpos, padrões de funcionalidade e utilidade. Os registros anátomo-metafísico e técnico-político², aventados

por Foucault, no caso da produção de seres sexuados/ *generizados*, constituiriam corpos ordenados, segundo modelos centrados no sexo e desdobrados em sexualidade, em esferas particulares submetidas aos sentidos circulantes no social.

Entretanto, em alguns casos, uma leitura feminista menos atenta pode se ater, apenas, aos grandes traços, esboçados por Foucault, que contemplam esporadicamente a questão do corpo e do sexo da mulher, e ver, nestas generalizações, um obstáculo para a decodificação das táticas e estratégias que investem os corpos femininos. É assim que, como aponta Monique Deveaux, críticas ou adoções parciais trazem Foucault ao debate feminista.³

SUJEITO DISSEMINADO, EXPERIÊNCIA DO FEMININO

A questão do sujeito disseminado aparece freqüentemente como um obstáculo à análise e à ação política das mulheres, na medida em que esvaziaria a especificidade de sua situação enquanto indivíduos no mundo. A constituição do sujeito *mulher* atravessou toda uma reflexão teórica articulada aos movimentos feministas, em diferentes países ocidentais, e empenhou-se em dismantlar a construção *natural* do feminino enquanto, apenas, o *Outro* do homem. A busca de um significante geral para a multiplicidade do *ser-mulher* colocava a afirmação de um sujeito-em-si e não apenas um reflexo invertido ou uma construção do olhar masculino.

Neste sentido, o sujeito que perde sua pregnância em Foucault, o autor que se esvai em suas condições de produção vem, de certa forma, solapar uma longa elaboração do sujeito conjugado no feminino. Da mesma forma, a questão do poder constitutivo das relações sociais, dos micro-poderes, descritos e analisados por Foucault, parece obscurecer a opressão singular que cria e marca o feminino em suas delimitações sociais.

Ora, se Foucault considera o sujeito como um lugar de fala, isto não deixa de circunscrever um domínio discursivo no qual se inscreve o próprio feminismo e as reivindicações das mulheres em seus diferentes movimentos e momentos. De fato, as estratégias e as táticas presentes no que Foucault chama de *positividade de um saber*⁴ apontam para a análise dos “(...) corpos constituídos como sujeitos pelos efeitos do poder.”⁵

Desta forma, os feminismos, enquanto movimentos políticos transformadores, inserem-se em um campo de poder/saber (apreensão e construção do real), na medida em que interrogam e desconstroem a naturalização dos corpos em papéis e práticas sociais; ao mesmo tempo, produzem e criticam seus próprios discursos, em desdobramentos que contemplam as variáveis: etnia, classe, raça e o próprio sexo biológico, na constituição do sujeito *mulher*.

O sujeito dos feminismos é, assim, múltiplo e se desloca de um grupo definido e de um indivíduo singular, pois é produzido em um movimento complexo e dinâmico, na análise das engrenagens de constituição do corpo/sujeito/sexo, na experiência das práticas sociais generizadas – enquanto mulher – e na crítica ao quadro epistemológico no qual se insere seu próprio discurso.

Este seria o *eccentric sujet*, aquele que está dentro e consciente de suas condições de produção, mas constituído por uma constante atividade de des-identificação de si,

do grupo, da família, e des-locamento do próprio ponto de entendimento e articulação conceitual,⁶ um constante cruzar de fronteiras, um remapeamento dos limites entre corpos e discursos, identidades e comunidades.⁷ É nesta ótica que Teresa de Lauretis estima encontrar o sujeito do feminismo: não seria *a* mulher, nem as mulheres, mas um *construto teórico*, uma forma de conceptualização, de compreender e explicitar certos processos,⁸ entre os quais as *tecnologias de produção do sexo* indicadas por Foucault.

Para esta autora, o sujeito se faz numa articulação semiótica entre o *mundo de fora* e o *mundo de dentro*, contínuo engajamento do *self* (ou sujeito) na realidade social.⁹ Neste caso, a noção de *experiência* é crucial, na medida em que traduz esta articulação no vivido, em seus efeitos constitutivos recíprocos. Como sublinha Teresa de Lauretis, “Este sujeito (...) é o lugar no qual, o corpo de quem, os efeitos significativos dos signos se afirmam e se real-izam.”¹⁰

Percebe-se, assim, a constituição do sujeito dos feminismos como ancorada na experiência de um corpo construído entre o assujeitamento às imagens e valores do social e à sua crítica. O pensamento feminista se engendra e se aprofunda, enquanto teoria, na reflexão sobre a prática e a experiência adensadas na sexualidade que determina “...através da identificação de gênero, a dimensão social da subjetividade feminina.”¹¹

Mas neste caso, o *sujeito do feminismo* para Teresa de Lauretis poderia parecer, aqui, apenas como um significante geral para a crítica da produção do conhecimento e das estratégias e táticas sociais; entretanto, seu afunilamento no estudo das *tecnologias de gênero* (como por exemplo, o cinema) mostra que a des-identificação e o des-locamento atuam junto às matrizes modelares dos papéis e corpos sexuados, pois o *eccentric subject* se encontra, ao mesmo tempo, dentro e fora das ideologias de gênero. Esta postura incorpora, portanto, o sujeito *mulher* ao mesmo tempo que o ultrapassa ou o excede na crítica ao *aparato sócio-cultural da heterossexualidade*.¹² Esta noção, deste modo, não garante uma essencialização da experiência do feminino, ao contrário: no processo significativo e construtor dos corpos sexuados, a experiência se traduz na multiplicidade.

Porém, o lugar de fala deste discurso – quem fala, para quem, de onde, segundo a clássica proposição de Foucault¹³ – é também *ex-cêntrico* na produção do saber institucional da atualidade: enquanto feminista e assumindo uma postura política é desqualificado; enquanto crítico da heterossexualidade, como *locus* de poder na produção do binário sócio/sexual, heterossexual, é “ex-centrico” à produção acadêmica centrada sobre a categoria gênero, cujo aspecto relacional re-naturaliza a divisão sexuada do humano.

Neste sentido, Jane Flax observa a respeito do feminismo: “... nossa própria busca de um ponto de Arquimedes pode obscurecer nossa inserção numa ‘episteme’ na qual as afirmações da verdade podem tomar somente certas formas e não outras...”¹⁴ Insere-se, assim, em uma rede valorativa e prescritiva que não apenas define as escolhas e as exclusões, mas, igualmente, como indica Foucault, atua na “...fixação de normas para a elaboração de conceitos e teorias”.¹⁵

A questão teórica do sujeito disseminado, ou apenas compreendido como um lugar de fala em determinadas condições de produção, tem na figura do autor o exemplo clássico de Foucault como sendo: "...o princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como centro de sua coerência."¹⁶

Numa analogia com o sujeito do feminismo, o corpo investido pelo social enquanto feminino, em práticas concretas de violência e dominação, cria na experiência das mulheres, definidas em sexo e corpo, este princípio de agrupamento do discurso não assujeitado à identidade construída, mas crítico da *verdade* que o produz, criando novas instâncias discursivas de resistência.

O sujeito do feminismo é, aqui, um lugar de fala, ancorado na experiência que se contrapõe à apropriação social do discurso, pois aparece como ex-cêntrico à sua ordem. Desta maneira, a disseminação do sujeito não interfere na análise do cotidiano, da experiência singular em seu corpo sexuado que a faz *mulher*, em configurações de revolta, resistência ou assujeitamento.

O pensamento foucaultiano, deste modo, casa-se com a análise feminista na medida em que ambos pretendem desvelar os discursos de verdade sobre o humano e seus recortes sexuais/ sexualizados, discursos *verdadeiros* sobre a sexualidade traduzida em práticas normativas e em sexo biológico, definidor dos corpos constituídos em humanos. Segundo Foucault, "...somos julgados, condenados, classificados, obrigados a desempenhar tarefas e destinados a um certo modo de viver ou morrer em função de discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder".¹⁷

Este mesmo objetivo tem sido o mote para discursos e movimentos feministas na crítica das instituições sexuais e binárias e do imaginário que as fundamenta: detectar os mecanismos e estratégias da ordem do discurso hierárquico e assimétrico para melhor subvertê-los; mostrar as engrenagens produtoras das hierarquias e das sujeições históricas e fundamentadas apenas em sua própria enunciação.

Nesta ótica, a historicidade das práticas discursivas mostra a contingência das representações sociais, da inteligibilidade instituída em imagens de corpo, em funções definidas, em papéis sexuais cuja objetivação constrói a realidade que supostamente refletem. Os discursos sobre o corpo e a sexualidade e a divisão hierarquizada dos seres humanos em mulheres e homens são, de fato, efeito e instrumento de poder instituinte.¹⁸

Os feminismos, assim, não expandem apenas limites e incluem categorias, mas representam e trazem uma mudança na consciência histórica, na medida em que reconhecem e articulam o situacional do presente, o político-histórico e o político-pessoal do próprio pensamento para melhor questionar suas evidências, seu instrumental teórico e suas práticas.¹⁹

Esta perspectiva penetra a fundo os campos de saber sobre o sexo, o corpo e o gênero, na medida em que a categorização binária do humano passa a ser uma identidade passível de dissolução, já que constituída em práticas discursivas e históricas, que, segundo Foucault, "...tomam corpo em conjuntos técnicos, em instituições, em esquemas de comportamento, em tipos de transmissão e de difusão, em formas pedagógicas que as impõem e mantêm, ao mesmo tempo."²⁰

A desnaturalização das funções sexuadas e dos corpos marcados biologicamente permite, assim, a identificação dos lugares de fala e de autoridade instituindo o sexo e estabelecendo os corpos como eixos de partilha do mundo. De fato, o alvo é a decodificação do regime instituído de produção da verdade – no caso, a verdade sobre a identidade humana, que se cristalizou na construção de corpos biologicamente distintos.

Não estamos longe de Foucault quando afirma que “...o problema político essencial para o intelectual [...] é saber se é possível constituir uma nova política de verdade.”²¹ Na identificação da heterossexualidade como produção de um saber sobre o humano e de uma prática normativa que exercem o poder de naturalização do binário, Teresa de Lauretis aplica esta fórmula foucaultiana e adensa a análise da instituição dos corpos sexuados.

A proposição *sex/gender/system*, por ela aventada, cujo eixo é o exercício de uma prática sexual codificada e polarizada, imbrica-se às considerações de Foucault sobre os caracteres fundamentais da sexualidade: “...não traduzem uma representação mais ou menos embaçada pela ideologia ou um desconhecimento induzido pelas interdições; eles correspondem às exigências funcionais do discurso que deve produzir sua verdade.”²²

A PRODUÇÃO DO CORPO

A noção de um poder também disseminado, constitutivo das relações sociais aventada por Foucault, coloca-o novamente, como aponta Monique Deveaux,²³ em confronto ou em harmonia com certas teóricas do feminismo. Esta noção mostra a construção do social em termos de poder/resistência, o que abre uma perspectiva nova às análises do cotidiano e do detalhe: analisar as representações cristalizadas da *verdadeira mulher*, reatualizadas nas tecnologias de produção do gênero e do sexo e justificadoras da violência e da subordinação das mulheres.

A noção de *dispositivo da sexualidade*, em Foucault, é a explicitação deste poder que se exerce e se reproduz na construção de corpos sexuados, em um modelo binário que acompanha a partilha do mundo em lícito e ilícito. Os micro-poderes investem, modelam e constroem corpos sexuados, cujas práticas multifacetadas representam a expansão da atividade sexual em formas diversas, mas, ao mesmo tempo, controladas. Ou seja, a liberação da sexualidade não representa apenas proliferação, pois suas novas necessidades criam urgências e padrões.

Assim, a múltipla face do poder desenha seu perfil na identificação dos corpos, no incentivo e na proliferação de práticas sexuadas, sem, entretanto, abandonar a hegemonia da sexualidade binária e do eixo reprodutivo.

Como sublinha Foucault, o dispositivo da sexualidade não apaga a pregnância da família heterossexual, “...como se lhe fosse essencial que o sexo estivesse inscrito não somente em uma economia do prazer, mas em um regime ordenado de saber.”²⁴

Alguns discursos feministas percebem esta trama cerrada de poderes múltiplos como uma generalização muito ampla que poderia obscurecer relações assimétricas e de dominação como no caso do gênero.²⁵ Entretanto, observando-se as *tecnologias de pro-*

dução do gênero,²⁶ corolário incontornável das *tecnologias do sexo* apontadas por Foucault,²⁷ percebe-se o poder de criação de imagens e de papéis – masculino/feminino – fixando identidades binárias como matrizes de inteligibilidade do sexo. O *corpo inteligível*, apontado por Foucault nos registros ora de submissão e utilização, ora de funcionamento e explicação, é igualmente o corpo naturalizado das mulheres em sexo e reprodução.

A proliferação de novas identidades – transexuais, bi-sexuais, homossexuais – em suas cristalizações, em suas reivindicações identitárias reproduzem as representações hegemônicas, na medida em que se afirmam em *oposição a, diferente de*, ou seja, o múltiplo gira em torno do eixo unificador do corpo sexuado de forma polarizada.

A noção de dispositivo, em Foucault, é um poderoso instrumento teórico para a análise da constituição dos corpos em configurações de gênero, na medida em que se explicita segundo este autor, como sendo “...de natureza essencialmente estratégica, [...] de uma intervenção racional e organizada nestas relações de força, seja para desenvolvê-las em determinada direção, seja para bloqueá-las, para estabilizá-las, utilizá-las, etc”.²⁸ Como não perceber os indícios que apontam para a análise das situações específicas, da experiência singular das mulheres em configurações sociais diversas?

Contrário às grandes esquematizações totalitárias, Foucault concebe o poder como uma “...multiplicidade de relações de força que são imanentes ao domínio onde se exercem e são constitutivas de sua organização [...], cujo desenho geral ou cristalização institucional tomam corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais.”²⁹

Assim, os micro-poderes podem ser vistos instituindo os corpos em relações dadas, que têm o mérito de excluir as generalizações abusivas, em termos de essências e papéis universais. Se este poder é difuso, ele se exerce no adensamento das relações sexuadas e sexuais instituindo a sociedade, o imaginário hegemônico e as representações sociais que presidem a modelagem e a utilização dos corpos.

Existiriam, porém, sociedades em que o poder não seja o fio constitutivo das relações sociais? Esta é uma questão que os feminismos colocam sobre os mecanismos produtores do social à história, cujos discursos e problematizações têm sido construídos igualmente em programas de verdade, onde se localiza a construção dos corpos biológicos constituídos em sexo.

Na busca de desvelar a vontade de verdade que anima a necessária identificação sexual e a delimitação das práticas sexuais, as figuras de feminino e masculino se erigem como monumentos, no sentido foucaultiano: não imagens unitárias de uma essência revelada pelos indícios do corpo, mas apenas o resultado aparente de uma homogeneização construída pelo arbítrio social. E afinal, neste meio século de feminismo contemporâneo tem-se buscado, com a desnaturalização dos papéis sexuais, os mecanismos de construção e apropriação dos corpos desenhados, enquanto femininos, numa arqueologia que procura “...a descrição intrínseca do monumento”.³⁰

Se a constituição de categorias, tais como gênero ou patriarcado, enquanto instrumentos analíticos pontuais das relações sociais, foi fundamental para a expansão

das teorias feministas, a crítica do sexo biológico e da heterossexualidade, enquanto determinante estratégico de relações hierarquizadas, ainda é incipiente, apesar de sua existência já nos anos 70. Ti Grace Atkinsons, por exemplo, denuncia a heterossexualidade como instrumento de sujeição e de apropriação das mulheres,³¹ idéia retomada e reelaborada por Monique Wittig e Adrienne Rich nos anos 80.³²

Da mesma forma, Foucault examina a questão analisando o sexo biológico como um efeito discursivo. Assim, as condições de possibilidade atuais delimitam o alcance do feminismo em sua própria crítica, pois se a desnaturalização do sexo biológico promove a queda dos bastiões mais poderosos da divisão binária da sociedade com seus efeitos de apropriação e dominação, a identificação da heterossexualidade como *locus* e estratégia de poder está longe de ser incorporada ao discurso feminista.

Entretanto, o poder cria o corpo ao anunciá-lo sexuado, ao fazer de sua constituição biológica um fator *natural* que carrega características específicas e torna indiscutível a divisão dos seres humanos em dois blocos distintos. Isto não significa que o corpo humano não exista de forma sexuada, com um aparelho genital dado.

O que o poder cria é outra coisa: é a *importância* dada a este fator corporal, é o sentido que se lhe atribui de revelador, de catalisador da essência do ser e da identidade do indivíduo. Estamos falando, assim, do sexo-significação, cuja constituição em discurso e imagens é criada pelo próprio discurso e pelas representações nele contidas. O sexo-discurso produz corpos, aos quais se atribui um sexo-significação de forma binária e normatizadora em torno da reprodução e em sexualidades diversas que não cessam de se referir ao *sexo originário*, o reprodutor.

Meu argumento é que, neste sentido, é indissociável a significação discursiva da significação corpórea atribuída ao humano, em matrizes de inteligibilidade que produzem o sexo em experiências de gênero

Os feminismos, em seu trabalho de des-naturalização do discurso biológico sobre a mulher, vêm se ocupando particularmente desta questão, desde os anos 70. Para Nicole Claude Mathieu³³, por exemplo, passa-se da diferença sexual como eixo divisório do humano à idéia da *diferenciação social* dos sexos, da construção social desta diferença, ou seja, de seus mecanismos, estratégias e desvelamento das representações que a fundamentam. Desta forma, para esta autora, a análise compreende não apenas a construção social dos gêneros, mas a da instituição cultural do sexo biológico.

A noção de *diferença de sexos* engendra e delimita, restringe e produz uma certa sexualidade que, no caso das mulheres, habita totalmente seu ser: Elas *são* seu sexo e existem enquanto mulheres pela sua função específica, a reprodução.³⁴ Mathieu explicita que: “O gênero, isto é, a imposição de um heteromorfismo dos comportamentos sociais não é concebido [...] como a marca simbólica de uma diferença natural, mas como o operador do poder de um sexo sobre outro.”³⁵

De fato, a vontade de verdade, a vontade de poder, a ancoragem do gênero no sexo biológico são fundamentos dos mecanismos de divisão e controle de um sexo sobre outro.

Se o trabalho de Foucault não se detém demoradamente sobre as questões relativas ao feminino, aponta para as táticas sociais que fazem do corpo da mulher superfície para o exercício do poder: indica a histerização, a saturação na sexualidade de seu corpo, como inserção e comunicação orgânica com o corpo social, nos mecanismos de regulamentação da fecundidade, de normatização das condutas, de restrição, de reprodução e de asseguramento do espaço familiar. Neste sentido, sublinha que a imagem em negativo da *mãe* é a *mulher nervosa*,³⁶ ou seja, descontrolada, desregrada, perdida em sua função e seu funcionamento específico.

Mas, a desnaturalização das funções sociais, promovida pelo feminismo no binômio sexo/gênero, trabalha a definição biológica do sexo enquanto fundamento da hierarquia de gênero instituída em práticas sociais.³⁷ O *biopoder* se instala na espessura das instituições que investem os corpos socializados.

Assim, o que aqui nos interpela é a própria construção destes corpos sexuados, sobre os quais se instalam as expressões de gênero. Não um corpo já dado, superfície pré-discursiva sobre a qual se exercem poderes, se inscrevem identidades. Um corpo biológico constituído em história: o corpo sexuado, feito mulher, aparece como estratégia, objeto e alvo de um sistema de saber/poder.

A prática sexual, a sexualidade é forjada como um ponto de inflexão discursivo que dá ao corpo um sentido sexuado *natural*, cuja objetivação cria os campos assimétricos de normatização, pois, como observa Foucault: "... trata-se da produção mesmo da sexualidade. Não se deve considerá-la como um dado da natureza que o poder tentaria domar ou como um lugar obscuro que o saber tentaria, aos poucos, desvelar."³⁸

A heterossexualidade compulsória aparece, deste modo, como um mecanismo regulador de práticas e definidor de papéis restritos aos desenhos morfológicos e genitais. Baseado na *evidência* da diferença e complementaridade dos corpos sexuados em feminino e masculino, o eixo da reprodução, que fundamenta seu aspecto *natural*, é obscurecido.

A divisão binária dos sexos ancora o dispositivo da sexualidade e cria os corpos em moldes de mulher e homem; engendra, ao mesmo tempo, sexualidades múltiplas anômalas que a reforçam enquanto modelo. Os matizes do desejo sexual são codificados em corpos definidos, cuja biologia não é apenas classificatória, mas um operador simbólico/funcional de inserção e identificação do humano. Esta questão ocupa, particularmente, as teorias feministas na atualidade e a categoria *heterogênero*³⁹ aponta para esta construção do biológico como resultado da experiência do gênero na naturalização do sexo binário.

Foucault também analisa esta questão quando afirma que: "A noção de 'sexo' permitiu reagrupar, segundo uma unidade artificial, elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações, prazeres e permitiu fazer funcionar esta unidade fictícia como princípio causal, sentido onnipresente, segredo a ser descoberto em toda parte: o sexo assim pode funcionar como significante único e como significado universal..."⁴⁰

O sexo torna-se, afinal, sentido, essência e identidade do humano em práticas normativas de sexualidade heterossexual.

Em perspectiva similar, Judith Butler argumenta que se, no binômio clássico sexo biológico/gênero social, o sexo fosse um dado anatômico e o gênero construído culturalmente, este último não seguiria necessariamente o sexo em um mesmo sentido.⁴¹ Sugere, assim, uma distinção radical entre os corpos sexuados e os gêneros construídos socialmente, pois não haveria razão alguma para supor que os gêneros sejam instituídos de forma binária em todas as sociedades e em todos os tempos.⁴²

Assim, indica que se a categoria gênero se define por oposição ao sexo em um sistema binário, ela o desconstrói em sua explicitação e sublinha que, se a construção do gênero é teorizada como radicalmente independente do sexo, o gênero, enquanto tal, torna-se um operador flutuante, assim, o masculino pode ser significado em um corpo feminino, bem como, o feminino, em um corpo masculino.⁴³

Este é o *corpo performativo* para Butler, que encena a ligação sexo biológico/gênero social e desmascara assim seu aspecto ilusório. De fato, para esta autora “...a produção do sexo, como pré-discursivo, pode ser compreendida como o efeito do *apparatus* da construção social designada gênero”.⁴⁴

Donna Haraway, por sua vez, indica os campos de disputas de caráter epistemológico, cultural e político do saber biomédico na construção dos corpos que os definem *objetivamente* em ocasiões históricas particulares.⁴⁵ Nesta perspectiva, não hesita em designar os corpos biológicos como “...nódulos geradores, materiais e semióticos” cujos limites se materilizam na interação social.⁴⁶

Este é um caminho analítico apontado igualmente por Foucault, na medida em que questiona esta preeminência do corpo sexuado sobre suas expressões concretas: “...o ‘sexo’ está sob a dependência histórica da sexualidade. Não colocar o sexo do lado do real e a sexualidade do lado das idéias confusas e das ilusões; a sexualidade é uma figura histórica muito real, e é ela que suscitou como elemento especulativo, necessário a seu funcionamento, a noção de sexo.”⁴⁷

Se a questão da multiplicidade das práticas sexuais é mais presente nos trabalhos de Foucault que o *sex/gender system*, que a análise das relações de poder na constituição social dos gêneros, fundados em feminino/masculino, imbrica-se, como vimos, em inúmeros pontos de intersecção com as teorias feministas, seja em desdobramentos metodológicos, seja em questionamentos mais radicais.

Destruição de evidência maior que o sexo biológico como demarcador de lugares sociais? Foucault afirma que: “É pelo sexo, com efeito, ponto imaginário fixado pelo dispositivo da sexualidade, que cada um deve passar para ter acesso à sua própria intelegibilidade [...] à totalidade de seu corpo [...] à sua identidade”.⁴⁸

Neste caso, portanto, como sublinha Butler, “não há identidade de gênero atrás da expressão de gênero; esta identidade é performativamente constituída pela expressão que deveria ser o seu resultado.”⁴⁹ O gênero, portanto, cria o sexo e não a evidência de seu contrário.

Nesta perspectiva, as reflexões feministas e foucaultianas, sobre a ação do poder em configurações de saber na modelagem do corpo, do sexo e da sexualidade, imbricam-se.

cam-se e complementam-se para o deciframento da agonística das relações humanas.

As palavras de Foucault parecem apontar para os feminismos: “...sonho com o intelectual destruidor das evidências e das universalidades, que localiza e indica nas inércias e coações do presente os pontos fracos, as brechas, as linhas de força ; que sem cessar se desloca, não sabe exatamente onde estará ou o que pensará amanhã, por estar muito atento ao presente...”⁵⁰

O *eccentric subject*, enquanto sujeito dos feminismos, parece responder a este desejo, na medida em que procura a modificação de um regime de verdade, cujos discursos criam corpos sexuais para melhor demarcá-los em estruturas de poder. O sexo biológico, que perde seu caráter de evidência, de superfície pré-discursiva, e a heterossexualidade compulsória, que se destaca como eixo de domesticação do corpo sexuado no feminino, na realidade, são eixos de discussões presentes há muito nos debates feministas; assim, o *acontecimento* (no sentido foucaultiano) encontra-se, hoje, em sua atualização.

NOTAS

¹ Ver, a este respeito, DELPHY, Christine. *Penser le genre, quels problèmes?* In: HURTIG, Maire-Claude et al. *Sexe et genre. De la hiérarchie des sexes*. Paris: Ed. du CNRS, 1991.

² FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1987. p. 125-126.

³ Ver esta análise em: DEVEAUX, Monique. *Feminism and Empowerment, a critical reading of Foucault*. In: *Feminist Studies*. Maryland: v. 20, n.2, Summer, 1994, p. 223-248.

⁴ Foucault, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 1987. p. 220.

⁵ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1979. p. 183.

⁶ LAURETIS, Teresa de. *Eccentric subjects: feminist theory and historical consciousness*. In: *Feminist Studies*. Maryland: v. 16, n.1, Spring, p. 115-150. p. 139.

⁷ *Ibid.*, p.138.

⁸ LAURETIS, Teresa de. *Technologies of gender: essays on theory, film and fiction*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press. 1987, p. 5.

⁹ LAURETIS, Teresa de. *Alice doesn't. Feminism, semiotics, cinema*. Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 182.

¹⁰ *Ibid.*, p. 183.

¹¹ *Ibid.*, p. 184.

¹² LAURETIS, op. cit., nota n. 6, p. 139.

¹³ Foucault, Michel. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, p.11.

¹⁴ Flax, Jane. *Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista*. In: Heloísa Buarque de Holanda (Org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. p. 235.

¹⁵ FOUCAULT, Michel. *Résumé des cours 1970-1982*. Paris: Julliard, 1989. p. 10.

¹⁶ Foucault, op. cit., nota n. 13, p. 28.

¹⁷ FOUCAULT, op. cit., nota n. 2, p. 180.

¹⁸ FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976, p. 133.

¹⁹ LAURETIS, op. cit., nota n. 6, p. 138.

²⁰ FOUCAULT, op. cit., nota n. 15, p. 10.

²¹ FOUCAULT, op. cit., nota n. 5, p. 14.

²² FOUCAULT, op. cit., nota n. 18, p. 91.

²³ DEVEAUX, op. cit., nota. 3, p. 231.

²⁴ FOUCAULT, op. cit., nota n. 18, p. 93.

²⁵ DEVEAUX, op. cit., nota n. 3, p. 231-232.

²⁶ LAURETIS, Teresa de. op. cit., nota n 8, p.

²⁷ FOUCAULT, op.cit., nota n. 2, p. 28.

- ²⁸ FOUCAULT, op. cit., nota n. 5, p. 246.
- ²⁹ FOUCAULT, op. cit., nota n. 18, p. 122.
- ³⁰ Foucault, op. cit., nota n. 4, p.
- ³¹ Atkinson, Ti grace. *L'odyssée d'une Amazone*. Paris: Des Femmes, 1975.
- ³² WITTIG, Monique. *The straight mind and other essays*. Boston: Beacon Press, 1992. Ver também, RICH, Adrienne. La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne. In: *Nouvelles Questions Féministes*. Paris: mars, n. 1, 1981, p.15-43.
- ³³ Mathieu, Nicole-Caude. *L'anatomie politique, catégorisations et idéologies du sexe*. Paris: Côté Femmes, 1991. p.133.
- ³⁴ Ibid., p. 134.
- ³⁵ Ibid., p. 135.
- ³⁶ Ibid., p. 137.
- ³⁷ Mathieu, op. cit., p. 133.
- ³⁸ Ibid. p. 139.
- ³⁹ INGRAHAM, Chrys. *The heterosexual imaginary: feminist sociology and theories of gender*. In: Seidman, Steven (Dir.). *Queer theory / sociology*. Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, 1996. p. 169.
- ⁴⁰ FOUCAULT, op. cit., nota n. 18, p. 204.
- ⁴¹ BUTLER, Judith. *Gender trouble. feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1990. p. 6.
- ⁴² Ibid., p. 6.
- ⁴³ Ibid., p. 6.
- ⁴⁴ Ibid., p. 7.
- ⁴⁵ HARAWAY, Donna J. *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Valencia: Ediciones Catedra, 1991. p. 358-359.
- ⁴⁶ Ibid., p.358.
- ⁴⁷ FOUCAULT, op. cit., nota n. 5, p. 207.
- ⁴⁸ FOUCAULT, op. cit., nota n. 18, p. 205.
- ⁴⁹ BUTLER, op. cit., p. 25.
- ⁵⁰ FOUCAULT, op. cit., nota n. 5, p 242.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ATKINSON, Ti Grace. *L'odyssée d'une Amazone*. Paris: Des Femmes, 1975.
- BEAUVOIR, Simone de. *Le deuxième sexe: L'expérience vécue*. Paris: Gallimard, 1966.
- BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1990.
- CARABINE, Jean. A straight playing field or queering the pitch? Centring sexuality in social policy. In: *Feminist Review*. n 54, Autumn, 1996. p. 31-64.
- DAUMER, Elisabeth. Queer ethics: or the challenge of bisexuality to lesbian ethics. In: *Hyphatia*, v.7, n° 7, 1992. p. 91-105.
- DELPHY, Christine. Penser le genre, quels problèmes?. In: HURTIG, Maire-Claude et al. *Sexe et genre: de la hiérarchie des sexes*. Paris: Ed. du CNRS, 1991.
- DEVEAUX, Monique. Feminism and Empowerment: a critical reading of Foucault. In: *Feminist Studies*. Maryland: v. 20, n. 2, Summer, 1994. p.223-248.
- FLAX, Jane. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: Heloísa Buarque de Holanda (org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro, Ed. Forense, 1987a..
- _____. *L'ordre du discours*. Paris: Galimard, 1971.

- _____. *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. *Résumé des cours 1970-1982*. Paris: Julliard, 1989.
- _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1979.
- _____. *Vigiar e punir*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1987.
- HARAWAY, Donna J. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. Valencia: Ediciones Catedra, 1991.
- INGRAHAM, Chrys. The heterosexual imaginary: feminist sociology and theories of gender. In: SEIDMAN, Steven (dir.). *Queer theory / sociology*. Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, 1996. p. 168-192.
- LAURETIS, Teresa de. *Technologies of gender: essays on theory, film and fiction*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1987.
- _____. Eccentric subjects: feminist theory and historical consciousness. In: *Feminist Studies*. Maryland: v.16, n.1, Spring, 1990. p. 115-150.
- MATHIEU, Nicole-Caude. *L'anatomie politique, catégorisations et idéologies du sexe*. Paris: Côté Femmes, 1991.
- RICH, Adrienne. La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne., In: *Nouvelles questions féministes*. Paris: mars, n° 1, 1981. p.15-43.
- WITTIG, Monique. *The straight mind and other essays*. Boston: Beacon Press, 1992.





Alai Garcia Diniz (alai@cce.ufsc.br)

Doutora pela USP com a tese “Máquinas, corpos, cartas: imaginários da Guerra do Paraguai” (1997), é professora da área de Literatura Hispano-Americana e Teatro Hispânico da Universidade Federal de Santa Catarina, com atuação na Pós-Graduação em Literatura e pesquisa em oralidade na literatura, gênero e estudos intersemióticos. Fundadora do grupo experimental CORPO DE LETRA que cria performances, já traduziu poesia cubana ao português: *Vinte poetas cubanos do século XX* (1995) e organizou a obra *Español: nuevos aportes y materiales* (2003) com Luizete Guimarães Barros. Atreve-se a cantar poemas e, através do NELOOL – Núcleo de Estudos de Literatura Oral e Outras Linguagens, produziu o CD com poemas de Catulo e vídeos do CORPO DE LETRA. Publicações recentes sobre poesia, performance e teatro encontram-se nas obras: *Mediações performáticas na América Latina*, CARREIRA, A. et al, UFMG, 2003; *Dramaturgia e Teatro*, MALUF, S., Edufal, 2004 e *As mulheres são o diabo*, NAZAR, S, Eduerj, 2004.

Carmen Rial (rial@cfh.ufsc.br)

Nasceu em Porto Alegre em 1954. É professora do departamento de Antropologia da UFSC e diretora da Associação Brasileira de Antropologia. Doutora em Antropologia e Sociologia pela Universidade de Paris V (Sorbonne), realizou o vídeo “Mauss segundo suas alunas” e é autora de artigos e capítulos de livros em Antropologia Visual e Globalização Cultural e Consumo, com temáticas como alimentação, mídia, esporte e neo-açorianidade.

Cláudia Voigt Espinola (claudia@cfh.ufsc.br)

Graduada em Serviço Social, mestre em Antropologia Social e doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Assistente Social do Tribunal Regional do Trabalho – 12ª Região e Professora da UNISUL.

Françoise Héritier

Antropóloga africanista, uma das primeiras mulheres a ser admitida como professora no Collège de France. Tem dezenas de artigos e livros publicados em torno dos seguintes temas: família e parentesco; procriação, bioética e aids; etnologia africana; violência; identidade. Entre seus livros estão: *Les deux sœurs et leur mère*, Paris: Odile Jacob, 1994; *De l'inceste*, Paris: Odile Jacob, 1994; *De la violence*, Paris: Odile Jacob, 1996; *Masculin, Féminin: La Pensée de la Différence*, Paris: Odile Jacob, 1996; *De la violence II*, Paris: Odile Jacob, 1999.

Graciela Sapriza (gmsapriza@adinet.com.uy)

Licenciada em História Magister en Estudios Latinoamericanos Profesora en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación- Universidad de la República. Coordinadora de la Red Temática de Estudios de Género de la Universidad de la República (Periodo: 2001-2003) Autora de libros y artículos dedicados a la historia social y la historia de las mujeres.

Joana Maria Pedro (joana_pedro@yahoo.com.br)

Leciona no Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) desde 1983. Concluiu o doutorado em História Social na USP em 1992 e realizou o pós-doutorado na França em 2001. Foi coordenadora do Programa de Pós-Graduação em História (1993 a 1995) e diretora do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (1996 e 2000). É pesquisadora 2A do CNPq e realiza pesquisas em História focalizando questões relativas aos direitos reprodutivos, ao feminismo e ao gênero. Dentre suas últimas publicações destacam-se a organização de *Práticas proibidas: práticas costumeiras de aborto e infanticídio no século XX* (Cidade Futura, 2003) e *A experiência com contraceptivos no Brasil: uma questão de geração* (*Revista Brasileira de História*, v. 23, n. 45, p. 239-260, 2003).

Luciana Hartmann (luhart@yahoo.com.br)

Graduada em Artes Cênicas pela UFRGS, Mestre e Doutora em Antropologia Social pela UFSC. Desde 1996 vem desenvolvendo pesquisa entre contadores e contadoras de *causos* da fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai, enfatizando as performances destes sujeitos responsáveis pela transmissão e pela permanente re-criação das tradições orais da região.

Mara Coelho de Souza Lago (mlago@cfh.ufsc.br)

Mestre em Antropologia (UFSC) e Doutora em Educação (UNICAMP), professora titular do Departamento de Psicologia da UFSC, onde coordena o Núcleo de Pesquisa Modos de Vida, Família e Relações de Gênero em parceria com Maria Juracy F. Toneli. Publicou *Modos de Vida e Identidade: sujeitos no processo de urbanização da ilha de Santa Catarina*. Florianópolis: EDUFSC, 1996, além de artigos em coletâneas e revistas. Áreas de interesse: gênero, ciências sociais e psicanálise.

Maria Juracy Filgueiras Toneli (juracy@cfh.ufsc.br)

É psicóloga, professora adjunta do Departamento de Psicologia da UFSC, doutora em Psicologia pela USP, pesquisadora do CNPq, coordenadora do Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFSC, onde orienta trabalhos de Mestrado, Doutorado e de Iniciação Científica. Autora de artigos e capítulos de livros sobre “modos de vida, família e relações de gênero”, com ênfase na saúde sexual e reprodutiva de populações jovens.

Miriam Pillar Grossi (miriam@cfh.ufsc.br)

Doutora em Antropologia Social e Cultural (Université de Paris V – René Descartes). Entre os vários trabalhos destaca-se a organização, juntamente com Joana Pedro, do livro *Masculino, Feminino, Plural: gênero na interdisciplinaridade*. Florianópolis: Mulheres, 1998. É professora da UFSC no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e no Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas (linha de Estudos de Gênero). Coordenadora do Núcleo de Identidade de Gênero e Subjetividades (NIGS) – UFSC. Editora adjunta da *Revista Estudos Feministas*. Publicou diversos artigos e livros sobre feminismo no Brasil, violência contra mulheres e grupos minoritários, e ensino e formação na área de gênero e antropologia. Atualmente, desenvolve pesquisas sobre as alunas de Marcel Mauss e sobre famílias gays.

Oscar Reymundo (reymundo@floripa.com.br)

Licenciado em Psicologia pela Universidad de Buenos Aires (1974) e Psicólogo Social pela Escuela de Psicología Social “Dr. Enrique Pichon-Rivière” da mesma cidade (1977). É psicanalista praticante desde 1975. Foi Coordenador e docente na Escuela de Psicología Social de Buenos Aires (1978-1985); docente e supervisor do Instituto de Psicologia Social “Dr. Enrique Pichon-Rivière” de São Paulo (1985-1990). Ministrou cursos na Universidade Federal de Santa Catarina e, entre 1998 e 2001, foi Coordenador Geral da Delegação Santa Catarina da Escola Brasileira de Psicanálise – Escola do Campo Freudiano, pertencente à Associação Mundial de Psicanálise. É membro aderente da Escola Brasileira de Psicanálise desde 1996. Tem artigos publicados na Revista Temas de Psicología Social, de Buenos Aires; nos Cadernos do Traço Freudiano; em Phoenix, revista da Delegação Paraná da Escola Brasileira de Psicanálise; e em Opção lacaniana, Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, de São Paulo.

Rachel Soihet (rachelsoihet@pobox.com)

Professora Titular, atuando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Pesquisadora Nível 1B do CNPq. Autora e organizadora de livros, capítulos de livros e artigos sobre temáticas de gênero, dentre eles *O corpo feminino em debate*, com Maria Izilda Santos de Matos. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

Rafael Andrés Villari (r.villari@ig.com.br)

Psicanalista, nascido na Argentina e formado em Psicologia, Mestre em Letras e Doutor em Literatura. Mantém sua prática clínica e de ensino, inclusive de pós-graduação, nas cidades de Florianópolis e Curitiba. É também ensaísta e autor de *Literatura e Psicanálise: Ernesto Sábato e a Melancolia*. Florianópolis: EDUFSC, 2002.

Rogério Lopes Azize (rogerioazize@hotmail.com)

Mestre em Antropologia Social desde 2002. Em sua dissertação, dá continuidade à pesquisa cujos resultados são apresentados em seu artigo aqui, situando as representações a respeito do Viagra em um contexto cultural mais amplo, trabalhando na área de interface entre a saúde, o corpo e os estudos da *pessoa*. Desde 2002, leciona na Universidade do Estado de Santa Catarina, na condição de professor colaborador.

Sandra Maria da Mata Azerêdo (azeredo@fafich.ufmg.br)

Professora do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), doutora em História da Consciência pela University of California, Santa Cruz (1986). Atualmente é pesquisadora voluntária da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), no Núcleo de Estudos de Gênero Pagu. Realizou estudos sobre vários temas: prostituição, violência de gênero, direitos reprodutivos, diversidade sexual, entre outros, focalizando em ocasiões diversas as intersecções entre gênero e raça. Publicou vários artigos em revistas especializadas, capítulos de livros e organizou coletâneas.

Tania Navarro Swain (anahita@tba.com.br)

Professora do Departamento de História da Universidade de Brasília, doutora pela Université de Paris III, Sorbonne. Fez seu pós-doutorado na Universidade de Montréal, onde lecionou durante um semestre na Université du Québec à Montréal, (UQAM), onde foi professora associada ao IREF, Institut de Recherches et d'Études Féministes. Ministra um curso de Estudos Feministas na graduação e trabalha na área de concentração com a mesma denominação na pós-graduação. Publicou recentemente um livro pela Brasiliense, *O que é lesbianismo*, 2000 e organizou um núme-

ro especial “Feminismos: teorias e perspectivas” da revista *Textos de História*, lançado em 2002. Organizou, igualmente, o livro *História no Plural*, além de vários artigos em revistas nacionais e internacionais.

Tânia Regina Oliveira Ramos (taniaramos@floripa.com.br)

Doutora em Literaturas de Língua Portuguesa pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, professora dos Curso e Graduação em Letras e do Curso de Pós-Graduação em Literatura da UFSC. Atua em duas linhas de pesquisa: Literatura e Memória e Textualidades Contemporâneas. Tem publicado vários ensaios e artigos em periódicos especializados, foi responsável por um número monográfico da *Revista Travessia* (UFSC) sobre Narrativa Brasileira Contemporânea, preparou a edição crítica do livro *Minhas Memórias* de Carlos da Costa Pereira, foi uma das coordenadoras do evento Fazendo Gênero 4 e uma das organizadoras do livro *Falas de Gênero: teorias, análises, leituras*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999.

