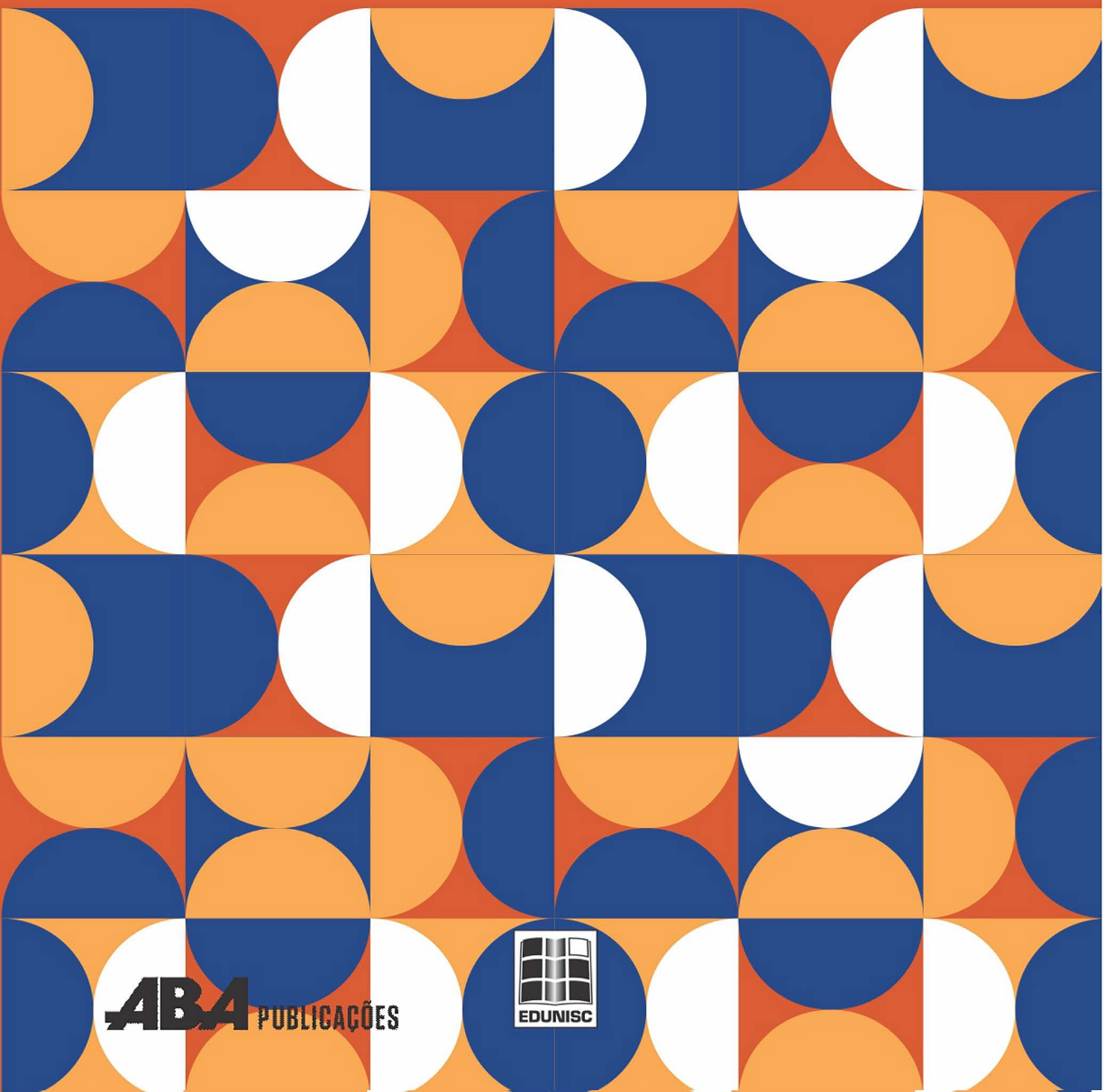
ETNOGRAFIA, O ESPÍRITO DA ANTROPOLOGIA Tecendo Linhagens Homenagem a Claudia Fonseca

Jurema Brites e Flávia de Mattos Motta (Org.)



ABA PUBLICAÇÕES

EDUNISC

ETNOGRAFIA, O ESPÍRITO DA ANTROPOLOGIA
Tecendo Linhagens
Homenagem a Claudia Fonseca

UNISC
UNIVERSIDADE DE SANTA CRUZ DO SUL

Reitora
Carmen Lúcia de Lima Helfer
Vice-Reitor
Eltor Breunig
Pró-Reitor de Graduação
Elenor José Schneider
Pró-Reitora de Pesquisa
e Pós-Graduação
Andréia Rosane de Moura Valim
Pró-Reitor de Administração
Dorivaldo Brites de Oliveira
Pró-Reitor de Planejamento
e Desenvolvimento Institucional
Marcelino Hoppe
Pró-Reitor de Extensão
e Relações Comunitárias
Angelo Hoff

EDITORA DA UNISC
Editora
Helga Haas

COMISSÃO EDITORIAL
Helga Haas - Presidente
Andréia Rosane de Moura Valim
Felipe Gustsack
Hugo Thamir Rodrigues
Marcus Vinicius Castro Witczak
Olgário Paulo Vogt
Rafael Eisinger Guimarães
Vanderlei Becker Ribeiro

EDUNISC

Avenida Independência, 2293
Fones: (51) 3717-7461 e 3717-7462
E-mail: editora@unisc.br
96815-900 - Santa Cruz do Sul - RS

ABA PUBLICAÇÕES

COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL

Coordenador
Antonio Carlos Motta de Lima (UFPE)
Vice-Coordenadora
Jane Felipe Beltrão (UFPA)
Patrice Schuch (UFRGS)
Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ)

CONSELHO EDITORIAL:
Andrea Zhouri (UFMG)
Antonio Augusto Arantes Neto(UNICAMP)
Carla Costa Teixeira (UnB)
Carlos Guilherme Octaviano Valle (UFRN)
Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)
Cynthia Andersen Sarti (UNIFESP)
Fábio Mura (UFPB)
Jorge Eremites de Oliveira (UFPel)
Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)
María Gabriela Lugones (Córdoba/ Argentina)
Maristela de Paula Andrade (UFMA)
Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)
Patrícia Melo Sampaio (UFAM)
Ruben George Oliven (UFRGS)
Wilson Trajano Filho (UnB)

ETNOGRAFIA, O ESPÍRITO DA ANTROPOLOGIA
Tecendo Linhagens
Homenagem a Claudia Fonseca

Jurema Brites e Flávia de Mattos Motta (Org.)

© *Copyright*: dos(as) autores(as).

1ª edição 2017.
Direitos reservados desta edição:
Universidade de Santa Cruz do Sul

Editoração: Clarice Agnes, Julio Cezar Souza de Mello
Capa: Denis Ricardo Puhl (Assessoria de Comunicação e Marketing da UNISC)
Assistência editorial: Alisson Machado, Marlon Santa Maria Dias
Tratamento das imagens: Camila Rodrigues Pereira
Primeira foto de Claudia e foto da orelha: Tainan Pauli Tomazetti

O livro recebeu o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul, acordo CAPES/FAPERGS, do Programa de Editoração e Publicação de Obras Científicas, edital 06/2013, processo n. 23038.006277/2014-28, concedido à Jurema Brites.

E84 Etnografia, o espírito da antropologia : tecendo linhagens homenagem a Claudia Fonseca / organizadores : Jurema Brites e Flávia de Mattos Motta. 1. ed. – Santa Cruz do Sul : EDUNISC, 2017.

Dados eletrônicos.
Texto eletrônico.
Modo de acesso: World Wide Web: <www.unisc.br/edunisc>
Inclui bibliografia.
ISBN 978-85-7578-472-3

1. Antropologia. 2. Etnologia. 3. Participação política. 4. Fonseca, Claudia. I. Brites, Jurema. II. Motta, Flávia de Mattos.

CDD: 305.8

Bibliotecária: Jorcenita Alves Vieira - CRB 10/1319

A fé no trabalho de campo.

Agradecimentos

Este livro é uma tessitura das colaborações que tivemos o prazer de reunir e organizar, mas inclui também contribuições que não podem ser lidas diretamente nessas páginas, na autoria dos textos aqui reunidos.

Além das/os autoras/es que colaboraram diretamente, já devidamente reconhecidos na Introdução, outras pessoas e instituições merecem nosso agradecimento.

À Capes e Fapergs, pela possibilidade de financiamento da publicação por intermédio do Edital para Editoração Fapergs 04/2014.

À ABA, por fornecer seu aval para compor a linha editorial "Trajetórias e Histórias em Antropologia no Brasil".

Aos bolsistas e funcionários do PPGAS-UFRGS, pela gentileza e boa vontade em nos ajudar a documentar fotograficamente este livro.

À nossa equipe de apoio de Edição, Alisson Machado e Marlon Santa Maria Dias, pelo profissionalismo e dedicação para revisar cada detalhe, acompanhar os processos, discutir crítica e criativamente nossas propostas.

Ao Tainan Pauli Tomazetti, pela disposição desinteressada em nos fotografar num belo domingo de sol.

Ao José Fonseca, que gentilmente nos socorre na sua elegância da escrita.

E sempre, sempre, à nossa eterna orientadora, Claudia Fonseca.

Jurema Brites e Flávia de Mattos Motta

SUMÁRIO

PARTE I

13 Prefácio afetivo: para Claudia Fonseca com carinho
Ruben George Oliven

16 Introdução
Jurema Brites e Flávia de Mattos Motta

35 Da casa açoriana à casa decorada
Carmen Rial

50 *Bem mulherzinha*: o sexo, o corpo e a relação homem/mulher
Flávia de Mattos Motta

77 Aproximação etnográfica: o (re)encontro com a moral da dádiva na rádio Farroupilha
Miriam de Fátima Chagas

105 Amantes e esposas: alianças e conflitos em família
Heloísa Helena Salvatti Paim

134 Uma patroa fora de lugar: etnografia da vida íntima e familiar da empregada doméstica
Jurema Brites

157 Cidadania mediada: reveses da reinvenção da cidadania (ou "novas configurações" alguns anos depois...)
Alinne de Lima Bonetti

184 Notas etnográficas sobre mulheres, política e repasses de alimentos na gestão de um núcleo do Fome Zero em Porto Alegre
Martina Ahlert

207 Práticas de valentias: uma pesquisa etnográfica na Vila Mimosa
Elisiane Pasini

238 Confronto de sentidos e constituição de autoridades num espaço judicial: etnografia de alguns dispositivos de gestão da infância e da juventude
Patrice Schuch

272 Parteiras, parto domiciliar e reciprocidade numa pequena cidade amazônica
Soraya Fleischer

312 "Comigo está tudo bem": desejo de filhos, negociação e acusação em grupos populares no Sul do Brasil
Pedro Guedes do Nascimento

336 A inclusão digital sob a perspectiva do educador social: contestando a escassez com criatividade
Lucia Mury Scalco

PARTE II

368 Etnografia por contágio
Denise Fagundes Jardim

375 No campo do parentesco: herança, filiação e reprodução
Miriam Grossi

382 Uma antropologia do corpo a corpo
Patrice Schuch

388 Uma etnógrafa *mahamudra*
Jurema Brites

394 Uma lição de imaginação antropológica
Vitor Simonis Richter

400 No campo com Claudia
Carmen Rial

408 "Gente de Claudia"
Claudia Turra-Magni

PARTE III – Do fim ao começo

426 Uma entrevista com Colette Pétonnet
Thierry Paquot

438 "Lá" onde, cara pálida? Pensando as glórias e os limites do "campo" etnográfico
Claudia Fonseca

467 Autores e autoras

PARTE I

Prefácio afetivo: para Claudia Fonseca com carinho

Ruben George Oliven
Professor do Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social da UFRGS

A área de Antropologia era tradicionalmente a menor do antigo Departamento de Ciências Sociais da UFRGS. Quando fui contratado, na década de setenta, havia dois arqueólogos, um antropólogo físico e apenas um antropólogo social, Sérgio Alves Teixeira. Em 1974, tínhamos criado um Curso de Especialização em Antropologia Social e os professores começaram a investir em sua formação: dois obtiveram a livre-docência, outro estava realizando doutorado, Sérgio concluiu seu mestrado na Unicamp, e eu conclui o doutorado na Universidade de Londres. Começamos a pensar grande e decidimos que era o momento de criar um mestrado. Mas éramos poucos.

Nesse momento, recebemos uma carta de uma jovem americana formada em Letras, com mestrado em Estudos Orientais pela Universidade do Kansas e com experiência de pesquisa de campo. Ela já havia trabalhado na Oceania e na África e perguntava se queríamos contratá-la. Achamos que era um reforço importante e manifestamos o nosso interesse. Mas é claro que era um tiro no escuro. Não a conhecíamos e naquela época não havia Skype para entrevistar pessoas a distância.

Desde que chegou, Claudia cativou a todos. Seu jeito despojado e absolutamente franco nos encantou. Ela foi logo dizendo que conhecia pouco sobre o Brasil e, mesmo assim, somente através de seu marido José, mas que queria muito aprender sobre o país que a estava acolhendo. Nós

lhe atribuímos disciplinas de Antropologia brasileira para lecionar com o objetivo de familiarizá-la com o país.

Em pouco tempo, Claudia começou a se enfronhar sobre a realidade do Brasil. Ela levava os estudantes para fazer pesquisa de campo, o que era uma experiência nova e desafiadora para eles. Quando criamos o mestrado, ela se cercou de um número grande de alunos que orientava com dedicação e interesse. Uma das qualidades de Claudia é justamente a capacidade de trabalhar em equipe e liderar grupos. Ela sempre fez isso com muita generosidade.

Seus interesses de pesquisa foram se enunciando aos poucos. Ela começou pesquisando grupos populares. Isso a conduziu naturalmente a perceber a centralidade da família nesse universo. A seguir, estudou o processo de adoção e circulação de crianças, questões obviamente relacionadas a gênero e ao direito. Com o desenvolvimento de exames de DNA, ela começou a se interessar por seu impacto no que diz respeito à paternidade. Isso a levou a discutir o lugar da ciência em sociedades modernas. Hoje, Claudia é uma das mais respeitadas antropólogas brasileiras e uma cientista com circulação internacional.

O presente livro dá uma ideia do alcance de seu trabalho. Trata-se de uma justa homenagem de suas discípulas e discípulos que aprenderam com ela e seguiram seu exemplo. Os capítulos são frutos de detalhadas pesquisas etnográficas voltadas aos temas que vêm sendo desenvolvidos no NACi (Núcleo de Antropologia e Cidadania do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS). Esse núcleo formado por Claudia em 1985 congrega pesquisadores, professores e alunos em torno de pesquisas e na assessoria para agências ligadas a minorias e aos direitos humanos.

Todos os capítulos refletem algo que sempre foi central na trajetória de Claudia e que ela chama de "a fé no trabalho de campo". Para ela, a pesquisa etnográfica baseada em observação participante sempre foi a pedra de toque da Antropologia.

Não existe maior gratificação para uma professora do que ver seus alunos alçarem voo próprio. É o que este livro demonstra de uma forma muito

significativa. Os capítulos abordam os mais variados temas, mas todos têm em comum a preocupação em compreender o outro e suas lógicas. As discípulas e os discípulos não só absorveram os ensinamentos da mestra, mas mostraram como é possível descobrir novos caminhos a partir deles.

Com muito carinho, desejo me associar a esta justa homenagem prestada a Claudia.

Introdução

Jurema Brites e Flávia de Mattos Motta

> Minhas primeiras experiências como antropóloga foram em sociedades tribais, na Oceania e na África. Aprendi o ofício fazendo diários de campo à luz de um lampião de querosene. Embora aprecie trabalhos antropológicos que prescindem desses métodos sem deixar de contribuir grandemente para a disciplina, tive meu próprio modo de fazer ciência e a minha própria identidade profissional definitivamente marcados por Malinowski, Evans-Pritchard e companhia. Por tudo isso, atrás das narrativas desse volume, há uma fé no trabalho de campo – longas horas, aparentemente "jogando tempo fora!" na observação de cidadãos comuns em suas rotinas banais.
> (FONSECA, Claudia. *Família, fofoca e honra*, 2000, p. 7).

A LONGA HISTÓRIA DE UM LIVRO QUE REÚNE A LONGA HISTÓRIA DE UM GRUPO

Este livro foi produzido em dois momentos distintos, ambos com o mesmo objetivo – destacar a contribuição de Claudia Fonseca na pesquisa e no ensino de etnografia no cenário da antropologia. O livro nasceu há cerca de uma década, como parte do Projeto Pronex/Fapergs/UFRGS, o qual possibilitou uma série de publicações de pesquisas e reflexões desenvolvidas por pesquisadoras ligadas ao Núcleo de Antropologia e Cidadania (NACi) da UFRGS. Naquela época, 2009, ficamos responsáveis por uma coletânea que reunisse etnografias sobre grupos populares urbanos de orientandos/as de Claudia. Entretanto, por questões editoriais, o projeto não foi executado.

Em 2015, durante as comemorações de 35 anos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da UFRGS, as professoras Cornélia Eckert e Denise Jardim convidaram orientandas e orientandos (em

linha direta e indireta, para mencionar as palavras de Miriam Grossi, nesta edição) para homenagear a professora. A publicação do livro guardado recebeu novos impulsos. Apoiadas pelo Auxílio para Editoração Capes/Fapergs—2014 e pela Associação Brasileira de Antropologia, para que a edição inaugurasse a Linha Editorial "Trajetórias e Histórias em Antropologia no Brasil", temos o prazer de publicar esta obra que apresenta, além daqueles textos do primeiro projeto, novos textos produzidos ou escolhidos a partir do evento de homenagem.

Como parte das comemorações dos 35 anos do PPGAS, dois dos seus professores foram homenageados. Ambos são fundamentais na trajetória intelectual dos autores e autoras desta coletânea. Ruben Oliven foi um dos fundadores do Programa, além de pioneiro da antropologia urbana no Brasil. Afora seu destaque no campo da antropologia, como professor foi muito importante na formação da maioria dos que compõem esta coletânea com suas reflexões ponderadas e provocativas, nos ensinou o caminho do escrutínio de nossas hipóteses, assim como a aprender que sempre há outro lado. Mesmo que no nosso exercício escrito tomemos um caminho, nossa reflexão deve assegurar-se de contemplar uma miríade de possibilidades interpretativas e conceituais. Por este motivo o convidamos para prefaciar este volume.

A primeira parte do livro traz textos etnográficos que abordam temas ligados ao estudo dos grupos populares urbanos. No conjunto da obra, vai se delineando um certo estilo de fazer etnográfico não exclusivo, mas muito marcante – a fé no trabalho de campo, a prática da escrita do diário, a disponibilidade para encontrar o não compreendido e ser capaz de colocar os próprios pressupostos em questão. Neste caminho, os textos refletem os ensinamentos de uma tradição de origem malinowskiana – parte importante da transmissão antropológica de Claudia a estudantes, colegas e leitores nestas quase quatro décadas de pesquisa e ensino no Brasil. Revelam pesquisadores que nunca cansam de encantar-se, indignar-se com o mundo e as ideias ao seu redor. E que usam a experiência etnográfica como forma de permanecer atentos, envolvidos com o mundo, descortinando

nas situações mais inusitadas de dor ou humor espaços de criatividade e beleza. Esses ensinamentos têm seus pilares metodológicos na observação participante, na intersubjetividade e na narrativa etnográfica, elementos constitutivos da busca profunda da construção da alteridade, atentando sempre para a interdependência dos processos metodológicos, teóricos e interpretativos.

Concomitante ao referencial teórico-metodológico que aglutina autores nesta coletânea, persiste a ligação afetiva de um grupo intelectual que aprendeu a compartilhar trabalhos e críticas, com companheirismo e respeito à diferença – uma postura acadêmica para além do campo teórico, com lugar para ética e afeto.[1] Os textos escritos em homenagem à professora apresentados na segunda parte desse volume refletem esse ambiente. Não são descrições etnográficas resultantes do trabalho de campo, são testemunhos descritivos das relações de formação da antropóloga e de suas estudantes, colegas e parceiras de pesquisa. Os textos são recheados de trechos pitorescos – "atrás dos bastidores da pesquisa" – que compõem a forma característica de transmissão do saber etnográfico, de maneira direta, ensinando a fazer no fazer.

Abrem essa parte duas antropólogas falando não como ex-orientandas, mas como colegas e parceiras de trabalho – Denise Jardim e Miriam Grossi. Evocando parentescos afetivos e teóricos, destacam o legado de um cotidiano profissional de atividades intenso e, por vezes, frenético, recompensado, porém, pelo espírito colaborativo, ético e de equipe. Patrice Schuch, ex-orientanda e hoje colega de Departamento de Claudia, descreve um estilo de etnografia "corpo a corpo" que aprendeu nos corredores de fóruns e varas da infância com sua professora, sublinhando a etnografia não simplesmente como método, mas como alma da disciplina. Jurema Brites, primeira bolsista de Iniciação Científica da professora, como os/

1 Neste caminho queremos destacar a parceria carinhosa e empenhada de Carmen Rial, Claudia Turra-Magni e Denise Jardim, sem a qual esta versão final não seria bem-sucedida.

as demais participantes destas homenagens, relembra as formas pessoais de aprendizado com a orientadora que misturavam as agruras do trabalho de campo com comprometimento e até diversão. Ignorando os limites formais dos muros sociais, sua orientadora juntava estudantes, professores e "informantes" com membros de sua própria família. Além dos filhos, estava frequentemente presente seu marido jornalista, cuja orientação zen budista parecia dialogar bem com nosso estilo de trabalho.

Vitor Simonis Richter evoca etnograficamente os caminhos da relação entre aprendiz e iniciadora. Este orientando mais recente de Claudia descreve uma caixa de papelão que lhe foi entregue pela orientadora em um franco desafio sobre a descoberta do universo social que ela poderia conter. Carmen Rial lembra dos divertidos primeiros contatos com uma estrangeira (ainda não totalmente familiarizada com a língua) para destacar os desafiantes estímulos da professora: por meio da etnografia, fazia os estudantes tomarem contato com a realidade circundante do Campus do Vale, a qual eles nunca tinham se atrevido a observar, concentrados que estavam nos estudos teóricos-conceituais. Essa seção termina com um apanhado de declarações que Claudia Turra-Magni tece das relações entre estudantes e orientadora. A partir de depoimentos de alunos e alunas, Turra nos traz os deleites, as brincadeiras, a camaradagem e a profunda admiração que nutrem pela maneira modesta, mas profundamente marcante, com que aprenderam um estilo antropológico, altamente referendado no campo e na relação com os sujeitos de pesquisa.

A terceira parte deste volume faz uma espécie de retorno no tempo, fechando um círculo de muitas temporalidades. De uma entrevista-narrativa (realizada por Thierry Paquot e comentada por Claudia), emerge a figura de Colette Pétonnet – orientadora do doutorado de Claudia – e a importância na formação dela de professores como André Leroi-Gourhon e Roger Bastide do Instituto de Etnologia do Musée de l'Homme. Ao conhecermos essa antecessora, o sentimento de linhagem se confirma. Colette Pétonnet – dama questionadora e audaciosa, precursora da antropologia urbana na França –, ao mesmo tempo que nunca parou de explorar novos campos

(entre moradores da periferia parisiense, imigrantes portugueses, batistas negros nos Estados Unidos, cemitérios urbanos, etc.), defende a etnografia como pressuposto teórico-metodológico basilar da antropologia.

Fechando o volume, somos brindadas/os com um recente artigo de nossa homenageada, atualizando suas discussões sobre etnografia e trabalho de campo. Ela coloca a questão: diante das revoluções teóricas na Antropologia dos últimos trinta anos, o que mudou no nosso procedimento metodológico? O que se perdeu, o que se ganhou e o que permanece? A fé no trabalho de campo, com a necessidade constante de contextualizar os acontecimentos, continua sendo fundamental, mas com profundos questionamentos sobre o posicionamento do etnógrafo.

O COLETIVO DA TRADIÇÃO

Falar das pesquisas realizadas pelos estudantes de Claudia sem falar do NACi seria silenciar o lugar fundamental da coletividade nessa produção. Desde 1995, o Núcleo tem desenvolvido projetos de pesquisa e dado assessoria sobre temáticas relacionadas a grupos populares urbanos e rurais, minorias étnicas e direitos humanos. Antes do NACi existir formalmente, ele já operava através dos diálogos, parcerias e orientações conjuntas entre Claudia Fonseca, Noemi Castilhos de Brito (falecida em 1996) e Daisy Macedo Barcellos. A criação do grupo era uma resposta à ânsia de estudantes da graduação que queriam aprender, além de um ofício acadêmico, habilidades profissionais que pudessem avançar a agenda de justiça social na sociedade atual.

Seguindo o exemplo do NUPACS (Núcleo de Antropologia do Corpo e da Saúde), o NACi consolidou o formato institucional de núcleo de pesquisa e assessoria que viria a constituir a estrutura de pós-graduação de Antropologia da UFRGS. Trata-se de uma prática coletiva de estudo e trabalho, que agrega pesquisadores e pesquisadoras num clima de colaboração e camaradagem. Nas reuniões, discutem-se temas, teorias, metodologias e, sobretudo, a produção autoral de cada participante. A

escuta coletiva se realiza através da troca de comentários, bibliografias, críticas e sugestões textuais.

Particularmente naqueles primeiros anos, muitas reuniões se deslocavam para cafés de Porto Alegre e, frequentemente, para a casa da professora. Lá, entre chás, *cookies* (dos quais somos herdeiras das receitas norte-americanas), bolos ou jantares, discutiam-se os temas que nos provocavam e emocionavam. Essa lógica horizontal de trabalho gerou círculos concêntricos e interseções que se expandiram para além da fronteira acadêmica. O clima geral de solidariedade do grupo nunca se perdeu. Alguns se tornam mais íntimos, através da criação de profundas relações de amizade, compadrio e parentesco entre humanos e não humanos. Nada que não seja comum a muitos círculos profissionais, mas algo que não costuma ser lembrado pela objetividade institucional e muito menos registrado como o melhor que se guarda da vida acadêmica.

Desde o início, o Núcleo nutria-se da interlocução com grupos de pesquisa em outras universidades com espírito semelhante de trabalho – entre outros, o Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, na Unicamp, e o Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS), na UFSC. A chegada de novos estudantes, a saída de recém-formados para outros centros acadêmicos, assim como os vários programas de intercâmbio estenderam o raio de parceria para ainda outros estados do Brasil e países no exterior. Houve parcerias institucionais com ONGs, como Themis (Gênero, Justiça e Direitos Humanos), Instituto Amigos de Lucas e Geempa, e com instituições estatais (como FEBEM e FASC). Com a chegada de membros da equipe que traziam experiência de trabalho profissional nessas instituições estatais de intervenção, a equipe do NACi iniciou uma terceira consultoria com um órgão público (essa vez, com o Conselho Municipal dos Direitos da Criança) para estudar a rede de atendimento a jovens em situação de vulnerabilidade. Além do apoio desses diversos parceiros, contava-se com financiamento regular de órgãos federais para o fomento de pesquisa, tais como CNPq e CAPES.

A partir do final dos anos 1990, às tradicionais temáticas do Núcleo –

tangenciando sempre grupos populares –, acrescentou-se uma nova linha analítica com grupos *up* que viria a incluir objetos de estudo, tais como o judiciário (SCHUCH, 2009), a medicina (ALLEBRANDT; MACEDO, 2007) e a própria ciência (FLEISCHER et al., 2007). Um verdadeiro esforço coletivo, juntando as professoras Denise Jardim, Daisy Barcellos e Claudia Fonseca com um grupo particularmente dinâmico de pós-graduandos (incluindo Patrice Schuch, Miriam Chagas e Debora Allebrandt), desembocou no projeto PRONEX (Fapergs/CNPq), *Direitos Humanos, Novas Frentes Discursivas e Usos do Judiciário*: análise antropológica de alguns desafios contemporâneos. Do Juizado de Infância à Procuradoria da República, envolvendo crianças e adolescentes (FONSECA; SCHUCH, 2009), mulheres vítimas de violência (VIEIRA, 2011) e comunidades quilombolas (MULLER, 2011), diferentes equipes do NACi debulharam situações em que políticas oficiais procuravam coibir violações de direitos e promover a justiça social.

Entre os diversos programas de intercâmbio internacional do Núcleo, destacam-se (depois dos primeiros anos do COFECUB com a França) a colaboração com a Universidade Nacional de San Martin, na Argentina, e com as Universidades de Minho e Coimbra, em Portugal. Esse último programa foi uma ocasião para, mais uma vez, juntar professores e estudantes do NACi num intenso debate sobre as diferentes tecnologias de governo voltadas para assuntos como criminalidade, imigração e saúde (ver: FONSECA; MACHADO, 2015; FONSECA et al., 2016; FONSECA; JARDIM, 2017; JARDIM, 2017). Claudia se aposentou em 2007, mas permanece ativa como professora colaboradora, e o NACi continua com enorme vigor, mantendo uma lógica na qual o trabalho coletivo, tão acolhedor quanto perscrutador, ainda é preponderante às iniciativas individuais.

AS MALHAS DE UMA LINHAGEM: SABOREANDO ETNOGRAFIAS

> Logo me acostumei a chegar na casa da Claudia para uma reunião de orientação e ouvi-la dizer "Estou fazendo cookies", ou simplesmente ir pegando manteiga, farinha etc. e ir fazendo enquanto conversávamos.

> Mas lembro que numa das primeiras vezes, se não a primeira, ao colocar na mesa os cookies junto com chá, livros e todo o material necessário à reunião, ela me disse, como se justificando, que trabalha e pensa melhor com algo para beliscar e satisfazer a "oralidade". Outro dia, trinta anos depois dessa fala da Claudia, a bolsista de meu laboratório disse jocosamente durante uma reunião, ao me ver colocar um pote de castanhas sobre a mesa: "se não fosse a Flávia a gente passava fome sempre! Amendoim, bolo... sempre traz alguma coisa!" Eu respondi que foi uma das coisas que aprendi com minha orientadora de mestrado – transformar o trabalho numa ocasião de pequenos prazeres que incluem biscoitos, risadas ou uma xícara de chá quentinho numa tarde de inverno (MOTTA, Flávia. Abril, 2017).

Seria perfeito se pudéssemos incluir *cookies* nessa coletânea, pois é algo intimamente associado à memória dessa experiência em nossas vidas – de convívio íntimo com nossa orientadora e sua família. *Cookies* é impossível, mas podemos "servir" textos produzidos sob orientação de Claudia Fonseca e outros textos que a homenageiam e/ou complementam o seu perfil. Para destacar a trajetória dinâmica dessa linhagem selecionamos textos paradigmáticos das suas múltiplas faces e períodos de produção. Trazemos trabalhos de estudantes que passaram pelo NACi em diferentes momentos de sua formação – neófitos da graduação, pesquisadores mais experientes no final do Doutorado –, com relatos ora mais, ora menos sofisticados e com grau variável de análise teórica. Contudo, todos demonstram uma aposta na riqueza de detalhes etnográficos que viria a ser central nas suas carreiras profissionais.

Começamos com cinco textos do fim dos anos 1980, início dos anos 1990, com temáticas envolvendo grupos populares, gênero, família, conjugalidades, vizinhança e cotidiano. São fruto de dissertações de Mestrado – na época, a etapa mais avançada de nosso programa.[2] O que impressiona nesses textos não é tanto a análise teórica ou a inserção em

2 A primeira doutora do programa seria diplomada em 1997.

debates acadêmicos pelo mundo. É a vívida descrição, em cada capítulo, de certo modo de vida, bem situado no seu contexto de gênero, classe e geração, evocando não só as relações sociais, a cultura simbólica e material, mas também um certo estilo de viver.

No texto de Carmen Rial, a primeira orientanda de Fonseca no PPGAS/UFRGS, o espaço da casa é visto como a expressão material de uma vida simbólica que expressa as mudanças sociais, as relações de gênero e a forma de organização familiar. Arquitetura e objetos da casa revelam a vida social e a mudança para três gerações de moradores do que hoje é um bairro de Florianópolis – sendo a mais antiga delas uma geração de pequenos camponeses-pescadores enquanto as duas gerações mais jovens encontram-se mais fortemente marcadas por um processo recente de urbanização. As transformações que as famílias pesquisadas viveram ao longo dessas gerações estão expressas nos evidentes contrastes das estéticas e usos do espaço doméstico de cada geração, cujos significados vão sendo revelados pela autora.

A temática de gênero reaparece de forma mais destacada no segundo trabalho orientado por Fonseca. Flávia Motta articula classe social, gênero, sexualidade e idade ao tratar da identidade feminina de mulheres de um grupo de terceira idade – tema extremamente recente na época para as ciências sociais. O texto inaugura a temática da jocosidade dos grupos populares urbanos brasileiros que é recorrente nos estudos de orientação fonsequiana. O artigo apresenta o registro etnográfico das manifestações desse humor ao mesmo tempo em que o relaciona a certas temáticas (sexualidade e envelhecimento) e método – indicando uma criatividade nos grupos populares em relação a normas morais, variando as práticas e discursos conforme as situações e interlocutores em interação com os sujeitos.

Acrescentando ao objeto "grupos populares urbanos" a problematização das relações clientelistas, Miriam Chagas esquadrinha os sentidos investidos nas práticas em torno de um programa radiofônico de grande apelo popular em Porto Alegre que oferece ajuda a "pobres necessitados",

o que transforma o público do programa em ouvintes-solicitantes. Ali aparecem os sentidos dados à pobreza para aqueles que buscam ajuda e para os que doam a ajuda. De posse de uma etnografia marcada pela sagacidade do olhar da pesquisadora que revisita seus dados 15 anos depois, Chagas mostra a pertinência da teoria maussiana da dádiva para compreender uma intensa rede de relações recíprocas nos contextos urbanos modernos. Desta forma, contribui para os estudos sobre meios de comunicação de massa e de política introduzindo um viés refinado de significados. Mostra sentidos de compartilhamento e pertencimento, indicando que a lógica do sucesso de programas de grande audiência está além de pragmatismos políticos e comerciais.

A especificidade do universo simbólico em grupos populares é construída, no estudo de Heloísa Paim, à medida que evoca a moralidade implícita em certa organização familiar. Paim parte da constatação – e do estranhamento fundador do olhar antropológico – da recorrente existência em bairros populares de amantes de homens casados. A pesquisadora percebe a integração na vizinhança de mulheres que são reconhecidas como amantes de homens casados. A análise parte da figura da amante no bairro, em suas interações familiares, conjugais e de vizinhança, para sugerir que se, idealmente, existe uma norma de fidelidade e monogamia, na prática, a "transgressão" da norma é transformada no decorrer das atividades rotineiras.

Esse primeiro bloco, dedicado às etnografias do cotidiano, encerra-se com o texto de Jurema Brites que conjuga descrição etnográfica com aspectos metodológicos da pesquisa, para retomar a centralidade da etnografia como fio condutor desta seção. A etnógrafa retoma suas experiências e equívocos ao longo de seu trabalho de campo com trabalhadoras domésticas no Espírito Santo para salientar a importância da reflexão sobre as relações intersubjetivas entre pesquisadora/pesquisadas não apenas para melhor compreender o grupo que se investiga, mas para situar-se num contexto denso de relações de poder e afetos que o trabalho de campo também suscita. Trata-se, como os demais textos desta parte, de artigos antigos

(escritos ao longo dos anos 1990) e que carregam o viés geertziano que ainda, naquela época, nos encantava. Mas, apesar de mudanças nos rumos teóricos e analíticos da antropologia nesses últimos vinte anos, a riqueza dessas narrativas ainda serve para ilustrar nossa aposta na relevância duradoura do "espírito" da etnografia.

O segundo bloco de etnografias traz uma nova dimensão que seguiu na sequência lógica das pesquisas de nossa orientadora. Depois de uma década de aproximação a famílias em duas vilas de Porto Alegre, ela tinha ampliado seu enfoque: da circulação de crianças entre diferentes unidades familiares para o envolvimento de instituições estatais – abrigos, leis e especialistas da infância – na vida dessas famílias (FONSECA, 1995a; FONSECA; CARDARELLO, 1999). A produção de um vídeo em 1994, *Ciranda, Cirandinha*, tinha envolvido uma série de bolsistas de graduação numa experiência indireta de campo e os jovens estavam ansiosos para ter um envolvimento mais direto, com produção de suas próprias etnografias. Esses estudantes da graduação, com pesquisas voltadas para várias políticas e organizações que intervinham no cotidiano de populações de baixa renda, eram fundamentais para os primeiros anos do NACi. Cada uma das três autoras desse bloco seguiu seu curso de pós-graduação em outra universidade, mas seus textos refletem aquelas primeiras experiências de campo.

Foi no âmbito de uma assessoria solicitada pela ONG feminista, Themis, que Alinne de Lima Bonetti iniciou suas investigações de feminismos no plural. Ao acompanhar a formação de um grupo de mulheres, ativistas dos direitos "femininos", das camadas populares porto-alegrenses, a autora encontra uma determinada reinvenção da cidadania. Ao examinar as disputas políticas que absorvem os sujeitos da pesquisa, tanto com as organizadoras da ONG quanto entre elas, Bonetti contextualiza, relativiza e amplia conceitos como cidadania e feminismo mediante o delineamento dos contornos de um sujeito político particular arraigado na experiência de vida dessas mulheres.

Igualmente, atenta a questões que os movimentos sociais vêm propondo

à antropologia, Martina Ahlert reflete sobre a participação de mulheres de um bairro de periferia junto ao Programa Fome Zero de Porto Alegre. Os significados da participação para as mulheres estudadas são buscados no cotidiano das mulheres do bairro, configurando uma forma de atuação política marcada por gênero e cultura de classe.

Já Elisiane Pasini, que desde a graduação se embrenhou nos diferentes espaços da prostituição feminina, traz alguns trechos de seu doutorado, realizado com Mariza Corrêa, na Unicamp, sobre a Vila Mimosa — Rio de Janeiro. Nesse capítulo, a autora descreve uma intensa negociação de atributos de gênero, envolvendo relações amorosas entre prostitutas e "seus homens", destacando a valorização (inusitada para a lógica hegemônica) da valentia feminina.

Os últimos quatro textos são tirados de teses de doutorado realizadas desde 2005. Nesses capítulos, embora permaneça um forte interesse pelas vozes oriundas dos grupos populares, os campos *up* – incluindo atores, artefatos e práticas das ciências (jurídicas, médicas, informáticas) – ocupam um lugar cada vez mais importante. O capítulo de Patrice Schuch, a partir do Juizado da Infância e Juventude, apresenta uma etnografia sobre a execução das medidas socioeducativas para "adolescentes autores de ato infracional". Ao longo das descrições, repletas de drama e emoção, das situações informais de "ajuda" e "conselhos" aos familiares dos jovens, da atuação da instituição junto às famílias através da "Escola de Pais" e das audiências judiciais, delineia-se uma correlação de forças constituinte de autoridade sobre os jovens e seus familiares. Aqui as tecnologias de governo emergem como um processo heterogêneo e conflitado – produto da relação entre agentes judiciais e o público atendido.

Soraya Fleisher, no seu estudo das atividades de parteiras em comunidades ribeirinhas do Pará, suscita reflexões sobre a dádiva e a contradádiva num contexto envolvendo a mudança de muitas famílias para centros urbanos e a presença cada vez mais esperada de dinheiro pago por serviços. Coerente com perspectivas contemporâneas de antropologia econômica, a autora propõe superar dicotomias analíticas que separariam o mundo em relações

afetivas tradicionais e transações comerciais modernas. Efetivando uma descrição densa da rede de relações de parentesco, compadrio e vizinhança que circunda essas mulheres, além de retraçar suas trajetórias profissionais, desde a iniciação "no susto" até os cursos de formação, Fleischer consegue mostrar a particular moralidade que guia os contratos informais de *puxação*, desafiando qualquer classificação simplista das formas, ontem e hoje, de reciprocidade.

Pedro Nascimento, já com ampla experiência no estudo de masculinidade em grupos populares, direcionou seu olhar durante o doutorado para os dilemas associados aos valores de gênero quando o casal tem "dificuldade para ganhar filhos". Trazendo para discussões sobre novas tecnologias reprodutivas uma perspectiva nova – sobre a "ausência involuntária" de filhos em grupos de baixa renda —, acompanha os casais nos seus périplos de postos de saúde a clínicas especializadas, através de dificuldades financeiras, desejos pessoais e pressões de familiares. Sugere, enfim, como, entre as opções – adotar uma criança, assimilar um filho nascido fora do casamento, ou recorrer a novas tecnologias reprodutivas para ter um filho "do próprio sangue" –, a masculinidade consta alto entre os custos a serem negociados.

No último capítulo desse bloco sobre a inclusão digital entre populações de baixa renda, Lucia Scalco descreve os muitos desafios enfrentados por pessoas com poucos recursos que trazem para suas casas a novidade do computador. Com olhar atento às minúcias, relata a maneira em que usuários incorporam esse artefato ao universo cotidiano; as complicações envolvidas na aprendizagem do uso do equipamento; o rearranjo de objetos e pessoas na casa em função dessa nova presença; e, em particular, a necessidade de enjambrar soluções originais para compensar a falta de dinheiro para pagar acessórios e assistência técnica. Fruto de uma convivência com as pessoas nos seus ambientes domésticos, o trabalho também retrata os esforços de um especialista "local", um educador autodidata, que acaba sendo um elemento central nas redes sociais e informáticas do morro. Por fim, Scalco sugere como as políticas sociais de inclusão digital poderiam ser

enriquecidas pela incorporação nos seus esquemas das dinâmicas culturais do cotidiano.

O ESPÍRITO DE UMA CERTA ANTROPOLOGIA

> Quem não escreve diários de campo só vive uma vez.
> (FONSECA, Claudia. Comunicação Oral, 29ª RBA, 2014).

O conjunto de textos aqui reunidos não esgotam os ricos desdobramentos das discussões e abordagens nesta produção de três décadas no sul do Brasil. Seria impossível reunir todas as orientações da nossa professora num livro. Mas acreditamos que esta obra conta um pouco de uma história intelectual de interação intensa e instigante.

No contexto da formação intelectual deste grupo de pesquisadores ligados ao NACi, a pesquisa etnográfica, demarcadora da especificidade da antropologia no interior das ciências sociais, é muito mais que um recurso metodológico descritivo, é antes uma concepção do fazer científico.[3] As relações não são captadas *in natura* pela simples observação da vida social. Entra em jogo o trabalho criativo e interpretativo do antropólogo. Nesse ponto, a orientação de Claudia Fonseca prima pelo aguçamento da sensibilidade do pesquisador em campo, atento aos eventos significativos, a partir do treino de um olhar prospectivo de busca de significação através da articulação dos dados de campo com sua contextualização e historicidade, com a bibliografia antropológica, com a teoria e com os dados de outros contextos etnográficos que nos permitem acionar o método comparativo que ajuda a jogar novas luzes sobre nossos dados de campo.

A transmissão dessa concepção vem aliada a um certo estilo pedagógico. "Etnografia não se aprende de ouvido, se aprende fazendo". É um saber artesanal de saber estar, ouvir, olhar e escrever, como também de

3 Ver Peirano (2014) para uma elaboração ilustrativa dessa ideia.

sintetizar, comparar e, sobretudo, saber contextualizar.[4] Isso aprendemos *dans le terrain* e, em geral, acompanhados nas primeiras vezes por Claudia. Aprendemos a chegar nas casas, instituições, ruas e festas e simplesmente seguir o que se apresenta antes de fazer nossas perguntas. Abrimos a curiosidade para examinar uma simples caixa de papelão (Victor Richter, neste livro), ou, como nos ensina a precursora genealógica Collete Pétonnet (também neste volume), esvaziar-se, surpreender-se diariamente, acreditar-se em viagem.

Tomamos a pesquisa de campo etnográfica como metodologia qualitativa por excelência que lança mão de inúmeras técnicas de coletas de dados para apreender o que o outro diz, sente, pensa e faz nos moldes de sua própria cultura. Para tanto, os registros dos diários eram fundamentais – observar, fixar na memória e anotar por escrito as falas, assim como as práticas, as posturas, a tonalidade, o contexto. Aprendemos como sintetizar o relevante e abrir mil vezes mão de nossas questões, previamente elaboradas, para nos entregar à descoberta de lógicas alternativas emaranhadas em uma frase "sem sentido", em uma piada que nos soa fora de lugar, num gesto que estranhamos – coisas que parecem banais, mas que afinal podem revelar muito. Aprendemos a registrar tudo, inclusive o que não tem a menor importância para o "projeto de pesquisa", pois em algum ponto do trabalho, mesmo que anos depois, aquela coisa insignificante pode vir a adquirir importância. Pode, quem sabe, deslocar radicalmente nossos pressupostos originais, vindo a fundamentar um novo projeto bem diferente do original.

Para dar visibilidade ao outro, permanecemos num eterno escrutínio de nosso próprio mundo. Por exegese metodológica, mas também pelo exercício comparativo com outras etnografias e pesquisas, revisamos nossos pressupostos naturalizados sobre a carência estética dos pobres, a assexualidade dos velhos, o caráter alienante da mídia popular, a força

4 Evocamos aqui o trabalho de Cardoso de Oliveira (1996), que tinha relação semelhante com "o campo" (ver também VELHO, 2005).

das normas hegemônicas e até a definição do "político". A descrição de práticas, emoções e lógicas firmemente situadas nada tem a ver com colecionar exotismos num "jardim cultural". Tem como objetivo ampliar as fronteiras das nossas próprias concepções, e reverter estereótipos que apresentam os "outros" como fechados num mundo "tradicional" ou, pior, "sem cultura" – tuteláveis, marcados pela desordem, deformações morais ou psíquicas, misérias alienantes ou mesmo "menos humanos" (FONSECA; CARDARELLO, 1999). Com isso, a etnografia serve para combater a sofisticada violência que, em certos estudos, particularmente de grupos populares, se traduz pela "negação da alteridade, impossibilidade de escuta, fechando a porta ao diálogo" (FONSECA, 2006).

Na situação de pesquisa, nossas subjetividades e as daqueles que investigamos estão sempre a serviço da percepção do contexto histórico social e os diversos pertencimentos em produção. Muito antes da recomendação contemporânea acerca do trabalho com diversos marcadores sociais da diferença, a rubrica da interseccionalidade, Claudia nos ensinou que "cada caso não é um caso" (FONSECA, 1999). Nosso interlocutor, o "nativo em carne e osso", é, tal como nós pesquisadores, um sujeito histórico, de cor, de classe, de idade, de gênero e com seus inúmeros atravessamentos.

Só nos é permitido encontrar tais imbricações dos sujeitos através de um intenso e continuado trabalho de campo, atento não apenas ao discurso dirigido ao pesquisador numa situação formal de entrevista, mas através do registro das múltiplas "falas" do sujeito, nas suas múltiplas interações em uma vida social observada e acompanhada pelo pesquisador. As "falas" observadas e interpretadas são muitos modos de dizer que não se resumem apenas ao que é proferido em palavras, se não outros modos de comunicar – aqueles das práticas e performances dos sujeitos nas mais diversas experiências de vida.

Não duvidamos que exercemos uma atividade precária, nas palavras de Geertz (1983, p. 6), "gaga". Não acreditamos que entramos na alma do outro, nem que o desvelamos melhor que ele mesmo ou ele a nós. Usamos a narrativa etnográfica como uma escrita provisória "para integrar eventos"

a partir do uso da ação reflexiva sobre nossos próprios conceitos (FONSECA, 1995b). Assim, a vigilância epistemológica nas nossas pesquisas anda *pari passo* com a exegese de nossas metodologias.

A etnografia, como prática antropológica, é processo de criação e recriação num constante diálogo renovado. Com a tradição de Malinowski aprendemos a maestria da observação participante. Tal como Mauss, procuramos nas falas, práticas e gestos aparentemente fracionados do campo um elemento integrativo, de cunho holístico, que apresenta as pessoas e suas interações em sua totalidade. Com Geertz aprendemos que nos aproximamos das estruturas significativas do outro pela autorreflexão, ao nos descobrimos todos nativos. Com os pós-modernos revimos nossa presença nas etnografias e refletimos sobre os estilos narrativos que criamos como estratégias de legitimação. Agora somos todos filósofos e nos perguntamos, como Latour e Viveiros de Castro, quais as consequências de realmente levar o outro a sério.

Ao explicitar os textos clássicos para ressaltar nossa própria tradição, assumimos que não somos de todo peculiares, apenas tentamos tirar frutos da alteridade, a partir da "tensão entre esses dois polos – o muito próximo que se confunde consigo mesmo e o muito distante que se apresenta com uma espécie inteiramente nova, de uma cultura irredutível àquela do pesquisador" (FONSECA, 2000, p. 211). Não fazemos aqui outra coisa, senão mostrar o espírito que sempre inspirou a criatividade antropológica: a etnografia.

REFERÊNCIAS

ALLEBRANDT, Débora; MACEDO, Juliana L. (Org.). *Fabricando a vida*: implicações éticas culturais e sociais do uso de novas tecnologias reprodutivas. Porto Alegre: Metrópole, 2007.

BARCELLOS, Daisy et al. *A comunidade negra de Morro Alto*: historicidade, identidade e territorialidade. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

FLEISCHER, Soraya; SCHUCH; Patrice; FONSECA, Claudia (Org.) *Antropólogos em ação*: experimentos de pesquisa em direitos humanos. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007.

FONSECA, Claudia. *Caminhos da adoção*. São Paulo: Editora Cortez, 1995a.

FONSECA, Claudia. Malinowski, Mauss e Bakhtin: três autores em busca de um sujeito. *Educação, Subjetividade e Poder*, NESPE, FACED/UFRGS, v. 2, p. 9-14, 1995b.

FONSECA, Claudia. *Família, fofoca e honra*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2000.

FONSECA, Claudia. Quando cada caso NÃO é um caso: pesquisa etnográfica e educação. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 10, p. 58-78, 1999.

FONSECA, Claudia. Classe e a recusa etnográfica. In: FONSECA, Claudia; BRITES, Jurema (Org.) *Etnografias da Participação*. 1. ed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006.

FONSECA, Claudia; CARDARELLO, Andrea. Direitos dos mais e menos humanos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 10, p. 83-122, 1999.

FONSECA, Claudia; CARDARELLO, Andrea; GODOLPHIM, Nuno; ROSA, Rogério. *Ciranda, Cirandinha*: Histórias de circulação de crianças em grupos populares. PPGAS UFRG: Laboratório de Antropologia Visual, 1994.

FONSECA, Claudia; JARDIM, Denise. *Promessas e Incertezas da Ciência*. Perspectivas antropológicas sobre saúde, cuidado e controle. Porto Alegre: Editora Sulina, 2017.

FONSECA, Claudia; MACHADO, Helena (Org.). *Ciência, identificação e tecnologias de governo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/CEGOV, 2015.

FONSECA, Claudia; MARICATO, Glaucia; BESEN, Lucas; COSTA, Larissa. *Ciência, medicina e perícia nas tecnologias de governo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/CEGOV, 2016.

FONSECA, Claudia; SCHUCH, Patrice (Org.). *Políticas de proteção à*

infância: um olhar antropológico. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

GEERTZ, Clifford. *Local knowledge*: further essays in interpretative anthropology. New York: Basic Books, 1983.

JARDIM, Denise (Org.). *Cartografias da imigração*: interculturalidade e políticas públicas. 1. ed. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2007.

JARDIM, Denise. *Imigrantes ou refugiados?* Tecnologias de controle e as fronteiras. São Paulo: Paco Editorial, 2017.

MULLER, Cintia B. *Direitos étnicos e territorialização*: dimensões de territorialidade em uma comunidade negra gaúcha. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2011.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista da USP*, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.

PEIRANO, Marisa. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

ORTNER, Sherry. Uma atualização da teoria da prática. In: GROSSI, Miriam; ECKERT, Cornelia; FRY, Peter (Org.). *Conferências e diálogos*: saberes e práticas antropológicas. Blumenau: Nova Letra /ABA, 2007.

SCHUCH, Patrice. *Práticas de justiça*: antropologia dos modos de governo da infância e juventude no contexto pós-ECA. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

VELHO, Gilberto. O desafio da proximidade. In: VELHO, G.; KUSCHINIR, K. *Pesquisas urbanas*. Desafios do trabalho do antropólogo. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

VIEIRA, Miriam Steffen. *Categorias jurídicas e violência sexual*: uma negociação com múltiplos atores. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2011.

Da casa açoriana à casa decorada[1]

Carmen Rial

Na ilha de Santa Catarina, em Florianópolis, colonizada no século XVIII por camponeses e pescadores açorianos, o bairro Lagoa da Conceição vem passando por grandes mudanças, decorrentes do crescimento da cidade, impulsionado pelo estabelecimento de uma Universidade Federal, a UFSC; de uma Companhia de Eletricidade, Eletrosul; pelo afluxo de novos moradores, famílias de classe média provenientes sobretudo de São Paulo, Porto Alegre, Curitiba; e especialmente por um intenso fluxo turístico gaúcho, paulista e argentino nos meses de verão. Essas mudanças se refletem nas moradias e nos objetos domésticos dos que ali habitam, e que se autodenominam "nativos", diferenciando-se assim do que chamam de "pessoal de fora", os novos moradores afluentes de grandes centros urbanos. Através da análise das casas de três gerações de agricultores e pescadores (casa de antigamente, intermediária e nova), procuro identificar a transformação das escolhas estéticas dos "nativos" e suas representações do moderno.

Os objetos sempre foram vistos pelos antropólogos como textos privilegiados, que ajudam a conhecer Outros, seja nas buscas arqueológicas ou nas incursões entre os povos sem escrita. Entretanto, é no estudo das sociedades capitalistas contemporâneas, nas quais eles reinam, absolutos, que seu poder de iluminar certos aspectos culturais assume importância central. É compreensível, portanto, que nos últimos anos tenham se

1 Esse texto é parte da dissertação de mestrado *Mar de dentro*: a transformação do espaço social na Lagoa da Conceição, orientada por Claudia Fonseca, e defendida no PPGAS/UFRGS em 1988. Resisti à tentação de atualizá-lo e mantive os números originais. Uma versão desse texto foi publicada na revista Ciência Hoje (RIAL, 1992).

multiplicado os estudos sobre o consumo, o vestuário, a casa.

A maioria desses estudos parte da ideia de que os atos de consumo se orientam cada vez menos por motivos de ordem prática e cada vez mais por mecanismos de distinção e prestígio, critérios básicos a guiar as escolhas. Eles não mostram o consumidor como um ser passivo e submisso às regras da indústria; ao contrário, o consideram como um criador de comportamentos singulares capaz de utilizar de diferentes maneiras os objetos e de investi-los de significados simbólicos.

Tais premissas estiveram presentes na pesquisa que realizei, entre 1984 e 1988, sobre o espaço doméstico, sua estrutura e transformação, sobretudo no que se refere às noções de estética que organizam a decoração das casas da Lagoa da Conceição. O uso do espaço, a arquitetura e a decoração interna são vistos como parte de um conjunto de representações e práticas que insere a família numa rede de relações sociais e culturais, ajudando-a a escrever sua história através de uma memória que alguns objetos são capazes de portar. Analisei o espaço da casa de três gerações de nativos.

A primeira das três gerações estudadas é formada por camponeses e proprietários de minifúndios, adaptados a um modo de produção voltado à autossuficiência, no qual o plantio da roça se articulava com a pesca. As gerações seguintes estreitaram seus contatos com o meio urbano, aproximando-se do modo de vida registrado por pesquisadores das classes trabalhadoras nos bairros periféricos das grandes cidades brasileiras. Esta primeira geração, cujos chefes de família têm hoje[2] entre 60 e 90 anos, habitava e ainda habita uma casa muito semelhante à dos colonos. Os arquitetos dão-lhe o nome de "casa açoriana", embora ela não corresponda à arquitetura residencial dos Açores.[3] Para os nativos, ela é "a casa de antigamente".

---

2 Como alertado na nota 1, a idade aqui refere-se ao final da década de 1980.

3 Nas Ilhas dos Açores, aliás, se observa uma prática de nominação semelhante chamando de "casas brasileiras" o que aqui é tido por "casas açorianas", com a diferença lá de um uso mais generoso das cores.

A casa de antigamente é facilmente reconhecível, pois tem o caimento do telhado voltado para frente (aliás, como as moradias nordestinas, descritas por Gilberto Freyre, que com esse tipo de telhado captavam a água da chuva) e é construída com material obtido no próprio bairro: barro, bambu e palha. Sua fachada tem três janelas que dão para a sala. As duas portas ficam na lateral, sempre que possível, voltadas para leste, para o sol matinal; uma, a da sala, é usada apenas em circunstâncias especiais; a outra, da cozinha, é o acesso comum no dia a dia.

Temos, assim, uma sala, peça principal, de frente, simbolicamente nobre (onde eram recebidas as visitas de cerimônia), lugar de realização das novenas, onde ficava a capelinha, e uma cozinha, localizada mais ao fundo, vista como mais pobre: menos iluminada, construída geralmente com material inferior e pé direito mais baixo. Entre as duas, a primeira geração construiu um quarto único, que servia de dormitório para toda a família.

A geração seguinte, que chamo de "intermediária", levanta uma casa bem diferente, tanto no material quanto nas técnicas. Na construção impera a madeira, comprada nas lojas especializadas e pintada com cores efusivas, segundo uma combinação precisa do repertório de cores, onde se evita a utilização conjunta de duas cores básicas. A sala permanece na frente, mas já divide a fachada principal com o quarto dos pais. O número médio de filhos diminui de dez para cinco na geração "intermediária", mas o de quartos aumenta. O quarto dos filhos será separado do dos pais, e em alguns casos há um terceiro quarto para as filhas.

Observa-se uma individualização e uma especialização das funções das peças da casa, que corresponde às alterações da sociabilidade familiar. A cozinha continua atrás, mas se reparte em duas: uma interior, com fogão a gás, e outra, chamada "rancho", exterior, com fogão a lenha. O banheiro, ausente na casa açoriana, já se insinua, primeiro sob a forma de uma "casinha" (as primeiras construídas na ilha foram doadas pela Prefeitura, mas eram usadas como depósito de bananas pelos "nativos"), mais tarde sob a forma de um "puxadinho" acoplado ao edifício principal.

A integração do banheiro só se completa na geração mais "nova", quando o encontramos plenamente incorporado à construção. Nesta geração, as peças que dão para a frente continuarão sendo a sala e o quarto do casal, e a dos fundos continua sendo a cozinha, mas agora, além de um ou dois quartos para os filhos, a planta baixa das casas prevê uma outra peça, que faz as vezes da sala íntima dos lares burgueses e acolhe a televisão.

Os termos que se designam as peças das três casas são os mesmos, porém o uso e o aspecto desses espaços sofreram, de uma geração a outra, grandes alterações. Vejamos, por exemplo, o que aconteceu com a cozinha.

Foi na cozinha que realizei a maioria das entrevistas para a pesquisa, o que cria dúvidas sobre a oposição entre o espaço privado da cozinha e o espaço público da sala, presente em muitos estudos antropológicos sobre o espaço doméstico. Mais do que um espaço privado, a cozinha é um espaço íntimo da família, passando nas últimas gerações a ser um espaço da mulher. Assim, mesmo em situações públicas – como a da entrevista com uma desconhecida –, é preferível que a dona da casa ocupe um espaço que é domínio seu.

Hoje, peça da casa eminentemente feminina, nem sempre a cozinha esteve vinculada a um dos gêneros. Na verdade, houve época em que a cozinha era a peça única da casa. Consta nos relatos de viajantes estrangeiros, em visita à ilha de Santa Catarina nos séculos XVII e XVIII (RELATOS, 1984), que as primeiras casas construídas na Lagoa da Conceição pelos colonos vicentinos e açorianos se constituíam em uma peça única, com o fogo no centro. Todo o trabalho e a sociabilidade do interior da casa se realizava ao redor desse fogo.

Nas "casas de antigamente", a cozinha continuou como lugar de múltiplas atividades da família. Lá eram feitas as refeições, lá se tomava banho e se permanecia quando no interior de casa, e era lá também que grande parte dos alimentos, sementes, produtos do trabalho da família na roça, eram armazenados. Mas nem por isso era vista como lugar nobre da casa. Ao contrário, era, e é tida, como a parte socialmente inferior. Além de ocupar a parte traseira da casa, a ela se destina o material de construção

considerado mais "pobre". Assim, se a casa é de tijolos, a cozinha é madeira; se a casa é de madeira, a cozinha é em pau a pique com reboco; se a casa é de pau a pique com reboco, cozinha é também em pau a pique, mas sem reboco.

Contribui para a impressão de que a cozinha fica isolada do resto da casa o rebaixamento de seu teto – o que poderia ter uma explicação funcional, pois serve para preservar o calor do fogo durante o inverno. Do mesmo modo, a posição inferior da cozinha se revela ao analisarmos a iluminação interna: enquanto as salas da "casa de antigamente" eram iluminadas com lampiões a querosene, ela não merecia mais do que a luz das pombocas (lanternas de lata com pavio, usadas com querosene ou óleo de peixe). Hoje, enquanto as salas exibem luzes fosforescentes, a cozinha recebe lâmpadas comuns.

Seguindo o mesmo critério, o piso dessas cozinhas é de terra batida, semelhante ao do quintal e do terreiro, espaços que circundam a morada. Para quem entra na casa pela porta da cozinha, não há, portanto, grande contraste em relação ao chão externo, só diferenciado do restante da sala, que recebe assoalho de madeira.

Hoje, vendo estas "cozinhas de antigamente", percebe-se que as donas de casa têm em relação a elas um novo sentimento: o de que elas devem ser "melhoradas". Na falta de outros recursos, apela-se para a limpeza. De fato, o asseamento obsessivo de toda a casa, verificado principalmente nas gerações seguintes, parece ser uma forma de compensar a precariedade dos objetos, ou uma tentativa de marcar a diferença entre esta classe social e a classe social imediatamente inferior, como quer Bourdieu (1979, p. 59).

Toda a casa parece ser uma forma pela qual as gerações mais velhas compensam o que, a seus olhos, aparece como uma precariedade dos objetos. Se não é possível substituir os artefatos culinários por outros mais modernos, é possível, ao menos, fazer com que se destaquem pela limpeza.

Essa estratégia do *belo limpo* encontra nas panelas o foco principal: elas servem para aferir se uma mulher é ou não boa dona de casa. As panelas, expostas junto às paredes, já que as gerações mais velhas não dispunham dos modernos armários de cozinha, refletem a luz, num brilho conseguido

à custa de muita "areação". Seu papel é semelhante ao do assoalho da casa: mostram que a família conta com uma boa dona de casa, cujo trabalho consegue disfarçar a pobreza e até embelezá-la.

Todo esse asseamento, entretanto, encontra um limite: a terra batida do chão. Além de trazer a terra do pátio para o interior da casa, a cozinha, sendo o lugar do fogão a lenha, traz também a mata, mas uma mata de valor simbólico negativo, percebida pelos "nativos" como um lugar de perigo, que abriga animais letais, como as cobras, e seres ameaçadores, como as bruxas e os lobisomens. A mata, embora forneça a lenha, é vista como um inimigo a ser vencido num embate que tem suas origens na colonização.

Levantamos, portanto, a hipótese de que o lugar inferior ocupado pela cozinha no imaginário dos "nativos" deve-se à sua associação com os elementos da natureza e não, como é comum nas classes superiores, ao fato de ser um lugar de serviço. Descendentes de colonos que tiveram de abrir o seu caminho com as próprias mãos, os nativos da Lagoa da Conceição não compartilham o desprezo pelo trabalho tantas vezes apontado como característico das classes dominantes no Brasil.

É provável que resida nessa interiorização da mata e na consequente desvalorização do espaço por ela ocupado na moradia a razão principal para a curiosa dicotomia efetivada pela geração seguinte: a partir dos anos 1940, os habitantes da Lagoa passaram a construir cozinhas afastadas do corpo da casa, denominando-as "ranchos". A construção dessas edículas sugere que a geração intermediária tentou, com o rancho, adequar-se a novos padrões, ditados por um gosto legítimo, sem, no entanto, romper definitivamente com o antigo estilo de vida. A solução mais frequente é a separação da área de preparo dos alimentos em duas: uma dentro da casa, "moderna", com fogão a gás, a outra externa, com fogão a lenha. O rancho é assim um remanescente da "cozinha de antigamente": como aquela, tem chão de terra batida, é pouco iluminado, pouco ventilado, e visto pelos "nativos" como um lugar "sujo, esfumaçado".

Os ranchos existem até hoje nas casas da geração intermediária. Ainda são construídos em madeira, mesmo nas casas de alvenaria, e situam-se a

uma distância de dois a cinco metros do edifício principal. São lugares de viver, não de mostrar: as visitas são sistematicamente mantidas longe deles. Mas é lá que a família cozinha e come, enquanto a peça interna, considerada "cozinha de mostrar", permanece praticamente intacta.

Semelhantes às cozinhas secundárias encontradas em outras regiões do Brasil (LEMOS, 1978), cuja existência tem sido relacionada pelos pesquisadores a um possível medo de incêndios, os ranchos são compreensíveis aqui dentro de uma lógica simbólica, como modo de transição para um gosto "moderno". Neles se cristaliza a memória do grupo.

Do ponto de vista dos nativos, a separação é um melhoramento providenciado pelos que conseguiram "ganhar um pouquinho mais". Entretanto, a presença dessas duas cozinhas também evidencia a profunda ambiguidade vivida por essa geração *intermediária* e revela o quanto é nuançado o processo de ingresso no mundo urbano. Essa geração já tem acesso a bens de consumo modernos – fogão a gás, azulejos, refrigerador, liquidificador, armários de fórmica –, mas ainda não lida com naturalidade com esses artefatos. Deseja possuí-los mais para exibi-los do que propriamente para usá-los. São, portanto, objetos de consumo ostentatório.

No dia a dia, continua-se no rancho cozinhando com os artefatos do mundo camponês, pois embora os veja agora como "sujos", essa geração ainda não consegue prescindir deles, como fará a geração mais nova. Nesta, a cozinha com seus novos utensílios integra-se plenamente ao corpo principal da casa. Nela reinam as superfícies lisas e assépticas dos azulejos, os pisos vitrificados e os conjuntos completos de mesa, cadeira e armários. A fórmica recobre quase tudo, nos reinserindo nos tempos higienizados da era do plástico.

É na sala, porém, que os usos dos espaços e os cânones estéticos das três gerações contrastam mais claramente, evidenciando a profunda transformação vivida pela família. A casa da geração "de antigamente" apresenta uma sala com mobiliário escasso, cuja aparência seria definida hoje pelo gosto legítimo, como rústico ou pobre. Como nas outras peças, eram móveis feitos pelos próprios moradores: um armário, onde eram

conservados os objetos de maior valor para a família, e banquetas, que também funcionavam como pequenos baús para a roupa da casa. Nas moradias um pouco mais ricas, o mobiliário era praticamente o mesmo, apenas em maior número: quatro ou cinco banquetas ao invés de três, e às vezes uma mesa grande para jantares cerimoniosos.

As paredes, de pedra *in natura* ou estuque, não eram propícias a receber pregos e, portanto, quadros. Mesmo nas casas mais abastadas, com revestimento, as paredes permaneciam nuas, sem a profusão de retratos e gravuras das salas das gerações posteriores. Com frequência, ali era guardado o "paiol", uma caixa de madeira bem fechada, usada para armazenar alimentos e sementes. Era também ali que as mulheres se reuniam para tecer coletivamente grandes peças em renda de bilro. Na casa de antigamente, a sala, portanto, remete muito mais à produção (móveis, rendas, armazenamento) do que ao consumo, e dificilmente se poderia falar em decoração. Aliás, essa atividade quase não existia para uma geração de mulheres tão envolvidas quanto os homens na busca da sobrevivência do familiar, trabalhando na casa, na roça e nos engenhos.

Hoje, a maior parte dos móveis novos encontrados nas salas dos velhos chega ali sob forma de presente, geralmente transmitido por um parente. A iniciativa de adquiri-los nunca é do dono da casa. É assim que o mobiliário se renova, uma renovação relativa, pois os móveis já entram na casa bem usados. No fluxo dos objetos que partem da casa dos filhos e netos para a dos avós, dois comportamentos distintos estão presentes. O primeiro é o da geração mais velha, sob a égide do "nada se perde, tudo pode servir um dia", que reflete o esforço despendido na produção do seu mobiliário e na busca de sua sobrevivência. O das gerações mais novas, guiado pela lógica da moda, na qual impera a renovação permanente, não vê os objetos como perenes, e sim como algo que cada vez mais se consome, no sentido literal: algo que tem um tempo limitado de vida útil.

Como estes móveis doados aos velhos provêm de um sistema de objetos (BAUDRILLARD, 1970) diferente do que organiza o restante do mobiliário, eles não conseguem ser completamente integrados, parecendo deslocados

aos olhos do observador externo. Sem dominar a gramática do sistema original, os velhos exibem toda a sua capacidade de recriação exibindo-os no espaço da sala. O exemplo mais recorrente é o do fogão a gás: muitas casas de antigamente têm um hoje, mas ele é mantido desativado na sala.

Da mesma forma, muitos eletrodomésticos herdados não são usados pelos velhos. Sua localização na sala e a ausência de uso evidenciam uma admiração mágica. São vistos como vindos de outro mundo, e na verdade o são, pois foram criados no interior de outra cultura, da qual os velhos não têm conhecimento nem domínio e que, por isso mesmo, julgam superior. Os procedimentos técnicos básicos para fazê-los funcionar lhes são desconhecidos, o que é compreensível: esta geração passou a maior parte da vida sem luz elétrica e até hoje relaciona a eletricidade a grandes perigos, transformando o simples ato de pressionar um botão numa conquista pessoal contra o medo.

Mas, ainda que pouco ou nada utilizados, esses objetos são alvo de profunda valorização, muito mais como depoimento eloquente da modernidade do que pela economia de tempo e esforço físico que poderiam proporcionar. Bem mais do que possível *valor de uso*, esses eletrodomésticos têm, para os velhos, um *valor de culto*, para referir um conceito caro a Walter Benjamin (1978). Por isso, o espaço eleito para eles, a sala, é o mesmo onde são depositadas as capelinhas com imagens de santos e os retratos, cultuados também pela geração seguinte.

As famílias da segunda geração tendem a abandonar a roça e o mar como fonte de sobrevivência e a estreitar contato com a cidade. Em dezenas de salas desta geração, verifiquei espantosa homogeneidade. Em todas vi um sofá, duas poltronas, uma mesa baixa no centro, a estante onde ficam dispostos pequenos objetos, uma televisão e, nas menos pobres, uma "sala de janta", composta por mesa, cadeiras e aparador.

Esta sala diminui em tamanho, mas o número de objetos se multiplica numa profusão de quadros, pôsteres, estatuetas, vasos. Não há praticamente brancos: qualquer lugar onde se fixe o olhar, lá estão cinco ou seis objetos, dez ou doze cores, como se houvesse um horror ao vazio, uma necessidade

de preencher todos os cantos. Os móveis ficam muito próximos uns dos outros e a circulação é difícil. A sala, portanto, é um lugar mais para ser olhado do que para o convívio social, só servindo para ocasiões especiais ou para ver televisão, embora esta muitas vezes esteja estrategicamente colocada de frente para a cozinha para ser assistida de lá. Entre os objetos da sala, destacam-se as fotos de família. Suas molduras são, em geral, ovais ou elípticas semelhantes às das imagens de santos com que repartem a parede da sala.

Ao contrário dos artefatos da sala de antigamente, esses objetos serão todos comprados, não refletindo mais a produção da família, mas falando do seu consumo. É o grande palco onde as mulheres, liberadas do trabalho na roça e nos engenhos, passarão a exercitar uma nova atividade: a decoração do ambiente, que lhes permitem recriar o espaço doméstico a seu gosto. Assim, elas fortalecem a conquista de um domínio – o da casa – que em parte já era seu, mas que dividiam com os homens, também responsáveis pelo arranjo e produção dos móveis.

A distância do trabalho não é total: trata-se de mulheres da classe trabalhadora, que não dispõem de empregadas. Mas aí, também, se verifica uma ruptura, pois o trabalho agora se realiza no interior da casa, a própria casa ou as das mulheres das classes dominantes, em que passam a cumprir a tarefa de faxineiras.

A decoração propicia a percepção do significado de modernidade para este segmento das classes populares. Para as mulheres, mais do que uma tarefa, a decoração da casa é um prazer. Todo o dinheiro que conseguem obter vendendo renda, tecendo ou como faxineiras aplicam em móveis, enfeites, eletrodomésticos. Ter uma casa bonita é a principal fonte de realização para elas. O belo aqui sinônimo de moderno.

"Moderno" é tudo que é industrializado, fabricado em série, vendido em grandes magazines. Não que essa geração tenha desaprendido a produção de seus próprios artefatos: apenas passou a desvalorizá-los simbolicamente. O caso das toalhas de renda é exemplar. As mulheres que ainda se dedicam aos bilros costumam vender aos turistas toalhas feitas à mão, durante meses,

e com o dinheiro obtido compram toalhas industrializadas que imitam perfeitamente a renda tecida por elas.

Bonitos são os objetos que vêm de longe (ZONABEND, 1984). Eles não estão na natureza, na mata ou no mar, onde se busca o alimento, mas jamais o belo. Estão na cidade, e cabe às mulheres descobri-los e trazê-los para a intimidade das famílias. Esta busca é feita segundo um novo padrão estético: o do belo feminino, do belo frágil.

Na ausência sistemática dos espaços de trabalhos mais duros, as mulheres das novas gerações passam a desfilar uma nova feminilidade. Elas já podem ser frágeis e esta nova disposição vai se refletir no seu próprio corpo, cada vez mais magro. Em relação aos artefatos, a meta parece a mesma: elas procuram transmitir aos objetos uma alma feminina. Para isso, escolhem aqueles que supostamente são portadores dessa alma: os de aparência mais frágil, que remetem a um mundo minúsculo, infantilizado. Os bibelôs nas prateleiras são o melhor exemplo: são miniaturas diversas, representando pequenos animais com as feições humanizadas, criancinhas de faces rosadas, com a cabeça ligeiramente inclinada, delicadas. Sempre frágeis, ingênuas, boas. O belo aqui é o que vale como signo do delicado, do bom.

Impossível deixar de pensar na pesquisa analisada por Pierre Bourdieu (1979), na qual os franceses de diferentes classes sociais foram inquiridos a respeito de suas preferências estéticas. A tendência predominante entre as classes populares de baixo capital cultural recaiu sempre nas imagens que remetiam diretamente à coisa "bela": o pôr do sol; a criança de bochechas rosadas, "sadia"; a mulher "bonita". Numa frase, escolhiam *l'image belle de la belle chose*. Não é à toa que a cor preferida será rosa: cor tida como feminina, suave, obrigatoriamente escolhida para as roupinhas das meninas recém-nascidas.

Decorar, para essas novas gerações, passa a ser sinônimo de feminilizar a casa, de fazê-la à imagem de quem a decora, de estender a zona de intimidade. Há todo um movimento de cobrir e recobrir, de pintar e enfeitar que, levado ao extremo, faz "vestir" móveis e objetos. Para isso, lança-se mão de toalhas de mesa, panos sobre o aparador, sofás e poltronas, cortinas

nas passagens. Até enceradeiras, botijões de gás e liquidificadores ganham "saias" e enfeites. Devolve-se assim aos objetos uma gratuidade rococó que eles deixaram de ter desde a hegemonia da função sobre a forma, na estética dominante.

A atividade da decoração também faz com que a mulher passe a ser um elo entre a família e o mundo moderno. Aos homens, e especialmente ao chefe da família, é que cabia a tarefa de suprir a casa com o que não se podia produzir; há mulheres na geração de antigamente que foram apenas uma vez a cidade, para comprar tecidos. Alijada da cidade nas gerações anteriores, será ela agora quem irá escolher e comprar nas lojas os produtos da desconhecida cultura urbana. À mulher caberá esse curioso papel de vanguarda do consumo no interior do lar: ao introduzir os objetos modernos, ela introduz a família na modernidade.

Entre os objetos da sala, destacam-se as fotos de família. Suas molduras são em geral ovais ou elípticas, semelhantes às das imagens de santos com que repartem a parede da sala. A semelhança não para aí: algo de sagrado nos retratos parece confirmar Benjamin (1978), para quem a aura, desaparecida para sempre das gravuras e pôsteres reproduzidos aos milhares, só renasce nas fotos de rostos humanos. Embora submetidas aos mesmos processos de reprodução, elas manteriam uma magia: a de captar um momento único na vida de um ser humano.

Mesmo quando feitas recentemente, há um ou dois anos, por um dos fotógrafos ambulantes que percorrem as estradas de tempos em tempos, as fotos expostas nas casas da Lagoa guardam uma aparência de coisa antiga, de décadas atrás. Que milagre técnico é esse, capaz de fazer parecer antigo o que é novo? E por que uma geração que preza tanto o "moderno" prefere se ver retratada assim?

O efeito de antigo é obtido, em parte, pela utilização de uma técnica própria, cujos procedimentos parecem ser de domínio exclusivo desta classe de fotógrafos ambulantes: são fotos retocadas, nas quais os contornos reais do rosto e do corpo são refeitos com pincel. A pele perde sua textura, desaparecem as rugas que por acaso existam, os traços mais salientes de um

nariz ou de um queixo são amenizados. Nenhum fio de cabelo está fora de lugar, e a tez morena, que poderia lembrar o trabalho no campo ou no mar, indício da condição de camponeses e pescadores, é substituída pela palidez. Além de retocadas, as pessoas são destacadas de seu ambiente e congeladas numa imagem que tem como fundo uma cor pálida: azul, bege, etc. Como o único cenário é um fundo neutro, e as roupas, que poderiam indicar uma época, também perdem esta capacidade semântica porque são retocadas, o resultado é que o tempo desaparece das fotos. Elas são, portanto, sem *campo*, como diria Barthes (1981). E é porque não se encontram situadas nem circunstanciadas que se obtém o efeito de atemporalidade. Tenham sido feitas há um ou 20 anos, emanam a mesma eternidade.

Além disso, o modo como são concebidas parece tão importante quanto o retoque do original. Ao contrário das fotografias das classes dominantes de hoje, elas não se pretendem naturalistas, não buscam retratar fielmente a realidade. Evitam-se os instantâneos, retratos de cenas do cotidiano, optando-se pelas fotos com pose. Ou seja, a fotografia, para esse grupo, é algo que vem acompanhado de todo um projeto anterior, de toda uma encenação pensada que antecede o clique do fotógrafo.

Neste sentido, é exemplar o que aconteceu com uma amiga minha que, possuindo uma máquina fotográfica, foi convidada a tirar fotos na festa de aniversário de uma criança. A festa estava prevista para às 15 horas; como a "fotógrafa" não estava no horário, a dona da casa foi pessoalmente verificar o que tinha acontecido. Minha amiga não entendeu o porquê da pressa, mas resolveu acompanhá-la. Quando chegou a casa, entendeu o motivo da aflição: ao redor da mesa onde os doces permaneciam intocados, todas as crianças convidadas estavam imóveis, esperando que a foto fosse batida para a festa começar.

O momento de pose é uma exigência social do grupo. Nas fotos, busca-se a imobilidade total dos fotografados, uma rigidez de postura e uma severidade de expressão consoantes com a importância do momento. E, também, a ostentação de símbolos socialmente valorizados (o vestido de noiva, o uniforme dos soldados, o terno e a gravata, a roupa de santa, o

bolo de aniversário). As fotos devem fixar um momento importante da vida familiar para a eternidade, porém o resultado final tem efeito contrário: é como se as próprias pessoas viessem da eternidade. Elas são transmutadas em figuras pálidas e estáticas no momento em que a foto é batida, e em personagens de quadros pintados, depois do retoque do fotógrafo, ele também transmutado em pintor. O belo aqui é signo de eterno.

Belo e bom coincidem, não há espaço para a beleza maldita. Mas belo e útil são categorias à parte, ao contrário do que pretende Bourdieu (1979), quando nos fala de um gosto popular pelo necessário. Esta é uma das faces desta estética que dá as costas à natureza enquanto fonte do belo, mantendo-a afastada do domínio da casa. Para trás vai a cozinha, que cristaliza, como nenhuma outra peça da casa, o pretérito do grupo. Atrás é o mais íntimo, o que não se mostra ao social, o que talvez até se queira esquecer, mas permanece. Outra face: a que venera as imagens sacras e sacraliza os objetos laicos, se estes forem signos do moderno. A renda agora é de plástico, mas ainda é renda, o fogão a lenha agora suja, mas ainda é nele que se cozinha. Retratos da memória do grupo, eles singularizam a modernidade na Lagoa.

REFERÊNCIAS

BARTHES, Roland. *A câmera clara.* São Paulo: Martins Fontes, 1981.

BAUDRILLARD, Jean. *La société de consummation.* Paris: Denoel, 1970.

BENJAMIN, Walter. A arte na era da reprodução. In: *Os Pensadores.* São Paulo: Abril, 1978.

BOURDIEU, Pierre. *La distinction* – critique sociale du jugement. Paris: Minuit, 1979.

LEMOS, Carlos Alberto C. *Cozinhas, etc.* São Paulo: Perspectiva, 1978.

RELATOS dos viajantes estrangeiros na ilha de Santa Catarina.Florianópolis: Ed. UFSC, 1984.

RIAL, Carmen. Da Casa de 'Antigamente' à Casa Decorada. *Revista Ciência Hoje*, São Paulo, v. 14, p. 19-24, 1992.

ZONABEND, Françoise. Une perspective infinie - la mer, le rivage et la terra à La Hague (presqu'ile du Cotentin). *Études Rurales*, Paris, n. 93-94, 1984.

Bem mulherzinha: o sexo, o corpo e a relação homem/mulher

Flávia de Mattos Motta

> Quando não conseguimos entender um provérbio, uma piada, um ritual ou um poema, temos a certeza de que encontramos algo. (DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*, 1986).

Este artigo foi publicado originalmente em 1991 (MOTTA, 1991) e é um capítulo de minha dissertação de mestrado defendida em 1990 e publicada na forma de livro, em 1998, *Velha é a vovozinha:* identidade feminina na velhice (MOTTA, 1998), uma etnografia a respeito de mulheres frequentadoras de um grupo de lazer para a terceira idade, em Porto Alegre, da Legião Brasileira de Assistência, a extinta LBA.[1] Ao contrário das poucas etnografias sobre idosos existentes no Brasil no final dos anos oitenta, quando meu trabalho de campo foi realizado, este não revelou qualquer ênfase, no que se refere à construção da identidade aos papéis familiares (LINS DE BARROS, 1987), ao trabalho doméstico (DEBERT, 1984), à profissão, religião ou trabalho assistencial (LINS DE BARROS, 1981). Não que tais temáticas não figurem nas conversas de minhas informantes, simplesmente não estão investidas do significado revelado nas etnografias referidas. Outras instâncias de feminilidade dão suporte à identidade dessas mulheres (ao menos nas situações em que me foi dado conhecê-las) – e é

1 Não há sentido em editar ou mexer nos tempos verbais de um texto escrito há três décadas. Mantive o tempo presente que uso no texto original para falar de minhas interlocutoras nesse campo, mesmo que as protagonistas deste texto já sejam todas falecidas. A elas minha homenagem.

isso que pretendo demonstrar neste artigo.

No livro (e na dissertação) há todo um capítulo sobre as roupas e a aparência das mulheres que estudei. Mulheres que não escondem e não negam o fato de serem "idosas" ou mesmo "velhas", mas enfatizam a feminilidade, o que nem sempre é bem visto num modelo mais tradicional de velhice. Aparência feminina, vaidosa, *faceira*,[2] é complementada por uma performance determinada e a ela adequada: uma performance que aciona certo código de feminilidade ligado à sensualidade e à sedução e que pode ser mais facilmente apreendido nas situações em que se favorece a aproximação entre os sexos: o baile e o flerte. A relação homem/mulher, o sexo e o corpo feminino: estes sim são assuntos que, frequentes em suas conversas, são sublinhados como demarcadores de uma diferença, de algo que as torna parte de uma categoria de pessoas e não de outra – de uma representação de si enquanto feminina e sexuada. Esses temas constituem um saber articulado num discurso que não pode ser separado do tom e do gesto que o veiculam. Na interpretação desse discurso, considerei a relação entre conteúdo e forma e pude levantar alguns aspectos da "outra lógica simbólica" que o sustenta.

1 *MISE-EN-SCÈNE* DE MULHER: NA ARENA DOS SEXOS, ENTRANDO EM CENA: O BAILE

Mas eu sou quieta. É nos bailes que me dá a louca! (Leila)

É precisamente nos bailes que as idosas "faceiras" tornam-se mais faceiras. O baile potencializa a faceirice. A impressão que me dá, nessas situações, é de que elas "crescem". Há uma espécie de "tensão corporal" – como se uma corrente elétrica passasse por suas colunas "esticando-as". O relaxamento doméstico, e próprio a situações menos ritualizadas, desaparece. Além disso,

2 A categoria "faceira" me foi dada por pessoas de fora do grupo, quando falava sobre elas, as descrevia ou mostrava fotos do trabalho de campo. Tentado definir ou "resumir" meu sujeito de pesquisa, pessoas diziam algo do tipo: "Ah! Uma velha faceira!".

o pescoço "espicha" e os saltos dos sapatos frequentemente aumentam. Mas elas não apenas "crescem" como "rejuvenescem". E isso não só pela postura mais altiva, mas também pelo colorido das roupas e maquiagens, pelos gestos, pela risada solta no ar e pelos requebros na dança.

Os bailes que minhas informantes frequentam são oferecidos por outras instituições de idosos ou pelo próprio grupo em datas festivas como "o fim do ano" e "a semana do idoso". A leitura de um *ethos* nos gestos corporais evidenciados durante um baile já foi feita por Bourdieu (1962). Nos bailes, como os promovidos por entidades oficiais durante o "mês do idoso" (setembro), em que se reúnem velhos das mais diversas entidades que atendem idosos (inclusive asilos), as *faceiras* saltam aos olhos. Em primeiro lugar, pelo colorido e enfeites – a preocupação com a beleza. Elas talvez não sejam as únicas a usarem cores (as idosas asiladas, por exemplo, dependem da caridade e usam provavelmente as "cores que ganham"). As *faceiras*, no entanto, são criteriosas no uso das cores, atentas especialmente às combinações. Evitam o preto puro e cores "mortas" ou "tristes", preferindo as vivas e alegres. Usam e abusam dos acessórios femininos e bijuterias.

Em segundo lugar, as *faceiras* destacam-se das demais pela própria postura e comportamento – "para cima", mas também "para fora". Elas estão sempre atentas ao que acontece em volta. Além de tesas, estão sempre olhando para fora da mesa ou do grupo em que estão como se estivessem procurando por alguma coisa em particular. Os olhos voltam-se insistentemente para a porta como à espera de alguém que não chega. O pescoço "esticado", a cabeça volta-se para todos os lados e para trás. Mesmo quando falam entre si, olham "para fora". O contraste é imenso com "as outras", as não faceiras ("vovós"), em geral, idosas "institucionalizadas", moradoras de asilos, que, embora também excitadas, estão mais voltadas "para dentro", preocupadas em conversar entre si ou comer e beber.

Por fim, elas destacam-se pela mobilidade. A pretexto de "comprar refrigerante", ir ao banheiro ou conversar com alguém em outra mesa, elas circulam permanentemente antes mesmo do baile começar, desfilando certezas de mulher bonita. Se já estiver tocando uma música, é possível

que alguma, ao cruzar o salão, ouse uma requebrada mais ritmada e uma sacudida de ombros.

É comum, durante os bailes, algumas delas trocarem de roupa, frequentemente, por vestidos de "prenda". Nesse ponto, elas talvez se assemelhem aos *punks* descritos por Janice Caiafa (1985), que vão "vestindo-se" a caminho do *point* ou em banheiros, porque, muitas vezes, sua aparência causa-lhes problemas com pessoas "de fora", em especial, no mundo do trabalho e na família.

Considerando que essas mulheres, em geral, também vão de ônibus para o *point*, é provável que chamassem bem mais atenção nos ônibus e ruas que os próprios *punks*, se fossem "produzidas", ou seja, vestidas da forma que gostam de estar nos bailes. A certa altura do baile, o banheiro feminino adquire então uma "alta rotatividade". Eu costumava frequentá-los nesses momentos e ali assistir pequenas ou grandes transformações, seja nas maquiagens, seja nas roupas. Leila, por exemplo, costuma pegar sua sacolinha com roupas e com o saco plástico onde guarda suas maquiagens e encerrar-se no banheiro para aí trocar suas roupas – geralmente mais discretas, embora não menos faceiras – por algum vestido de prenda.[3] Eu conheço pelo menos três dos seus: um azul-claro, um cor-de-rosa, com rendas brancas, e um cor-de-laranja. O cabelo ganha um toque de jovialidade, prendendo-o de um lado com uma rosa de pano da cor do vestido. Ela sai do banheiro e vai dançar, mas não costuma dançar muito tempo sozinha. Mais cedo ou mais tarde, uma mão masculina enlaça sua cintura – esta, por sinal, bem marcada pelo corte do vestido.

Gilda, também vestida de prenda, maquiada e perfumada, dança sozinha pelo salão toda rebolada e delicada com as mãos para cima. Um meio sorriso nos lábios fechados. Os olhos percorrem furtivamente o salão. Mais tarde, dança com um senhor. Os corpos muito próximos. Conversam, olhando-se nos olhos. A cabeça dela pende para trás fazendo com que sua boca se aproxime da dele. Os olhos seguem fitando-o, agora, semicerrados. Mas

3 Trata-se do traje típico da mulher no folclore gaúcho.

não se tocam.

Nos bailes ou fora deles, a aparência faceira dessas mulheres fala-nos especialmente de feminilidade. São roupas, gestos, movimentos, caras e bocas acima de tudo femininos, que podem parecer caricatos por partirem de "velhas" de quem se esperam socialmente um comportamento mais neutro e assexuado.

2 ENTRANDO EM CENA: O FLERTE

A aparência faceira é como que acentuada nas situações de aproximação entre os sexos, faz parte das técnicas de namoro. Nessas situações, é maior a "produção" e a própria teatralização da feminilidade costumeira dessas mulheres. Entra em jogo a sedução.

Na minha primeira visita à LBA, encontrei quatro das mulheres que viriam a ser minhas informantes. Elas tomavam chá e conversavam sentadas em círculo. Algumas faziam crochê. Receberam a visita de um senhor que havia entrado recentemente no grupo e que era uma espécie de "galã" para elas. Ouvi Elisa perguntar pela "sua senhora". Ele respondeu: "Que senhora? Eu não tenho senhora!". O recreador do grupo me disse que a tal era, de fato, uma vizinha dele que, às vezes, o acompanhava. As outras, entretanto, estavam convictas de que se tratava da mulher dele e Branca afirmou tê-los visto chegar de mãos dadas.

Ele tinha um comportamento altamente sedutor. Falou muito de si, contando vantagens (viagens, lugares que conhece, esportes que pratica). Elisa perguntou se ele estava preparando as pernas para ir ao baile programado para o mês do idoso. Ele disse: "Eu não preciso! Eu corro todos os dias no Marinha (parque esportivo municipal)." Aí elas disseram que também faziam ginástica às sextas-feiras, mas ele afirmou que o bom era fazer todos os dias. Após ter se despedido e saído, voltou em seguida e perguntou à Branca (apoiando as duas mãos sobre a mesa de escritório atrás da qual ela estava e inclinando-se na sua direção de uma forma especialmente sedutora e masculina) por que ela não ia também ao

Marinha. "Só caminhar e respirar já é bom" – insistiu. Ela perguntou qual condução tomar e disse que talvez fosse um dia.

Depois que ele foi embora, perguntei por que Leila, Elisa e Nair estavam rindo. É que Elisa estava perguntando quando ia ser o sorteio para ver com quem ia ficar o homem. Ficaram brincando com isso. Branca disse: "Então eu fui premiada porque ele me convidou para tomar um chope".

Um ano depois fiquei sabendo que a "premiada" havia sido uma outra mulher do grupo a quem não conheci. Uma recreadora me contou que essa senhora, ao ouvir alguém comentar ter visto o "galã" de mãos dadas com uma mulher, vaticinou: "Pois agora vai ser essa a mão que ele vai pegar" – mostrando a sua própria mão. Agora os dois estão juntos, morando na mesma casa e longe do grupo.

Inúmeras vezes, presenciei jogos de sedução como o descrito acima e outros tantos me foram relatados por elas. Os códigos dessa linguagem entre os sexos fazem parte de um saber feminino e cabe à mulher desempenhar seu papel sendo clara ou ambígua conforme convenha o momento do jogo.

Ana me conta como seu dentista (em quem ela está muito interessada) a ajuda a vestir o casaco aproveitando-se para chegar bem perto, aproximando seu rosto do dela. Ana descreve-me o fato detalhadamente, carregando os gestos de sensualidade, principalmente quando diz: "E chega bem perto assim". Ela sabe provocá-lo:

> Outra vez, ele foi lavar as mãos e eu vi que ele estava com o cintinho do avental torcido e eu mexi com ele: 'Doutor o seu cinto está torcido! Ele podia dizer tudo bem, tá torcido, que bom! Mas não. Chegou assim para mim (de costas) e disse: 'pode arrumar. Aí eu peguei e arrumei. (Encena o gesto com a ponta dos dedos). Fosse outra já aproveitaria dali prá... né? (Ana)

Mesmo provocativa, permanece ambígua – a sedução deve ser feita sob o signo da inocência, da ausência de intenções. Ela salva as aparências perguntando-lhe pela sua esposa: "Ah! Eu pergunto. Fico risonha, mas

pergunto". Em outras palavras: "Me insinuo, mas encubro a insinuação perguntando sobre a saúde da esposa, etc."

Como afirmei atrás, inúmeras vezes presenciei várias formas de jogos amorosos e de aproximação entre os *sexos*. No entanto, a linguagem do jogo amoroso é tão *sutil* e ambivalente que se torna difícil descrevê-la, correndo-se sempre o risco de parecer que estamos exagerando, enxergando "sexo" num comportamento banal.

Seja como for, a sensualidade está presente não só onde há jogo amoroso, mas também numa espécie de competição entre mulheres. Elas não se arrumam, dançam e se fazem bonitas só para os homens. A própria relação entre mulheres serve para a afirmação de uma identidade feminina e sexuada. Mesmo quando dançam umas com as outras (quase inevitável, porque os homens são pouquíssimos), a sensualidade está presente, pois a performance acionada é toda ela sexuada e é isso que é prestigioso, não apenas aos olhos dos homens, mas das próprias mulheres.[4]

3 FALANDO SÉRIO: A GENTE SABE (MATERNIDADE E ABORTO)

A especificidade do corpo feminino e os saberes a esse respeito são, para essas mulheres, um item importante na representação de si enquanto pessoa feminina. Maternidade, gestações e aborto são temas frequentes em suas conversas. Estes são, em geral, assuntos "sérios" que, no entanto, não vêm investidos da mesma aura (de segredo, pudor ou glorificação) que costuma acompanhar esses assuntos na classe média.

Ana fala-me a respeito de gravidez:

> Eu não tive filhos. Eu não quis. Ele queria. Uma vez eu senti umas coisas. Achei que era nenê (...) Pois eu sentia uma coisa aqui do lado e fui no médico. Ele disse "pode ser uma coisa grave ou gravidez".

4 O que não implica homossexualidade. Durante o trabalho de campo jamais vi manifestações de homossexualidade entre elas, seja em comportamentos, seja nos discursos – nem mesmo como categoria de acusação.

(Ri.) Deitei lá na cama, ele me examinou (Apalpa a barriga) e disse "é, tem que recolher a urina bem cedo". Na urina aparece tudo, não é? Viu como eu sei? Dias depois veio tudo. Eu tinha tomado uma injeção antes de ir ao médico. Aí veio. Saía no módis uns fios. Saiu em pedaços, saía os pedaços de sangue.

– E fora essa, tu tiveste outra gravidez?

– Mas não era! Não era um nenê! Era só aquela bola de sangue, sabe...

Essas bolas de sangue devem ser os "coágulos" de que Branca falava à sua nora quando esta engravidava: "Tira, é só um coágulo". Branca interrompeu diversas gestações: conta que tomava "chá de picumã" e chegou a introduzir "lá prá dentro" objetos pontiagudos, como talos de determinadas plantas, para depois sofrer nas mãos do único doutor da pequena localidade onde morava, o qual, segundo contou, a "torturava" com recriminações e grosserias.

Elisa, vendo-me grávida (comecei o campo com 8 meses de gestação), ensinou-me como é um feto usando um biscoito tipo *grissini:* "É isso aqui, ó, como se fosse um palito com uns fiozinhos. Os braços e as pernas são uns fiozinhos, e o tico também". As outras perguntaram como ela sabia, ao que ela respondeu: "Eu vi", contando em seguida que fizera seis abortos.

Leila também dá seu testemunho. Falou-me de uma gravidez interrompida inadvertidamente e eu perguntei se seria mesmo gravidez, se não teria sido apenas um atraso menstrual: "Não! A gente sente! Quando eu me agachei no urinol aquilo fez "tac". Eu disse: – ai, dona Silvia (uma vizinha), venha cá, eu não quero olhar! Ela disse: "– ai dona Leila um lindo menino!"

O ambiente transmitido nestes relatos não é nem de culpa, nem de vergonha, nem de acusação, mas de hesitação ou desgosto diante de acontecimentos corporais. Na fase inicial, a gravidez parece ser concebida mais em termos da própria mulher, de seu corpo, do que em termos de um outro ser – o bebê. O momento mesmo do aborto parece ser um momento das mulheres – uma chama outra para dividir aquela experiência

propriamente feminina. “Olha, eu tinha uma vizinha minha que de 3 em 3 meses ela fazia um aborto. Quando ela abortava, ela vinha me mostrar. Eu dizia: – sai prá lá! Nunca olhei!” (Leila).

O homem aparece, nesses relatos, como o outro – aquele que não entende que é só o corpo dela, um coágulo, uma bolinha de sangue. Leila relata: – Quando foi o segundo, a segunda vez que eu fiquei, eu sabia que era homem. Aí eu disse assim pro meu marido: – Eu quero tirar. Ele respondeu assim: – Aonde é que já se viu uma mulher casada querer tirar um filho!

Ela conta que ficou furiosa. Brigaram. Ela se “atacou dos nervos” e atirou uma cadeira nele. No outro dia, em consequência da briga, abortou.

Saber o sexo da criança que vai nascer é outra especialidade do saber feminino. Nas primeiras vezes em que apareci no grupo, minha gravidez ocasionou discussões a respeito do sexo do meu bebê. Todas tinham opinião formada baseando-se em sinais exteriores, como beleza da mãe, formato do rosto, beleza da pele, formato da barriga. Elisa manifestou então sua opinião de especialista, perguntando, em primeiro lugar, quando o bebê havia se mexido pela primeira vez. Eu disse que muito cedo.

> Então é guri! Guria demora muito mais. Custa a ficar pronta. Mulher tem muito mais coisa para fazer, para aprontar. (E aqui ela fazia o olhar malicioso que aprendi a reconhecer mais tarde). Tem sala, cozinha e banheiro. Por isso demora mais a mexer.

Ana, apesar de nunca ter tido filhos, também sabe como identificar o sexo das crianças antes do nascimento:

> Diz que a gente sente aqui do lado. Se é menina é de um lado, se é menino é do outro. Eu sentia, parecia o espermatozoide se mexendo. É uma bolinha com um rabinho comprido. Eu sei. Eu leio muito. Não sou professora, mas às vezes me perguntam se eu sou, porque eu sei muito as coisas. (...)

A relação sexual e, mais precisamente, as sensações presentes no momento da concepção, a "agitação", o prazer sexual, são vistos como determinantes do sexo do bebê. Para Leila, o sexo do bebê pode ser lido nas sensações do corpo da mulher durante o sexo – "a agitação":

> A primeira a gente não sabe, nem que a gente tape (sic) mas o segundo? Bah! Porque a gente, pela agitação ou qualquer coisa que a gente, fica na hora de fazer, a gente sabe... É claro! A gente já sabe se é homem ou mulher. Quando eu fiquei da minha filha, depois que eu ganhei ela e tudo, eu analisei, pela época, por tudo, então eu vi que era diferente, né?
> – Tu tava agitada porque era um guri então?
> – Não, não! Eu digo a agitação é na hora que a gente faz! É isso aí. A gente sabe! Eu sei.

Ana explica o nascimento de uma menina, remetendo-se também à relação sexual, mas mais particularmente à relação entre o prazer do homem e o da mulher na concepção: "Ele gozou primeiro – porque quando o homem goza primeiro nasce menina."

A percepção que essas mulheres têm dos acontecimentos corporais parece ir além de um aprendizado. Referem-se ao corpo como algo tão óbvio e tão delas a ponto de parecer inevitável a compreensão (até antecipada) de suas transformações.

> - Quando eu ficava eu sabia até se era homem ou se era mulher, e esse eu disse assim prá minha prima... e ela disse "Ai, Leila, será que não é engano teu?..." Eu digo assim: não! Sei que eu fiquei! Sei que é homem e vou escolher o nome.
> - E como é que tu sabia se era homem ou mulher? .
> - A gente sabe quando a gente fica. Se tu ficasse outra vez tu não ia saber se era homem ou se era mulher? Todo mundo sabe, minha filha! Todo mundo sabe... se é homem ou mulher. Eu sabia.

Através dessas falas, elas comunicam uma experiência e um saber eminentemente femininos, que constituem elementos chaves de sua identidade de mulher. Elas dizem e repetem: "a gente sente, a gente sabe". Ana diz que não é "professora", mas de certa forma, é sim: é uma especialista em assuntos não ensinados na escola, compartilhados por outras Anas, Brancas e Elisas – é especialista de um saber de mulher.

4 SÉRIA, MAS NEM TANTO (ESPIRITUOSA): NAMORO E CASAMENTO

Nas situações em que essas mulheres afirmam sua identidade feminina através de saberes que evocam uma experiência vivida, elas são professorais. As falas desse tipo são falas de mulher experiente.

Quando se trata de temas sexuais, como o namoro, o limite entre sério e cômico, é, no entanto, muito tênue: às vezes elas começam muito sóbrias, mas o tom informal das conversas as faz escorregar para a brincadeira ou bandalheira. Por exemplo, nesta fala, Marta tenta transmitir-me uma imagem "comportada" de "seu tempo", mas, em determinada passagem, apela para um tom apimentado e jocoso (a piada introduz a outra moralidade):

> ... (os namorados) iam prá praça e sentavam um do lado do outro. Pegava na mão. No máximo dava prá pegar na mão. (chega mais perto de mim e diz:) Louca prá... (Une as pontas do indicador e do polegar de uma das mãos e enfia o indicador da outra mão no círculo formado pelos dedos. Rimos. É! Tem umas que faziam mesmo assim. Iam levar o namorado no portão, e faziam ali mesmo no meio das pernas. Até virgens! Casavam grávidas e virgens!

A ambiguidade moral está no próprio caráter burlesco, corrosivo do riso (BAKHTIN, 1987). A piada e a "bandalheira" pervertem a moral. Mas a oradora toma seus cuidados, segue incólume, moralmente inabalável. Ao não deixar de reconhecer a transgressão moral no seu tempo de juventude,

preserva, no entanto, a sua própria integridade – quem transgride são os outros. A gente ri da moral, mas através dos outros.

Branca também ilustra isso. "Denuncia" sua irmã contando-me seus deslizes morais:

> A Carla era uma que dormia com o namorado antes de casar. Chegava de noite, pulava a janela do quarto e ia dormir com o namorado na rua mesmo, escondidos. Quando a Carla casou de branco, de véu e flor-de-laranjeira, ela já era mulher há muito tempo!

Com ela, porém, foi diferente: "Eu casei muito pura, muito virgem!" No entanto, em outras situações, irrita-se com os velhos moralistas:

> Não posso com isso de dizer que "no meu tempo não era assim!" Mentira! Nós fazia tudo igual. Só que fazia escondido. Abraçava e beijava na boca, tudo igual. Aqueles namoros muito controlados, mas, quando a mãe saía pra buscar uma coisa, era zupti pro colo dele.

Em certos momentos, as mulheres podem achar vantagem em ressaltar o lado comportado. Laura, talvez para impressionar seu interlocutor (um homem do grupo) ou a mim, que assistia à conversa, mostrava-se saudosa do tempo em que os namoros eram mais comportados:

> No meu tempo, a mocidade era muito romântica. Agora é só dar uma namoradinha e já trepa. Num dia beija, no outro dia monta. Logo já trepa. Antes não. Tinha que esperar. [Para mim.] Já pensou? Coisa mais linda! E aí tira véu, tira vestido... e se entregar prá pessoa amada. Coisa linda! Agora não. Logo já trepa [Para o homem presente] Minha mãe dizia para a gente: "Deixa pegar na mão, beija, bituca, mas não deixa pegar na fruta". Não é mesmo? E nós namorava, beijava, bitucava, como ela dizia, mas não deixava pegar na fruta! (risos).

Noutras situações, Laura demonstra-se disposta a jogar um pouco mais com a moralidade defendida acima, chegando a arrepender-se de ter casado

virgem: "E não ficar que nem eu: 19 anos com aquilo guardadinho. Pra quê? E ele bem que tentava. Tava sempre querendo. Já vinha com aquilo duro e eu dizia sai prá lá. Vai dar uma volta, vai te refrescar".

Leila, apesar da faceirice e do comportamento tão sedutor (nos bailes, especialmente), é muito séria e discreta quando fala de assuntos que envolvam sua vida antes de casar. Foi de uma forma velada que me contou (ou insinuou) que não casara virgem:

> Eu dancei com um rapaz num baile, depois a gente... Veio uma chuva horríve1, ele botou o casaco aqui em cima de mim e um chapéu e depois entrou lá. Ele foi me levar em casa, né? Aí entrou e... Aí eu agarrei e sabe o que eu fiz? Eu disse assim: Olha, eu tô com muito sono, faz muitos dias que eu não durmo. Fui pra cama, chorei tanto. Porque eu já sabia que eu ia casar com ele (rindo). E eu não dizia nada pra minha mãe. Tudo que ela dissesse, tudo que ela quisesse, tava tudo bem.

Ana só me contou que tivera relações com o marido antes de casar depois de certificar-se de que eu só me casara depois de morar algum tempo com meu marido: "Eu também me casei direitinho, mas não era mais virgem. Eu ia no escritório dele e as outras ficavam falando e eu dizia 'Que que tem?' Se eu quisesse fazer, fazia de qualquer jeito. E fazia mesmo!"

No entanto, se existe certo pudor sobre o comportamento sexual da solteira, esse pudor some rapidamente quando a conversa envereda-se pela vida sexual da mulher casada.

Esse contraste é ilustrado pelo relato de Elisa. Sempre desbocada, brincalhona e maliciosa, Elisa insistiu no caráter comportado dos namoros do seu tempo e no seu próprio comportamento naquela época. Simplesmente riscou de sua história de vida uma fase "discutível" ou condenável – quando ela era bailarina. Quando me mostrou fotos em sua casa, ela detinha-se e dava detalhes a respeito de cada uma. Mas chegando a uma foto de estúdio, onde aparecia alguém em movimento/pose de dança com um figurino que não pude identificar, mudou de tom e disse simplesmente "esse é um

bailarino clássico" cobrindo-a rapidamente com a foto seguinte. Mais adiante, outra foto do tipo – um casal. Ela repete o gesto, dizendo "De novo o bailarino clássico". Eu comento qualquer coisa como "Que bonito!", "Que legal!". Na terceira e na última foto do tipo, aparecem também um casal (provavelmente o mesmo) e ela diz: " – Aqui sou eu". Ela usa, na foto, um bustiê e calção bordados e barriga de fora. Pergunto "Tu dançavas?" e ela diz que sim, que fazia balé clássico. E ponto final.

Ao falar, no entanto, sobre práticas sexuais do casal em geral, ela joga o "puritanismo" para o alto:

> Num casal tem que haver amizade. O homem tem que ser carinhoso, agradar bem a mulher. Tem homem que só chega, dá um beijo, pega a mulher, faz e vira pro lado e dorme. Ah! Não. E a mulher tem que ser bem feminina. Esperar o marido bem bonita, bem cheirosa, bem teteca. Não viu as novelas? Tem muito beijo, muita coisa antes [cochicha em meu ouvido]. A bolina é melhor que a foda. [Risadas] A mulher não pode ser puritana. Tem muitos casais que se separam por isso, o marido chega para a mulher e ela diz que tá cansada, que tá com dor aqui, dor ali. Tem mulher que diz que, só porque arruma bem a casa e é boa dona de casa, que tá tudo bem. Ser boa dona de casa não segura marido! Graças a Deus eu sou bem feminina, sou bem mulherzinha.

Elisa vibra com a personagem da novela *Carmem* protagonizada por Lucélia Santos: "aquela mulher é bem sexual". Conta que a sua vizinha andou se queixando de umas dores:

> E eu já pergunto: não é a posição social? (Sorri maliciosamente) É, porque quando a gente vai por cima dói... Mas também, aí a gente monta o cavalo e vai como quer. (Faz o gesto de quem segura rédeas) Se a gente vai por baixo tem que se mexer prá sentir e aí acaba saindo do lugar. (Rimos sempre) Se a gente vai por cima, não! Dá para jogar o bilboquê como quer! (Joga um bilboquê imaginário com as mãos e sorri para mim).

Num encontro, em que as senhoras conversavam animadamente na sala do artesanato, Laura dizia que aconselha muito as casadas a fazerem "tudo" o que os maridos querem na cama (se eles solicitam alguma prática mais "diferente"): – Senão eles vão prá rua e fazem com as outras. Ah! Eu aconselho. Quarenta anos depois (de casada) é que eu fui saber. Ana também recorda práticas de mulher casada e me dá conselhos:

> – Vocês recém-casados, ele não vai procurar outra, a não ser que tu o rejeites. Aí eles ficam furiosos. Homem não gosta que a mulher rejeite. Aí eles procuram outra. Uma vez eu o rejeitei. Ele ficou furioso. Ele acordava às 5 da manhã, tomava mate e de certo ele quis aquela manhã antes de ir para o serviço... Eu disse: "Ai João". Ele não gostou. Eu disse "Então tá, vamo lá". "Mas agora eu não quero!" Homem não gosta.
> – De certo tu estavas dormindo. Cinco da manhã! (eu digo, tentando entendê-la).
> – Tu não gostas? Mas eu já tava acordada. De certo tava querendo cochilar de novo. Às vezes eu tava deitada e ele vinha assim, nas costas, se chegando. Eu dizia: Vamo lá... (Ana ri divertindo-se com suas lembranças.)

Ao abordarem assuntos relativos às práticas sexuais, elas afirmam-se como seres sexuados. Não se consideram "mortas" para os assuntos sexuais e nem parecem querer que os outros as considerem assim. Aos 82 anos, Branca brigou com o namorado depois de ter reclamado de ele ter ido passar uma noite em sua casa e ter, apenas, dormido. Ela justifica seu ponto de vista dizendo: "Eu sou uma mulher normal. A gente não tendo homem, tudo bem, nem sente falta. Mas tendo... para ter um homem e só dormir com ele, eu prefiro a Elvira e a Estela (amigas dela) que estão acostumadas a dormir aqui quando a gente sai de noite."

Elas negam ter, no momento atual, intenções casadouras ou mesmo namoradeiras. Ressaltam, nesse sentido, "o trabalho que um homem dá" – do qual elas estão enfim libertas pela viuvez ou separação, enfatizando o

compromisso com horários de refeições (ter que "dar a janta" é tido como um jugo terrível) e o fato de terem mais roupa para lavar. Marta denunciou-me também que o único interesse dos "velhos" (seus pretendentes potenciais, segundo me fez entender), é "juntar pensões" e ter onde "morar de graça".

Os argumentos contra o casamento ("escravidão", "a mulher serve de escarradeira") são intermináveis. No entanto, elas manifestam, por vezes, certo apreço pela ideia de reviver uma "ilusão", um "romance", ou ter um "companheiro". É essa concepção positiva do (re)casamento que arrancou de Branca o comentário sobre uma colega que, num baile, dançava próximo de onde estávamos, com o novo marido conquistado no grupo: "Olha a Mirtes, como tá enfeitada... Ela era uma velhinha sem graça. Agora ela anda toda enfeitada. Mudou! Nasceu de novo!"

Comentários desse tipo nos levam a crer que não há tanta indiferença com respeito aos homens quanto elas pretendem em certas afirmações.

A noção de sexo como obrigação está certamente presente nestes discursos. O rompimento com o "puritanismo" e a não rejeição ao marido são tidos como chaves para a manutenção da conjugalidade. Mas, em determinadas atitudes, há algo que escapa aos limites da obrigação, e até da "liberação sexual" da classe média – o sexo é encarado como engraçado e divertido. É rindo que Ana me demonstra a colocação de uma camisinha imaginária ao longo de seu braço, e lembra o falecido marido mostrando-a (imita o gesto segurando-a com a ponta dos dedos) e dizendo "– Ó, Ana, é isso que vocês não querem".

Elisa falou-me de uma vizinha que se queixava de que o marido era muito sério. Uma outra amiga aconselhou-a, então, a colocar

> um *baby-doll* bem transparente e bem curtinho com um topezinho [lacinho] na perereca colado com sabonete, que nem na moleirinha de nenê. Ela botou o *baby-doll* e se deitou para esperar o marido. O topezinho aparecendo. É! As pernas, tudo aparecendo. A camisola mal tapando o reguinho. O marido entrou e viu ela

> deitada naquela penumbra. E ela lá (fecha os olhos, fazendo pose), fingindo que tava dormindo. O marido olhou para ela e disse: "Mas tu é bem espirituosa!" E já foi se deitando... (Risadas)

Para fazer frente à **seriedade** do marido, a mulher se faz **sedutora** – irresistivelmente **espirituosa**.

A relação homem/mulher é coisa séria, mas também tem algo de divertido. Se elas fazem piadas sobre sexo, não é porque (ou só porque) tenham dificuldades, constrangimento, em abordar tais assuntos, como poderia supor uma hipótese psicologizante. Não nego que, em algumas informantes (ou em mim mesma), em certas situações, tenha havido algum constrangimento, mas, em geral, o riso era inspirado em outra coisa. Neste *ethos*, uma certa ideia de sexo o coloca na categoria do lúdico, as práticas sexuais evocadas são vistas como intrinsecamente engraçadas.

5 A GENTE SE DIVERTE! CORPO E JOCOSIDADE

> Fiquei perplexo com os trejeitos desses velhos e velhas, que faziam coisas que outros nunca haviam feito. Os velhos, com suas vozes roucas, gritavam publicamente pedindo comida. Um homem simulava relações sexuais na praça. Uma velha dirigia-se, pulando numa perna só, para um grupo de mulheres mais jovens, perguntando: "Vocês querem cheirar minha vagina? Vocês querem cheirar minha vagina?". Outro homem, segurando o pênis, entrava nas casas correndo atrás de mulheres que gritavam. Uma velha, de repente, saiu correndo e cutucou-lhe os órgãos genitais com uma vara; ele rolou no chão em pretensa agonia e as mulheres, gritando, cercaram-no, beliscando-o e cutucando-o. Mais tarde, enquanto todos os homens cantavam, andando juntos para a frente e em círculo, um velho andava para trás e fora do ritmo, gritando em falsete. Fingiu ficar tonto, caiu e rolou no chão. Todos riram. Eu ri. Era incrivelmente engraçado. Esses velhos Suyá eram todos incrivelmente engraçados. (SEEGER, 1980, p. 61).

A jocosidade é um código, uma linguagem compartilhada por todo o grupo da LBA, inclusive os homens. Pode ser desencadeada há todo momento. Tudo é motivo de piadas. Fazem-nas sobre si mesmas e sobre as outras, ou sobre a família (marido ou filhos), e a rotina cotidiana. Usam gestos e entonações – o código que todos reconhecem para designar uma frase humorística – e todos riem em uníssono. Mas a linguagem da jocosidade aborda especialmente o tema de que trata este capítulo: o que diz respeito a sexo, corpo e certos talentos femininos. Embora essa jocosidade mais maliciosa esteja a cargo das mais falantes e extrovertidas, o grupo como um todo participa. Mesmo que eventualmente alguma mais séria condene certas brincadeiras, isso não é suficiente para impedir que estas voltem a acontecer – permanentemente. A bandalheira, entre elas, encontra certo grau de legitimidade e faz parte de suas práticas de sociabilidade. São piadas, gracejos, brincadeiras, relacionadas a coisas sexuais e usando uma linguagem considerada "de baixo calão" em círculos mais austeros.

O corpo é temática de uma série de brincadeiras. Elisa mostrou-me uma foto engraçada em que as outras aproveitaram que ela estava dormindo num gramado (durante uma viagem) e levantaram a parte de trás de seu vestido para bater a foto. Fazem parte dos brinquedos, simulações e sustos, cócegas, bolinações e menções a certas partes do corpo. Branca chamou a "portuguesa, grandona, tetuda e bunduda" de "elefante" e, no grupo do teatro, esta desempenha o papel de "Fafá" (cantora símbolo sexual conhecida pelos seios enormes e famosos) o que é em si hilariante por evocar implicitamente "seios", parte do corpo que evoca sexualidade e, por conseguinte, graça.

Muitas são as brincadeiras engraçadas por envolverem o corpo sexuado. Branca divertia-se, certa vez, em tirar de dentro da bolsa uma "réplica em miniatura" de um pênis de madeira entregando-o às amigas com o comentário jocoso: "Toma, tu tá precisando". Logo que iniciei meu trabalho de campo, elas estavam envolvidas com os procedimentos burocráticos relativos à retirada do recém-instituído passe de ônibus gratuito para idosos. Era necessário fazer uma cópia de determinado documento e elas

discutiam o preço do "xerox". A palavra lhes era estranha e elas divertiam-se brincando com ela: "xeroque, xeroca, xereca". E isso era **muito** engraçado.

Num de nossos encontros fora do grupo, eu disse para Branca que não estava bem, estava com cólicas. Ela comentou então: "Tá menstruada? Iiii! Eu tava ontem! Agora já tô boa. (Cai na risada). Às vezes, eu chego no grupo: Quem é que tá menstruada hoje? Olha, é uma risada! Quem é que tá menstruada hoje?"

Outro dia, ela dizia às colegas que ia ao médico porque o filho estava preocupado com ela, mas ela não estava de acordo porque estava muito bem. Tânia brincou então: "Tu tá com medo que ele descubra que tu tá grávida!" Numa tarde muito quente de março, Branca abanava-se com a barra do vestido, com as pernas abertas. Quando Elisa percebeu, comentou em alto e bom som: "Bem que eu tava sentindo cheiro de bacalhau". Eu e mais algumas presentes rimos junto com as duas, mas outras fizeram cara feia e eu ouvi uma delas comentar sobre Elisa: "Tá histérica". Depois, ao passar pela Branca, após servir-se de chá, Elisa levanta a barra do vestido de Branca simulando jogar "para dentro" o conteúdo da xícara. Branca finge empurrar Elisa entre gritinhos festivos. As outras riem.

Quando fui entrevistar Elisa em sua casa, ao despedir-se, ela disse que um dia poderíamos fazer um piquenique no Zoológico. Eu disse então, ingenuamente, que poderíamos levar galinha assada. "É, galinha assada" – ela repete enfaticamente e eu reconheço o tom jocoso. Continua repetindo a piada até que eu entenda a alusão à uma posição do ato sexual: "É, uma posição. A galinha não fica assim com as perninhas para cima? É! só que aí dói... ! Machuca a xexeca."

Na mesma ocasião (ao chegar em sua casa), ouvi Elisa dizer à sua vizinha, que, como ela, queixava-se pelo fato de estar gripada: – "É falta! [De sexo, de homem, entenda-se] – Que mulher tirana! – comenta comigo a vizinha [também idosa], meneando a cabeça."

Há uma piada contada e recontada no grupo há muitos anos: Uma velha, antes de dormir, pergunta para o marido: "– Meu velho tu vai me ocupar hoje? – Não. – Ah! Então eu vou lavar só os pés."

É evidente que a identidade de velha está presente. A graça de uma piada pode estar no fato de que velhas não menstruam nem engravidam. Mas a identidade feminina também está aí em jogo, esse corpo (velho) é corpo de mulher. E, no caso de falas como a da "galinha assada", a identidade feminina se expressa através de um saber feminino a respeito das práticas sexuais.

Não falam dos filhos, a não ser eventualmente ou quando provocadas, nem dão conselhos sobre como criá-los, por exemplo. É como se "filhos" fosse coisa do passado. O **corpo**, ao contrário, é algo presente, palpável, mesmo que na mera evocação de práticas sexuais e gestações passadas. O corpo é uma experiência que elas têm em comum e que as definem como **mulher**.

6 JOCOSIDADE: PRIVILÉGIO DOS VELHOS?

Marcando sua identidade de mulher, minhas informantes referem-se repetidamente ao corpo e a práticas sexuais. Nas falas sobre relações com o sexo oposto estão presentes a ideia de obrigação (para manter o parceiro), e a ideia de competência e talento (elas orgulham-se de suas habilidades). Mas está presente também uma ideia de prazer, um prazer que, longe da noção séria e normatizada por conhecimentos médicos, científicos e psicológicos da classe média intelectualizada, é veiculada por um tom malicioso e um certo sentido de diversão e proveito.

Não encontrei nada parecido na bibliografia – nem na bibliografia sobre mulheres de grupos populares, nem na que diz respeito a idosos. Antropólogos como Sarti (1985), Duarte (s.d.), Machado (1982) e Heilborn (1984), estudando mulheres de grupos populares, encontraram representações de sexualidade vinculadas à ideia de moralidade familiar.[5]

5 Apresentei a primeira versão desse texto em 1988 numa reunião intermediária da ANPOCS, em Campinas, e na XVI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, em Florianópolis. Sofri duras críticas: pesquisadoras reconhecidas duvidavam da jocosidade e performance sexuada das idosas que descrevi. Não obstante, recebi então também o

Cíntia Sarti, em seu trabalho sobre um bairro de periferia de São Paulo, comentou que, embora pudesse perceber que a prática do aborto estivesse longe de ser algo desconhecido por suas informantes, encontrou certa dificuldade em conseguir que elas falassem diretamente sobre o assunto (SARTI, 1985, p. 223). A fluência com que algumas de minhas informantes falaram sobre aborto pode ter uma razão metodológica: não fiz entrevistas dirigidas a respeito, elas sabiam apenas vagamente que eu queria fazer uma pesquisa sobre idosos. Mas o fato delas serem "velhas" certamente facilitou as coisas. Talvez se consiga mais facilmente saber os significados que permeiam as práticas do aborto estudando um grupo de idade no qual o aborto não seja mais uma prática presente.

É possível que, num mesmo universo simbólico, o código moral possa manifestar-se de formas diferentes segundo os grupos etários. Talvez o fato dos antropólogos normalmente estudarem mulheres mais jovens – estas imbricadas numa vida familiar e coisas de sua imagem de mulher respeitável – leve-os a retratar um aspecto mais sóbrio do código moral.

Mariza Corrêa (1984) alertou-nos quanto à conveniência metodológica da retomada de estudos comparativos. No estudo da cultura popular, talvez seja esclarecedora a comparação entre estudos sobre mulheres de classes de idades diferentes. O estudo comparativo das representações acerca das relações de gênero de pessoas, de classes, de idades diferentes, mas de grupos socioeconômicos semelhantes, pode ser revelador das sutilezas de um código de valores repleto de ambiguidades.

apoio e estímulo de outras referências: Mariza Corrêa, Gita Debert, Miriam Grossi, Myriam Lins de Barros e Noemi Castilhos Brito, que num daqueles debates disse finalmente ter entendido os dados de sua pesquisa com operárias. Contou que abandonou a pesquisa após constatar que as operárias só falavam "bobagens" e bandalheiras e nada sobre as coisas sérias e políticas. Claudia Fonseca, além de dar credibilidade a meus dados de campo, entregou-me a obra de Bakhtin (1987) – que muito inspirou nossas discussões à época. Em 1990, na Reunião Anual da ABA, Claudia apresentou "Cavalo amarrado também pasta: reflexões em torno do tempo, da honra e da família em grupos populares", publicado em 1991 (FONSECA, 1991), um texto definitivo sobre a jocosidade dos grupos populares urbanos no Brasil.

Parece tentador explicar o conteúdo dos discursos de minhas informantes a respeito de "corpo" e "acontecimentos corporais" como um saber arcaico de pessoas nascidas nas primeiras décadas do século XX. Não descarto a existência de um componente geracional marcando a visão de mundo dessas mulheres, mas prefiro procurar a explicação para as diferenças entre o saber oficial e o delas em outras hipóteses.

Creio que a explicação principal para as atitudes dessas mulheres, em que corpo, sexo e a relação homem/mulher são tratados num tom jocoso, reside numa lógica simbólica própria a um *ethos* popular. Ainda são muito incipientes os estudos a respeito da jocosidade de grupos populares no Brasil (DUARTE, s.d.), o que não significa que o fenômeno em si seja irrelevante. Darnton (1986), em seu brilhante *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*, demonstrou o quanto uma aparentemente absurda e repugnante brincadeira com gatos, feita por artesãos da França do século XVIII, pode ser reveladora de toda uma visão de mundo de uma cultura popular do antigo regime (DARNTON, 1986). O que vi no grupo da LBA não me parecia um fato isolado, privilégio de um grupo etário – como no caso dos velhos Suyá descrito por Seeger – e sim a indicação de uma atitude instituída entre certos setores dos chamados grupos populares urbanos.[6]

Partindo das poucas e breves descrições sobre jocosidade e comicidade em grupos populares no Brasil, e especialmente com base em meus dados de campo, arrisco supor que a jocosidade seja apenas uma linguagem, uma modalidade de discurso que revela uma dimensão da visão de mundo da cultura popular: a cômica. Não diria que a cultura popular brasileira seja

6 Agradeço a Anthony Seeger, que em conversa após uma fala sua na UFRGS, na virada entre os anos 80 e 90, me sugeriu que a compreensão desse comportamento das idosas seria iluminada mais pela comparação com mulheres do contexto cultural delas do que pelos índios Suyá. Curiosamente ele me recomendou um texto sobre chás de panela de que ouvira falar (por meu professor Sérgio Teixeira) e coincidentemente a autora era eu mesma. Muitos anos depois, entreguei em mãos o livro publicado, após uma palestra dele na UFSC.

essencial e exclusivamente cômica como Bakhtin (1987) afirma ser a cultura popular (europeia) na "Idade Média". Na cultura popular brasileira, sério e cômico (e por que não o trágico?), talvez, coexistam. A visão de mundo dos grupos populares – conforme aponta minha etnografia – reflete ao mesmo tempo essas duas dimensões (sério e cômico). Creio que é essa característica da cultura popular que confere a verossimilhança ao circo, conforme analisou Magnani (1988, p. 175). A visão de mundo da cultura popular parece ser, ao mesmo tempo, séria e cômica. Creio que o sucesso do circo ou da piada depende da habilidade em lidar com essas duas variáveis.

Com relação à sexualidade, as duas modalidades de discurso coexistem também: o sério e o cômico, o da moral dominante e o da jocosidade. Talvez os estudos sobre sexualidade das classes populares no Brasil tenham registrado até aqui apenas a primeira modalidade de discurso (por isso aparece, em geral, uma sexualidade conservadora, reprimida, arcaica, etc., ou atrelada à realização de um projeto familiar) e tenham ignorado a outra que esculhamba com a moralidade assente com a cultura dominante, e instaura uma outra – burlesca e gozadora – mesmo que conciliadora, porque não a substitui.

Ondina Fachel Leal, pesquisando num bairro popular de Porto Alegre, descreveu um comportamento semelhante ao das mulheres que estudei no que se refere à jocosidade.

> Tanto as crianças, quanto as mulheres ou os homens no boteco, mas cada grupo apenas entre si mesmo, veiculam um humor, um contar piada, que é sempre um falar sobre promiscuidades ou falar sobre o sexual e isto, por si só, seria engraçado. É na piada que parece organizar-se uma representação da sexualidade e das próprias vivências sexuais. (LEAL, 1986, p. 32-33).

É justamente nessa jocosidade que fica mais evidente uma concepção de corpo diferente da de uma cultura de elite. Quando falam de gestações e abortos, também está presente uma concepção de corpo muito diversa

daquela ancorada no saber médico, como costuma ser a das classes médias. Nessa concepção, o corpo feminino aparece como um corpo que produz, que fabrica, que frutifica através de processos incontroláveis e imprevisíveis. Um corpo comunicável e comunicante com o qual e através do qual a mulher dialoga, observa e interpreta sinais. Faz parte de um saber feminino conhecê-lo e interpretá-lo, mas também manobrar e barganhar com ele (distinguir um coágulo de uma gravidez) ou exercer algum poder sobre ele (como o de interromper uma gestação).

De certa forma, essa concepção parece-me próxima do "corpo grotesco" presente na obra de Rabelais analisada por Bakhtin (1987): "o corpo feminino não é um corpo 'fechado', nem sacralizado nem asséptico é um corpo que menstrua e engravida." Pode ser comparado, pelo cheiro, ao bacalhau e pela forma à galinha assada. Sem dúvida, é uma maneira de encarar o corpo feminino muito diversa da ideia de "mulher-flor" como passou a ser concebido, segundo Corbin (1987), o corpo feminino a partir do Novo Regime. A piada do casal de velhos é engraçadíssima não só porque fala do sexo na velhice – abolindo, portanto, com o estereótipo de velhice – mas porque menciona, ou evoca (porque não nomeia), também o corpo feminino, em especial, o "baixo corporal" – a *xereca*, nos termos dela. É essa região do corpo, que produz substâncias e humores e que tem um cheiro definido de maneira particular, que é carregado de significações e sobre a qual se tem uma imagem – que talvez não seja única – inegavelmente cômica.

A explicação para o comportamento dessas pessoas não reside simplesmente em preferências individuais ou aspectos psicológicos. Tampouco o fato de pertencerem a um grupo etário pareceu-me suficiente para explicá-lo. A maneira como essas mulheres vivem sua velhice e seu gênero tem a ver com um *ethos* de classe. Champagne chegou a conclusão semelhante a respeito dos velhos camponeses franceses, subitamente reduzidos à abrangente categoria de "terceira idade" a partir da proliferação de clubes para pessoas idosas nas zonas rurais da França:

> Não vamos arriscar incorrer na mesma ilusão culturalista que há alguns anos via na 'juventude' uma nova classe homogênea e socialmente indiferenciada e, de maneira semelhante, explicar o desenvolvimento desses clubes, como o faz toda uma tradição etnológica e folclorista, segundo a lógica das classes de idade. De fato, uma observação ainda que breve de sua composição social mostra que, por trás da idade, está, na realidade, uma categoria social, a dos camponeses tradicionais, da qual a idade é apenas uma das características [...] (CHAMPAGNE, 1979).

Da mesma forma, a construção do gênero é específica a cada grupo social. Representações sobre o corpo concorrem certamente nessa "construção", mas a percepção que a mulher tem desse corpo passa necessariamente pelo crivo de um *ethos*.

REFERÊNCIAS

BAKHTIN, Mikhail. *Cultura popular na Idade Média e Renascimento*. São Paulo: Hucitec, 1987.

BOURDIEU, Pierre. Célibat et condition paysanne. *Études rurales*, n. 5-6, p. 32-136, avr. 1962.

CAIAFA, Janice. *Movimento punk na cidade*: a invasão dos bandos sub. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

CORBIN, Alain. *Saberes e odores:* o olfato e o imaginário social nos séculos XVIII e XIX. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

CORRÊA, Mariza. Mulher e política: um debate sobre a literatura recente. *BIB – Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, n. 18, p. 27-44, 1984.

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

DEBERT, Guita G. História de vida e experiência de envelhecimento para

mulheres de classe média. *Centro de Estudos rurais e urbanos*. Caderbis b. 19. 1a série, jun. 1984.

DUARTE, Luis Fernando D. Pouca vergonha, muita vergonha: sexo e moralidade entre as classes trabalhadoras urbanas. In: LOPES, José Sérgio Leite (Coord.). *Cultura & identidade operária*. São Paulo: Marco Zero; Rio de Janeiro: UFRJ-PROED, s.d.a, p. 203-226.

FONSECA, Claudia. Cavalo amarrado também pasta: honra e humor em um grupo popular brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 6, p. 27-39, 1991.

HEILBORN, Maria Luiza. *Conversa de Porto:* juventude e sociabilidade em um subúrbio carioca. 1984. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1984.

LEAL, Ondina F. *A leitura social da novela das oito*. Petrópolis: Vozes, 1986.

LINS DE BARROS, Myriam M. Testemunho de vida: um estudo antropológico de mulheres na velhice. *Perspectivas Antropológicas da Mulher*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, v. 2, p. 11-70, 1981.

_____. *Autoridade e afeto:* avós, filhos e netos na família brasileira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

MACHADO, Lia Z. *Identidade e individualismo.* Brasília: UNB, 1982 (Série Antropologia Social, 33).

MAGNANI, José Guilherme C. *Festa no pedaço:* cultura popular e prazer na cidade. São Paulo: Hucitec, 1988.

MOTTA, Flávia M. Bem mulherzinha: o sexo, o corpo e a relação homem/mulher. In: FONSECA, C. (Org.). *Cadernos de Antropologia* (Número 3). Cotidiano e Gênero. Porto Alegre: PPG Antropologia da UFRGS, 1991.

_____. *Velha é a vovozinha:* identidade feminina na velhice. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 1998.

SARTI, Cyntia A. *É sina que a gente traz (ser mulher na periferia urbana)*. 1985. Dissertação (Departamento de Ciências Sociais Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1985.

SEEGER, Anthony. *Os índios e nós:* estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

Aproximação etnográfica: o (re)encontro com a moral da dádiva na rádio Farroupilha

Miriam de Fátima Chagas

> Em etnografia, o dever da teoria é fornecer um vocabulário no qual possa ser expresso o que o ato simbólico tem a dizer sobre ele mesmo – isto é, sobre o papel da cultura na vida humana. (C. Geertz)

Mais de quinze anos se passaram da pesquisa que no momento me leva a escrever este artigo. Hoje, nem sequer aquelas condições de pesquisa, que realizei nas dependências de uma emissora radiofônica, de grande audiência e alcance, estão disponíveis aos pesquisadores, pois a emissora não se localiza mais no mesmo local. Neste sentido, o caráter de dar atualidade, a partir do que apresentei em 1993, como dissertação, fica por conta dessa espécie de "voltar à etnografia" para tentar indagar sobre o que persiste como dimensão duradoura da pertinência do trabalho.

Com essa intenção percebi logo na primeira releitura que a etnografia generosamente nos oferece a riqueza do (re)encontro etnográfico, como algo que torna possível sentir novamente o sabor que realça o que aquela etnografia segue nos oferecendo de relevante, nos auxiliando a retomar os motivos que nos levaram ao campo. O pesquisador assim situado, num novo contexto de reflexão sobre o que fora escrito, experimenta mais que um encontro, mas um reencontro, isto é, se depara com aquilo que pode ser salientado a partir da própria vontade de repensar, na atualidade, o que representou aquela pesquisa.

Na perspectiva de privilegiar um contexto de pesquisa que remontasse à visibilidade de modos de interação a referida pesquisa transcorreu

no espaço onde se situava a Rádio Farroupilha e que naquele momento tinha sua localização numa das principais avenidas de Porto Alegre. Ali o programa Comando Maior era transmitido no período das sete da manhã a uma hora da tarde, pelo radialista Sérgio Zambiasi. Uma característica importante deste programa é a participação do público na programação. Para participar pessoalmente, os frequentadores da rádio se dirigiam às dependências da emissora e no local passavam por uma seleção.

Naquela ocasião me apoiei na etnografia como chave de leitura privilegiada para observar como modos de interação explicitam, articulam e mesmo afetam processos culturais da "audiência". A leitura presente do trabalho me permite reconsiderar o quanto a base etnográfica é receptiva a importância metodológica da interação e o que ela tem a nos dizer sobre a atualização de valores culturais e a própria construção de seus sentidos em espaços que são referidos como populares.

Deste modo inspirado, hoje, esse artigo está apoiado na própria bagagem etnográfica que advém daquela pesquisa, como dádiva de campo que retorna como uma espécie de (re)encontro etnográfico, como modo de prosseguir recebendo seu fôlego.

1 "FAZENDO" A RÁDIO COMUNITÁRIA

> Se a cultura for uma ordem de significação, mesmo assim os significados são colocados em risco na ação. (SAHLINS, 1990).

A cada dia, cerca de quinhentas pessoas se dirigiam à rádio. Na sua grande maioria elas eram selecionadas por um processo chamado pelos funcionários de *triagem*. Alguns funcionários eram encarregados de fazer uma seleção prévia, ficando atrás de um balcão na sala de espera. Em geral, os chamados assistentes de produção: os seguranças, porteiros, funcionários do balcão, caracterizam seu trabalho como de uma *filtragem* do público, particularmente para dar acesso ao estúdio.

O prédio onde funcionava a emissora tinha duas entradas frontais. A

porta menor funcionava como portaria e ligava-se ao estúdio. Como esta porta frequentemente estava fechada, as pessoas se dirigiam à segunda porta, a da sala de espera da emissora, que se mantinha aberta por um longo período. Por ser ampla, à semelhança de uma porta de garagem, ela ligava a calçada com uma sala, que funcionava como uma espécie de saguão, onde as pessoas esperavam atendimento. Esta porta se estendia por quase toda a dimensão frontal do prédio, com isso, as pessoas tinham livre trânsito com a rua. No entanto, a certo horário, por volta das onze da manhã, os funcionários da rádio avisam que iriam baixar a grade da porta, o que se fazia com um barulho estridente. Neste momento havia certa correria das pessoas, as que estavam na rua se apressavam em entrar e vice-versa. A partir deste momento as fichas de seleção deixavam de ser distribuídas, e o atendimento só se realizava para quem já estava no interior da sala de espera. Ainda conseguiam entrar aquelas pessoas que apresentavam um motivo reconhecido pelos porteiros-seguranças, como no caso de entrega de doações ou na apresentação de uma "liberação" assinada pelo próprio comunicador do programa.

A presença dos solicitantes na emissora deixava transparecer o modo com que os ouvintes-participantes experimentavam a dinâmica de interação que envolve o programa Comando Maior. Neste sentido, me detive a observar como os frequentadores ocupavam os espaços da Farroupilha. Algumas pessoas sentam-se na sala de espera, em dois bancos de madeira colocados paralelamente às paredes. Como os bancos acomodam em média apenas dezesseis pessoas, as outras se encostavam aos espaços em que a parede ficava livre ou circulavam entre a sala de espera e o exterior do prédio. Como as duas portas de acesso estavam em contato direto com os pedestres que transitam pela rua, a calçada se tornava uma extensão da rádio propiciando que as pessoas ocupassem esse espaço de rua com suas incontáveis conversas e troca de informações sobre seus "casos". Como no outro lado da rua encontrava-se o parque Farroupilha, o prolongamento da rádio parecia até transcender os limites da calçada. De tanto em tanto, era possível avistar pessoas se aproximando ou sentadas nos gramados olhando

em direção ao prédio da rádio. Fazia parte também do espaço envolvido pela rádio os prédios que lhe são contíguos. De um lado, em um prédio geminado à radio, funcionava uma loja que já abrigou um comitê eleitoral; e naquela ocasião era uma casa que vendia artigos para rituais religiosos. Passando este prédio, na calçada à direita, encontrava-se uma loja simples de venda de roupas usadas e logo em seguida tinha um bar de esquina. Era possível ver ouvintes-solicitantes da rádio frequentando estes espaços.

Ao encontro de uma sociabilidade de rua (ÁRIES, 1981), os frequentadores da rádio praticamente tomavam conta da calçada dos três prédios. Alguns ficam encostados nos carros estacionados na frente da rádio. Frequentemente, tanto homens como mulheres fazem rodas para conversar, mas as mulheres, na maioria das vezes, também ficam às voltas com suas crianças pequenas, sendo comum elas circularem entre a porta e a calçada. A espera podia ser demorada, o que propiciava certa aproximação entre as pessoas. Estas, mesmo às voltas com seus diálogos, não deixam de observar se os funcionários da rádio estão chamando seus nomes ou o número da sua ficha de espera. Volta e meia, fazem comentários entre elas a respeito das situações que as levaram à rádio ou mesmo negociam empregos com eventuais empregadores.

Quem chegava à sala de espera via uma sala sempre lotada, existindo entre os frequentadores um contato quase epidérmico. No inverno, o frio é visível no modo encolhido das pessoas e em suas roupas úmidas. Na falta de casaco, vestem camisas sobrepostas, uma sobre as outras. Já no verão, quando é voz corrente o "forno" que fica a sala de espera, o calor é refletido nos suores que aquele espaço, assim ocupado, propicia.

O estúdio também fica *apinhado de gente*. Nas palavras de uma usuária: "a gente se amontoa" ao redor do radialista. O *estar junto* é característico, tanto na fala quanto no comportamento das pessoas. Estar no *bolinho* significa proximidade física entre as pessoas, é o jeito pelo qual as pessoas entram na rádio e no estúdio. As pessoas logo notam que alguém não desfruta dessa sociabilidade dizendo: "Essa aí tá botando banca".

Na sua maioria, as pessoas encaram com naturalidade certas atitudes,

como falar em tom alto com um desconhecido. Atitudes estas que seriam "indesejadas", segundo uma lógica que reclame por privacidade e isolamento. Passar a manhã sentada nos bancos da Farroupilha parece ser característico de uma sociabilidade que se expressa como um ato de inclusão. A cena compõe imagens de um aglomerado de pessoas que se confundem umas às outras. Elas entram na Farroupilha, podemos dizer, sem fazer cerimônia. Misturam-se nesse espaço, homens, mulheres, crianças, idosos. Ora pedintes, ora doadores, todos, ao mesmo tempo, se movimentam repletos de expectativas, entrecruzando conversas, risadas, exclamações, espirros e mesmo suspiros na longa espera do atendimento.

Lembro, por exemplo, de uma cena em que duas meninas, com aproximadamente treze anos de idade, sentadas – uma no colo da outra – soltavam boas gargalhadas. Ao lado, encontrava-se a mãe de uma delas que, com seu seio exuberante à mostra, amamentava seu bebê de colo e conversava com uma velha toda enfeitada com pregadores de plástico, colares e roupas coloridas.

As crianças, com suas brincadeiras, aos "cuidados" do público em geral, rolam pelo chão encardido da sala. Indiferentes ao estado de sujeira em que ficam as roupas, as mães não fazem questão de impedir o contato das crianças com as coisas "sujas" do chão, nem mesmo o convívio com alguns frequentadores que revelam estar enfermos.

Evidentemente, grande parcela dos frequentadores da rádio se enquadra, ao mesmo tempo, como doadores e solicitantes. É quase impossível fazer uma distinção rigorosa. Nada garante que em sucessivas idas a campo vamos encontrar as mesmas pessoas. Algumas pessoas dizem frequentar a rádio com certa assiduidade, mas tal comportamento não é regra geral, nem mesmo é incentivado pelo funcionamento do programa. Era mais fácil à produção do programa aceitar a frequência de doadores do que solicitantes permanentes.

O modo de falar das pessoas corrobora ao que alegam os produtores do programa: uma grande parte delas é do interior. É comum a presença de toda uma família chegando do interior. Pais e crianças estão quase sempre

acompanhados de suas trouxas, mochilas, ou malas surradas – os chamados (pela equipe da rádio) *desamparados* ou *desabrigados*.

Entre os homens que se dirigem à rádio, muitos procuram serviços agrários. Eles se dizem provenientes do interior e sua aparência, na maior parte das vezes, corresponde a esta afirmação, seja por suas mãos e pés calejados ou por suas roupas simples. As calças de tergal contrastam com seus chapéus de palha e chinelos de dedo. Algumas pessoas utilizam no seu linguajar expressões que demonstram vivência em cidade do interior ou sotaque carregado das cidades de colonização alemã, italiana, etc. No entanto, ainda que o programa atenda muitas pessoas do interior, não podemos limitar os frequentadores a esta categoria. Verifica-se que mesmo entre os que dizem *ser de fora*, uma boa parte já mora na cidade há muitos anos.

As fisionomias variadas nos fazem pensar no tipo de "problema" que as leva à rádio. Em busca de companhia, de emoção de falar ao microfone, algumas pessoas falam facilmente do motivo por que vieram: outras preferem se manter mais caladas.

Ir *junto*, ir com algum amigo, parente ou conhecido à rádio, também é significativo. Dificilmente uma pessoa vai à rádio sem ter alguém ao lado. As mulheres estão, na maioria das vezes, acompanhadas de seus bebês. O fato de estar junto assume ares de cumplicidade, ou de estar compartilhando uma situação em comum. Quando, por exemplo, as pessoas visitam a rádio para *conhecer* o comunicador, frequentemente estão acompanhadas de familiares ou em duplas: duas senhoras ou mãe e filha.

Característico também é aproveitar o aglomerado de pessoas que se forma na entrada da rádio para entrar todo mundo junto. Esse comportamento parece propiciar aos frequentadores companhia e encorajamento mútuo no fazer alguma solicitação. As pessoas se juntam ainda numa inquietação para chegar mais próximo do radialista, para que seus recados sejam lidos ao microfone. Essas maneiras de entrar em contato mostram a qualidade das relações que ligam as pessoas umas com as outras no interior da dinâmica do programa.

Quer dizer, a experiência de sociabilidade é vivenciada pelos frequentadores sob o signo da "proximidade" na apropriação de um espaço radiofônico que está aberto ao público. A quantidade de pessoas que a sala de espera comporta não parece incomodar os frequentadores. É com descontração que se misturam, encostam-se e tocam-se nas grandes filas que se formam, revelando que as pessoas parecem estar dispostas a não isolar sua vida do olhar público.

2 A TRIAGEM DO NECESSITADO

É um desafio descrever as pessoas que frequentam a rádio por causa de sua heterogeneidade, ainda que em comum elas busquem participar do programa. Esses ouvintes-participantes chegavam à emissora antes de raiar o dia. Eles aguardavam em fila, com o objetivo de serem os primeiros a "pegar ficha". Eram distribuídas, em média, duzentas fichas por dia. Boa parte das pessoas aguardava em pé, na fila que se formava no centro da sala; outras sentavam-se em bancos transversais encostados às paredes e nos do centro da sala. Alguns frequentadores ficavam circulando entre a sala e a rua. Quando os seus números eram chamados, as pessoas "explicavam os seus casos" para os funcionários. Se a pessoa era selecionada para entrar, o funcionário escrevia no papel qual era solicitação, que poderia ser lida no ar pelo radialista. Em alguns casos, o funcionário gritava ao porteiro-segurança: "pode abrir a porta. Essa está liberada para entrar no estúdio".

Outras vezes eles mesmos dirigiam-se ao estúdio para perguntar ao comunicador como encaminhar o "caso". As pessoas que nem chegavam a entrar no estúdio, podiam ser *liberadas* a "passar" a outras salas. Existiam mais três salas além do estúdio e nelas se procedia uma espécie de segunda seleção. Uma delas é a sala onde os advogados (cerca de onze), que, alternadamente, prestavam assistência jurídica às pessoas, sem cobrar. A outra era uma pequena sala onde está uma funcionária que recolhe doações, principalmente derivadas de promessas *pagas* ao Menino Jesus de Praga.

Para uma terceira sala eram encaminhados os "desaparecimentos de pessoas" e os "casos de polícia".

Problemas de emprego, encaminhamentos de documentos, passagens para o interior e internação em hospital são resolvidos logo no balcão da entrada. Se o pedido fosse de roupas, alimentos não perecíveis ou móveis, os funcionários encaminhavam o solicitante ao depósito da rádio, quer dizer, a pessoa era *liberada* sem chegar a entrar no estúdio. Cadeiras de rodas, colchões d'água, muletas, aparelhos auditivos, remédios caros ou importados são solicitações feitas diretamente no ar. O mesmo ocorre nos casos de desaparecimento.

O comunicador no estúdio também selecionava as situações em que ele permite acesso ao microfone. Eram comunicados de desaparecimentos, aviso para familiares, anúncios de venda de máquina de costura, etc. As pessoas que iam ao programa doar algo também podiam ser contempladas com a possibilidade de falar ao microfone. Os casos mais recorrentes de entrada no estúdio referiam-se a: documentos perdidos, anúncios de desaparecimento de parente, solicitação de cadeira de rodas ou muletas e ainda conflitos familiares que envolveram queixa na polícia.

O estúdio, de aproximadamente três metros por quatro, comportava usualmente cerca de vinte e cinco pessoas. Mas a permanência no local mantinha-se controlada pelos funcionários. No entanto, algumas pessoas conseguiam permanecer lá quase toda a manhã.

Alguns casos que não eram resolvidos no balcão, os funcionários encaminhavam para o produtor do programa que dizia já ter experiência em selecionar. Para ele o importante era detectar se um caso era *curioso*. Para exemplificar o que era considerado curioso, ele lembrou a máxima: "se um cachorro morde um homem não é curioso, mas o contrário sim".

O coordenador geral das emissoras ligadas a RBS (Rede Brasil Sul) chegou a salientar que o que ia ao microfone era aquilo que o programa tinha condições de resolver e o que era interessante. Interessante, segundo ele, é o que vai dar retorno no "ar": "Uma facada funciona. Sensacionalismo. Suga tudo que tem do assunto. A gente vê se vai render. Quando o cara

passa a história a gente já sente na fala dele que vai dar".

Pelas *referências, informações e dicas* do ouvinte-participante esse coordenador diz perceber quais os casos que têm chance de ir ao microfone. Caso contrário, se o solicitante "não sabe de nada, nem adianta colocar no ar". Os produtores também mostram preocupação com os casos que, segundo eles, já começaram a desgastar, como desaparecimentos, por exemplo.

Assim, a forma como o programa se organiza diariamente depende muito do movimento de solicitantes e dos casos que eles trazem. Na estrutura do programa estava incluído músicas, intervalos comerciais, horóscopo, promoções, informações com destaque para a narração de dramas e do repórter policial. O tempo de duração de cada quadro do programa era variado. Realmente, a estrutura do programa se apresenta flexível, como diz o coordenador: "É tanta gente que o jeito é ir fazendo na hora".

Dentro do processo de seleção tanto os funcionários como os solicitantes expressam uma moralidade feita de tensões e discrepâncias, mas que tem como noção comum, a moral da *necessidade*. Os funcionários tentam desmascarar o ouvinte-solicitante que não seria um "autêntico-necessitado". Os solicitantes, que, por sua vez, ao se aproximarem do balcão, acionam todos os atributos que os caracterizem como verdadeiramente necessitados.

O depoimento de alguns funcionários mostra como, por parte da produção, essa moralidade, de atender somente aqueles que de fato precisam, está relacionada com a lógica de manutenção do programa: "Nosso trabalho é de equipe. Nós aqui na frente somos bucha de canhão. Como se diz o 'front'. Todo o mundo passa aqui primeiro e nós tentamos segurar as pessoas".

As noções morais que estão presentes no discurso dos funcionários traduzem o fio condutor que permite o funcionamento do programa. Essa moral de só deixar passar os "mais necessitados" é a justificativa que os funcionários alegam para sustentar sua posição de "barrar os ladinos, sem vergonha, que estão passando trote". Para caracterizar as pessoas necessitadas, um segurança da rádio nos fala: "A gente atende os casos

de mais urgência: morte, acidente. As pessoas necessitadas precisam de donativos. Chegam do interior sem nada, pensam que Porto Alegre é melhor. No verão tem muita gente que desmaia aqui dentro, de fome mesmo..."

Em relação às pessoas que chegam do interior outro funcionário comenta:

> Aqui ficam passando trabalho, não tem onde dormir. Acabam não tomando banho, ficam fedendo. Ninguém dá emprego aqui em Porto Alegre. Só mandando de volta. A gente aconselha a voltar, principalmente eles, que têm pouca cultura, ficam aumentando o número de favelados.

Podemos observar como transcorre a seleção na ótica da equipe de produção, a partir de outros depoimentos. Uma funcionária caracteriza o contraste do doador tido como *aproveitador*, a partir daqueles que ela toma como sendo doadores *autênticos:*

> Temos doação que é espontânea e livre, depende só da vontade. São feitas através de doação de roupas, cadeiras de rodas, muletas, dinheiro. Tem uns *ladinos* que trazem dez cruzadinhos e entram no estúdio para pedir coisas pro Sérgio. Por isso eu só olho e já pergunto: O que tu vai pedir pro Sérgio? Teve uma ali que descobri que queria mesmo era um aparelho auditivo e veio com essa conversa de promessa. Eu disse que para isso era para ela falar com outro funcionário, nada de entrar no estúdio... Disse, se ela estava pensando que ao pagar promessa estava comprando entrada, estava muito enganada. Respondi que aqui não se vende entrada... *Legítimo* mesmo é os que fazem *doação livremente* e vão embora. São os anônimos, isso que é bonito.

Este perfil de doação ideal foi reiterado quando perguntei a ela se todos os frequentadores que doam algo entram no estúdio para receber um agradecimento no "ar". A resposta dela foi:

> A maioria dos doadores entra no estúdio, com um encaminhamento que a gente fornece, para agradecer no ar. Mas hoje mesmo teve

> três doações anônimas. Chegaram aqui, entregaram a doação e nem quiseram se identificar. Tu vê que lindo! Esses são os autênticos!

A ideia do "pobre necessitado", veiculada no discurso dos funcionários, evidencia uma faca de dois gumes, pois o processo de negociação, ao incluir uns, exclui outros. Quando incluídos, "estar necessitado" aparece no "ar" como um apelo que propicia uma "ajuda" a quem precisa, o que enobrece o beneficiador (programa) por sua caridade. Por outro lado, quando pobreza é igual a "sem-vergonhice", esta pode figurar como acusação, no interior do processo de seleção, que desqualifica o potencial "necessitado" como sendo o único responsável por estar nesta situação.

A aplicação destas categorias não depende tanto do caso quanto da capacidade do programa em oferecer uma solução. Quando a solução é difícil, para resguardar a imagem do programa, tende-se a classificar a pessoa entre os "sem-vergonha". Então é preciso apontar como sendo o único impedimento para o atendimento a culpa moral do pobre. A categoria necessidade se presta para mediar esta tensão: por um lado, o programa, tentando separar os verdadeiros necessitados dos "ladinos", e, por outro, as pessoas, procurando se mostrar todas as mais necessitadas.

Assim, tendo em vista a moral da necessidade, temos o caso de uma senhora que foi pedir uma televisão usada para a mãe idosa e paraplégica. A funcionária responde a solicitação:

> Anjo, tu vê, a gente não pode resolver o problema de todo o mundo. Aqui a gente faz o possível, mas se não dá, o que a gente pode fazer? Esse teu caso não tem como, se a gente dá para ti, os que precisam mesmo ficam sem. Se nós damos um aparelho desses, deixamos de ajudar três ou quatro pessoas mais necessitadas.

Em outra situação, o radialista pondera o seguinte: "Se eu colocar no ar que tu está querendo uma televisão, o que os ouvintes vão pensar? Eu não posso abrir um precedente, senão amanhã tá todo o mundo aqui pedindo uma também, vão se achar no direito e aí o que eu vou fazer?"

Nestes casos, os funcionários conseguem mostrar que, de acordo com esta moralidade, os pedidos extrapolam a ordem das necessidades imediatas. As solicitações são encaradas como se a pessoa estivesse "querendo se dar ao luxo à custa do programa".

A moralidade do funcionário da seleção ficou evidente quando perguntei como ele sabia que uma pessoa estava realmente precisando:

> É pela evidência, de longe a gente conhece. O Sérgio é que nem eu, vem de família humilde. Passou por muita dificuldade. O Sérgio ninguém engana. Malandro se conhece de longe. Tem muito trote aqui. Gente querendo se passar. Também tem gente que chega que é humilde mesmo. Mas tem uns que chegam para agredir. Tem louco, dopado, bêbado, e a gente tem que ter muita calma. Eu já morei em vila e conheço bem, só no olhar a gente sabe se é trote. Na hora a gente vê. Quando aparece um caso "brabo" eu chamo o 190 (polícia). Vou te dar um exemplo. Veio uma mulher aqui, se atirou no chão, berrou e gritou. Acabou atirando uma garrafa na parede. Tá vendo aquele buraco ali? Depois que ela quebrou a garrafa começou a ameaçar. Não adiantou nada. Eu sabia que era trote. Teve outra que vomitou na minha cara...

Nas palavras do próprio radialista, Sérgio Zambiasi, *malandro* é aquele que *abusa*: "Se ele está abusando, eu digo que estou perdendo a paciência. Não preciso explodir com ela. Se a pessoa abusar de mim, tenho a franqueza de dizer que ela está querendo me usar. A pessoa sabe que está abusando."

Se por um lado o radialista é sempre reportado como tendo origem humilde, como um ponto de identificação com o sofrimento, aqui ele se considera como alguém que sabe manejar os interstícios do que estaria extrapolando.

Ainda em relação ao malandro o radialista disse:

> A escola da vida é que nos ensina a verificar as diferenças entre as pessoas que vêm aqui, mas ainda assim, eventualmente, se cai na mão

> de malandro, que tenta de uma maneira ou de outra nos enganar. Como eu trabalho com angústias, para chegar até a mim essa angústia tem que realmente existir. O malandro teria que sofrer demais para chegar até o Zambiasi e querer enganá-lo ainda. Ele passa por farsante, pelo ridículo...

Nesta citação, fica claro que a possibilidade de ser denunciado como malandro (neste caso uma categoria de acusação), de passar por este ridículo, supõe um processo acusatório ao qual pode estar submetido uma boa parte dos solicitantes.

Nas situações de conflito vem à tona um processo mais denso de "acusação". Como, por exemplo, o caso de uma moça paraplégica que foi ao programa com seu companheiro e três crianças (uma doente, com pontada de pneumonia). Ela estava pedindo uma ambulância para levar uma das crianças para a cidade de Santa Maria. Começou a chorar muito diante da negativa do funcionário, que com um certo ar de ironia disse:

> Funcionário: "Eles não querem mais nada, né? Vê se pode uma coisa dessas! Essa aqui só quer uma ambulância" (risos entre os funcionários do balcão).
> Moça: "Eu não posso carregar três crianças e mais as coisas, mesmo que ele pegue as duas (apontou para o companheiro). Eu uso muleta. Não dá para carregar assim...".
> Funcionário: "O teu problema físico não te impediu de fazer filhos. O teu pedido é fora da realidade. Olha, o máximo que a gente pode tentar é passagem de ônibus para Santa Maria e olhe lá, isso a gente já está fazendo uma exceção, te dando uma colher...".
> A moça fez uma cara de súplica e o funcionário perguntou: "Tá com fome?"

E percebendo que eu assistia a cena o funcionário falou: "Se a gente não brincar aqui, a gente enlouquece. Tem situação que é tragicômica". Outro exemplo foi o de uma mulher que saiu do programa aos prantos falando o que havia acontecido quando conversou com o funcionário:

> Ele me disse se por acaso eu estava pensando que a rádio era depósito de remédio, estava muito enganada. Que eu já tinha vindo ontem para pedir remédio, que agora eu tinha que dar um tempo e ficar na minha... Parar de ser exploradora. Mas eles só me deram dois frasquinhos de amostra grátis. Isso não dá para nada. Esse cara vem com grosseria, gritaria. A gente não aguenta...

O funcionário alegou que ela reagiu como *aproveitadora*, no dia anterior, já tendo ido à rádio solicitar remédio. Ele não se referiu à impossibilidade do programa em dar uma solução ao problema. Diante da dificuldade de "dispensar" ao "despachar" as pessoas que não têm uma história interessante ou na completa impossibilidade de resolver o caso, constata-se que os funcionários recorrem à acusação. A maioria dos solicitantes que são dispensados tem que aparecer como não merecedores dos benefícios assistenciais oferecidos pelo programa. Portanto, no momento da solicitação, devem ser acusadas de estarem "enrolando", "abusando", "passando trote", "querendo tirar vantagem". Neste sentido, é significativo que ao conversar com várias pessoas observei que era a primeira vez que iam ao programa. A dificuldade de ser atendido; correr o risco de ser despachado nos moldes da acusação; ter tido a sua solicitação atendida e ter que *dar um tempo* e não ir lá de novo para não ser tachado de aproveitador; receber um "chá de banco", etc., são comportamentos geradores de uma grande rotatividade de solicitantes na rádio Farroupilha.

Assim, uma vantagem imediata em tentar caracterizar as pessoas que se dirigem ao programa como "aproveitadoras", "exploradoras", "malandras" é o fato de reduzir ao máximo as solicitações feitas ao programa. Para manter sua audiência a rádio tem que parecer eficiente em suas prestações. Certamente, seria impossível atender a um número tão elevado de pessoas na resolução dos seus problemas.

No curso das interações aparecem os antagonismos entre os frequentadores e a produção. A utilizada expressão "uma porta" é

emblemática da ambivalência dos significados que assume o programa. Nos depoimentos dos funcionários da rádio o programa aparece como uma *Porta Aberta* aos necessitados. Esta conotação é visível no depoimento do próprio radialista:

> Enquanto as pessoas se debatem por aí, tateando no escuro, sem encontrar uma saída para seus problemas (...). Como é que eu vou fechar as portas para esta pessoa que foi meu companheiro de fome até alguns dias atrás? Pode parecer paternalismo para o estudioso, mas para mim não: é abraçar um problema e ser solidário.

É interessante ver como o radialista estende o discurso da caridade para o âmbito político. Ao comentar sua atividade política na Assembleia Legislativa como deputado diz: "Minha atividade política é uma extensão de minha atividade profissional. Eu utilizo o meio político para abrir o caminho para minha gente, que já cansou de bater em tantas portas e as encontrou fechadas". Junto aos solicitantes, esta ideia pode expressar-se em depoimentos como este:

> Toda a vez que estava precisada vim aqui e me deram uma força. Fui bem recebida. O Sérgio compreende os humildes. Não corre com a gente. Aqui as pessoas são tratadas como gente. Eles não prometem nada, mas se esforçam. Fazem o que podem. Nem todo o mundo é atendido, mas muitas pessoas saem satisfeitas, são bem tratadas. Aqui a gente é como iguais, não te olha de cima para baixo, como em outros lugares que não te dão a mínima. Nem se interessam pelo teu problema. O programa do Sérgio é a única porta que se abriu para mim. Esse programa é o único no Rio Grande do Sul.

Outros solicitantes para negociar seus interesses, embora enfrentando dificuldades no atendimento, justificam que esperam ser atendidos no programa, em virtude da sua real *necessidade*:

> O Sérgio agora parece que virou milionário. Virou deputado. Não recebe mais os pobres... nós (titubeou e não concluiu a palavra pobres). Pelo menos atende os que mais precisam. As pessoas para pedir é porque não possuem. Não têm. Não se gosta de pedir, mas aperta, tem que correr.

Ao mesmo tempo que se ouvem tais afirmações, temos o lamento de outra mulher que foi barrada no seu atendimento por um funcionário do programa. Grávida de oito meses, afirmava estar muito necessitada e que, no *desespero*, o programa de rádio: "Era minha última tentativa. É uma porta que se fecha. Dói".

A propósito destas observações consideramos que as práticas de seleção são perpassadas por esse choque de interesses. Tanto a produção do programa lança mão de recursos a seu favor, como existem espaços em que o solicitante barganha buscando se colocar à disposição da rede de prestação e contraprestação do programa. Procuramos esse contraponto, visto que não estaríamos acrescentando nenhuma sofisticação à discussão se exclusivamente enfatizássemos apenas o viés da produção. Os recursos usados pelas pessoas no interior do processo de seleção tendem a ser minimizados ou, de alguma forma, postos em dúvida pelos funcionários, na medida em que estes "desconfiam de tudo". As táticas de despistamento dos funcionários são várias. Para afastar os casos que representam risco ao "retorno" do programa, os funcionários tendem a dispensar o solicitante. Dizem, por exemplo, que a documentação não está completa ou que a emissora não é o local adequado para resolver o problema. Ainda deixam os frequentadores esperando horas a fio na sala de espera, até que eles mesmos desistam da solicitação.

A equipe do Comando Maior quer garantir a imagem de *dar solução ao problema*. Para isto, os assessores despacham os problemas acionando redes de contatos. No entanto, as pessoas que recebem a *recomendação* de que não têm garantia alguma, ao chegarem ao destino, que tenham seus problemas resolvidos.

Ouvi queixas, segundo as quais as pessoas diziam ser encaminhadas para aqui e acolá, e acabavam entrando num circuito em que um intermediador remetia a outro. Este entrelaçamento que relaciona as pessoas, algumas vezes funciona como forma da rádio responder às demandas, de modo a se livrar das solicitações. Isso é importante porque, de fato, o número de solicitações feitas é muito maior do que a capacidade concreta que a estrutura da rádio tem para respondê-las.

Dentro do planejamento comercial da RBS, o manual que descreve os formatos e os dados das emissoras da rede apresenta a emissora Farroupilha enquadrada no formato de "rádio comunitária". Neste modelo, a rádio "tem como base a participação direta e diária da comunidade na programação que obtém excelentes índices de audiência". Ela deve proporcionar: "aproximação, prestação de serviços, utilidade pública, divulgação e busca de soluções de toda ordem, promoção de solidariedades, entre os ouvintes".

As características deste formato radiofônico aparecem incorporadas ao discurso dos funcionários e do locutor da Farroupilha, principalmente no que se refere à ênfase em procurar *oferecer uma solução aos problemas*. Em uma placa afixada na parede o *slogan* salienta a importância da solução, mostrando que existe uma preocupação dentro da empresa no sentido de operacionalizar este perfil de emissora.

O motivo pelo sucesso do programa Comando Maior, enquanto veículo de comunicação, é deste modo definido pelo comunicador: "Esta é uma rádio comunitária e participativa, com um compromisso com a sociedade. Muitos já tentaram fazer parecido, não conseguiram, pois têm que ter muita seriedade e credibilidade".

Nesta afirmação, percebe-se a concepção de eficiência e competência que norteia o discurso do radialista. Suas declarações dadas em entrevistas a jornais e os depoimentos que constam no livro de Maria Inês Mello (1987) mostram também como fazendo parte da construção da imagem do comunicador aqueles elementos derivados da lógica de mercado, qualidades, como dedicação ao trabalho, eficiência, credibilidade e, principalmente, o controle estatístico dos níveis de audiência. Estas

virtudes figuram como capacidade individual do comunicador, mas que de alguma forma expressam também exigências (critérios) da empresa.

Como colocava o Coordenador Geral da rede de emissoras:

> A credibilidade é importante, a RBS é uma rede de rádio, jornal, televisão, em primeiro lugar de audiência, se ninguém te conhece, você pode ficar no anonimato. Por exemplo, o Sérgio já está há dez anos nesse ramo, mas aqui na RBS, que ele está há quatro anos, é que ele ficou conhecido. Se a RBS tem interesse, tudo bem, o nosso produto é o comunicador que está no ar, então tem que divulgar esse produto. Ou a empresa vai fazer o meu nome, ou, então, eu vou morrer; e não vou levar. Nós somos uma equipe, não adianta ficar gritando na rádio se não tiver uma retaguarda.

Assim uma imagem vai se construindo simultaneamente em torno do radialista e que, por sua vez, vem associada à imagem da própria Farroupilha.

No período da pesquisa, cerca de 20% dos solicitantes conseguiam chegar ao estúdio. Mas como parte do sucesso do programa decorre da promoção de sua imagem de mediador, é preciso lidar com a questão de não conseguir responder todas as solicitações feitas. Daí tem-se a procura por alguém que possa *quebrar um galho* – sobre desemprego, falta de assistência médica, velhice sem aposentadoria – como um recurso para tentar corresponder, ao menos potencialmente, para que os casos que sejam colocados no ar obtenham resolução. Este cuidado faz com que a equipe de trabalho da emissora consiga promover a ideia de que, mais que uma ajuda potencial, o programa oferece uma ajuda real aos solicitantes, de que *a porta está aberta* aos *necessitados*. Mas, neste caso, a moral da dádiva é redirecionada para lógicas de intermediação que respondem somente à imagem que pode ser assegurada através do que vai ao ar.

3 OS "PAPÉIS" DA RECIPROCIDADE

Para Mauss (1974), o princípio da reciprocidade estreita os laços entre as

pessoas. Assegurando solidariedades, esse preceito moral assume um sentido coletivo ao envolver grupos, e não somente indivíduos, através dos vínculos simbólicos e materiais criados pela transmissão das coisas.

Essa moralidade de sair-se de si, dar-se livre e obrigatoriamente, que carrega troca-dádiva, nos ajuda a pensar as maneiras pelas quais as pessoas interagem na rádio Farroupilha. Mauss nos lembra que uma parte considerável de nossa vida continua estacionada nesta atmosfera de dádiva, de obrigação e liberdades misturadas. Deste modo, as trocas recíprocas também marcam o modo de interação entre os ouvintes-frequentadores e o Comando Maior. Esse vínculo de reciprocidade mútua os relaciona de uma maneira toda especial, pois os envolve numa corrente de sentimentos amistosos.

Segundo Mauss, a dádiva, como categoria jurídica, criada a partir das relações, nos acompanha, entre tantas outras ocasiões, nos costumes da moralidade popular, sob a forma de empenhar-se em dar e retribuir, nas leis de "hospitalidade", nas amizades ou nos contratos com os deuses. A "troca" de presentes tendo em vista os deuses, incita estes a serem "generosos" na sua retribuição. O contrato com os deuses-santos prevê de antemão uma retribuição. A justiça divina evocada nestas trocas, diz respeito ao entendimento de que os deuses sabem retribuir, chegando até a dar "uma grande coisa em lugar de uma pequena coisa". Além disso, a distribuição de riquezas "agrada aos Deuses".

> A esmola é fruto de uma noção moral da dádiva e da fortuna, por um lado, e de uma noção de sacrifício, por outro. A liberalidade é obrigatória porque a Nêmesis vinga os pobres e os Deuses do excesso de felicidade e de riqueza de certos homens, que devem desfazer-se dela; é a antiga moral da dádiva transformada em princípio de justiça. (MAUSS, 1974, p. 66).

Também na opinião das pessoas que frequentam a Farroupilha, a distribuição feita aos pobres é bem vista aos olhos de uma justiça divina.

Os donatários fazem questão de dizer que, sempre que podem, procuram ajudar alguém *mais necessitado* do que eles. Na Farroupilha, o prestígio adquirido por esta atitude é reconhecido pelo radialista como uma forma deles estarem retribuindo aos mais pobres os "dons" já recebidos na emissora.

Como princípio de justiça, a redistribuição das doações, feita aos pobres, faz da Farroupilha um eixo de referência para o estabelecimento de "compromissos firmados verbalmente" que não decorrem do legal. O apelo para participar com doações, em nome de uma justiça feita aos pobres, reafirma-se no interior de uma corrente de solidariedade, embora desemboque num atendimento individual, enquanto valor, é compartilhado coletivamente, daí a própria noção de circuito ou corrente, que interliga as pessoas. Neste caso, a ideia de interagir em relação a um todo parece expressar-se por meio de uma chamada musical que ia ao "ar" na emissão do programa mais de uma dezena de vezes durante a manhã: "Boas vibrações pra você, me ajude a seguir meu caminho. Obrigado aos amigos da terra e do céu. Ninguém faz nada sozinho".

Essa música, que era tocada após o "desfecho feliz" de quadros dramáticos ou como sequência de um *apelo* feito no "ar", exprime o sentimento de pertencimento coletivo de participar na rede de prestações do Comando Maior.

Tal atmosfera musical parece impulsionar e ambientar uma sociabilidade para a dádiva. As pessoas se dizem *solidárias* ao prestar algum serviço. Elas se mostram especialmente comovidas com temas chamados de *fatalidades*, porque *todos correm o mesmo risco* de vivê-las. Trata-se de situações como um acidente que deixa a vítima paraplégica. Estes *casos brabos* vão ao "ar" em forma de narrativa: uma criança fica cega, e a rádio angaria dinheiro para comprar um "olho de vidro" (prótese ocular); a perda do provedor da família deixa a família *sem ter o que comer*; uma casa é incendiada e a *pobre vizinha perdeu tudo*; uma doença incurável está *deformando o corpinho* de uma criança; uma pessoa *baleada* injustamente precisa de doação de sangue, etc. As pessoas torcem por um feliz desfecho para esses quadros

dramáticos. Lembro de uma campanha para conseguir dinheiro para os pais de um menino doente. Eles venderam tudo e estavam morando há um ano e meio no corredor do hospital. Da cidade inteira veio uma enxurrada de telefonemas oferecendo ajuda. E as pessoas que estavam no estúdio também auxiliaram, doando algum dinheiro. Ao final, bateram palmas entusiasmadas com a quantia arrecadada. Nestas horas, o radialista gostava de realçar que o envolvimento no programa é "pura emoção".

Os ouvintes que *dão uma mão* ao programa respondem aos apelos com doações. Além de serem engrandecidos por essa atitude com agradecimentos no ar, eles adquirem a prerrogativa de também fazer alguma solicitação, que geralmente passa por anúncios ao microfone. Quando uma pessoa vai à rádio para fazer *doações*, imediatamente já existem vários candidatos para receber o benefício. As doações são feitas em forma de mantimentos, roupas, móveis, barracas, aparelhos auditivos, colchões d'água, muletas, cadeira de rodas, dinheiro, óculos, remédios. Uma parte das doações é fruto de campanhas que entram como *apelos* no ar.

Um senhor, por exemplo, ligou para a rádio para doar uma muleta para um rapaz que foi baleado e, já que se aproximava o Dia das Mães, aproveitou para fazer uma propaganda de sua floricultura. Mesmo que a solicitação não seja imediata, já se estabelecem laços com a rádio, que no futuro podem ser acionados. Na maioria das vezes, como forma de agradecimento, as pessoas que fazem doações têm seus nomes anunciados ao microfone pelo radialista. Outra possibilidade é as próprias pessoas darem seus *alôs* ao microfone. Os doadores dizem que "É para ajudar um mais necessitado", mesmo que, ao doar algo, se *aproveite* para também tentar conseguir alguma outra coisa.

Uma grande circulação de "papeizinhos" de encaminhamentos parecem ser manifestação visível desse espírito que permeia as interações na Farroupilha. Um espírito que retorna ao princípio de reciprocidade de Mauss. Os papéis parecem ter a força mágica representada pelo "mana". A autoridade neles impregnada se traduz quando da constatação de que eles liberam a entrada, encaminham para um emprego, coletam doações ou, ao ficar sobre a mesa do radialista, são a garantia de que o *caso* vai ao "ar".

É uma infinidade de papéis. Parecem materializar aquilo que se expressa fora deles: uma rede de relações recíprocas que eles encarnam, carregam e da qual são garantia. Os funcionários da seleção também fornecem "papeizinhos" – onde está escrito o caso de cada pessoa – que são lidos ao microfone. Também circulam papéis para encaminhar as pessoas diretamente a um contato específico, com a assinatura do comunicador, inclusive para buscar as doações na casa dos doadores, o solicitante é encaminhado por meio de um papel com o carimbo da rádio.

Neste tom, a maior parte das pessoas não se caracteriza somente como doadores, mas entram em um circuito mais amplo de prestações pelas duas pontas. Numa ocasião solicita, já em outra situação oferece um "donativo" ou, simultaneamente, oferece e solicita um auxílio. O sistema de trocas por doação, implementado pela Farroupilha, presume que uma *mão lava a outra*. Este modo de participação desvenda a lógica da rede de doações que se estabelece via rádio. Confirmando o que uma senhora negra, aposentada como empregada doméstica, nos apontou: "Quem não dá, não pode tirar".

Entrar na rede significa passar a ter com quem contar. As pessoas que recebem doações se sentem "obrigadas", no sentido simbólico, a retribuir. Ao serem socorridas pela corrente de ajuda, partilham um sentimento de pertencimento. Já ouvi inúmeras vezes coisas semelhantes ao que essa senhora falou: "Quando eu precisei, aqui na rádio me ajudaram. Agora, quando eu posso, eu venho sempre aqui dar uma mão, uma ajuda". Este comentário baseia-se na ideia de dívida moral, em que dentro do princípio da reciprocidade "as pessoas devem ajudar aqueles que a ajudaram".

As pessoas procuram, com atitudes de retribuição, estabelecer laços de "generosidades mútuas". O produtor do programa diz: "É um elo. Quem pede ajuda a primeira vez sente necessidade de retribuição..."

Com o cumprimento das obrigações, em um outro momento, ao estarem em situação semelhante, garantem *ter a quem recorrer*. Mesmo nos casos em que se poderia dizer que as pessoas não têm condições de retribuir, elas expressam o sentimento de retribuição em nome da justiça divina. Nesses casos ouve-se como agradecimento: "Deus lhe pague" ou "Deus

te dê em dobro". É quase sempre, em nome de uma justiça feita aos *mais necessitados* que se faz a doação.

Numa conversa sobre a corrente de doações, ouve-se uma moça dizendo que quem fazia mesmo as doações eram as próprias pessoas, *umas ajudando às outras*. Uma senhora retrucou dizendo que sem o programa como as pessoas iriam ficar sabendo dos problemas das pessoas que precisavam de ajuda. Seu filho, que a acompanhava, concorda com essa visão dizendo que acabara de ver duas pessoas trazendo à rádio dois sacos enormes de arroz. Sua mãe continuou dizendo que, na hora do *aperto*, o Zambiasi *resolve*. Deu um exemplo de como o comunicador *se mexeu*, falando com as autoridades, para resolver o caso de uma senhora que precisava, de todas as maneiras, um auxílio para tratar da sua doença.

Na hora de defender o programa, as pessoas dão exemplo de situações em que o programa *abraça a causa* do solicitante. A recíproca também é verdadeira, as pessoas fazem questão de dizer que estão dispostas a *pegar junto* quando solicitadas a participar da corrente. Ingressar na corrente Farroupilha significa também estar com a expectativa de que a *porta* estará aberta. Viver a situação contrária representa simbolicamente "que ninguém te estende uma mão", ao que falou uma moça grávida que foi embora da rádio sem conseguir os donativos que solicitara.

As trocas recíprocas contribuem para a constituição da rede Farroupilha. É frequente que a pessoa, ao chegar com algum tipo de mantimento, roupa ou aparelho auditivo, tente *trocar* por outra coisa.

Uma senhora do interior do estado chegou à rádio para tentar *trocar* um aparelho auditivo do seu filho, que anteriormente já havia sido conseguido no programa, por uma armação de óculos e um *encaminhamento* para uma ótica que coloca as lentes pelo preço de custo. Outra senhora, que teve paralisia infantil, estava ali para tentar trocar (permutar) uma bicicleta ergométrica, que sua mãe conseguira no programa, por uma cadeira de rodas, pois agora quem estava precisando era sua mãe que estava numa cama depois de um derrame cerebral. Essas trocas se dão em todos os níveis, tudo que vai ao ar supõe alguém doando e em contrapartida alguém recebendo.

Nesta extensa rede de prestação e contraprestação, que se processa via programa, estabelece-se um circuito de reciprocidades que traduz a forma como as pessoas estão vivenciando mutuamente sua experiência de ser ouvinte, solicitante e doador da rádio Farroupilha.

O ponto de referência para todas as trocas era a Farroupilha. Era lá que chegavam e eram efetuadas as mais variadas trocas. O programa incentivava a vinda de nebulizador, cadeira de rodas, aparelhos auditivos, remédios, barracas. Lá estes eram cambiados, doados ou revendidos. Por exemplo, quando o "apelo" era um pedido de nebulizador que não obtinha resposta, ouvia-se no "ar" a proposição de comprá-lo por um quarto do seu preço de mercado.

Nessas trocas as coisas carregam um *hau*, no sentido simbólico que elas adquirem ao circular de mão em mão. Uma cadeira de rodas via rádio significa que ela retornará ao lugar de onde saiu – Farroupilha – tão logo o seu usuário não mais precise. Implementa-se, com tais doações, todo um circuito de trocas. Em geral, as pessoas solicitam a troca de uma coisa por outra. Em alguns casos, a rádio pode vender mais barato algum material que ganhou por intermédio de doações, conseguindo assim estabelecer um tipo especial de vínculo com o possível comprador.

Nos primeiros meses de campo, os funcionários listavam os asilos e creches que o programa contava com apoio, no entanto não me explicavam que eram estabelecimentos que o programa ajudara a instalar – também, fornecendo roupas e alimentos – e que, por esse "contato", prestavam serviços à rádio.

As trocas de prestações de serviços também incluem as pessoas enquanto voluntárias nas atividades que envolvem o programa. Entre estas pessoas figurava um senhor que, naquele momento, dizia assessorar o radialista em âmbito legislativo e, ao mesmo tempo, estava encarregado de fazer a seleção do público na rádio. Ele foi referido como tendo uma sapataria para aparelhos ortopédicos localizada a uma quadra da Farroupilha. Lá os serviços estariam a um preço acessível para demanda de aparelhos feitas via rádio. Alguns aparelhos doados na rádio seriam lá consertados. Ainda

outra senhora que atuava na seleção disse-me que trabalhava num lar de idosos. Alguns remédios e mantimentos doados na rádio iam para este lar. Em contrapartida, o programa solicitava a ida para esse lar daqueles idosos que não tinham onde morar.

Os ouvintes eram solicitados diariamente a entrar na rede de doações e trocas. Ouvia-se os agradecimentos calorosos do comunicador pelas doações realizadas, estimulando o compromisso com a corrente. O radialista reiterava, constantemente, que era somente com a participação solidária dos ouvintes solicitantes que conseguia solucionar os problemas. Falava ao microfone para o público ouvinte: "É lindo ver as pessoas se comovendo com as *angústias* dessa gente. Tem muita pessoa *humilde* que ajuda no programa". As pessoas que, num primeiro momento, podiam parecer apenas solicitantes, eram aquelas – somadas as suas doações miúdas – que ofereciam grande parte dos donativos ao programa. Eram pequenos favores, doações de uma sacola de roupas, uma que outra caixa de remédios e que representam um envolvimento assíduo na rede de reciprocidade. O programa não descartava essas *ajudas*, inclusive porque a participação dessas pessoas adquiria toda uma especial ligação de colaboração, simbolizando a virtualidade da contrapartida.

Essa corrente de dádivas trocadas se estendia quando para as pessoas o bem a ser intercambiado era o voto. Elas diziam se inscrever neste circuito quando anunciavam que eram virtuais eleitores do radialista. Falavam: "Conta comigo nas eleições. Lá em casa todo o mundo é Zambiasi". Em época de campanha eleitoral ofereciam seus préstimos ao radialista. Penso que ao colocarem-se – desta forma – à disposição para serviços de campanha, buscavam a oportunidade de se caracterizarem como participantes da rede de troca e retribuição.

Certas pessoas que passam a manhã toda na rádio também diziam que gostavam de ir lá, para conversar e ter companhia. Lá, esses contatos eram facilitados, porque as pessoas podiam estabelecer uma diversidade de interações, já que a porta da sala de espera ficava aberta. A partir dessa aproximação, as pessoas combinavam de se encontrar fora da emissora,

inclusive em bailões e festas. Também havia um famoso baile especialmente promovido pela Farroupilha para realizar esses encontros.

Tal participação na rede do programa, longe do reducionismo de uma visão utilitária, exprime uma experiência repleta de significados, uma vez que pode ser compreendida quando remetida à totalidade simbólica do sistema de prestações recíprocas. A complementaridade dos sentidos atribuídos, por aqueles que nela ingressavam, vem mostrar que, apesar de nem sempre os solicitantes obterem uma contribuição material, estar engajado à rede traduz um sentimento mais amplo que cambiar estritamente as coisas objetivas.

Em inúmeras situações em que as pessoas tomam o microfone da rádio, o fazem para manter contatos com relações de amizade e mandar recados para os vizinhos, parentes e avisos de festas, aniversários, encontros com familiares e amigos do bairro. O estabelecimento de um circuito de recados entre *conhecidos* ocupa um significativo espaço dentro da programação. As pessoas não procuram estabelecer contatos com o objetivo exclusivo de obter uma ajuda material; a dádiva buscada através do programa também se relaciona com a necessidade das pessoas de recriar e intensificar redes afetivas com pessoas queridas. A rádio, como *locus* de referência para o estabelecimento do circuito de recados ou da circulação de doações, funciona estreitando laços de toda ordem entre as pessoas.

A busca de contatos, numa rede de resoluções de problemas, que passem pela rádio, de fato ocorre, mas com uma qualidade que inclui uma rica rede de relações que se estabelece paralelamente entre as pessoas que se conhecem na rádio e, a partir daí, podem até se estender para fora dos limites do programa.

Essa troca traduz um pertencimento – ela que supõe as duas pontas interligadas – ancorado numa noção forte de compartilhamento. O sentido simbólico que a corrente Farroupilha assume na vida das pessoas passa pela vivência da situação de *não ter a quem recorrer*. Essa articulação, que permite associar a ideia de intercâmbio cooperativo com a possibilidade virtual de ter a quem recorrer, fortalece a importância de contribuir com

a corrente de doações. Quando a essa corrente incorpora-se um sentido religioso, estamos no domínio do que as pessoas na rádio chamam de *corrente de fé*. Essa dupla associação, corrente de prestações e corrente de fé, permite que o programa adquira uma eficácia simbólica na mobilização de solidariedade.

Ao basear-se no universo simbólico do ouvinte-frequentador, vimos que as pessoas podem ingressar na rede sob diferentes modalidades que não são necessariamente excludentes, mas coexistem e são mutuamente constitutivas. O atributo de participar na rede Farroupilha parece sobrepor-se a todos os outros, pois acima de tudo esta participação é dimensionadora de uma moralidade que no Comando Maior encontra sua expressão. Ou seja, um meio de comunicação de massa, como uma rádio popular, vai além da batuta mercadológica, pois como aponta Martín-Barbero (1987), se deixa interpelar pela sensibilidade e matriz cultural de seus ouvintes-frequentadores.

Sobretudo, a dinâmica de reciprocidade que acontece através da rádio tem como expressão popular essa espécie de sociabilidade para a inclusão, criada pela própria participação das pessoas e que depende dessa incrível disposição de colocar-se de si no ato da troca. Como realça Paul Willis (1990): da "criatividade simbólica da cultura comum". Ali a narrativa popular vem como ação de presença, não sendo retida, ela se anuncia como um modo de interação e que a etnografia como método permitiu aproximar. Também para vê-la, a etnografia, como o que perdura oferecendo sentido de interpretação para tais trocas culturais, ofertando, também ela própria, inteligibilidade ao caráter sintético do dom.

REFERÊNCIAS

ÁRIES, Philippe. *História social da família e da criança*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1981.

GEERTZ, Cliffort. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MARTÍN-BARBERO, Jesus. *De los medios a las mediaciones*. México: Gustavo Gilli S.A, 1987.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades nas sociedades arcaicas. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: E.P.U., 1974. Volume II, p. 37-184.

MELLO, Maria Inês. *O fenômeno Zambiasi*: o comunicador das massas. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1987.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

Amantes e esposas: alianças e conflitos em família

Heloísa Helena Salvatti Paim

> Entro na casa de Andréa. Ela e Jussara estão conversando. Pergunto se Andréa adivinha quem eu encontrei há pouco, passeando com dois cachorros enormes. Ela, de forma bastante enfática, fazendo um gesto largo com o braço para, em seguida, levar a mão ao peito, fala: – *o meu marido* (Relatório de campo, 08/04/97).

Aparentemente, nada de especial existe na cena acima que pudesse despertar a curiosidade de um antropólogo. No entanto, a situação torna-se mais interessante ao se saber que o *marido* ao qual Andréa se refere é Anselmo, um homem casado com outra mulher e que mora com a família "oficial". Ao constatar que Andréa mantém há quinze anos uma relação com Anselmo e que este a visita praticamente todos os dias, ajuda-a com as despesas da casa e teve, inclusive, um filho com a informante, começa a delinear-se um problema antropológico a ser desvendado. Pergunta-se de que maneira, apesar da aparente irregularidade da situação, Andréa consegue reivindicar, diante de parentes e de vizinhas (muitas, como Jussara, oficialmente casadas), o *status* de "mulher" de Anselmo. Até que ponto a "transgressão" cometida por Andréa contra uma moralidade oficial influi na sua integração/aceitação social no grupo? Como se pode interpretar a situação de Andréa e de outras mulheres, conhecidas como *amantes* de homens casados, quanto à hierarquia das virtudes femininas vivenciadas no dia a dia de um bairro popular?

Poucos são os estudos que tomam as relações extraconjugais como tema

central. Em geral, são feitas esparsas referências em pesquisas sobre família e sexualidade. A importância atribuída à família e à união conjugal, enfatizada pela bibliografia sobre os grupos de baixa renda, despertou a minha curiosidade acerca de integração e o *status* das amantes na vizinhança. Através da análise de situações não identificadas claramente com a norma, visa-se apreender as tensões presentes no universo cultural analisado e possibilitar, ainda, a exposição de novas nuances sobre as normas e as práticas comuns ao grupo. Como diz Fonseca (1989, p. 7): "Abrir os nossos estudos para papéis normalmente considerados periféricos ou residuais não é advogar um 'folclore de borboletas exóticas'. Casos liminares são úteis justamente para pôr em perspectiva o comportamento considerado normal.

Os estereótipos das amantes, em geral, as descrevem como mulheres que se distinguem por sua trajetória e por suas qualidades morais do que devem ser as esposas. As amantes são representadas como mulheres de moral duvidosa, perigosas. Imbuídas de interesses econômicos, mais ou menos ocultos, e contando com estratégias de sedução poderosas, colocam em risco a família e os bons costumes. Em termos jurídicos, também, é claro, o caráter transgressor do adultério, sendo prevista pena de reclusão.

Tendo como pano de fundo os estereótipos sobre as amantes e a valorização do casamento, torna-se instigante a utilização do método etnográfico para captar a ótica das amantes e das casadas sobre sua situação "conjugal" e sua integração nas redes familiares e de vizinhança. Através da comparação de experiências e de concepções sobre família e gênero de mulheres casadas e de amantes de uma mesma vizinhança, objetiva-se analisar como são negociadas as fronteiras entre legítimo e ilegítimo nas práticas cotidianas de moradores de uma vila de invasão, especialmente quanto ao *status* das mulheres em seus grupos de convívio.

O trabalho de campo foi realizado em uma área de ocupação irregular na Vila Jardim, localizada na zona norte de Porto Alegre, no período de outubro de 1996 a setembro de 1997. Mantive contatos com inúmeras pessoas de diferentes idades e ambos os sexos. Para o processo de análise,

elegi, especialmente, os dados referentes a onze mulheres, sendo cinco amantes – mantêm relações afetivas e sexuais estáveis com homens que têm outra relação conjugal considerada "oficial" – e seis casadas – convivem maritalmente com um homem, quer seja ou não oficializada a relação – que constituem uma rede de vizinhança. Com estas mulheres estabeleci contatos mais sistemáticos e aprofundados nas suas casas e com seus conhecidos.

Devido ao fato das relações extraconjugais serem ocultadas de alguns membros das famílias "oficiais", não pude analisar as relações duplas de um mesmo homem. Assim, tomou-se como universo de pesquisa mulheres que moram na mesma vizinhança. Em termos gerais, pode-se caracterizar a diferença entre as amantes e as esposas da seguinte forma: as amantes têm plena consciência de que seu companheiro mantém uma relação de coabitação com outra mulher; a esposa, por sua vez, supostamente ou efetivamente, desconhece a existência da outra relação. Enquanto a amante é ocultada em certos contextos, sobretudo nos mais próximos à esposa "oficial", esta não sofre tal restrição.

Este artigo é composto por quatro partes. Inicialmente, dialoga-se com parte da produção acadêmica, que trata de família na população de baixa renda, na qual as amantes estão invisíveis ou reprovadas, para colocar a questão acerca do lugar das amantes em um contexto de grande valorização da família. Em segundo momento, contrasta-se este panorama com as observações da integração das amantes pesquisadas em seu grupo de convívio. Em seguida, sintetiza-se as formas empregadas por essas mulheres – que por sua posição podem colocar em "risco" uma família – para legitimar-se nas redes de vizinhança e de familiares. Após a exposição dos elementos mais consensuais que orientam as ações no universo cultural em que as amantes estão inseridas, analisa-se os conflitos que estão inerentes a esse modelo. Centra-se o foco de análise sobre as relações de apoio e rivalidade entre as mulheres.

A produção antropológica brasileira sobre família é vasta e apresenta grande pluralidade de perspectivas analíticas que não poderão ser aqui apreciadas em sua plenitude. Em consonância com os estudos antropológicos clássicos, a referida produção pressupõe a família como uma instituição culturalmente construída. Entre os estudos brasileiros sobre família, encontram-se diferentes descrições, que têm como variantes as épocas e os grupos sociais a que se referem. Bilac (1996, p.1) ressalta que a diversidade da família "se expressa tanto no seu tamanho e na composição das unidades domésticas, quanto na natureza mesma das relações entre seus membros e na lógica que organiza estas relações".

As etnografias dedicadas à população de baixa renda têm avançado muito nas descrições sobre família, apontando o caráter central desta no modo de vida do referido segmento. Uma parte desses estudos situa-se em um patamar teórico que busca a relativização dos valores dominantes e identifica a alteridade da cultura dos grupos populares (DUARTE, 1987; ZALUAR, 1994; FONSECA, 1991). Outros pesquisadores arguem pela presença de valores que perpassam todos os grupos sociais. Nesta linha, os setores pobres embora enfrentem dificuldades na realização dos ideais, ainda os mantêm como valores prioritários. Esse descompasso entre o ideal e a realidade desemboca em um "modelo adaptativo" (WOORTMANN, 1987; SARTI, 1988). Assim, os setores empobrecidos operam com diferentes sistemas ideológicos: um ideal e outro prático.

Embora as perspectivas analíticas e empíricas apresentem diferenças, através desses autores é possível localizar hipóteses convergentes sobre a família dos grupos populares. De tais grupos destacam-se características como a importância atribuída à família como valor, a clara divisão de atribuições conforme o gênero, o pacto de reciprocidade entre marido e esposa, a instabilidade conjugal e o grande número de uniões estáveis. Aqui centra-se a atenção sobre a constituição da identidade feminina, enfatizando a importância do papel de esposa na aquisição de uma posição legítima.

Muitos autores têm demonstrado a centralidade do valor família. Nestes estudos, a família tem sido descrita como a instância básica da identidade dos sujeitos das classes trabalhadoras, não apenas por garantir a reprodução social e material das pessoas, mas por sua condição de *valor* neste grupo. Os sujeitos sociais são constituídos no interior da família pelo processo de socialização e, em especial, reconhecidos socialmente por seu pertencimento familiar.

Os estudos sobre as mulheres acentuam a centralidade da família ao destacar que sua identidade valorizada se fundamenta em dois elementos básicos: ser mãe e esposa. Duarte (1986), em seu estudo sobre a classe trabalhadora no Rio de Janeiro, destaca que a família, como responsável pela reprodução social dos sujeitos, em termos físicos e morais, tem no binômio marido/mulher a concentração e a divisão desse compromisso: "a oposição homem/mulher, expressa paradigmaticamente na oposição marido/mulher, oferece o eixo de articulação fundamental do 'valor-família'" (DUARTE, 1986, p. 174). Ou seja, a compreensão da identidade social de homem e de mulher, neste grupo, dá-se através dos papéis de marido e de esposa representados na unidade conjugal que tem como fundamento o valor-família. O casamento, pois, é tomado como um dos grandes momentos de transição para rapazes e moças. Em outras palavras, através da constituição de uma nova família e de uma nova casa se atinge a plenitude da identidade social do modelo homem/mulher nas classes trabalhadoras.

Sarti (1989) analisa as relações de gênero a partir da perspectiva de mulheres moradoras de um bairro de periferia em São Paulo e argumenta que

> A mulher afirma-se enquanto mulher como esposa, mãe e dona de casa, os três papéis idealmente combinados. Sua separação implica alguma estigmatização. Tanto a mãe solteira, como a mulher casada sem filhos ou a mulher que não cuida da casa e dos filhos, são categorias sobre as quais pesa uma acusação. (SARTI, 1989, p. 44).

O casamento constitui uma experiência fundamental para as mulheres, pois garante a elas a própria condição de mulher no grupo e "torna-se o eixo que organiza toda a sua percepção biográfica" (SARTI, 1989, p. 44). O casamento está diretamente associado à ideia de se ter filhos e de se ter uma casa, e todos esses elementos estão intimamente relacionados à mulher.

Nas análises dos autores citados, observa-se uma concomitância das identidades de gênero e do binômio marido/esposa. À medida que se toma a família como um valor central, valorizam-se as práticas que vão ao encontro da sua manutenção e que situam as pessoas no seu interior. Diante da ênfase dada à família e às relações conjugais na aquisição de um *status* social positivo, torna-se imperativo perguntar-se pelos significados sociais dos relacionamentos extraconjugais e, mais especificamente, pelo lugar atribuído às amantes que vivem nesse contexto.

2 A INTEGRAÇÃO DAS AMANTES NA VIZINHANÇA

Através da observação continuada de situações cotidianas das amantes e das casadas de uma mesma vizinhança, notei que as amantes sofrem pouca discriminação e que as pessoas se relacionam com aparente indiferença à situação conjugal (casada e amante) de cada uma, ao contrário do que se supunha pela leitura da bibliografia.

Autores como Fonseca (1995b), Sarti (1996) e Duarte (1986) atentam para a importância do local de moradia na organização da vida cotidiana, sendo o espaço fundamental na formação das redes de ajuda mútua e da sociabilidade. Assim, a análise da inserção das amantes no local de moradia e das relações estabelecidas a partir dele são importantes, pois possibilita que seja avaliada a sua aceitação no grupo.

Há uma intensa vida social entre os vizinhos. Constantemente se veem pessoas nas ruas. Algumas estão trabalhando, outras passam a caminho do médico ou das compras. As janelas e as portas estão frequentemente abertas, permitindo que se acompanhem os movimentos e os acontecimentos cotidianos das casas. Os passantes sabem quem está em casa, assim como

quem está na casa espicha-se para ver quem passa na rua. É, portanto, de conhecimento público, da vizinhança e dos familiares, quem são as pessoas envolvidas em relações extraconjugais, porém tal fato não parece influir no teor das relações. Como será descrito adiante, as amantes até encontram a cumplicidade de alguns vizinhos para com sua situação.

As amantes moram entre as casas de mulheres que coabitam com maridos e filhos. Uma delas divide o pátio com famílias conjugais, normalmente/oficialmente constituídas. As amantes utilizam os mesmos locais de atendimento médico, escolas e mercados que as demais pessoas da Vila. Paradas em frente as casas ou sentadas nas cozinhas, tomando café preto muito adoçado e rodeadas pelos filhos menores, as amantes e as casadas conversam sobre as fofocas da vizinhança, os conflitos entre familiares, as novidades sobre seus homens, a rotina doméstica.

Em função da forma irregular da instalação elétrica, as casas de Andréa e de Alice, ambas amantes, por exemplo, dividem a luz com mais duas famílias que moram ao lado. Mas entre essas casas não se divide somente a eletricidade. Na casa à direita das amantes, moram Zélia e João com três filhos. O filho mais velho do casal é afilhado de Alice. Os filhos de Zélia são encontrados frequentemente no pátio de Andréa e Alice, brincando com as filhas da última. Entre as mulheres existe uma relação de ajuda mútua, em que se cuida dos filhos, emprestam-se alimentos e aconselha-se sobre problemas conjugais.

Também nas redes de amizade pude analisar as relações entre casadas e amantes. Rose, que enfrentou publicamente a amante do marido, foi-me apresentada por Andréa. Através de Rose conheci Acássia, que na época era amante do cunhado de Rose. Através de ambas conheci a "sogra", Dona Selma, e as três filhas dela, Beatriz, Paula e Simone, casadas oficialmente, algumas após já terem coabitado com os maridos. Todas essas mulheres têm suas casas muito próximas e mantêm um convívio cotidiano.

As amantes mantêm contato frequente com suas famílias de origem, mesmo quando não moram perto. O convívio com familiares pode ser visualizado através do caso de Andréa e Alice que, quando iniciaram a

relação com seus atuais companheiros casados, ainda moravam na casa da mãe, Maria. Esta tinha conhecimento da situação extraconjugal vivida pelas filhas e não se opusera. Os companheiros visitavam as amantes, também, na casa da "sogra". Quando, finalmente, Andréa e Alice resolveram construir uma casa e morar juntas, cada uma delas já estava com os companheiros a 7 e 6 anos, respectivamente. Mesmo após a saída da casa da mãe, esta e as filhas mantêm um convívio constante, auxiliando-se na educação dos filhos e também nos problemas familiares e financeiros. O pai das amantes mora no mesmo pátio com as filhas, tendo conhecimento do que se passa em cada uma das casas. Em alguns finais de tarde, senta-se junto das filhas e de seus homens para tomar chimarrão e conversar. As amantes também mantêm contato com tios e primos.

Todas as amantes tiveram um filho com o homem que é casado. Não observei nenhum indício de que houvesse discriminação aos filhos de relações extraconjugais. Nunca ouvi expressões como filho bastardo ou similares. Os filhos das amantes, sejam frutos da relação extraconjugal ou de uma relação conjugal anterior, convivem perfeitamente com os filhos das casadas.

Enfim, as relações das amantes com seus vizinhos e familiares revelam uma boa integração no grupo social. Elas não são rechaçadas pela vizinhança ou por familiares, tanto que frequentam as casas das casadas e são convidadas para serem madrinhas dos filhos das vizinhas. Ou seja, as amantes e seus familiares não vivenciam uma segregação espacial ou social, apesar de ser de conhecimento público estarem envolvidos em uma relação extraconjugal.

Ainda que se possa perceber a integração destas mulheres na rede de vizinhanças e de familiares, não é possível dizer que o adultério seja considerado uma prática totalmente legítima. As famílias não desejam que suas filhas sejam amantes, nem as próprias amantes o querem. Frente a isso, resta perguntar-se de que forma as amantes negociam o seu *status* de mulher respeitável, possibilitando uma relativa integração aos seus grupos de convívio? Qual a configuração de valores que permite às amantes

não serem malvistas ou rechaçadas por pessoas que poderiam sentir-se ameaçadas pela sua existência? Quais as formas empregadas pelas mulheres em questão para minimizar o estigma e regularizar sua posição junto ao grupo de convívio?

3 DA REPROVAÇÃO À LEGITIMAÇÃO

Bourdieu (1991) fornece um referencial instigante para pensar as amantes. O autor diferencia três comportamentos exemplares: o conformado total, o transgressor total, que não apenas transgride as regras, como as contesta publicamente e tenta impor outras, e o transgressor de boa vontade, que procura "colocar-se em regra" e se conformar às aparências ou buscar a conformidade. Segundo essa classificação, as amantes aqui analisadas podem ser vistas como "transgressoras de boa vontade" visto que elas transgridem a norma oficial, mas a transgressão, de certa forma, ocorre apesar delas, por força das circunstâncias. Assim, ao transgredir, elas não têm a intenção de derrubar a antiga regra, nem de erguer uma nova. Apesar de destoarem das regras do grupo, as amantes estão constantemente acionando estratégias para se afirmarem de forma legítima e, com isso, conseguem integrar-se à sua rede de vizinhança e familiares. Na verdade, a situação por elas vivida envolve um paradoxo: ao mesmo tempo em que colocam a família "oficial" (do amante) em risco, as amantes consolidam seu lugar justamente pelo discurso de valorização da vida familiar.

De forma sucinta, apresento algumas das formas empregadas pelas amantes para legitimarem-se junto ao grupo. Tais estratégias buscam aproximar as transgressoras dos papéis normalmente atribuído às mulheres em seu grupo.

A análise das experiências de ser mulher no cotidiano da Vila revela que o prestígio das mulheres depende de suas habilidades de ter e manter um homem ao seu lado que garanta respeito, proteção e recursos financeiros. Nas palavras de uma informante, "deixa-se de ser uma qualquer quando se

tem um homem". As mulheres pesquisadas falam constantemente de seus homens – tratando de diversos assuntos nos mais diferentes tons, desde o queixoso até o elogioso – com a intenção de marcar a presença dos homens em suas vidas. Não é possível abrir mão de um homem com quem se mantém uma relação marital sem sofrer um grande estigma. Assim, a partir do final da infância, ter um homem e manter com ele uma relação estável constitui uma das principais preocupações e um dos maiores anseios das mulheres pesquisadas para afastar o terrível "fantasma" de *ficar encalhada.*

Também as amantes enfatizam a presença masculina em suas vidas, por exemplo, dando visibilidade aos encontros com os homens. Os homens estacionam os carros defronte as casas e são recebidos, depois acompanhados até a rua, pelas amantes e pelos filhos, onde se cumprimentam com beijos e abraços. Os homens das amantes participam da sociabilidade da vizinhança dessas mulheres como forma de anunciar a todos que aquelas não são mulheres sós: elas contam com um homem para protegê-las e controlá-las.

Procurando ostentar uma posição semelhante à das casadas, as amantes usam aliança e chamam seus homens de *marido,* como vimos na situação descrita inicialmente. A utilização desse termo por parte das amantes (que, indiretamente, se referem a si mesmas como esposas) revela a tentativa destas de legitimação de seus relacionamentos, requisitando uma posição muito valorizada no universo do qual fazem parte.

A reivindicação das amantes pelo *status* de esposa fundamenta-se, de acordo com as primeiras, em duas características de sua conduta: a de manterem relações estáveis e a de serem fiéis. O tempo de duração das relações extraconjugais, aqui analisadas, varia de quatro a quinze anos, considerado um tempo longo em relação a muitos casamentos. Reforçam o comportamento fiel, afirmando que não costumam mais ir a bares ou a bailões, lugares onde iam quando eram solteiras e que, em geral, são frequentados por pessoas que estão no mercado matrimonial. Tais colocações procuram informar que as amantes não se consideram, nem querem ser consideradas, como disponíveis para outras relações e, com isso, não representam uma ameaça ao casamento das vizinhas. Elas também

procuram salientar o caráter familiar do arranjo composto pela amante, seus filhos e o homem, mesmo sendo casado com outra mulher. Aqui, o destaque dado à posição de esposa e de mãe está imbricado na valorização da família.

Paralelamente, ressaltam-se dois eixos de justificativa para as relações extraconjugais. De um lado, as amantes, em consonância com as concepções sobre o ser homem em seu grupo, desresponsabilizam-se pela existência das relações extraconjugais, atribuindo-as à natureza dos homens. Tal explicação encontra ressonância nas demais pessoas de seu convívio. Por outro lado, recorrem aos fortes sentimentos amorosos nelas despertados para legitimarem suas relações com homens casados. Os discursos do amor e da paixão são atualizados como forma de se justificar o cancelamento da transgressão e a constituição de uma família ilegítima. A relevância desse último argumento destaca-se frente ao contraste dos depoimentos das casadas. Para essas, o amor e a paixão não são considerados sentimentos necessários ou suficientes para a manutenção da relação conjugal.

A identidade social da amante é construída não pela afirmação de sua condição, mas pela negação dos estereótipos atribuídos às amantes em geral. Assim, as amantes analisadas procuram afastar-se das acusações de mulheres "interesseiras" através da manutenção de um emprego regular. Para isso, deixam saber que embora o homem a ajude, ele não supre todas as necessidades básicas da casa, pois, do contrário, elas estariam competindo e prejudicando a família "oficial".

Para reforçar a posição de mulher respeitável das amantes, contam-se histórias sobre a infidelidade feminina. Nelas, as mulheres infiéis aparecem como sendo as "verdadeiras" desviantes, pois são péssimas mães, nem se reservam sexualmente aos maridos. Nas narrativas, destaca-se que as mulheres infiéis colocaram em risco a família, ocasionando, inclusive, o seu desmantelamento, devido sua deficiência moral.

Apesar de algumas especificidades, como a não coabitação e o não reconhecimento como esposa "oficial", as amantes conseguem inserir-se em seu grupo de convívio, pois agem em conformidade com os valores

considerados legítimos neste universo simbólico. Tal convívio não elimina as disputas ou reprovações entre as mulheres.

Adiante aborda-se as tensões existentes entre as mulheres na disputa pela lealdade masculina. Estes conflitos não ocorrem apenas entre amantes e casadas, como vimos anteriormente, as amantes podem ser aceitas se se mantiverem dentro de certos parâmetros. Até mesmo as diferenças entre casadas e amantes podem ser relativizadas frente às tensões constantes entre parentes consanguíneos e afins.

4 ENFRENTAMENTO ENTRE MULHERES

Ao mesmo tempo em que se observa um grande convívio entre as mulheres, sejam parentes, sejam vizinhas – relações por elas mesmas realçadas – outras situações possibilitam visualizar uma forte rivalidade entre as mulheres. Essa rivalidade fica explícita em situações de fofocas, de bate-bocas e em situações em que é menos visível o confronto, mas nem por isso de menor importância.

No decorrer deste estudo, tem-se destacado a importância atribuída *a ter um homem* na constituição da identidade feminina no grupo analisado. Nesse panorama, é compreensível as inúmeras disputas entre as mulheres para salientarem suas virtudes pessoais e minimizarem as qualidades das demais mulheres. Com isso, buscam conquistar a lealdade dos seus homens e afastar concorrência de outras mulheres. A análise de alguns conflitos, associado ao estereótipo da amante "destruidora de lares", permite a melhor compreensão das formas de legitimação empregadas pelas amantes para integrarem-se ao seu grupo de convívio. Também se vê que através da análise das relações extraconjugais, revela-se outras tensões presentes nesse grupo.

Pensando a relação entre amantes e casadas, nada melhor que nos determos sobre a reação das esposas "traídas". A partir dos estudos de alguns autores, encontram-se duas formas de reação. Em alguns casos, saber que o homem tem outras mulheres não leva à separação conjugal desde que não extrapole algumas condições. Duarte (1987, p. 222) argumenta que a infidelidade masculina é uma "possibilidade muito regular nesses grupos, mas que deve se manter nos limites da reprodução (não afetar o sustento da primeira família) e no da vergonha (não ser ostensivo, demasiadamente próximo ou público)". Entre minhas informantes, essa possibilidade também existe. Rose, por exemplo, afirma que se o homem quer trair a mulher, "pelo menos não faça isso perto, para que ela não saiba".

Em muitas dessas situações, segundo os comentários, parece tratar-se mais de *fazer que não sabe* que os homens têm outras mulheres. Conheci vários casos em que mulheres sabiam que o marido de uma amiga estava tendo um relacionamento extraconjugal e não contavam. De algum modo, essa ocultação possibilita que a esposa não precise explicitar já ter esse conhecimento ou ao menos a desconfiança. Em parte, ser amiga dessa mulher também é não contar, pois quando a relação extraconjugal se torna explícita, ou é explicitada, a esposa não poderá *fazer de conta* que não sabe. Ela deverá reagir. Mas não é qualquer reação que se mostra eficiente. Isso se torna mais claro com o exemplo abaixo.

Em uma tarde, contando alguns acontecimentos de sua vida de casada, Rose lembra que há quatro anos seu marido, Mariano, teve um relacionamento extraconjugal com Divinéia. Esta morava na quadra acima da casa deles e era conhecida das irmãs de Mariano. Nessa época, Mariano e Rose já coabitavam havia 6 anos e estavam esperando o quarto filho. Em seu relato, Rose enfatiza várias vezes que sua barriga de grávida já estava saliente, ora para indicar a gravidade da situação, ora para apontar sua força no enfrentamento das adversidades.

Rose diz que, aos poucos, foi percebendo as visitas frequentes a Divinéia

e ficou mais atenta às andanças do marido. Em um casamento, Mariano deixou Rose na festa com as três crianças com a desculpa de ir levando para casa algumas coisas que não estavam mais sendo usadas. Com a demora de Mariano, Rose ficou desconfiada que ele estivesse com Divinéia e resolveu voltar para casa.

Quando chegou na vila, Rose dirigiu-se para a casa de uma das cunhadas, onde supunha que estava a amante. Vendo a agitação de Rose e imaginando seus planos, uma vizinha lembrou-a da gravidez e recomendou que ela voltasse para casa para não arriscar a vida do filho. Convicta, Rose respondeu que "nem que fosse ter o filho no meio da rua" ia resolver a situação naquele momento. Na frente da casa da cunhada, Rose ficou chamando por Mariano até aparecer um homem informando que ele tinha descido havia pouco para a casa deles.

Quando chegou em casa, Rose agiu como se não tivesse passado na outra casa e perguntou por que ele não tinha voltado para a festa e obteve como resposta que ele tinha se sentido cansado e ficou vendo televisão. Rose, braba, começou a bater-lhe, dizendo ter ido procurá-lo na casa da cunhada onde lhe informaram que ele tinha descido havia pouco.

Nos dias seguintes, ela continuava atenta aos movimentos de Mariano. Em um momento, ela viu Mariano subindo e descendo de moto e depois se dirigindo para a praça. Em seguida, Divinéia o seguiu. Rose também ia segui-los, mas uma cunhada a impediu. Enraivecida, Rose dirigiu-se a sua casa, pegou um facão e destruiu toda a sua geladeira que estava na rua para ser consertada. Despistou as cunhadas contornando por trás da casa e foi para a praça.

Lá encontrou Mariano sentado na moto e Divinéia a sua frente. Quando Mariano avistou sua esposa mandou a outra mulher embora. Rose, provocando-a, dizia para ficar "se fosse mulher para assumir o que tinha feito". Segundo Rose, a mulher saiu tão assustada e rápido que Rose não pode ver para onde ela tinha ido. Segurando um pedaço de pau, Rose saiu à procura de Divinéia na casa de seus parentes. Rose ficou chamando-a na frente da casa, mas só a tia apareceu, fazendo como se não soubesse de

nada. Rose ameaçou Divinéia, declarando que quando a encontrasse na rua iria lhe dar *uma camaçada de pau*. Mariano, para evitar novo confronto com a esposa, passou alguns dias fora de casa. Quando voltou, Rose avisou que iria embora caso ele *aprontasse* novamente.

Desse episódio, salientam-se alguns elementos acerca da reação da esposa frente à relação extraconjugal e à participação do grupo social. Comecemos pela reação de Rose. Esta foi impulsionada pelo caráter público da traição do marido. Mariano era visto visitando e conversando com Divinéia próximo à casa de Rose. Com isso, a esposa interveio fortemente para que o marido rompesse a relação com a amante.

Ao falar sobre si mesma nessa situação, Rose enfatiza sua perspicácia de perceber os movimentos e interesses do marido e da amante, bem como se vangloria de sua capacidade de reagir com valentia diante de tamanha contrariedade. Tais características hipervalorizam-se com a ênfase dada a seu estado avançado de gravidez. Em suma, Rose procura enfatizar que é uma mulher valente, capaz de lutar por seu homem e por sua família.

Fonseca também salienta a presença da "mulher valente" nas narrativas de mulheres "enganadas":

> Lá onde, diante de um 'fracasso amoroso', uma integrante da classe média tenderia a se culpar ('o que eu fiz de errado?'), essas mulheres demonstram, antes de mais nada, indignação. Não é vergonhoso admitir que seu homem tem outras mulheres. A vergonha seria não ir atrás para trazê-lo de volta ao lar. (FONSECA, 1995a, p. 127).

Nesse sentido, a mulher é valorizada pela reação ativa para a manutenção da família. Tal reação é instigada pelas pressões do grupo envolvente. Tendo isso em vista, compreende-se que quando há maior explicitação da relação extraconjugal, a esposa, ainda que já soubesse anteriormente daquela, não pode *fazer que não sabe*, precisa agir.

Becker (1971) salienta a importância da publicização de um fato para que as pessoas se mobilizem para punir os transgressores. Ou seja, nem

sempre a quebra de uma regra leva à reação das pessoas. Clareando essa ideia, o autor cita um caso de incesto trabalhado por Malinowski, em *Crimes e costumes em uma sociedade selvagem*. Nessa situação, um rapaz cometeu suicídio após a publicização de uma relação incestuosa que, com o conhecimento da comunidade, ocorria já havia algum tempo, mas fora denunciado em função do interesse de um outro homem pela prima do jovem suicida: "uno puede cometer el incesto clánico y no sufrir nada más que murmuraciones, mientras nadie haga una acusación pública, pero será llevado a la muerte si la acusación se concreta" (BECKER, 1971, p. 21-22). Retomando o caso de Rose, também é possível destacar a importância da pressão pública para conter a infidelidade do marido. Se é a publicização do caso extraconjugal que exige da esposa "oficial" uma atitude frente à situação, também publicamente se deve resolver, mostrando ao grupo sua capacidade de trazê-lo de volta.

Não por acaso, muitos desses acontecimentos ocorrem em espaços públicos. No primeiro acontecimento, Rose posiciona-se em frente à casa da cunhada e chama pelo marido, mostrando a todos que tem um marido e está disposta a mantê-lo. No segundo, ela enfrenta o marido e a amante em uma praça. No terceiro, ela enfrenta a amante, chamando-a em frente à casa de seus parentes e a ameaça fisicamente. Exibindo publicamente sua gravidez e a preocupação em manter a família unida, Rose requer a pressão do grupo sobre o marido e a amante, e estes são constrangidos a encerrar a relação extraconjugal. É preciso ressaltar que não é a extraconjugalidade em si que está sendo reprovada, mas o seu caráter público.

Também Fonseca (1995a) e Rebhun (1993) destacam a importância da pressão do grupo social para conter a infidelidade masculina. Analisando as narrativas de mulheres "enganadas", Fonseca argumenta que não é uma tática eficiente da mulher pressionar diretamente o marido, é preferível alterar o contexto a ponto de tornar-se impossível a transgressão uma vez que, neste grupo, "o controle funciona através de impedimentos externos em vez de controles "internos" (culpa, consciência, etc.)" (FONSECA, 1995a, p. 124). Rebhun analisa o relato de uma mulher que, após o marido

ter negado ter uma outra mulher, enviou a si própria uma carta "anônima" revelando o caso extraconjugal do marido. Dessa forma, desresponsabilizou-se da revelação do adultério para a família e contou com a pressão social para que o homem abandonasse a outra mulher.

Além disso, é possível supor, baseado nas concepções sobre a natureza masculina tratadas anteriormente, que para o homem é interessante deixar extrapolar do espaço da casa os conflitos em função do seu relacionamento extraconjugal, pois esse é indício de sua virilidade. Sendo assim, ele não pode abandonar esse relacionamento na primeira manifestação contrária da mulher, até mesmo porque correria o risco de ser considerado dominado pela esposa. Do ponto de vista da mulher, enfrentar o homem poderia significar colocar em risco justo o que está tentando manter: a relação conjugal, assim opta por enfrentar a amante.

Em resumo, no universo de pesquisa em análise, destacou-se que a pressão do grupo social pode exercer-se tanto para impulsionar a esposa traída a reagir quanto para constranger o homem a romper suas relações fora do casamento. Tomando apenas o relato de Rose, diríamos que as amantes são rechaçadas pelas casadas com o aval do grupo de convívio. Tais práticas podem ser interpretadas como a presença de uma "moral conservadora" no grupo. Esta interpretação é útil só até certo ponto.

Douglas (1976) fornece um referencial analítico interessante à medida que propõe um modelo de análise acerca das inter-relações de elementos aceitos socialmente e outros que devem ser evitados. A autora defende que há um empenho humano, através de sua produção simbólica classificatória, para conter o caos: "considerando que, naturalmente, a ânsia pelo rigor existe em todos nós. Faz parte da condição humana almejar linhas rígidas e conceitos claros" (DOUGLAS, 1976, p. 197). Com isso, ela propõe um modelo dual de análise da realidade. Através do estudo das categorias de limpo e sujo, destaca os princípios genéricos que subjazem essas noções, sintetizados nos pares de oposição: puro e impuro, ordem e desordem. Assim, há coisas que são consideradas como devendo ser evitadas, por serem sujas, perigosas, imorais. No entanto, isso não garante sua eliminação. Ao contrário, pelo

seu caráter relacional, tais elementos são percebidos como reforçando os elementos opostos. Em resumo, há um esforço de classificação que garante a ordem social, baseado em seu contrário. Ao elaborar as diferenciações, todas as culturas criam as suas margens, gerando uma ambiguidade que também é vista como anômala.

No entanto, a interpretação proposta por Douglas não contempla muitas outras situações que eu presenciei sobre a inserção das amantes na vizinhança. A análise dessas situações dá visibilidade a um processo de negociação dos comportamentos aceitos. Os limites entre os comportamentos aprovados e os reprovados são definidos em seu contexto de realização e repercutem nas principais questões da moralidade popular. Ou seja, não há parâmetros rígidos para o julgamento das práticas sociais. Não é possível definir integralmente as amantes como associadas à desordem, ao perigo e, tampouco, à ordem, à pureza.

Procurando compreender algumas dessas manipulações, proponho pensar na diferença entre Divinéia e as amantes mencionadas anteriormente. Destaca-se que Divinéia se envolveu com o marido de uma mulher que participa da sua mesma rede social. Ela morava na quadra acima da casa de Rose e Mariano, e convivia com as mulheres da família dele até mesmo com Rose. Assim, quando Divinéia estabeleceu aquela relação, rompeu com a valorização dessas mesmas redes cuja importância já foi enfatizada. As amantes aqui pesquisadas enfatizam a estabilidade da relação extraconjugal e sua fidelidade ao homem do que se infere o cuidado de não serem vistas como uma ameaça ao casamento das vizinhas. Ao difundir a imagem de serem "casadas" e fiéis, elas informam que não estão participando do mercado matrimonial nem disputando homens com as mulheres da vizinhança. Antes de tudo, não ostentam algo que possa soar como ameaça aberta ao valor família.

Além disso, Divinéia não se comprometeu com o ocultamento da relação extraconjugal – ela não apenas se relacionava com um homem casado com uma mulher da sua vizinhança, como se encontrava com ele às claras. Desta forma, ela explicita uma posição de ameaça ao valor família mais do que

as outras amantes que se mantêm ocultas frente às esposas "oficiais". Por imposição dos homens e para não se indispor com a vizinhança, as amantes não devem manter uma posição explícita contra a esposa "oficial" de seu homem. As amantes não costumam falar espontaneamente das esposas "oficiais" dos seus companheiros. Ao referir-se a elas, usam um tom de seriedade e não há tentativas de desvalorizá-las aos olhos dos ouvintes, nem tampouco de elogiá-las. Em verdade, trata-se de uma rivalidade velada.

4.2 A ESPERA DA AMANTE

Para melhor compreensão da postura esperada das amantes, é interessante contrastar o relato de Rose, em que ela luta publicamente para reconquistar o marido, e a história de Acássia, a amante que casou com o companheiro. Estes casos explicitam a situacionalidade da aceitação e reprovação das amantes.

Conheci Acássia através de Rose, durante uma pesquisa sobre gravidez, em 1995. Nessa época, Acássia era amante de Acelino, cunhado de Rose, e *passava uns tempos* na casa da mãe do companheiro que fica no mesmo pátio da casa de Rose. Em nenhuma situação, presenciei Rose referir-se a Acássia, reconhecidamente amante de um homem casado, por quaisquer dos adjetivos tão intensamente dirigidos à amante de seu próprio marido.

Durante nosso convívio, Acássia me contou que, aos 16 anos de idade, conheceu Acelino no ônibus em que ele era cobrador e ela pegava para ir trabalhar. Eles começaram a namorar sem que ela soubesse que ele era casado. Quando ele revelou que era casado, ela diz não ter imaginado a possibilidade de ele se separar da esposa com quem tinha um filho. Ao longo de 5 anos, eles se relacionaram como amantes contando com a cumplicidade de diferentes pessoas, como familiares de ambos e amigos.

No início do trabalho de campo da atual pesquisa, Acássia estava morando com Acelino. Encontrei-a na rua e ela fez questão de me levar até sua nova casa – local onde Acelino residira com a esposa anterior – e me mostrar a filha de 6 meses que teve com Acelino. Ela, orgulhosa, conta que

estava bem na *vida de casada* e passava os dias cuidando da filha enquanto ele trabalhava. Nessa oportunidade, a única referência feita à ex-mulher de Acelino era que essa não permitia que ele visse o filho em comum deles.

Em uma tarde, conversando sobre os encontros e brigas de casal, Acássia, com o aval da sua cunhada Rose, contou que Acelino separou-se da ex-mulher porque esta o traía. Ele saía de casa antes das 6 horas da manhã para ir trabalhar e, em seguida, ela *botava o homem do gás para dentro de casa.* Ao destacar a infidelidade da ex-mulher, Acássia desresponsabiliza a si e à infidelidade do parceiro pelo fim do casamento dele. Acusando a ex-mulher de infidelidade, Acássia encontra uma justificativa para o rompimento do laço conjugal, afastando de si mesma a imagem de destruidora de lares. Tendo isso como respaldo, o novo relacionamento entre Acássia e Acelino torna-se aceitável junto ao grupo de convívio.

À medida em que há a valorização da família, as amantes não podem tomar uma posição de crítica ou de ameaça, nem mesmo ao casamento "oficial" do homem em seu grupo de convívio. Em diferentes situações, as amantes são informadas, direta ou indiretamente, pelos seus homens que eles não pretendem separar-se das esposas "oficiais" e são ameaçadas de abandono caso sejam descobertas tentando separar os homens das esposas "oficiais".

Durante muito tempo, não foi feito qualquer comentário sobre a ex-mulher de Acelino nem ao fato de Acássia ter sido amante. Esse silêncio poderia indicar uma tentativa de negação ou de ocultamento para fugir a uma reprovação social. No entanto, nunca observei ou foi relatado algum tipo de discriminação à Acássia. Como de outras mulheres ouvi fofocas a seu respeito, soube de alguns desentendimentos com suas cunhadas, mas, nessas situações, não foi mencionado esse elemento de seu passado. Com isso, sugere-se que ser amante não constitui necessariamente um estigma a ponto de estimular comentários. Mais ainda, indica-se que o êxito de sua relação depende em larga medida do apoio que ela consegue angariar entre vizinhos e parentes.

Vimos que Rose contou com o constrangimento social criado no grupo para que o marido abandonasse a amante. Esse mesmo grupo tem se revelado cúmplice das amantes aqui pesquisadas, auxiliando no ocultamento da relação extraconjugal. Como compreender essa ambiguidade? Durante o trabalho de campo, muitas pessoas reconheceram ter contribuído para a manutenção da relação de amigos amantes, como se vê nos casos descritos abaixo.

Fumando na janela da casa de Acássia, Rose travou um diálogo com uma vizinha que passava pela rua. Jocosamente, Rose insinuou que tinha encontrado com seu amante havia pouco. A vizinha imediatamente perguntou por Acássia, a dona da casa, ao que Rose responde "não tem nada a ver, porque eu já ajudei muito a Acássia". Rose refere-se ao momento em que Acássia ainda era amante de seu atual marido. Naquele período, Rose ajudava-os a se encontrarem e não revelava a traição à esposa "oficial" de Acelino que, na época, era sua cunhada. Também os pais de Acelino abrigaram sua amante durante alguns períodos possibilitando os encontros, sem revelar à nora a existência da relação. Vê-se que, nesse caso, a família do homem deu apoio para a continuidade da relação extraconjugal.

Alice foi vítima desse mesmo tipo de cumplicidade em seu primeiro casamento. Ela desconfiava que seu marido tinha uma amante, pois a cada dia ele demorava mais tempo para chegar em casa após o trabalho. Inicialmente, ela tentou conversar com ele sobre os motivos de seu afastamento progressivo, mas sempre resultava em bate-bocas. Durante esse tempo, ela se esmerava em tratá-lo bem *separava a toalha, o sabonete e o chinelo para o banho, depois recolhia tudo do banheiro*, mesmo assim ele não ficava em casa. À medida em que não conseguia resolver o problema diretamente com o marido, Alice recorreu à sogra em busca de auxílio. Magoada, Alice conta que a sogra não a apoiou, ao contrário, justificou o filho, argumentando que ele era muito novo e estava em idade de se divertir. Alice resolveu separar-se. Porém, como ele impôs a condição que

ela deixasse a filha, Alice permaneceu com ele. Nesse período, houve um acirramento das brigas do casal, chegando a mútuas agressões físicas. Com o passar do tempo e o aumento das tensões, a sogra interveio dizendo a Alice que ela poderia ir embora com a filha. Desconfiada da autorização, Alice a confirmou com o marido e partiu com sua filha para a casa da mãe.

Vê-se que o caso de Alice ilustra a ausência de apoio dos familiares do marido para a esposa: o oposto da situação vivenciada por Acássia, enquanto amante. Como compreender essas atitudes após ter-se salientado a valorização da família?

Um dos encaminhamentos possíveis é perguntar-se a que família está se referindo. Ressalta-se que os conflitos mencionados se acirram entre parentes por afinidade. A infidelidade masculina é mais facilmente aceita entre as mulheres consanguíneas de um homem do que pelas afins. Sugere-se que a família do homem apoia as amantes ou não dá apoio às esposas, pois, como parentes por afinidade, as esposas são mais fortes concorrentes da lealdade masculina do que a amante. Em certo sentido, a amante é também uma parente por afinidade, mas há a possibilidade dessa relação não se estabilizar ou ao menos as atribuições masculinas são menores em relação à amante.

O prevalecimento das relações de consanguinidade em detrimento das relações de aliança nos grupos de baixa renda foi analisado também por Fonseca (1987, 1991), Sarti (1996) e Knauth (1996), baseadas nas colocações de Francoise Héritier. Fonseca (1987), tratando a organização familiar em uma vila de invasão em Porto Alegre, argumenta que, apesar da possibilidade de enumerar conflitos entre consanguíneos, perdura a ideia de solidariedade. Esse tipo de relação pode suportar longas separações e abandonos, pois está fundada em laços de sangue que são valorizados, estáveis e permanentes. Já as relações de aliança são instáveis, ocorrendo muitas separações e recasamentos. Knauth (1996) salienta que o processo de consolidação de aliança torna-se conflitivo, pois a família consanguínea teme perder o apoio e as contribuições de seus membros à medida em que eles compõem uma nova família. Dessa forma, instala-se uma disputa entre

consanguíneos e afins pela lealdade das pessoas. Assim, nesse panorama de competitividade, o surgimento de uma amante é um trunfo na mão das consanguíneas do marido para abalar a posição da esposa.

O exemplo a seguir explicita a concorrência existente entre afins, no caso, sogra e nora. Quando conheci Ana, o seu relacionamento com um homem casado, Alaor, passava por uma crise. Ele estava indeciso se permanecia em Porto Alegre ou ia para o Paraguai, onde estava sua esposa "oficial" e filhos. Em alguns momentos, Ana acreditava que a relação deles tinha acabado. Crença colocada em questão pela mãe de Alaor, Dona Délia. Em suas costumeiras visitas, sua "sogra" se dedicava a tecer longas críticas à nora e ao filho e contava inúmeros problemas do casamento deles. No dia do aniversário de Ana, conheci Dona Délia que passou a tarde queixando-se de Alaor e quando se referia à esposa "oficial" chamava-a, em tom de desprezo, de *Fulaninha*. Após a saída da "sogra", Ana diz que ela não é *confiável*, *se faz de santa*, mas sua intenção é separar qualquer mulher que se aproxime do filho. Aliando-se à amante, a sogra buscou maior desestabilização do casamento do filho uma vez que este não apenas concorre com a lealdade do filho a ela como estava ameaçando levá-lo para longe. Ana, por sua vez, mesmo desconfiada, mostrava interesse em manter uma boa relação com a "sogra", pois esta pode agir de forma mais explícita e eficiente contra esposa "oficial" do que ela própria.

As demais amantes aqui analisadas têm experiências semelhantes à de Acássia no que diz respeito ao apoio familiar. Elas também contam com a cumplicidade da vizinhança. Por exemplo, quando Paula reconheceu que a esposa "oficial" de Anselmo se aproximava da casa de Andréa, ela logo avisou a sua vizinha. Paula enfatiza que, mesmo tendo se desentendido com Andréa alguns dias antes, considerou melhor avisá-la. Nesse caso, houve uma preponderância das relações entre vizinhas do que uma posição reprovadora às relações extraconjugais. Mulheres com situações conjugais distintas se apoiam em função das relações estabelecidas na vizinhança.

Através das histórias de Rose e de Acássia, temos os exemplos de mulheres que agem de formas distintas em função de suas situações conjugais

diferenciadas. Vimos que Rose ao enfrentar a amante de seu marido assume uma posição legítima de lutar pelo seu homem, ou seja, é legítimo a esposa ter uma atitude valente para garantir o seu casamento. Já o caso de Acássia, sobre a passagem de amante para esposa, não revela essa mesma determinação: nunca assumiu que queria *tirar* Acelino da esposa. O mesmo pode ser dito das outras amantes aqui analisadas. As amantes não podem assumir explicitamente uma posição contrária ao casamento "oficial" de seus companheiros. Elas podem, no entanto, jogar com tensões sociais já existentes (por exemplo, entre sogra e nora) para reforçar sua posição em detrimento da esposa "oficial". O apoio do grupo se mostra, em algumas situações, mais decisivo do que qualquer confrontação direta. Mais do que "contradições" na moralidade do grupo social o que se salienta, nos casos narrados de Rose, Acássia, Alice e Ana, é o caráter situacional. A partir da contextualização de práticas tidas como transgressoras, salientou-se a manipulação possível de alguns valores, como família e vizinhança.

Inspirado por Evans-Pritchard, Duarte (1986) também ressalta a relevância do prisma de situação e segmentariedade na análise dos fenômenos sociais. Esse autor sugere que a categoria de situação extrapola o seu caráter instrumental e genérico: "posso utilizar-me dessa categoria para designar uma dimensão da experiência vital das classes trabalhadoras em que a perspectiva situacional se evidencia com maior explicitude e que seria impossível nomear nosso acervo habitual de noções mediadoras" (DUARTE, 1986, p. 195). Se pensarmos através de uma ótica mais substancialista ou através de nossos próprios termos, encontraremos inúmeras "exceções" e "contradições" nos códigos locais. Vemos a necessidade de contextualizar as diferentes práticas para, assim, compreender um outro arranjo de valores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para dar conta das experiências captadas em campo, foi necessário questionar uma perspectiva dicotômica entre norma e transgressão, legítimo e ilegítimo, esposa e amante. Através da análise de uma situação

potencialmente desviante, foi possível aproximar-se da especificidade cultural dos grupos populares tendo em vista a configuração de uma outra moralidade que não pode ser reduzida à dominante, nem como seu reflexo distorcido.

É consenso na Antropologia a necessidade de compreender os grupos sociais inseridos em seu próprio contexto, o que possibilita depreender-se as noções de legitimidade e ilegitimidade. Os discursos e as práticas que são considerados legítimos e ilegítimos são definidos dentro de um campo de possibilidades limitado pelas relações sociais que as geram e que são geradas por elas. Através da experiência etnográfica, revelou-se que essas não são noções estanques, sendo fundamental estar atento às tensões e às negociações feitas em torno das práticas que as constituem. Em muitos momentos, observei atitudes que exteriormente poderiam se considerar "contraditórias", mas que, inseridas no contexto da enunciação, podiam ser compreendidas, dando visibilidade para um outro modo de vida. Frente a isso, tornou-se fundamental abrir espaços para apreensão do poder criativo e dinâmico das culturas através da análise dos conflitos, indicando a sua heterogeneidade. Não se pretende alargar a noção do legítimo a ponto de que qualquer experiência seja incluída nessa categoria, mas apontar o caráter circunstancial e relacional dessas noções.

Essas incongruências intrínsecas a qualquer cultura, no universo analisado, manifestam-se em um paradoxo estrutural: por um lado, há uma valorização da virilidade masculina, compreendida pela capacidade de ter e manter várias mulheres. Por outro lado, as mulheres empenham-se para garantir uma relação monogâmica. A presença desses constrangimentos sociais antagônicos constitui tensões nas relações sociais entre homens e mulheres e nas relações entre mulheres que competem na conquista da lealdade masculina. A análise dessas situações conflitivas permite ir além da dimensão ideal, apontando para as negociações cotidianas.

Parte daquilo do que aqui se descreve parece reforçar a ideia de uma "moral conservadora" dos grupos populares e ainda a hipótese do "ideal desistido", isto é, que agilizam estratégias compensatórias por não conseguirem

alcançar o modelo "ideal" (ver Woortmann, 1987). Entretanto, devem-se resgatar aspectos da vivência das mulheres pesquisadas para mostrar que a norma dominante não se impõe com tanta rigidez. No decorrer deste estudo, apontou-se que os sujeitos envolvidos nas relações extraconjugais contam com a cumplicidade das suas redes de vizinhança e de familiares. Há algo na relativa aceitação social das amantes que dá mostra de uma experiência e ideário específicos dos grupos populares. Ao falar deste ideário é fundamental fazer uma ressalva. No exercício analítico proposto, a leitura da "realidade" social observada não pressupõe uma substancialização de alguns elementos culturais como sendo "essencialmente populares". Como sintetiza Semán (1997, p. 133), "lo popular no tiene un carácter esencial y, siendo algo inestable, supone una heterogeneidad que deriva tanto de sus diversas raíces sociales como de las diferentes situaciones históricas en que se produce...".

Tais ideias suscitaram alguns questionamentos acerca da bibliografia que aborda família em grupos populares. Alguns dos autores citados ao longo deste estudo apontam elementos fundamentais dos valores norteadores desses grupos, compondo o modelo dos seus comportamentos ideais. Entretanto, fica obscurecido como se dá a articulação entre esse plano normativo e sua atualização nas práticas permeadas por constantes rupturas, ambiguidades e contradições. Ainda que a partir dos mesmos autores se possam ver algumas práticas que destoam desses modelos, as suas descrições têm um caráter mais homogeneizador das identidades e das relações de gênero. Ao enfatizar o aspecto do ideal, tomado como único indicador do comportamento legítimo, constitui-se um campo rigidamente delimitado do ilegítimo, da transgressão. É difícil ver como este esquema se efetiva no cotidiano. Leach, em seu estudo sobre o sistema político da Alta Birmânia, argumenta que há um descompasso entre a vida real e os modelos descritivos criados pelos nativos e pelos antropólogos. Essas descrições não abarcam a dinamicidade da realidade, elas têm uma rigidez formal dos sistemas que não correspondem necessariamente à realidade empírica dos fatos (apud MOURA, 1995, p. 70-71).

Com tanta ênfase na dimensão do ideal, certas práticas, ainda que mencionadas, não conseguem ser contemplados pelo modelo de análise; certas figuras tornam-se invisíveis, como os homens "cornudos", as mulheres infiéis ou as amantes. Dessa forma, se homogeneízam os dados para produzir uma só versão das identidades e das relações de gênero, tornando hegemônica uma determinada versão. Minimizam-se experiências comuns às trajetórias das mulheres desses grupos que incluem ser mãe solteira, abandonada pelo marido, chefe de família, viúva. A partir desta pesquisa, imagina-se como, nestas situações não conjugais, as mulheres articulam relações sociais e valores para conseguir um grau de legitimação frente ao grupo.

Questiona-se a fixação exclusiva no casamento ou união consensual para atualização do valor família. Isto não significa que o arranjo formado pela amante e seu companheiro possa vir a se tornar hegemônico, mas sustenta-se que dentro de certos parâmetros ele pode ser visto como um arranjo legítimo para atualização do valor família. Trata-se de não confundir a versão dominante dentro do grupo, o qual é conflitivo, com a única versão disponível.

Os diversos autores citados nesta pesquisa que estudam família em grupos populares trazem importantes contribuições para a compreensão do fenômeno. Muitos deles trabalham com uma noção dinâmica de cultura que leva em consideração a flexibilidade das normas. No entanto, ao fixarem suas descrições etnográficas prioritariamente no casamento ou união consensual dão poucos elementos para pensar os processos dinâmicos deste universo simbólico. Com esta pesquisa sobre amantes de homens casados e suas vizinhas casadas da Vila Jardim, tentamos ilustrar o aspecto dinâmico das normas e, com isso, contribuir para a compreensão da especificidade cultural dos grupos populares no Brasil.

BECKER, Howard. *Los extraños:* sociología de la desviación. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1971.

BILAC, Elisabete. Mãe certa, pai incerto: da construção social à normatização jurídica da paternidade e da filiação. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 20, 1996, Caxambu. *Anais...* Caxambu, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *El sentido practico.* Madri: Taurus, 1991.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo.* São Paulo: Perspectiva, 1976.

DUARTE, Luiz. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. Pouca vergonha, muita vergonha: sexo e moralidade entre as classes trabalhadoras urbanas. In: LOPES, J. (Org.). *Cultura e identidade operária:* aspectos da cultura da classe trabalhadora. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.

FONSECA, Cláudia. Aliados e rivais: o conflito entre consanguíneos e afins em uma vila porto-alegrense. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, 2, n. 4, p. 88-104, 1987.

_____. Honra, humor e relações de gênero: um estudo de caso. In: COSTA, A., BRUSCHINI, C. (Org.). *Uma questão de gênero.* São Paulo: Rosa dos Tempos, 1991.

_____. A mulher valente: gêneros e narrativas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v.1, n. 1, p.113-130, 1995a.

_____. *Caminhos da adoção.* São Paulo: Cortez, 1995b.

_____. Feminino e masculino e formas de poder: o código de honra de uma vila porto-alegrense. *Cadernos de Estudo.* Porto Alegre: UFRGS/IFCH/PPGAS, 1988.

KNAUTH, Daniela. *AIDS, reprodução e sexualidade:* uma abordagem antropológica das mulheres contaminadas pelo vírus da AIDS. Relatório

final. Porto Alegre, 1996.

MOURA, Cristina. A inconsistência social na Alta Birmânia: uma resenha do livro de E. R. Leach. Political systems of Highland Burma. *Textos Gravados*, p. 69-72, 2º semestre 1995.

REBHUN, Linda. Nerves and emotional play in northeast Brazil. *Medical Antropology Quartely*, New York, v. 7, n. 2, p. 131-151, 1993.

SARTI, Cynthia. *Mulher e família urbana*: comentários sobre a bibliografia. Texto apresentado no GT família e sociedade, 12º Encontro Anual da ANPOCS, Águas de São Pedro, 1988. Mimeo.

_____. Reciprocidade e hierarquia: relações de gênero na periferia de São Paulo. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 70, p. 38-46, ago. 1989.

_____. *A família como espelho:* um estudo sobre a moral dos pobres. Campinas. São Paulo: Autores Associados, 1996.

SEMÁN, Pablo. Religion y cultura popular en la ambigua modernidad latinoamericana. *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, n. 149, p. 130-45, maio-jun. 1997.

WOORTMANN, Klaas. *A família das mulheres*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília; CNPq, 1987.

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

Uma patroa fora de lugar: etnografia da vida íntima e familiar da empregada doméstica

Jurema Brites

O artigo que aqui apresento tem um duplo interesse: etnografar o lugar devido e indevido da patroa na vida íntima da empregada doméstica e, dessa forma, demonstrar o uso teórico-metodológico das relações intersubjetivas entre pesquisador e pesquisados numa investigação etnográfica.

Dessa forma afirmo minha linhagem fonsequiana de "fé no trabalho de campo". O trabalho de campo tomado como ato criativo do fazer antropológico, como foi ensinado desde Malinowski e reinventado sucessivamente na disciplina. Espaço de fricção de mundos numa *démarche* peregrina de refinamento de conceitos, modos e práticas de "*ver, ouvir e escrever*" o outro, já tão bem ditos na tradição nacional entre muitos por Oliveira (1998), Peirano (1995), Da Matta (1978), Fonseca (1999). Com Geertz, revisitando Malinowsk, aprendi que não entramos na alma dos nativos, nem somos capazes de olhar nos seus olhos e sentir o que eles sentem, como romanticamente acreditou nosso ancestral nas Ilhas Trobriand, apenas procuramos, através da consciência de nossos próprios enunciados e conceitos, aproximações sucessivas ao mundo do outro. E o fazemos numa busca constante da alteridade, numa tentativa de desvelamento de si para melhor enxergar o outro, como num exercício constante de figura fundo, numa tentativa obsessiva de superar a própria miopia. A subjetividade do etnógrafo, neste processo, não se resume ao mundo intrapsíquico do pesquisador, mas significa contextualizar a nossa própria visão de mundo e nossa estética. Construir uma relação dialógica em campo na interação com nossos pesquisados e em casa na explicitação

de nossos conceitos, aprendi melhor com Claudia Fonseca entre biscoitos, chás, textos e amigos de campo e de antropologia – uma forma peculiar de transmissão antropológica.

Este artigo traz elementos importantes da etnografia apresentada como minha tese de doutorado. Para dar coerência ao que descreverei a seguir, comentarei brevemente minha hipótese e apresentarei alguns conceitos que apoiaram minhas interpretações. Minha tese trata de relações de subalternidade. Pesquisei entre os anos 1995 e 1998 as relações entre patroas e empregadas doméstica, em Vitória do ES e seus arredores. Orientada pela noção de grupos populares de Claudia Fonseca, procurei descrever não um universo autônomo e heterogêneo, mas certa especificidade, até mesmo uma criatividade simbólica e prática pelas quais os subalternos interpretam e realizam suas relações com os dominantes na sociedade. Não se trata de pensar em universos culturais isolados, mas supor que os dominados não são massa amorfa, apenas a reproduzir o pensamento, o consumo e os valores dominantes. Supor que se trata de relações de subordinação históricas é pensar nessa experiência como um legado de classe (FONSECA, 1993), com suas resistências, impasses e ambiguidades. Para descrever tais relações tomei de James Scott (1990) a noção de que o contato entre subalternos e superiores é guiado por elementos performáticos, estereotipados e ritualizados:

> uma performance pública daquelas pessoas sujeitas a formas sistemáticas e elaboradas de subordinação social: o trabalhador ao chefe, o inquilino ou meeiro ao proprietário, o servo ao senhor, o escravo ao mestre, o intocável ao brâmane, um membro da raça sujeitada a um membro da raça dominante. (SCOTT, 1990, p. 2).

Essa "interação aberta, entre subordinados e aqueles que os dominam", Scott denomina roteiro público (*public transcript*). As performances públicas revelam, no entanto, apenas uma parte da relação:

> O roteiro público (*public transcript*), quando não é positivamente enganador, tende a esconder muita coisa das relações de poder. É frequentemente no interesse de ambas partes colaborar tacitamente para promover essa "má representação" (*misrepresentation*). (SCOTT, 1990, p. 2).

Como contraponto a este comportamento prescrito, ela oferece o conceito de roteiro encoberto (*hidden transcript)* para descrever o comportamento que se desenrola atrás dos bastidores, longe das observações dos poderosos. "O roteiro encoberto (*hidden transcript*) é assim derivado, no sentido em que consiste em discursos e práticas dos bastidores que confirmam, contradizem ou modificam aquilo que aparece no roteiro público (*public transcript*)." (SCOTT, 1995, p. 4-5).

Meu exercício etnográfico na tese como um todo foi de descrever (BRITES, 2000) os roteiros públicos tanto dos dominantes, quanto dos subalternos, primeiramente, no lugar socialmente definido para esse encontro – a casa da patroa. Em campo acabei deslocando minha atenção e meu convívio para o mundo privado das empregadas procurando pelos roteiros encobertos para melhor entender suas perspectivas no que diz respeito às suas atividades como servidoras domésticas remuneradas. Minha intenção era de mostrar a *complementaridade estratificada* que torna, por certo ângulo, o serviço doméstico uma alternativa cômoda para as patroas e, por outro, uma atividade que – realizada nos moldes em que ela se dá – acaba por oferecer soluções que se encaixam nas necessidades concretas de sobrevivência das famílias das empregadas.

Trabalhei com aspectos materiais e afetivos das interações, procurando demonstrar as ambiguidades inscritas na relação entre desiguais. Neste artigo pretendo enfocar minha presença no bairro de moradia das empregadas, para aprofundar tais ambiguidades. Ao analisar a interação entre empregadas e seus familiares com uma patroa "fora do lugar", vivendo no seu território e presenciando o desenrolar dos roteiros encobertos deles, pude, de maneira mais contundente, compreender tanto a amplitude

da desigualdade de nossa sociedade, quanto algumas táticas das quais os subalternos lançam mão para relacionar-se com ela.

1 O DEVIDO LUGAR DA PATROA

Minha pesquisa de campo se deu em três etapas: na primeira, sem ter muito claro o recorte do universo de pesquisa, contatei vários grupos de empregadas e patrões, seguindo inúmeros critérios para ver se algum deles se mostraria mais relevante: étnicos, religiosos, empregadas em começo de carreira, em final de carreira, diaristas, que trabalhavam para famílias, para homens morando sozinhos. Percebi que esses elementos se mesclavam a muitos outros, sem serem eles reveladores fundamentais das continuidades desta atividade que parecia fora de lugar no mundo. As entrevistas nas casas dos patrões eram marcadas por limitações: pessoas de classes médias são receosas de sua intimidade. Eu não passava da sala, enquanto queria desfrutar do cotidiano doméstico seguindo os cânones da observação participante.

Por outro lado, os patrões esperavam que eu me tornasse uma informante de eventuais falhas de suas contratadas e as empregadas, por este mesmo motivo, calavam-se na minha presença. Assim a estratégia de estudar a relação dentro da casa dos patrões foi perdendo sua força, embora nesse espaço eu tenha tido acesso a muitos roteiros públicos. Um incidente na minha vida me ofereceu outro ângulo de visão: tive uma gravidez complicada e não conseguia quase caminhar, ficando restrita por meses ao meu apartamento e aos corredores do meu andar. Dias a fio dentro de um apartamento, com a cabeça recheada de perguntas sobre patrões e empregados me levaram a uma atitude hitchcockiana. Passei a olhar pelas janelas, esticar os ouvidos para as conversas e discussões, observar o que se passava, de certa forma, nos roteiros encobertos. Então notei que, como patroa, devia deslocar minha pesquisa para o mundo que então era mais nebuloso para mim. Assim que, ao retomar o trabalho de campo alguns anos mais tarde, fui morar no bairro de um grupo de empregadas que compunha

minha amostra. Um trecho do diário de campo revela algo das reações dos meus anfitriões diante de minha chegada:

> Embora eu tivesse sido convidada, Edilene não esperava por mim naquele domingo chuvoso. "Pensei que tu não vinha, nem arrumei a casa" foram suas primeiras palavras, alertando-me sobre a bagunça que eu iria encontrar (que realmente não era maior, mas sem dúvida diferente daquela que ela enfrenta todo dia na minha casa). Visivelmente constrangida com minha visita inesperada, ela me arrastou até a casa de uma vizinha. Quando voltamos, a casa estava completamente mudada: uma comadre tinha varrido o quintal, lavado a louça acumulada e arrumado a cama. Edilene, então, descascou frutas de seu pomar para me oferecer, jogando as cascas no chão da varanda. Eu logo pensei que ela jamais jogaria nada no chão da minha casa...

A presença de uma patroa no bairro não é inteiramente descabida, desde que se encaixe dentro de certos moldes. A patroa vem geralmente ao bairro não como amiga, simplesmente para passar o tempo, mas para "ajudar" com algum problema particular. Certos ritos são acionados para domesticar essa presença anômala – compra-se café, prepara-se algum doce, a casa é limpa "como a patroa gosta", pois esse encontro deve se desenvolver conforme o roteiro público, o *public transcript* usual. Não é simples dissimulação. A patroa já ocupa um lugar na vida dessas pessoas – primeiro em termos simbólicos – nos padrões estéticos, por exemplo, e em segundo lugar, através de donativos e ajudas. Antes de aprofundar minha análise sobre "a patroa fora do lugar", gostaria de considerar esse "devido lugar" da patroa, já instalado na casa da empregada, em termos de algumas influências no consumo e nos detalhes da decoração da casa.

Para a empregada doméstica, a vivência na casa da patroa representa uma invocação cotidiana da sociedade de consumo moderna. Limpando, arrumando e observando o consumo na casa da patroa, algumas dessas empregadas começam a sonhar em ter uma vida mais confortável e, neste

processo, seu próprio padrão estético pode ser modificado. Na casa das patroas, a empregada entra em contato com o que vem a ser para ela uma boa vida material. Esta noção é construída não em termos de dinheiro, mas, sim, em termos dos objetos dos quais a patroa dispõe.

Não é, portanto, surpreendente que algumas casas de empregadas domésticas que visitei apresentavam claras semelhanças com a casa das patroas. A casa de Amélia, empregada doméstica de Pilar, é paradigmática: a sala de jantar de ferro, a mesa com tampo de vidro fumê, o arranjo de flores de seda, o equipamento de som, vídeo e TV parecem ter migrado da casa da patroa, para a da empregada. Muitas dessas coisas foram realmente presentes da patroa, mas nem todas. Na sala, somente o vaso de flores foi doado pela patroa. Todo o resto dos móveis foi comprado pelo marido de Pilar. Se não na qualidade, ao menos no estilo eles são muito parecidos com os móveis da patroa.

Amélia tem verdadeiro fascínio pelos registros videográficos e fotográficos. Muito investimento financeiro familiar é destinado ao registro dos rituais de seu ciclo de vida. Na filmagem de seu casamento, podemos acompanhar a projeção de um padrão de vida calcado no das classes médias: vestidos próprios para cada uma das cerimônias (no civil e no religioso), cerimônia "simples" com o corte de um bolo e champanha – tudo, mais do que patrocinado, orientado pelas regras de etiqueta de sua patroa, que, é claro, faz o papel de madrinha.

Na casa de Amélia, pequenos detalhes testemunham a incorporação de aspectos da organização doméstica da família de classe média: Amélia, que mantém ela própria uma empregada em sua casa (uma moça de 20 e poucos anos que trabalha como doméstica em troca de casa e comida), tem afixado na parede da cozinha um cronograma de tarefas domésticas, exatamente igual àquele que ela encontra para si no mural da cozinha de sua patroa.

Sobretudo quando a empregada conta com filhos jovens em casa, as sugestões da sociedade de consumo se intensificam. Roupas de segunda mão não satisfazem os moços num período da vida em que a beleza e a moda são tão importantes, até mesmo como elemento de sedução. Querem roupas

de grife, aparelhos de som, televisores, videocassetes, *walkman*, telefones celulares – produtos banais para os adolescentes da casa da patroa. É na aquisição desses itens que as trabalhadoras se endividam em crediários de até 48 vezes.

As domésticas, como mulheres, também elaboram seus desejos de consumo feminino – fogão autolimpante, cortinas, colchas de *matelassê*, móveis novos (de preferência, tudo com muito brilho) – constituem-se, muitas vezes, as metas nas quais o dinheiro da casa é aplicado. De onde retiram o conhecimento dos detalhes para compor tais desejos? Além da televisão, da casa da patroa. Pergunto-me, por exemplo, se todo o esforço para compor uma casa chique, como a de Claudina, também não é inspirado pelos elementos provenientes da casa da patroa.

No entanto, se na aquisição de eletrodomésticos e móveis que algumas empregadas se esforçam para adquirir podemos encontrar aproximações com a vida dos patrões, no padrão decorativo se revela a diferença. Na escolha de quais objetos servem de enfeite e na forma como eles são arranjados é que se declara toda uma elaboração, na qual não se limita a arranjar "pobremente" o modelo recebido de cima. Os novos elementos são inseridos na decoração e organização da casa da empregada doméstica de acordo com os códigos culturais que lhes dão sentido. Não se pode negar que certa "imitação" da vida dos patrões toque essas mulheres em algum ponto, mas, observando o seu estilo estético, é possível ver algo mais do que tentativas de aproximação da vida dos ricos.

Na casa de Amélia, como na de sua patroa, a garrafa térmica para além de sua serventia, satisfaz também necessidades estéticas. Ela compõe a decoração em ambas cozinhas, mas não da mesma maneira. Na casa da patroa, a garrafa térmica é colocada em uma bandeja com os demais apetrechos para servir o café, como se desempenhasse um uso estritamente funcional, mas que para além dele revela uma estética da organização planejada cuja beleza se demonstra sem excessos de detalhes em consonância com todos os outros objetos da cozinha. Já na casa de Amélia, a empregada, a garrafa térmica, juntamente com uma lata vazia de sorvete, aparece assumidamente

como enfeite. Ela está disposta em cima do fogão tampado, destacada pelo emprego dos guardanapos de crochê de cores contrastantes.

Como é comum na casa das empregadas que pesquisamos, os utensílios, geralmente brilhando de limpeza, estão sempre expostos, não por falta de armários (Amélia ganhou todos os móveis da cozinha antiga de sua patroa Pilar), mas para mostrar o *status* de boa dona de casa, de mulher organizada, caprichosa, onde o bom gosto de embelezar a casa se manifesta na exposição de todos os bens que a família se esforça por adquirir. Qualquer objeto funcional na casa da empregada é destacado como o que deve ser mostrado – tanquinho, liquidificador, garrafa térmica.

Outra presença constante na decoração da casa das empregadas que nos deixa pistas sobre como os mesmos objetos podem ser ressemantizados em espaços culturais distintos são os relógios musicais de parede. Diferentemente dos discretos relógios na parede da cozinha da patroa, estes são expostos na casa sempre em locais de destaque, na peça mais nobre, bem no alto da parede. Tratam-se de quadros-relógio em que uma gravura intensamente colorida tematiza flores ou paisagens bucólicas. Geralmente não são comprados pelas próprias donas de casa, são recebidos como agrado do marido ou de alguém muito querido – um filho, uma comadre. Além de um objeto de decoração, também é significativo no que concerne às relações de gênero: é um presente para "mulheres donas de casa". Tratar-se de um relógio é igualmente expressivo. Como mostrou Alice Inês de Oliveira e Silva (1989), estudando a seriação dos dias da semana expressos nos guardanapos de cozinha, o tempo é um elemento importante de organização do trabalho doméstico. Podemos supor que tem como objetivo adequar a distribuição das tarefas de cuidar de sua própria casa – elemento tão importante de suas identidades femininas – ao tempo restrito que lhes sobra depois de ter cuidado da casa de outra mulher.

Essas diferenças de estilo – calcadas sobre concepções de domesticidade – também têm repercussão na casa da patroa. Frequentemente patroas e empregadas divergem sobre como dispor móveis e enfeites de maneira graciosa. As empregadas mostram predileção por móveis colocados

enviesados nos cantos, o que para as patroas de classe média é o símbolo de extrema "breguice".

Assim, vimos na articulação do gosto decorativo das empregadas domésticas e nas práticas de consumo um diálogo entre as imposições sociais e econômicas mais amplas e elaborações culturais próprias do que signifique o lugar da mulher no grupo familiar. Estas mulheres constroem suas próprias casas através de um desejo de consumo importado do confronto experienciado na casa dos patrões, mas ressemantizam os objetos, conforme os gostos compartilhados por ela e suas vizinhas.

2 A PATROA NA VIDA ÍNTIMA E FAMILIAR DA EMPREGADA DOMÉSTICA

Se, para meus informantes, a presença física de uma patroa na sua moradia era um evento quase inusitado, a presença *simbólica* da patroa – no que pese às relações entre a empregada e os demais membros de sua família – é algo bastante corriqueiro. Essa presença não é sempre bem-vinda. Recupero aqui a "história de Ariadne" (BRITES, 2000) para mostrar que existem certas áreas de suas vidas íntimas as quais as empregadas procuram deixar resguardadas do conhecimento da patroa.

Trabalhando como doméstica na minha casa, Edilene foi aos poucos conquistando nossos afetos e minha atenção. Nossas conversas, na minha casa, durante o primeiro ano de pesquisa, foram aos poucos me convencendo a desmoronar o edifício frágil da objetividade e acabando por me arrebatar numa experiência de conhecimento, em que a amizade acabou se constituindo, como no Mito de Teseu e o Minotauro, no fio de Ariadne para minha penetração no universo nebuloso do outro. Edilene foi a arquiteta dos pontos de observação que me levaram, posteriormente, a concentrar a pesquisa em Jardim Veneza. Neste nosso longo convívio de empregada e patroa, conheci uma mulher que, segundo os meus padrões, era o protótipo do sofrimento e de submissão feminina. Sempre manteve dois empregos para poder sustentar a casa, pois Tonho, seu marido, considerava que trabalhar por uma miséria não valia a pena. Entretanto, um dos empregos

mantinha em segredo, para que "ele não abocanhe tudo que eu ganho". Muitas vezes chegava na casa com as marcas de seus desentendimentos com o marido. Certa vez, quebrou a perna e, mesmo assim, não aceitou os dias de repouso. Passados cerca de 15 dias, chegou na minha casa mancando, sem gesso, com olho roxo e pé quebrado em um novo lugar.

Nessas horas, como diz uma amiga minha, a gente "põe a antropóloga no freezer" e para de relativizar o universo cultural do outro. Onde, eu me perguntava, estavam as vantagens do casamento de Edilene? Fiquei chocadíssima e sugeri que ela poderia ter um espaço na nossa casa para separar-se de Tonho: "Vou separar dele sim, mas não deixo minha casa, não. É tudo que tenho na vida".

Edilene passou, então, a me deixar saber que tinha se separado, contando inclusive histórias elaboradas sobre o estigma de ser uma mulher sem marido. Por exemplo, a história concernente a uma menininha que Edilene quase adotou. Uma tragédia havia tirado a vida de sua prima e esta havia deixado órfã uma menininha de três anos de idade. Pensando que poderia ser essa sua oportunidade para finalmente alcançar o *status* de mãe, ofereci todo o apoio para que ela criasse a menina. Já estava procurando uma creche para inscrever a menina quando Edilene me contou que uma tia materna havia chegado da Bahia e *carregado com a menina*: "Ela me disse que se eu não tenho capacidade para manter um marido, como vou poder criar uma criança?"(Com esse episódio, minhas dúvidas quanto ao "mundo cultural" de Dona Edilene só aumentavam: além de sofrer a violência do marido, agora ia ser privada deste último prazer, de ter um filho... Foi só algum tempo depois que fui aprender coisas para atenuar minha indignação, e atiçar mais uma vez o estranhamento do antropólogo.)

Quis o destino que uma situação de doença me fizesse recorrer à única pessoa com quem podia contar em Vitória (meu marido estava viajando) e, assim, fui a Jardim Veneza buscar Edilene. Não sabia exatamente onde era sua casa e fui perguntando: "Conhece Edilene, amiga de Túlia..." Ante as negativas resolvi associar: "Ela foi casada muito tempo com Tonho, filho de Claudina..." No que a pessoa me respondeu: "Foi casada? Nunca esteve

separada! Eles moram ali...” De fato, Ariadne me contava muitas mentiras, muitas! Mas não eram quaisquer mentiras: eram mentiras de mulher pobre para uma mulher de classe média. Assim, vim a me dar conta que Edilene nunca havia se separado de Tonho. Durante meses tinha encenado um tipo de teatro para satisfazer as sensibilidades da patroa.[1]

Não é por acaso que Edilene resolveu esconder justamente essa dimensão de sua vida privada – suas relações afetivas – dos olhos moralistas de sua patroa. Goldstein (2000), entre outros, tem escrito sobre a maneira como patroas censuram a vida pessoal de suas domésticas, chegando à conclusão de que, na maioria de casos, estas estariam melhores se largassem tudo e mudassem de vez para a casa delas (Diário de Campo, BRITTES, 2000).

A distância social e geográfica que a separa dos bairros nobres da cidade permite que a empregada tenha algum controle sobre as áreas da sua vida privada nas quais a patroa tem permissão de penetrar. Existem, entretanto, muitas ocasiões em que a patroa é chamada a ser uma aliada de sua empregada, justamente para resolver problemas domésticos. Especialmente durante determinada fase de seu ciclo de vida, quando ainda está criando muitas crianças pequenas, a empregada tende a ver sua patroa como uma alternativa importante.

Sabemos que, nesta fase da vida, as mulheres dos grupos populares nem sempre conseguem manter a regularidade do marido provedor em casa (FONSECA, 1995; SARTI, 1989) e, como demonstramos acima, mesmo quando os casamentos são duradouros, o pauperismo a que estão submetidos os trabalhadores acaba não aliviando muito as dificuldades de sustento e manutenção. Assim, vivendo num país em que não se pode esperar assistência adequada do Estado, é a patroa, sobretudo em situações muito extremas, que muitas vezes estende a mão à empregada. O caso de Maria – representante sindical das empregadas domésticas de Vitória – é

1 Minha filha, então com quatro anos de idade, sabia de toda a verdade. Somente quando eu cheguei em casa contando a peripécia, a menina traiu seu pacto de segredo com Edilene.

exemplar. Quando seu filho foi atropelado por um ônibus, o menino teve traumatismo craniano e não havia possibilidades de tratamento no sistema público de saúde. Maria acionou, naquele momento, seus patrões que, com seu prestígio político, conseguiram que a empresa de transporte se responsabilizasse por todo o tratamento hospitalar do menino.

O suporte que muitas patroas representam na vida de suas empregadas acaba gerando consequências na intimidade familiar dessas. Os maridos das empregadas, seguidamente, veem nessas alianças patroa-empregada, mais do que ajuda, uma ameaça à sua autoridade no lar. É através daquelas que a empregada consegue prover as necessidades básicas de sua família, cumprindo o papel de provedor e tornando, assim, a presença de seu marido quase que supérflua. Quando um filho adoece ou a casa alaga, é com a patroa que a empregada pode procurar ajuda, muitas vezes com melhores resultados. É com ela também que pode conseguir um apoio moral contra a autoridade abusiva – as surras – do marido. Por isso, na casa da empregada, são do marido as críticas mais contundentes em relação à sua dependência da patroa: "Se ela fizer cocô ali na rua, aposto que tu vai correndo com uma pá limpar", reclamava um marido desgostoso de ver sua mulher se desdobrar para atender aos chamados da patroa.

Os filhos das empregadas também experimentam grande ambivalência frente à situação da mãe. Uma situação de interdependência que, às vezes, acaba resultando em ressentimentos ásperos, pode surgir no caso daquelas patroas que, mais sensíveis às diferenças de oportunidades as quais seus ajudantes estão submetidos, tentam ajudar aproximando o filho da empregada de sua própria família. Permitem que a criança frequente a sua casa, brinque com seus filhos, compram-lhe roupas, propiciam-lhe escola. Conheci uma patroa que, inclusive, pagava seguro de saúde privado para o filho da empregada. O problema é que, muitas vezes, esse esforço de compensar a desigualdade não consegue se sustentar por muito tempo. Chegada a adolescência, quando estas crianças começam a definir mais claramente suas subjetividades, elas não são facilmente aceitas pelo mesmo círculo social dos patrões. Um menino, filho de empregada que conheci,

apesar de ter sido educado na casa da patroa, não pôde cogitar namorar as amigas dos filhos do patrão. Assim, acabou voltando à sociabilidade de seu bairro e, neste caso, com um sentimento reforçado de inferioridade. Outro rapaz que teve oportunidades excelentes na casa de patrões muito ricos, chegando mesmo a formar-se em curso técnico de nível superior, parece, segundo me relatou a filha da patroa, sua ex-companheira de folguedos infantis, "nunca ter engrenado bem na vida". Mesmo bem empregado e já com dois filhos, é uma pessoa muito depressiva, esquiva do convívio social – principalmente da família para qual a mãe trabalha há 32 anos.

Essas histórias, contadas tanto por empregadas quanto por patroas, parecem ensinar a lição: é inútil pensar que se pode transgredir as normas, atravessando fronteiras de classe. A atenção da patroa para com as crianças da empregada, justamente por não ter levado a cabo promessas implícitas, pode surtir grandes críticas e ressentimentos (SCOTT, 1990). Não é, portanto, por acaso que quando crescidos, os filhos das empregadas censuram com tanta emoção a submissão materna. Indignam-se com a exploração que a mãe sofre "cozinhando para toda aquela gente", "trabalhando até altas horas, enquanto elas [as patroas] estão lá no cafezinho, na sesta, na ginástica..."

Levando em consideração estas críticas, não é surpreendente que as jovens do bairro afirmem, repetidamente, que não vão trilhar o mesmo caminho profissional que a mãe. Questiono-me, no entanto, se a recusa ao serviço doméstico não seria parte de uma ilusão juvenil. O alcance de minha pesquisa não permite dizer se as jovens têm efetivamente trocado o trabalho doméstico por outras alternativas, ao seu ver, menos custosas. Mas levantamos a hipótese de que, quando elas próprias entrarem no ciclo da reprodução familiar, acabarão por assumir que, entre as alternativas disponíveis para a mulher pobre, essa não é a pior. Ou talvez tenhamos que nos debruçar com mais cuidado sobre a hipótese de Gilberto Velho (1996) de que vivemos um momento de modernização em nossa sociedade, onde o "individualismo" e a "impessoalidade" vieram substituir uma relação tradicional baseada em padrões clientelistas entre as classes sem, contudo,

oferecer condições concretas para que novos valores, menos injustos, possam promover melhores negociações entre desiguais.

3 UMA PATROA FORA DE LUGAR

Como vimos acima, a patroa tem seu "devido lugar" na casa das empregadas – na estética ou nas eventuais alianças pragmáticas e afetivas. Trata-se de um lugar, sem dúvida, não sem ambivalências, onde as fronteiras entre a ajuda e a intromissão devem ser constantemente negociadas. Mas essa ambiguidade faz parte estrutural da relação. Por outro lado, a minha estadia na vila foi algo completamente fora de propósito. Essa presença estranha aos moldes usuais de sociabilidade do bairro devia ser barganhada a cada instante.

Durante o tempo em que morei no Jardim Veneza, jamais meu lugar social foi perdido de vista. Tornei-me íntima de muitas pessoas, ouvi confidências e nos divertimos também; entretanto, mais que estrangeira, eu raramente deixei de ser patroa. Fui recebida com carinho e prestígio. Foi-me oferecido o melhor dos aposentos do grupo, era consultada sobre o que gostaria de comer e recebia visitas. Mas além de agradar meu paladar e proporcionar meu conforto, sabiam que eu estava pagando as guarnições. Sem nunca pedir nada diretamente, as mulheres (principalmente) insinuavam suas necessidades. Na verdade, não pediam muitas coisas para si, mas não deixavam de usufruir da fartura que uma "abonada" podia proporcionar entre eles. Comprando desde remédios para piolhos, clorofila e sacos de feijão, até chuveiros elétricos, fui vendo meu dinheiro acabar até o último níquel. No início, culpada pela miséria dos meus amigos, eu mesma me oferecia para pagar as despesas. Mas, no final, me sentia como Maybury-Lewis (1990) pagando inúmeras vezes pelo mesmo ritual.

A ambiguidade da convivência fraterna com uma "patroa fora do lugar" colocava-se nos mínimos detalhes do cotidiano – ora me aproximando, ora me separando do mundo deles. Seu Norberto e Edinha chegavam mais cedo para os almoços na casa de Edilene, dizendo que era por causa do

"bom papo", mas desconfio que também tinha algo a ver com a comida que, graças ao meu patrocínio, estava mais farta. Na hora do almoço, o reconhecimento da hierarquia reservava-me um lugar na minúscula mesa ao lado de Seu Norberto. Já Edilene e Edinha, juntamente com as crianças, comiam no chão. É claro que somente eu e meu filho recebíamos talheres.

Não devemos ler este relacionamento de maneira extremamente pragmática, tampouco exagerar na maquilagem romântica da situação. Aproveitar as oportunidades que minha presença no bairro favorecia não se tratava de um cálculo matemático e frio. Assemelhava-se melhor ao que De Certeau (1994) propõe como o desenvolvimento de táticas – atitudes frente a certas ocasiões, quando as relações de força de um relacionamento não podem ser claramente calculadas. Os praticantes das táticas não têm controle da situação por inteiro, diferentemente daquele que emprega a estratégia. Através das táticas, as pessoas movem-se de maneira insinuada, num jogo de aparição e sombra com o movimento do outro, não dispondo de uma avaliação de todos os ganhos que a operação pode trazer.

Assim interpreto as lembranças e esquecimentos quanto ao meu *status* de patroa no bairro: como táticas usadas dentro de um jogo, no qual alguns lances não estavam definidos desde o início. Muitas vezes meu lugar era imediatamente recuperado, às vezes para sublinhar minha "dignidade superior" – como quando me apresentavam na Igreja como visitante ilustre ou suportavam minhas visitas em horas inadequadas, às vezes para me forçar demonstrações de dádivas, as quais o *public transcript* de nossas relações prescrevia. Não eram estratagemas para explorar a "otária". A possibilidade de eu oferecer alguma coisa, como disse acima, ou já estava prescrita nas regras do jogo entre subalternos e patrões, ou as pessoas do bairro aproveitavam uma situação pouco definida para angariar algum proveito.

Mas houve instantes – muito breves – em que fui colocada entre os iguais, quando o roteiro público foi, por momentos, esquecido: quando Edilene jogou as cascas no chão, por exemplo, ou no dia em que para repreender meu filho de uma travessura, Edilene aplicou-lhe uma palmada, sem nem

questionar qual de nós duas tinha mais autoridade naquele caso.

Se a identidade feminina permitiu, muitas vezes, que a intimidade com as mulheres deixasse mais tênue a diferença de *status* entre eu e elas, com os homens, essa diferença nunca deixou de ser marcada. Apesar de, pela idade e condição de mulher desacompanhada, eu cair na categoria de namorada em potencial, os olhares que os homens me dirigiam nunca eram declaradamente provocativos. Diferentemente do que faziam com outras mulheres desacompanhadas do bairro, pareciam sempre aguardar um sinal de permissividade da minha parte. O fato de nunca essas paqueras tornarem-se assuntos de jocosidade, como era o costume entre as minhas amigas do bairro, indicava com clareza a falta daquela licença que se estabelece entre iguais.

Certa noite, fomos todos a um comício no bairro – uma ocasião de festa de rua de Jardim Veneza. As mulheres ficavam próximas aos maridos, mas não exatamente junto a eles, pois esses formavam um grupinho um pouco mais à frente. Entre os homens, encontrava-se Eltinho – único filho de Claudina que não morava no bairro – que viera para participar da festa. Eltinho andava de um lado a outro do comício e a cada volta oferecia alguma coisa (refrigerante, churrasquinho, uma voltinha de bicicleta) para meu filho, Ramiro, até finalmente chegar a me oferecer cerveja. Felizmente, eu havia percebido uma mulher com uma latinha de cerveja nas mãos conversando animadamente com Tonho e Clodoaldo e, a julgar pelo silêncio e distância que Claudina e Edilene mantinham, percebi que este comportamento não era muito bem aceito. Resolvi então ficar também entre as mulheres "de bem" e, resolvendo não beber, agradeci educadamente a oferta de Eltinho. Com este gesto, parece que finalmente recebi o reconhecimento de Tonho, que comentou com a mulher na volta para casa: "A Jurema é uma mulher de fé mesmo. Faz um mês que está longe do marido e não bebeu, nem dançou com ninguém".

Apesar de aprovada por Tonho, mais uma vez meu *status* "fora de lugar" ficava evidenciado, pois era patente que nada "rolou" porque eu era diferente das outras mulheres desacompanhadas. Possivelmente porque

eu mesma, em ocasiões de limiaridade, trazia à tona com mais veemência meu *hexis corporal* para fazer retornar minha posição de patroa e manter, assim, uma precavida distância. Mas eu não era a única dona dessa relação. É claro que a maioria dos homens era menos ingênuo que Eltinho e, portanto, quem deles atrever-se-ia namorar a patroa de Edilene?

Edilene e eu, no outro dia, morremos de rir do comentário de seu marido, pois o que Tonho não sabia é que, assim que os homens se afastaram, Edilene e eu fomos atrás do caminhão de som onde encontramos todas as nossas amigas "decentes" bebendo, fumando, dançando e contando piadas.

Durante o restante do meu tempo em Jardim Veneza, pela ambiguidade de meu *status* – fui apreendendo o tipo de atitude que os grupos subalternos desenvolvem longe daqueles que os exploram, pois, cansando de manter as aparências, aos poucos revelam os "roteiros encobertos" aos quais não tivera acesso anteriormente.

Se num momento eu recebia deferência, em outro, era afrontada ou debochada. Quando sugeri comprar água mineral para bebermos, pois o cólera estava nas vizinhanças, Tonho me replicou irreverente: "Por que tu não manda encanar água mineral na casa de todo mundo aqui?" Outra vez, chegando de uma longa tarde de trabalho pelo bairro, encontrei Clodoaldo e Tonho bebendo cerveja e saboreando uma galinha frita. Insistiram para eu provar, mas o sorriso nos seus olhos me fazia pensar que um trote vinha pelas costas. No fim, confessaram estar se divertindo com a minha repugnância. Estavam comendo um coelho que Clodoaldo havia conseguido de maneira pouco clara em uma loja de produtos veterinários. O tom destes encontros oscilava entre brincadeira carinhosa e desafio hostil. Eu tomava esses "ritos de iniciação" (pelos quais devia passar para ser tolerada no bairro) como uma entrada para os roteiros encobertos – aquelas atitudes que os moradores do bairro não mostrariam normalmente na presença dos patrões. O fato de eu estar no território deles não me tornava jamais um nativo, mas alterava o balanço de poder o suficiente para lhes permitir empurrar os limites do *transcript* encoberto. Transformavam um pequeno canto deste em *transcript* público, estabelecendo regras levemente modificadas para a

interação com esta "patroa".

> [...] é claro que a fronteira entre os roteiros públicos e encobertos é uma zona de constante luta entre os dominantes e os subordinados – não trata-se de um muro sólido. A capacidade dos grupos dominantes de impor – embora nunca totalmente – a definição e constituição do que consta como roteiro encoberto e daquilo que deve ficar por trás dos bastidores, é – como pretendemos mostrar – uma boa indicação do seu poder. A luta incessante sobre tais fronteiras talvez seja a arena principal dos conflitos ordinários, das formas cotidianas da luta de classe [...] (SCOTT, 1995, p. 14).

Esse episódio lembrou-me dos mesmos talentos que Edilene desenvolve nos seus relacionamentos com as patroas. É uma empregada muito requisitada. Excelente cozinheira, muito prestativa, destacando-se seu carinho com as crianças. Entretanto, as patroas dela que conheci costumavam se queixar de um único senão no comportamento de Edilene: ela é uma daquelas empregadas que costuma "carregar" alguma coisa para casa. Na verdade, as coisas supostamente furtadas são muito ínfimas (sabão, pó de café) e também muito difícil de comprovar que seja ela a responsável pelo desaparecimento desses materiais. Na maioria das vezes, esse "detalhe" é deixado de lado, ante as qualidades que apresenta. Uma única vez (durante a pesquisa), essa desconfiança assumiu contornos mais delicados, inclusive com consequências sobre as repercussões dessa pesquisa.

Uma família empregadora de Edilene (do meu círculo de amizades) resolveu que seus "carregamentos" haviam passado dos limites e resolveram demiti-la. A patroa, constrangida pela situação, preferiu passar o ato de demissão para o esposo. Este, ao anunciar-lhe o fim do contrato e acertar todos os pagamentos devidos, procurando esclarecer as coisas, perguntou-lhe: "Edilene, você sabe por que estamos dispensando seus serviços? Porque você roubou dinheiro que estávamos juntando para nossa filha". Edilene retrucou que era impossível ela ter cometido tal furto, uma vez que eles próprios haviam quebrado o cofrinho onde o dinheiro se encontrava.

O patrão completou: "A gente sabe que foi você. Jurema, em seu trabalho, mostra que todas as empregadas roubam". Edilene, ofendida, desferiu-lhe o único golpe que possuía lembrando ao patrão que ele também vem de uma origem humilde: "Exatamente como tua mãe, não é? Ela não trabalha até hoje como doméstica?". São em breves situações como estas que os códigos encobertos dos relacionamentos descortinam a encenação enganosa.

Este episódio é ilustrativo de quão perigoso é para os subalternos explicitar suas táticas encobertas e explica de maneira exemplar porque o enfrentamento direto geralmente não é interessante. Edilene, embora tenha retirado sua espada da cinta neste enfrentamento com seu patrão, logo retornou ao evitamento habitual. Não voltou para cobrar seus direitos trabalhistas, como não contou para sua família que havia sido demitida, mentindo que estava de férias.

Neste mesmo sentido (de desmascaramento do roteiro público), uma das cenas mais reveladoras das quais participei ocorreu na minha segunda noite em Jardim Veneza, quando Edilene levou-me a visitar suas amigas. Como ainda não tinha fotos de mulheres lavando no tanquinho, pedi a Edilene para buscar a máquina fotográfica, guardada na casa dela.

"Peça 'por favor", me respondeu Edilene, "não sou eu quem agora manda aqui?"

Depois de me fazer repetir duas vezes a mesma frase acompanhada de uma reverência inclinando a cabeça, Edilene partiu em busca da máquina, porém não retornou, obrigando-me a voltar sozinha por ruas e becos ainda estranhos para mim. Na bufonaria desse ritual público de desempossamento, Edilene demonstra, como sugere o trabalho de James Scott (1990), o quanto a deferência aos patrões não é um ato internalizado de subserviência, mas, ao contrário, uma atitude planejada de demonstração de conformidade.

Ao todo, a distância colocada pelos moradores do bairro frente a mim não foi tão contundente quanto aquela demarcada por meus amigos de Vitória quando encontraram com meus novos amigos do Jardim Veneza. O episódio que vou relatar nos dá mostras de quanto a desigualdade marca a vida dessas pessoas na sociedade brasileira, onde, a despeito de tornarem-

se muito íntimas, devem-se manter no seu lugar.

Eu precisava fazer coisas burocráticas em Vitória. Assim, resolvi passar uma tarde na casa de uma amiga – pessoa muito próxima com quem já havia dividido a moradia e que me deixara uma chave. Edilene e Edinha logo se apresentaram para me acompanhar, aproveitando para fazer um passeio na cidade. Colocaram roupas de sair, batom e lá fomos enfrentar o Transcol, o ônibus que em 40 minutos nos deixava perto do nosso destino. Minha amiga não estava, mas graças à chave emprestada, pudemos entrar. Eu fui logo para o computador resolver minhas coisas, enquanto Edinha sentou-se na sala. Edilene, mais experiente, aguardava na cozinha brincando com meu filho. Quando minha amiga chegou, olhou friamente para a cena. Sabendo que, antes de minha "amiga", aquela adolescente no sofá era cunhada da empregada, cumprimentou-a com tamanha altivez que nos sentimos compelidas a sair logo do local.

Tendo me acostumado a ser uma patroa "fora de lugar" – incômoda talvez, mas bem tolerada, na casa das empregadas, tinha entrado na ilusão que talvez pudesse haver a possibilidade de uma situação simétrica nas casas das patroas. A reação de minha amiga trouxe-me abruptamente de volta à realidade. Se, por diversos motivos, referentes tanto a minha personalidade, como a meu *status* de patroa, eu era mais ou menos aceita no bairro, minhas amigas empregadas, por mais charmosas que fossem, nunca teriam livre trânsito no mundo de minhas vizinhas.

As situações contraditórias que procurei relatar tiveram o objetivo de nos levar a pensar nas dimensões infrapolíticas (SCOTT, 1990) que estão colocadas no nosso cotidiano mais íntimo e particular. Em outros textos (BRITES, 2000) que discorri sobre a interação entre empregadas e patroas nos lares de classe média revelaram o conteúdo dos códigos prescritos para o contato inter-classe no Brasil, em que relações afetuosas andam de par com a desigualdade. Já nesta parte da pesquisa, as tensões inerentes da relação apontavam para a possibilidade de táticas sutis de insubordinação. Ao chegar na casa das empregadas que se tornou claro que a mistura de desigualdade e afeto – presente tanto nas relações intrafamiliares, como na

relação empregada – patroa – não indicava necessariamente a subserviência absoluta do subalterno.

Pelo contrário, tendo episodicamente acesso aos roteiros encobertos (de mulheres longe de seus maridos, de empregadas longe das patroas), ficou claro que a submissão normalmente demonstrada em situações hierárquicas não é sempre fruto de cumplicidade passiva. As piadas que traduzem elementos de antagonismo e ressentimentos não anulam o teor afetivo das relações entre desiguais, mas sugerem que atrás da aparente deferência destes encontros existem não "atitudes alienadas", mas sim um espírito crítico bastante lúcido, acionando estratégias para – dentro dos limites do *status quo* – tirar o máximo de benefício de uma situação em si já desfavorável.

Procurei metodologicamente extrair de minha presença em campo possibilidades de compreensão a partir de um olhar atento sobre as dimensões relacionais de uma interação social – a situação de pesquisa. Na casa da empregada me esforçando para compreender tanto as falsas deferências, quanto as raras vezes, onde a cortina de classe era suspensa, e podia me sentir mais que uma visita, realmente próxima aos meus anfitriões. Na casa das patroas, onde uma presumida identidade entre nós tornava tão nítido o lugar diferencial e subalterno ocupado pelas empregadas domésticas. Nesse movimento reflexivo foi possível compreender que só com um olhar esquadrinhador sobre nosso próprio universo cultural é possível abrir espaço para a diferença do universo alheio, sobretudo quando estes mundos são densamente conectados.

REFERÊNCIAS

BRITES, Jurema. *Afeto, desigualdade e rebeldia*: bastidores do serviço doméstico. 2000. Tese (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

DA MATTA, Roberto. O ofício do etnólogo, ou como ter "anthropological blues". In: NUNES, E. O. (Org.). *Aventura sociológica*. Rio de Janeiro:

Zahar, 1998. p. 7-17.

DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

FONSECA, Claudia. Trabalho e cotidiano: o que condiciona o quê? *Estudos econômicos*, USP, v. 22, p. 25-48, 1993.

_____. *Caminhos da Adoção*. São Paulo, Cortez, 1995.

_____. Quando cada caso não é um caso: pesquisa etnográfica e educação. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 10, p. 58-78, 1999.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GOLDSTEIN, Donna. The Aesthtics of Domination: Class, Culture, and the Lives of Domestic Workers. In: *Laughter out of place*: Race, Class and Sexuality in a Rio Shanytown. 2000. (Book Manuscript).

MAYBURY-LEWIS, David. *O selvagem e o inocente*. Campinas: Ed. Unicamp, 1990.

OLIVEIRA, Roberto C. *O trabalho do antropólogo*. Brasília / São Paulo: Paralelo Quinze/ Unesp, 1998.

PEIRANO, Mariza G. S. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

SARTI, Cynthia. Reciprocidade e hierarquia: relações de gênero na periferia de São Paulo. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, Fundação Carlos Chagas, n. 70, p. 38-46, 1989.

SILVA, Alice Inês de Oliveira. Abelinhas numa Diligente Colméia: domesticidade e imaginário na década de cinquenta. In: COSTA, A.; BRUSCHINI, C. (Org.) *Rebeldia e Submissão*. São Paulo, Vértice, 1989. p. 143-175.

SCOTT, James. *Domination and the arts of resistence*: hidden transcripts. New Haven: Yale University Press, 1990.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e*

Realidade, Porto Alegre, Faculdade de Educação/UFRGS, v. 20, n. 2, p. 71-100, jul./dez. 1995.

SCOTT, Parry. O homem na matrifocalidade: gênero, percepção e experiências do domínio doméstico. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 37, p. 38-47, maio 1990.

VELHO, Gilberto; ALVITO, Marcos. *Cidadania e violência.* Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Editora FGV, 1996.

Cidadania mediada: reveses da reinvenção da cidadania (ou "novas configurações" alguns anos depois...)

Alinne de Lima Bonetti

INTRODUÇÃO: DAS CONDIÇÕES DESTA ANÁLISE

Esse artigo tem, em grande medida, o intuito de aprofundar reflexões feitas anteriormente sobre a experiência de ativismo político de um grupo de mulheres das camadas de baixa renda porto-alegrenses ligadas ao projeto de intervenção de uma ONG feminista local. Fruto de anos de contato com o grupo em questão, essa análise reflete distintas perspectivas advindas da mudança do meu lugar na relação com o grupo. Explico-me.

Iniciei como assistente de pesquisa, ainda como estudante de Ciências Sociais na UFRGS/Porto Alegre. Participava do recém-criado Núcleo de Antropologia e Cidadania (NACi) no qual fui assistente de pesquisa num grande projeto intitulado *Antropologia, cidadania e agências de intervenção em grupos populares*. Tal projeto buscava analisar a relação entre público-alvo e os agentes sociais (educadores, assistentes sociais, planejadores, ongueiros, etc.) comprometidos com a promoção da qualidade de vida e/ou direitos de cidadania entre a população de baixa renda e, eventualmente, contribuir para o planejamento e execução de políticas públicas.

Tal projeto tinha fundamentalmente dois enfoques: de um lado, a relação de agências de intervenção estatais/grupos populares e, de outro, as agências da sociedade civil/grupos populares. Buscava compreender a interface entre os valores embutidos nas práticas intervencionistas e a

forma como estes elementos entravam em contato com os valores e a forma de vida dos seus públicos-alvo, em geral oriundos das camadas urbanas de baixa renda. O foco da pesquisa era a relação entre duas lógicas distintas e as diferentes elaborações e apropriações, segundo tais lógicas, de temas como cidadania, direitos, qualidade de vida.

Neste grande projeto havia três universos de pesquisa distintos, entre os quais estava o projeto da ONG feminista local voltado para a capacitação legal, a partir do marco dos Direitos Humanos, de mulheres das camadas populares, tomadas genericamente como lideranças comunitárias. A pesquisa etnográfica realizada concentrava-se na observação da relação entre as *ongueiras* e as lideranças participantes do curso de capacitação. Após o curso, que então tinha a duração média de quatro meses, elas se tornavam Promotoras Legais Populares (PLPs); voltarei ao projeto da ONG mais adiante. Muito embora o grande projeto de pesquisa estivesse encerrado, sentia a necessidade de continuar a investigar como aquelas mulheres lidavam com os conhecimentos adquiridos no cotidiano do seu ativismo e passei a acompanhá-las.

A questão que o campo me incitava a fazer, ao observar as práticas das PLPs, era se configurava-se uma experiência feminista particular. Construí um novo projeto de pesquisa que visava compreender a possibilidade da existência de um feminismo específico, oriundo da experiência de atuação política das PLPs (BONETTI, 1999). A minha hipótese era a de que esse feminismo "popular" estaria relacionado com a ideologia fundante da prática feminista da ONG em questão, mas não exclusivamente, reelaborando-a a partir de outros valores e práticas.

No entanto, ao longo da pesquisa etnográfica, fui levada a outras questões. O feminismo em si revelou-se uma questão periférica no contexto de atuação política daquelas mulheres. O campo revelava outra ordem de preocupações ligadas ao significado específico que estas mulheres atribuíam ao seu ativismo político, que combina um gosto particular pela militância, a realização de projetos individuais e a busca por ascensão social. Assim, compreendi que a participação política para estas mulheres

estava associada à mudança de *status* social, que se daria na medida em que constituíssem um lugar de reconhecimento no campo político peculiar de Porto Alegre (BONETTI, 2000).

Essa pesquisa possibilitou-me, também, discutir a forma como noções de cidadania e direitos eram significados por esse grupo de mulheres na sua militância cotidiana, que implicava um descompasso entre o que observava em campo e o que a literatura sobre cidadania e grupos populares urbanos dizia. Grosso modo, a literatura dizia haver obstáculos na conversão à cidadania por parte dessa população porque não compartilha dos valores constitutivos do ideário individualista-moderno do qual decorrem as noções de cidadania, direitos e igualitarismo. Antes, o universo de valores desses grupos é regido por uma lógica holista, fundada no valor família (DUARTE, 1988; SARTI, 1996). No entanto, a etnografia mostrava-me outras coisas. De uma perspectiva de baixo para cima, da constituição dos significados em ação e das práticas, eu percebia uma apropriação peculiar dos elementos do curso, dos valores da cidadania e dos direitos, que se traduziam numa ressignificação coerente com o significado atribuído a sua participação política (BONETTI, 2001). A análise dos dados de campo permitia, assim, relativizar um sentido unívoco de cidadania e de direitos.

Após essa experiência de pesquisadora junto a esse grupo, introduz-se um novo processo nessa relação. Se antes eu ocupava um lugar de distanciamento conferido pela posição de antropóloga pesquisadora, ao ser convidada a compor a equipe de assessoria técnica da ONG, passei a ocupar o lugar de antropóloga ongueira ao longo de dois anos e meio. Essa experiência pessoal-profissional extremamente desafiadora propiciou-me refletir sobre as possibilidades de uma Antropologia fora da academia e sobre como adequar o instrumental antropológico às necessidades de uma ONG (BONETTI, 2002). Assim, tive a oportunidade de olhar para o projeto de PLPs de outra perspectiva, além de ter um outro tipo de contato com as PLPs, a equipe da ONG e, em especial, com o universo dos direitos e cidadania.

Já afastada da ONG, com um maior distanciamento, retomei essa

experiência e me propus a repensar algumas questões que me foram suscitadas durante o período da assessoria técnica. Busco, aqui, examinar os limites e as possibilidades de reinvenção da cidadania e do alargamento do sentido dos direitos. Os dados que compõem essa análise são de duas ordens. Utilizo fundamentalmente os dados da pesquisa etnográfica realizada entre os anos de 1996 e 1999 e a eles agrego também dados recolhidos sistematicamente ao longo da minha participação como assessora técnica do projeto, junto ao mesmo grupo de mulheres.

Os dados apontam para uma reflexão acerca da constituição de um sujeito político particular, identificável a partir da experiência deste grupo de mulheres. Apontam também para a análise das concepções de cidadania e direitos que o grupo articula e a relação destas concepções com as possibilidades e limites de ampliação e aprofundamento da democracia. O desafio aqui é o de demonstrar e problematizar um efeito perverso da reinvenção da cidadania ao qual chamo de "cidadania mediada". Esses elementos levam, em última instância, a refletir sobre os limites da relativização das noções de cidadania e direitos.

Encontrei, nas teorias oriundas da intersecção entre a política e a cultura, uma interessante via para refletir sobre a polissemia da noção de cidadania e o seu potencial democratizador das relações sociais. Tal reflexão só se torna possível quando adotamos, de um lado, uma nova e ampliada noção de política, entendendo-a:

> [...] como algo mais que um conjunto de atividades específicas (votar, fazer campanha ou *lobby*) que ocorrem em espaços institucionais claramente delimitados, tais como parlamentos e partidos; ele deve ser vista como abrangendo também lutas de poder realizadas em uma ampla gama de espaços culturalmente definidos como privados, sociais, econômicos, culturais e assim por diante. (ALVAREZ; DAGNINO; ESCOBAR, 2000, p. 29).

E, de outro lado, uma noção de cultura que combine as concepções

introduzidas pelo campo da antropologia e a derivada da tradição gramsciana, como demonstra Dagnino (2000):

> [...] e a concepção de cultura como a atribuição de significados embutida em todas as práticas sociais foi estabelecida no campo da antropologia, o que a teoria da hegemonia iluminou foi o fato de que essa atribuição de significados ocorre em um contexto caracterizado por conflitos e relações de poder. Nesse sentido, a luta por significados e por quem tem o direito de atribuí-los não é apenas, em si mesma, uma luta política, mas é também inerente e constitutiva de toda a política. (DAGNINO, 2000, p. 75).

Para além do desafio de estabelecer nexos entre as dimensões da política e da cultura, neste texto enfrento mais alguns desafios. Um deles é o de articular a perspectiva etnográfica – minuciosa e vocacionada para o estudo de evento de ordem micro – com a análise de fenômenos de maior alcance, como o são as relações entre democracia, cidadania e os direitos. Além disso, a necessidade de agregar a dimensão simbólica, os valores constitutivos das práticas e das concepções, sobre direitos e cidadania na análise sobre a sua potencialidade transformadora da sociedade e sobre a ampliação da democracia. Acredito que atentar para a "particular formulação das noções de justiça e direito" (SADER, 1995, p. 39) que estão em disputa e para os diferentes repertórios simbólicos que compõem o cenário político – e nele se antagonizam – possibilita o desvendamento de novas potencialidades para a transformação das relações sociais.

Este texto está organizado em três momentos distintos. Na seção *Da cidadania limitada* – diferentes versões da cidadania brasileira, apresento e contrasto diferentes formas de se perceber o processo de constituição da cidadania no Brasil, argumentando sobre qual considero mais produtiva e que influencia a minha análise ao longo do texto.

Na seção *Da cidadania para além dos limites:* a sua reinvenção pelos movimentos sociais, aprofundo uma das formas de se perceber o processo de constituição da cidadania no Brasil, aquela que vê a cidadania a partir da

sua relação com os movimentos sociais. O cerne do argumento desta seção está na possibilidade de se encarar a cidadania como um processo dinâmico, cujo conceito é, em si, produto das disputas pela sua definição. Disto resulta uma concepção de cidadania e de direitos constantemente reinventados e ampliados.

Na última e mais extensa seção, *Do mulherismo à cidadania mediada:* reflexões sobre os reveses da cidadania, problematizo o processo de reinvenção da cidadania a partir da análise da experiência política do grupo de mulheres, ativistas dos direitos femininos, das camadas populares porto-alegrenses. A problematização se dá através da apresentação dos contornos de um sujeito político particular identificável na experiência destas mulheres e da relação dos valores que constituem esta identidade coletiva na definição e reinvenção da cidadania e dos direitos.

1 DA CIDADANIA LIMITADA: AS DIFERENTES VERSÕES DA CIDADANIA BRASILEIRA

A cidadania no Brasil tem sido adjetivada de maneiras diferentes: como "cidadania concedida" (SALES, 1994), "cidadania regulada" (SANTOS, 1979), por exemplo. Somente com estas distintas adjetivações podemos perceber que o processo de constituição da cidadania brasileira é visto de formas bem diversas e sugere um campo em definição e disputa. A tradição política brasileira tem sido consensualmente descrita como baseada numa cultura autoritária e reprodutora de desigualdades (SALES, 1994; TELLES, 1994; DAGNINO, 1994; PAOLI, 1995, entre outros). Um dos traços marcantes desta cultura, que nos interessa mais de perto aqui, diz respeito ao lugar ocupado pelos direitos nesta tradição. Os direitos e as leis são apropriados desigualmente e transformados em privilégios de uma pequena parcela da população, detentora dos meios de acesso a tais direitos.

Ninguém negaria o fato de que o retrato social do Brasil é caracteristicamente marcado por profundas desigualdades. No entanto, há diferentes perspectivas através das quais se analisam este mesmo fato. Uma delas é olhar através de uma lente de curto alcance, que dá uma visão

panorâmica das macrorrelações; uma outra possibilidade é utilizar uma lente de maior alcance, portanto, mais detalhada e enfocar as microrrelações. Vejamos.

Na busca de explicações para este quadro, Sales (1994) aponta que tal tradição política brasileira, que denomina de "cultura política da dádiva", deita as suas raízes na sociedade escravocrata brasileira. Segundo a autora esta configuração sócio-histórica forneceu o modelo de relações sociais fundadas na dicotomia mando/subserviência que, embora reconfiguradas, persistem até hoje e agem na manutenção das relações de desigualdades.

Este modelo de relação social tem como parâmetro a relação estabelecida entre os senhores de terras e os homens livres e pobres da época, marcada pela concessão e proteção do polo poderoso (senhores) ao polo destituído (homens pobres livres). Tal relação caracteriza o que a autora denomina de "cidadania concedida", na qual os direitos são transformados perversamente em dádivas.

Tal "cidadania concedida" ocuparia o lugar da cidadania garantidora dos direitos, a que faz parte do ideário fundante da modernidade, constituída sob a égide do valor indivíduo, da igualdade, da liberdade (DUMONT, 1985). Identifica-se aqui uma dicotomização: ao polo da dádiva corresponde o que é tradicional: o mandonismo, a subserviência, a patronagem, as desigualdades; ao polo dos direitos corresponde tudo aquilo que é moderno, as igualdades. Não é, portanto, surpreendente que, ao se localizar o Estado brasileiro dentro desta discussão, aponte-se a justaposição vigente no Brasil de valores tradicionais, como as relações personalistas e as redes de reciprocidades, e valores modernos, como a própria noção de cidadania e o valor indivíduo. Disto resultaria a convivência de dois conjuntos de valores distintos: individualistas-modernos e hierárquicos-tradicionais (DA MATTA, 1980).

Alargando o escopo analítico em relação à convivência destes dois conjuntos de valores, alguns estudos associam os valores hierárquicos-tradicionais como constituidores do repertório simbólico das camadas populares urbanas (como DUARTE, 1988, por exemplo), não comparti-

-lhando, portanto dos valores individualistas modernos. As supostas dificuldades e limites encontrados pelas camadas populares urbanas no processo de "cidadanização" (PEIRANO, 1986) encontrariam nesta característica a sua justificativa. Os limites adviriam, assim, do confronto entre valores universalistas da modernidade (como o da igualdade e o da liberdade), constituidores do ideário da cidadania, e os valores locais que dão sentido ao universo social das camadas populares urbanas (DUARTE et al., 1993).

Parece-me que o que há de comum aqui nesta perspectiva é o diálogo com uma concepção unívoca e fixa de cidadania que não é explicitado. Tal concepção trata-se da definição canônica de cidadania, originada "nos fins do século XVIII como uma resposta do estado às reivindicações da sociedade" (DAGNINO, 1994, p.107), associada à tradição liberal, que fixa apenas um sentido à noção. Assim, tendo tal concepção – fixa e com sentido único – como parâmetro oculto, as distintas experiências de constituição de cidadania parecem estar sempre sob avaliação negativa, revelando uma concepção limitada de cidadania.

Há perspectivas alternativas a partir das quais se entende o processo de constituição da cidadania brasileira. Tomo o estudo de Carvalho (1991) como um representante dela. O autor situa a sua análise no período histórico brasileiro de transição para a república e procura entender o lugar do povo no processo político. Contrastando diferentes visões sobre a cidadania e a política, advindas de universos de valores distintos que conviviam, Carvalho nos revela um leque de relações, embates, estratégias que remetem a formas alternativas de se exercer a crítica e de se organizar politicamente. Formas de organização e participação populares – como festas religiosas, carnaval – vistas como apolíticas de acordo com uma determinada concepção restrita de política.

Ao enfocar os interstícios das macrorrelações, situando-os histórica e socialmente, resgatando a miríade de relações e concepções de mundo implicadas naquele momento, Carvalho nos abre um novo caminho através do qual é possível analisar o processo de constituição de cidadania no Brasil.

Ao contrário da fixidez das relações de mando/subserviência de Sales (1994) anteriormente citada, Carvalho traz elementos que complexificam estas relações, dinamizando-as.

Mas mais do que isto, o estudo de Carvalho fornece um modelo analítico a partir do qual passa a estudar a cidadania brasileira. Um modelo que parte de uma concepção ampliada de política – que dá visibilidade a formas outras de participação –, considera as diferentes experiências dos atores sociais e as suas distintas concepções, contrastando-as. Assim, ao invés de um conceito limitado e unívoco de cidadania, temos como resultado o enquadramento de um processo dinâmico, marcado pela complexidade das tensões e das disputas pela definição do que seja a cidadania.

Adotar esta perspectiva, que me parece mais frutífera, significa assumir

> que não há uma essência única imanente ao conceito de cidadania, que o seu conteúdo e o seu significado não são universais, não estão definidos e delimitados previamente, mas respondem à dinâmica dos conflitos reais, tais como vividos pela sociedade num determinado momento histórico. Esse conteúdo e significado, portanto, serão sempre definidos pela luta política. (DAGNINO, 1994, p. 107).

É exatamente desta assunção que parecem compartilhar as análises sobre a cidadania que a percebem como um processo em andamento de transformação da sociedade brasileira e da cultura autoritária que a caracteriza. E neste processo em andamento, os movimentos sociais ocupam um lugar de destaque.

2 DA CIDADANIA PARA ALÉM DOS LIMITES: A SUA REINVENÇÃO PELOS MOVIMENTOS SOCIAIS

Personagens importantes no processo de transformação da sociedade brasileira, os movimentos sociais contribuem para a articulação, definição e alargamento do sentido da cidadania ao incorporar, nas suas reivindicações,

a aquisição de direitos. Identificar as contribuições dos movimentos sociais para a constituição de uma nova cultura não autoritária só se torna possível quando se lança um novo olhar para a experiência dos movimentos sociais.

As análises tradicionais acerca da experiência dos movimentos sociais buscam explicá-los a partir de determinações estruturais, sejam elas a coerção estatal, as consequências perversas do capitalismo e/ou como resposta a privações materiais. Segundo Sader (1995) tais explicações, além de reducionistas, não acrescentavam nada de novo para a compreensão deste fenômeno social. Tais explicações não conseguem abarcar aquilo que singulariza a experiência política dos diferentes atores sociais envolvidos nas mobilizações que passaram a tomar forma no Brasil a partir da década de 1970.

Como alternativa, o autor chama atenção para a importância de se agregar às análises dos movimentos sociais a sua dimensão simbólica. Ou seja, a "elaboração cultural das necessidades": as mediações simbólicas da vivência objetiva feitas pelos sujeitos sociais. Esta outra disposição analítica é que abre a possibilidade de se enxergar a contribuição dos movimentos sociais para a transformação cultural da sociedade brasileira, instituindo através desta transformação uma "nova cidadania" (DAGNINO, 1994, 2000).

Mas o que são os movimentos sociais? Paoli (1995), ao analisar a trajetória dos movimentos sociais no Brasil, apresenta-nos um interessante caminho para a compreensão deste fenômeno. Para a autora, a noção de movimentos sociais é eminentemente uma categoria analítica que, por abarcar "diferentes mobilizações coletivas", explicita a potencialidade para o "estabelecimento de um espaço comum numa rede de operações com sentido político" (PAOLI, 1995, p. 27), referenciadas a uma mesma sociedade com vistas à sua transformação. Nesta definição encontra atualmente ressonância uma forma de percebê-los como importantes sujeitos da sociedade civil. Neste sentido, os movimentos sociais podem ser percebidos como

> redes, com maior ou menor visibilidade, mas sempre com certa permanência, como sujeitos políticos não só coletivos mas múltiplos e heterogêneos, que compartilham alguns princípios básicos sobre a participação popular, a cidadania e a construção democrática, e que hoje podem ser vistos como incluindo desde associações de moradores até organizações não governamentais, setores partidários e, por que não, setores do estado, especialmente nos níveis municipal e estadual. (DAGNINO, 1994, p. 111-112).

À multiplicidade de sujeitos políticos presentes nos movimentos sociais correspondem múltiplos "projetos políticos", entendidos como o "conjunto de crenças, interesses, concepções de mundo, representações do que deve ser a vida em sociedade, que orientam a ação política dos diferentes sujeitos" (DAGNINO, 2002, p. 282) que estão em embate. Explicitam, por um lado, o caráter conflitivo constitutivo da democracia, contribuindo para a sua "invenção radical" (PAOLI, 1995) e, por outro, os "diversos sentidos de cidadania em disputa" (BAIERLE, 2000, p. 188). Aqui a cidadania passa a ser encarada de forma distinta, como um processo dinâmico, não linear e em andamento.

Um dos pontos centrais desta "nova cidadania", como a denomina Dagnino (1994, 2000), é a redefinição da noção de direitos que implica. Com a irrupção de "novos personagens" na cena pública em fins da década de 1970 no Brasil, "reivindicando os seus direitos, a começar pelo primeiro, pelo direito de reivindicar direitos" (SADER, 1995, p. 26), a própria noção de direitos passa a ser redefinida. A nova concepção não se restringe mais "a conquistas legais ou ao acesso a direitos previamente definidos, ou à implementação efetiva de direitos abstratos e formais, e inclui fortemente a invenção de novos direitos, que emergem de lutas específicas e da sua prática concreta" (DAGNINO, 1994, p. 107-108).

Esta nova concepção de cidadania possibilita uma desessencialização da concepção ligada à tradição liberal acima apontada ao enfatizar o seu caráter de construção histórica. A "nova cidadania" passa a significar "um conjunto de direitos tomados como parâmetros básicos da convivência em

sociedade" (DAGNINO, 2002, p. 10), cujas definições e estabelecimento dos seus termos são alvo de constantes disputas. Portanto, traz consigo a proposta de uma nova sociabilidade, marcada pela presença de uma sociedade civil forte, com "sujeitos sociais ativos, definindo o que eles consideram ser os seus direitos e lutando pelo seu reconhecimento. [...] É uma cidadania de baixo para cima" (DAGNINO, 1994, p. 108).

A inclusão da experiência dos movimentos sociais nas novas concepções de cidadania no Brasil implica em levar em conta, nas nossas análises, as práticas sociais e as inovações sobre participação política, sobre vivência dos direitos e sobre democracia que supõem. No entanto, afinando-se mais o olhar e se concentrando nas tensões e contradições internas a cada experiência política concreta, é igualmente importante problematizar sobre implicações da reinvenção da cidadania e identificar se existem limites. É sobre estas questões que a próxima seção se ocupará.

3 DO *MULHERISMO* À CIDADANIA: REFLEXÕES SOBRE OS REVESES DA CIDADANIA

A possibilidade de novos caminhos para a reflexão sobre as transformações político-culturais que surge a partir de uma sociedade civil fortalecida e revitalizada traz consigo também a questão sobre como lidar com a multiplicidade de "projetos políticos" e com as condições sociopolíticas em que se dão. Mais especificamente, impõe-se a reflexão sobre a existência de limites para a reinvenção da cidadania e para a concepção de direitos. Não creio haver respostas apriorísticas a tais questionamentos; antes, faz-se necessário atentar para as experiências concretas e procurar identificar nelas algumas implicações que as mais diversas apropriações e ressignificações do campo dos direitos e da cidadania indicam.

Estes questionamentos me foram suscitados pela investigação da experiência de participação política de mulheres das camadas populares de Porto Alegre, ligadas ao projeto de intervenção de uma ONG feminista local, a Themis – Assessoria Jurídica e Estudos de Gênero. Antes de adentrar nas questões propriamente ditas, são necessários alguns dados para a sua

contextualização.

Esta experiência tem lugar no contexto político de Porto Alegre, no período entre 1993–2003. Trata-se, portanto, de uma configuração político-cultural "particularmente aberta para o exercício de novas formas de participação" (PINTO, 1998, p. 109) e caracterizada pela presença de uma forte cultura de direitos e exercício da cidadania (BAIERLE, 2000). Cidade com forte tradição associativa, esta sua peculiaridade foi potencializada pelas sucessivas gestões de esquerda voltada para a abertura e incentivo à participação da sociedade civil. Apresenta, assim, uma sociedade civil ativa e participante nas mais diversas instâncias: Orçamento Participativo (OP), Conselhos Tutelares (CT), Conselhos nas mais diversas áreas. É nesta configuração que se situa a ONG Themis.

A Themis foi fundada em 1993, por três advogadas, militantes de movimentos feministas e dos movimentos de direitos humanos. Este perfil das suas fundadoras é o que define os objetivos e os eixos de trabalho da entidade, marcando a sua especificidade. O objetivo que norteia a intervenção social desta ONG é a busca pela promoção e defesa dos direitos das mulheres, possibilitando o alargamento do seu acesso à justiça. A ideia é a de que o acesso à informação sobre os direitos possibilitará o exercício da cidadania às mulheres das camadas populares, através do conhecimento de determinados recursos judiciais para assegurar a garantia destes direitos. Ou seja, ao mesmo tempo em que se busca a efetivação dos direitos já adquiridos, visa-se também a criação e incorporação de novas demandas como direitos.

Para tanto, a Themis trabalha com dois públicos-alvo: por um lado, as mulheres das camadas populares, por se entender que esta parcela da população não tem acesso a informações sobre cidadania e direitos, e de outro, os operadores do direito – juízes, advogados, promotores de justiça, delegados, policiais – por se entender que estes agentes sociais não estejam sensíveis para as especificidades das demandas das mulheres e da população de baixa renda. Neste sentido, a intervenção da Themis tem um duplo movimento. De um lado, informa sobre os direitos, traduzindo-os para

a realidade das mulheres de baixa renda; e, de outro, traz esta realidade para o universo do judiciário, buscando um alargamento do significado de cidadania.

A ONG se organiza internamente em três diferentes programas: Formação de Promotoras Legais Populares, Advocacia Feminista e Centro de Estudos, Publicações e Pesquisas. O programa que mais nos interessa aqui é o de Formação de Promotoras Legais Populares (PLPs); foi através dele que a entidade se originou, o que o configura como o seu eixo central. O programa desdobra-se em duas grandes áreas de atuação: a capacitação legal de mulheres em lideranças comunitárias e a instalação e manutenção do Serviço de Informação à Mulher (SIM) nas comunidades de atuação destas mulheres.

Tal projeto originou-se a partir de experiências semelhantes desenvolvidas em alguns países da América Latina, como Peru, Bolívia, Costa Rica. Sumariamente, ele é curso de capacitação legal para mulheres, cujo objetivo é o de proporcionar a educação em direitos, a constituição de redes femininas de informação sobre estes direitos e a multiplicação destas informações a um número cada vez maior de mulheres.

Tanto a forma de organização e implementação do curso de capacitação, quanto a instalação e manutenção das unidades de SIM seguem os mesmos critérios de regionalização política adotado para fins do Orçamento Participativo e dos Conselhos Tutelares. Há, desde logo, uma relação intrínseca entre todo o processo de intervenção da ONG com a configuração política de Porto Alegre. A experiência da Themis tem alcançado resultados positivos e tem sido multiplicada em diferentes estados do país e cidades do Rio Grande do Sul, constituindo uma rede que promove ações em conjunto sobre os temas relacionados a gênero e justiça.

O que importa reter destes dados é que tal sucesso do projeto tem se revertido num fortalecimento do reconhecimento político das figuras das PLPs, fundamentalmente no campo político de Porto Alegre. É, portanto, no reconhecimento político destas agentes sociais que identifiquei a constituição de um sujeito político específico. Na problematização dos

elementos que constituem este sujeito político e nas concepções de cidadania e direitos por elas articuladas é que irei basear a minha reflexão sobre a reinvenção da cidadania e os seus reveses.

3.1 DO MULHERISMO

A experiência política das Promotoras Legais Populares é extremamente rica e produtiva para se analisar as questões centrais de que se ocupam esta reflexão. Trata-se de mulheres de grupos populares de Porto Alegre, em sua maioria na meia-idade, com uma grande trajetória na política e que chegam ao projeto da Themis exatamente por esta intensa vida política. Frente a esta multiplicidade de espaços de participações, por que reduzir a apenas uma das suas dimensões?

Em grande medida, a porta de entrada no universo pesquisado via o ativismo em direitos das mulheres é instigante, já que revela uma importante interface entre feminismo, participação política e movimentos populares. Neste sentido, a dimensão agente político PLP é fundamental. Mas, mais do que isto, esta dimensão sintetiza e nos fornece uma base empírica sobre a qual pensar a configuração de um sujeito coletivo particular que surge no contexto político de Porto Alegre.

Um primeiro aspecto da constituição deste sujeito político podemos encontrar na compreensão do significado atribuído pelas PLPs à sua participação política. Através de pesquisa etnográfica junto ao grupo de PLPs pude perceber que a sua participação política era pautada por projetos de vida específicos, que combinavam o gosto pela militância política com expectativas de ascensão social (BONETTI, 2000) como mencionado acima. Esta especificidade da experiência política das PLPs pesquisadas revelava um elemento novo.

A sua experiência política não se enquadrava nas características dos movimentos feministas, sendo particularmente interessante a relação que estabeleciam com o feminismo. De um lado, elas não se reconheciam como feministas porque, dentre outras razões entre as quais figura as

representações que têm sobre feminismo, é exatamente em oposição a este sujeito político que se constituem (voltarei a este ponto mais adiante). De outro lado, a sua eventual e contextual identificação com o feminismo entra no desempenho do jogo político como uma importante estratégia discursiva para o estabelecimento de alianças. O que revela um domínio ímpar dos códigos constitutivos do campo político local (BONETTI, 2003).

Tal prática política extrapolava também a caracterização de "maternidade militante" (ALVAREZ, 1988) comumente aplicada à experiência política das mulheres das camadas populares. A maternidade militante se caracteriza pela atuação política de mulheres pautada pelos papéis de mães e esposas e se justifica pela busca de melhores condições de vida para a sua comunidade. Além disto, a sua atuação não se restringia ao espaço das relações políticas dos seus bairros (creches, Comunidades Eclesiais de Base, clubes de mães, associações de bairro), a exemplo dos movimentos populares – palco por excelência da participação feminina popular na década de 1980 (CALDEIRA, 1987; FILGUEIRAS, 1984; SADER, 1995; SINGER, 1980). Como, então, definir esta especificidade sem recair numa infindável descrição? Foi no trabalho de campo e das próprias interlocutoras que ouvi uma categoria que parece traduzir quem é este sujeito político que constitui a experiência destas mulheres: trata-se da categoria êmica "mulherista".

O sujeito político mulherista corresponde ao "[...] sujeito coletivo no sentido de uma coletividade onde se elabora uma identidade e se organizam práticas através das quais seus membros pretendem defender seus interesses e expressar suas vontades, constituindo-se nessas lutas" (SADER, 1995, p. 55). É, portanto, a identidade coletiva que pode ser percebida na prática política das PLPs, mas que as transcende, e que se constitui a partir da identificação de experiências e interesses comuns e da sua elaboração simbólica.

Não se trata de afirmar, aqui, uma identidade essencial e preexistente. O sujeito político é contigente – porque situado contextual e historicamente (BUTLER, 1998) – e, por isto, constituído "a partir de cadeias de significados socialmente construídos" (PINTO, 1987, p. 164). Portanto, trata-se de uma

identidade que se constitui de acordo com a posição que os sujeitos assumem, nas relações que estabelecem e nas representações que constroem (SADER, 1995).

Butler (1998) assinala a importância do desvendamento analítico da constituição cultural e histórica dos sujeitos políticos e das formas discursivas de lhes atribuir autoridade e legitimidade. Em vista disto, para se compreender a especificidade da constituição do sujeito político *mulherista* é necessário levar em conta o jogo de identificações e diferenciações que supõe. Deste jogo resulta a constituição de uma alteridade que, contrastivamente, significa e dota de sentido o sujeito político *mulherista.* Neste caso, a alteridade que lhe é correspondente é a do sujeito político feminista, percebida como hegemônica na configuração política de Porto Alegre. O depoimento da PLP Lia ilustra bem a demarcação desta oposição:

> Feminista eu acho já uma questão muito teórica, elas usam muito a teoria. Por exemplo o Conselho Municipal dos Direitos da Mulher (COMDIM) está tão longe, tão longe das mulheres populares. São advogadas, são jornalistas, médicas que têm um assunto teórico, sabe? Eu acho que é muito teórico, fazem muito relatório teórico. Mas tu não vês elas na prática. Tu não vês esses movimentos dentro das vilas. E tu também não vês nem elas abrirem muito espaço. Eu acho que são mulheres que lutam mais pelos direitos das mulheres feministas, independentemente dessa coisa de defender todas as mulheres. Para mim feminista é algo, sei lá, uma pessoa teórica. Só tem estudo do que é a mulher. Digamos, seria diferente do que é uma mulher mulherista, que são as questões reais da mulher. Então feminismo para mim, seria alguém de classe A ou B.

A demarcação das alteridades feminista/mulherista passa fundamentalmente pela identificação de uma experiência de vida comum marcada pelo pertencimento social, ao qual correspondem concepções de mundo diversas. À existência do sujeito político *mulherista* corresponde a introdução de uma nova voz no campo de defesa dos direitos das mulheres.

Há a reivindicação pela representação de uma voz específica, com demandas e necessidades particulares, que não estão e não se sentem contempladas pela representação do sujeito político feminista.

Muito embora o mulherismo tenha sido identificado como uma corrente essencialista do próprio feminismo, que encontra na categoria empírica mulher a medida de todas as coisas, no contexto político de Porto Alegre ele assume outro sentido. O sujeito político mulherista transcende à categoria empírica mulher e, além de articular diferentes atributos de gênero constitutivos de modelos de feminilidades distintos, agrega outros valores advindos do reconhecimento e elaboração de uma experiência de vida em comum encerrada de forma genérica na categoria "popular".

O sujeito político mulherista aponta, sobretudo, para o reconhecimento de uma experiência particular das "mulheres populares", com demandas e necessidades que lhes são específicas. Neste sentido, o sujeito político mulherista parece introduzir e representar um projeto político específico. Cabe refletir sobre as implicações deste projeto político para a ampliação e reinvenção dos direitos e da cidadania.

Este sujeito político mulherista encontra nas PLPs importantes agentes sociais que lhe emprestam concretude. Assim, se faz necessário resgatar a experiência de ativismo nos direitos das PLPs, que são de particular interesse nesta discussão por lidarem diretamente com o universo dos direitos e da cidadania.

As PLPs têm se constituído como referência nas questões acerca dos direitos das mulheres nas comunidades onde vivem e com grande reconhecimento político na cidade de Porto Alegre. Este reconhecimento se deve em grande medida à especificidade do trabalho das PLPs, que se traduz no uso que fazem dos conhecimentos adquiridos. Na sua atuação cotidiana, elas combinam os saberes práticos das necessidades das mulheres das suas comunidades (e também das suas próprias necessidades) com o conhecimento sobre os direitos e sobre o funcionamento da burocracia estatal, advindos da sua longa trajetória na militância. Através disto vão reinventando os direitos e a cidadania. No entanto, esta reinvenção passa,

como não poderia deixar de ser, por mediações demarcadas tanto pelas suas concepções de mundo quanto pelas suas condições materiais de existência. Quais os resultados deste processo para o alargamento da cidadania? Haveria um limite para esta reinvenção? A ver.

3.2 DA CIDADANIA MEDIADA: QUE SENTIDO FAZ TERMOS DIREITOS?

Um primeiro aspecto interessante da relação das PLPs com o universo dos direitos é um fascínio que a abertura deste outro mundo parece exercer. Ouve-se muito entre elas uma brincadeira sobre esta descoberta, ao ameaçarem jocosamente os seus maridos: "Agora eu aprendi que tenho direitos de monte; agora ele é que tem que me obedecer!" Esta brincadeira revela uma dimensão instrumental dos direitos, a possibilidade de apropriação e de utilização de um instrumento a serviço de todos. No entanto, o significado do direito parece não se restringir a esta dimensão. No depoimento da PLP Lia podemos identificar uma outra dimensão dos direitos que ela descobre na sua prática política ao refletir sobre a situação de uma outra mulher da sua comunidade:

> [...] quando fiz o curso das promotoras legais populares, eu achei que direito era aquilo: as mulheres iam chegar aqui (refere-se ao Serviço de Informação à Mulher – SIM) com um problema e eu ia dizer: 'tu tens direito a isso, isso e isso'. E se ela quer se separar, orientar onde ela tem que ir. Depois eu vi que não era isso. A gente tinha umas oficinas nas sextas-feiras, de sensibilização. Numa dessas oficinas que eu vi uma senhora, acho que tinha 35 anos, da minha idade e era até avó, com filha já com 14 que já tinha filho, coisas assim. Ela nunca teve tempo pra ela, sempre cuidou dos filhos, passar roupa, lavar roupa e um dia ela disse assim 'agora eu já tenho um horário pra mim, para vir aqui'. Então eu escutei e fiquei pensando que ela já conseguiu uma coisa. Ela arrumou um horário para ela, ela tem direito para ela, pelo menos uma vez na semana, depois de lavar, passar, ela tem, naquela tarde de sexta-feira, ela tem aquele direito para ela. Tem que começar

> a construir a cidadania a partir daí. Não adianta tu despejares um monte de coisas se ela não sabe nem que ela tem direitos, que ela é uma cidadã. Tu dás informações sobre os direitos, tu dás as oficinas para elas começarem a sentir que elas têm direitos. Se tu ficas só dizendo direito, direito, direito mas aí se ela não tem uma autoestima, não tem nada, não se gosta, tu estás jogando palavras ao vento.

A formulação que Lia faz, "ter direito para ela", revela uma outra dimensão, um outro sentido atribuído ao direito. Uma dimensão sem a qual aquele primeiro uso, o instrumental, não faz sentido. Trata-se de um direito a se sentir sujeito de direitos, que se assemelha em muito àquele colocado pelos novos movimentos sociais, o direito a ter direitos (DAGNINO,1994; SADER, 1995; PAOLI, 1995). No entanto, o que o diferencia aqui é o seu caráter de anterioridade à possibilidade de reivindicar e reinventar os direitos. Trata-se da condição de possibilidade para a obtenção dos direitos: reconhecer-se como sujeito.

Mas estas descobertas não são vivenciadas sem conflitos ao mesmo tempo em que as distintas dimensões se chocam e impõem limites à reinvenção da cidadania. Ao lado destas mediações que me parecem contribuírem para o alargamento do sentido dos direitos e de implicar numa tradução sobre o sentido que faz ser sujeito detentor de direitos, convivem outras mediações, estas, por sua vez, vivenciadas como tensão.

Quais as noções de cidadania em jogo aí? Quais os limites e as possibilidades de reinvenção da cidadania e do alargamento do sentido dos direitos? Para pensar sobre estas questões, resgato algumas situações, dentre inúmeras, do cotidiano de atuação das PLPs que vivenciei quando prestava assessoria técnica ao projeto.

Mesmo em se tratando de situações distintas, há uma regularidade entre elas que pode ser caracterizada como um fetiche dos papéis. Para tornar mais clara a sua compreensão, algumas informações adicionais são necessárias sobre a forma de funcionamento dos Serviços de Informação à Mulher (SIM), locais onde atuam as PLPs nas suas comunidades de origem.

Nos SIMs, as PLPs recebem e atendem mulheres em situação de violação dos seus direitos. A grande demanda atendida nos serviços são informações sobre separação e pensão alimentícia e casos de violência doméstica. De acordo com cada atendimento – que são detalhadamente registrados em um livro – se segue um encaminhamento. Este encaminhamento é feito através de uma guia em duas vias. Uma das vias é arquivada no SIM que originou a demanda; a outra a mulher atendida apresenta no órgão para que foi encaminhada. Com todos os órgãos para os quais as possíveis e imagináveis demandas possam ser encaminhadas – como, por exemplo, Departamento Médico Legal, Conselho Tutelar, Instituto de Identificação, entre inúmeros outros – a ONG faz contatos e acordos prévios de trabalho em parceria.

O que chamo de fetiche dos papéis pode ser identificado na relação que as PLPs estabelecem com as guias de encaminhamento. Dentre as inúmeras situações, há duas em particular que chamam a atenção pelas implicações que sugerem. Uma delas diz respeito às reclamações e demonstrações de insatisfação de algumas PLPs com o trabalho que vinham fazendo. A PLP Priscila resume e dá voz a insatisfação geral: "de que adianta as mulheres que a gente atende terem um (guia) encaminhamento do SIM se quando elas chegam na defensoria elas têm que entrar na fila também como todo mundo? Assim as mulheres se desanimam e desistem de procurar os direitos."

Em contraste a esta situação, segue-se outra relatada pelas PLPs que envolve um encaminhamento feito por elas. Num dos atendimentos uma mulher chegou ao SIM após peregrinar pelas diversas instituições de assistência social da região em que morava pedindo alguma ajuda para conseguir alimentos para si e os seus filhos, que há dias não comiam. A PLP de plantão preencheu uma guia de encaminhamento dirigida ao dono do supermercado do bairro explicando a situação da mulher e pedindo a doação de uma cesta básica. Motivo de orgulho entre as PLPs, a investida junto ao dono do supermercado logrou sucesso. Feito inusitado, a guia de encaminhamento parece ter institucionalizado mais uma parceria à sua militância.

Destas situações, o que interessa mais diretamente para a reflexão empreendida aqui pode ser resumido na seguinte questão: que sentido faz ter direitos? Quais os elementos que estão em jogo quando se pensa em abreviar a resolução dos problemas de uma pessoa, em detrimento de outra e também na busca pela solução imediata das privações momentâneas de outra pessoa? Em ambos os casos, o uso da guia de encaminhamento parece atualizar a lógica de apropriação dos direitos de que falam Sales (1994), Paoli (1995) e Telles (2001), que os transformam em privilégios de poucos, a partir de relações personalizadas.

O que chamo de fetiche dos papéis, que mimetiza os rituais das instituições burocráticas e assistencialistas com as quais as populações de baixa renda estão muito familiarizadas no nosso país, parece conferir um lugar de poder para as PLPs, que os utilizam para mediar a garantia de direitos de outrem. Resta uma questão: qual o potencial transformador aí presente sobre as posições de sujeito, de receptor de dádivas a detentor de direitos, para a consecução de uma nova cidadania? Fácil e rapidamente poderíamos caracterizar tais concepções como "o senso comum do movimento comunitário" (GENRO, 1995), composto pelo clientelismo e pela reprodução de relações personalistas, que necessitaria ser reformado.

Além das mediações simbólicas que envolvem valores como prestígio, *status*, legitimação política, há também uma outra importante mediação pela qual passa a reinvenção da cidadania nestes casos. Tais situações revelam a dramatização das desigualdades. Paradoxos que surgem da vivência das condições sociais e materiais desiguais e os desafios que representam a reinvenção da cidadania em vista destes elementos. Revela, sobretudo, a complexidade do processo de se constituir como sujeito de direitos e de se autorizar a reinventar e intervir na transformação. Em vista disto, tais situações apontam para diferentes estratégias de que estas ativistas lançam mão a fim de garantir minimamente a resolução de problemas com os quais se deparam. Há que se lidar com situações delicadas e prementes de forte privação material, as quais se constituem em cruciais tensões e reveses do processo de reinvenção da cidadania.

Estas tensões, para além de revelarem concepções de mundo distintas, colocam em xeque os limites da vivência e da própria ampliação da cidadania. Revelam que as portas de acesso são mediadas. Processo que tem como resultado uma cidadania reinventada-mediada. Afinal, como muitas desabafam em momentos de forte tensão nestas situações, "informação não enche barriga!"

CONCLUSÃO

Mais do que tentar estabelecer nexos entre as dimensões da cultura e da política, o desafio que me coloquei na escrita deste texto foi o da articulação do olhar antropológico sobre a experiência política de um grupo social, em particular com temas e questões que transcendem a mera singularidade, como o são os temas da cidadania e dos direitos e problematizar os seus obstáculos. Tarefa que me foi difícil, posto que acostumada às minúcias, a atentar para micro, para o fluxo da experiência cotidiana e para os não ditos e também, por que não, baseada numa determinada concepção de poder que o entende como constitutivo das relações sociais, mas que não implica necessariamente uma proposta de transformação das relações sociais.

Em vista dessas premissas, buscar retirar consequências do particular, que sejam válidas e plausíveis para um universo maior, foi, em si, um desafio instigante e para mim, em particular, intelectualmente produtivo. Sobretudo, o fato de rever posições anteriores, a partir de novas perspectivas abertas por outros posicionamentos em relação ao objeto de análise, foi desafiador e, avalio, de grande contribuição para o aprofundamento argumentativo.

Nesse sentido, creio ser importante atentar para as experiências particulares que vêm se constituindo e se opondo às posições hegemônicas, como me parece ser o caso do sujeito político mulherista no contexto de Porto Alegre. Experiências como a desse grupo impedirá que "os termos da cidadania e da comunidade de gênero [sejam] cada vez mais definidos por algumas mulheres em nome de todas" (SCHILD, 2000, p. 152), como alerta

a autora ao estudar o movimento chileno de mulheres.

A existência de "contrapúblicos subalternos", "arenas discursivas paralelas onde membros de grupos sociais subordinados inventam e circulam contradiscursos, bem como formulam interpretações oposicionais das suas identidades, interesses e necessidades" (FRASER, 1993, p. 14) contribui para a expansão do espaço discursivo, para o alargamento da contestação e para a inclusão da multiplicidade de sujeitos políticos. O que leva a possibilidades cada vez maiores de reinvenção e ampliação das noções de cidadania e de direitos e ao aprofundamento da democracia.

Procurei, assim, argumentar e demonstrar sobre o potencial democratizante que há na configuração singular do sujeito político mulherista para a ampliação dos sentidos da cidadania. Contudo, tais potencialidades devem ser consideradas à luz dos contextos específicos e das mediações e reveses pelos quais passam os processos de reinvenção e ampliação das noções de cidadania e direitos. Partilho da crença de que a perspectiva etnográfica tem potencial de contribuição para renovadas reflexões sobre as relações políticas na nossa sociedade, tornando-nos estranhos a nós mesmos e apresentando-nos singularidades para a desestabilização das nossas reflexões e complexificação das nossas análises.

REFERÊNCIAS

ALVAREZ, Sonia. Politizando as relações de gênero e engendrando a democracia. In: STEPAN, A. (Ed.). *Democratizando o Brasil.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. Introdução: O cultural e o político nos movimentos sociais latino-americanos. In: ALVAREZ, S; DAGNINO, E; ESCOBAR, A. (Org.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos:* novas leituras. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000. p. 15-57.

BAIERLE, Sérgio. A explosão da experiência: emergência de um novo princípio ético-político nos movimentos populares urbanos em Porto

Alegre. In: ALVAREZ, S; DAGNINO, E; ESCOBAR, A. (Org.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos:* novas leituras. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000. p. 185-217.

BONETTI, Alinne de Lima. Entre femininos e masculinos: negociando relações de gênero no campo político. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 20, p.177-203, 2003.

_____. *A ONG e a Antropóloga - Da experiência etnográfica à experiência profissional.* Artigo, 2002. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/ppgas/nucleos/naci/index.html>.

_____. Novas configurações: Direitos Humanos das mulheres, feminismo e participação política entre mulheres de grupos populares porto-alegrenses. In: Novaes, Regina; Kant de Lima, Roberto. (Org.) *Antropologia e Direitos Humanos*. Niterói: EdUFF, 2001. p. 137-201.

_____. *Entre feministas e "mulheristas"*: uma etnografia sobre Promotoras Legais Populares e novas configurações da participação política feminina popular em Porto Alegre. 2000. 194 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2000.

_____. *Feminismo Popular? Etnografando as Promotoras Legais Populares de Porto Alegre*. Projeto de Pesquisa de Mestrado. PPGAS/UFSC, Florianópolis, 1999.

BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do "pós-modernismo". *Cadernos Pagu – Trajetórias do gênero, masculinidades...*, Campinas, n. 11, 1998.

CALDEIRA, Teresa. Mujeres, cotidianidad y política. In: JELIN, E. *Participación, ciudadanía e identidad:* Las mujeres en los movimientos sociales latino-americanos. Genebra: UNRISD, 1987.

CARVALHO, José Murilo. *Os bestializados:* o Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis.* Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

DAGNINO, Evelina. Sociedade civil, espaços públicos e a construção democrática no Brasil: limites e possibilidades. In: DAGNINO, Evelina (Org.). *Sociedade civil e espaços públicos no Brasil.* São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 09-15.

_____. Cultura, cidadania e democracia: a transformação dos discursos e práticas na esquerda latino-americana. In: ALVAREZ, S; DAGNINO, E.; ESCOBAR, A. (Org.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos:* novas leituras. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000. p.61-102.

_____. Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania. In: DAGNINO, Evelina (Org.). *Os anos 90:* política e sociedade no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 103-115.

DUARTE, Luis Fernando Dias. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas.* Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

DUARTE, Luiz Fernando Dias *et al.* Vicissitudes e limites da conversão à cidadania nas Classes Populares Brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, ano 8, v. 22, p. 5-19, 1993.

DUMONT, Louis. *O individualismo - Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna.* Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

FILGUEIRAS, Cristina. O cotidiano das lutas urbanas: participação das mulheres na organização dos moradores do bairro Água Branca. In: *VIII Encontro Anual ANPOCS,* Águas de São Pedro, 1984.

FRASER, Nancy. Rethinking the public sphere – a contribution to the critique of actually existing democracy. In: ROBBINS, Bruce (Ed.). *The Phantom Sphere*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1993.

GENRO, Tarso. *Poder local, participação popular e construção da cidadania.* São Paulo: Instituto Pólis, 1995.

PAOLI, Maria Célia. Movimentos Sociais no Brasil: em busca de um estatuto político. In: HELLMANN, Michaela (Org.). *Movimentos sociais e democracia no Brasil "sem a gente não tem jeito"*. São Paulo: Marco Zero/ ILDESFES/LABOR, 1995.

PEIRANO, Mariza. Sem Lenço, sem documento, reflexões sobre cidadania no Brasil. *Sociedade e Espaço*, Brasília, v. 1, n. 1, 1986.

PINTO, Céli. Afinal, o que querem as mulheres na política? In: BARREIRA, Irlys; PALMEIRA, Moacir (Org.). *Candidatos e candidaturas - enredos de campanha eleitoral no Brasil.* São Paulo: Anna Blume Editora, 1998. p. 107-130.

_____. A mulher como sujeito político – o caso latino americano. *Revista de Ciências Sociais,* UFGRS, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 163-170, 1987.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena – experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo 1970 – 1980.* São Paulo: Paz e Terra, 1995.

SALES, Teresa. Raízes da Desigualdade Social na Cultura Política Brasileira, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, ano 9, v. 25, p. 26-37, 1994.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Cidadania e justiça.* Rio de Janeiro: Editora Campus, 1979.

SARTI, Cynthia Andersen. *A família como espelho* – um estudo sobre a moral dos pobres. Campinas: Autores Associados, 1996.

SCHILD, Verônica. Novos sujeitos de direitos? Os movimentos de mulheres e a construção da cidadania nas 'novas democracias'. In: ALVAREZ, S; DAGNINO, E; ESCOBAR, A. (Org.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos:* novas leituras. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000. p. 149-184.

SINGER, Paul. O feminino e o feminismo. In: SINGER, P.; BRANT, V. (Org.). *São Paulo:* o povo em movimento. Petrópolis: Vozes/CEBRAP, 1980.

TELLES, Vera da S. *Pobreza e cidadania.* São Paulo: Editora 34, 2001.

_____. Cultura da dádiva, avesso da cidadania. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, ano 9, v. 25, p. 26-37, 1994.

Notas etnográficas sobre mulheres, política e repasses de alimentos na gestão de um núcleo do Fome Zero em Porto Alegre

Martina Ahlert

Neste ensaio proponho trazer dados de uma pesquisa etnográfica, realizada de dezembro de 2004 até fevereiro de 2006, no primeiro núcleo do Programa Fome Zero de Porto Alegre – no Loteamento Monte Verde –, no intuito de entender como as pessoas da população alvo o concebem e como significam sua participação no Programa. Para tanto, num primeiro momento, analisarei como as atividades se inserem dentro do cotidiano das mulheres do Loteamento, configurando uma forma de atuação política tipicamente "feminina". Trata-se de entender a necessidade de não partir de uma definição apriorística de política (GOLDMAN; SANT'ANNA, 1999, p. 131), mas de perceber como ela se constitui a partir dos membros do grupo pesquisado, aqui composto pelas coordenadoras do Núcleo Monte Verde. Tal análise tem como pano de fundo a trajetória desse Núcleo – sua expansão e posterior declínio em função de mudanças de governo no cenário municipal.

Finalmente, considerarei como, no decorrer desse processo, a cesta básica tornou-se elemento constitutivo do *status* das coordenadoras enquanto lideranças locais, sendo alternada ou conjugadamente significada como direito e/ou assistência. Assim, dialogando com um debate mais amplo sobre as propostas estatais e as vivências das populações as quais se destinam. Trata-se, portanto, da apresentação de dados etnográficos relativos à convivência com seis mulheres do Loteamento Monte Verde, coordenadoras do Núcleo do Fome Zero local.

Em 2003, quando assume o governo federal, o Partido dos Trabalhadores (PT) lança o Programa Fome Zero, que se tornou a maior bandeira da gestão do governo de Lula. Enquanto estratégia política, o Programa Fome Zero, articulando as esferas estaduais e municipais com a federal, destinava-se ao combate à fome, e, por esta via, a um objetivo maior, o combate à exclusão social. Para tanto, sua proposta conjugava diversas medidas, tanto de caráter emergencial, quanto de caráter estrutural – que iriam desde a distribuição de cestas básicas e o oferecimento de renda mínima, até a construção de cisternas, combate ao desemprego e projetos de educação popular. O Programa teve como embrião uma campanha da qual participavam vários expoentes petistas, no momento em que ainda eram oposição ao governo constituído, intitulada *Ação da Cidadania contra Miséria e a Fome pela Vida.*

Apesar do reconhecimento internacional positivo, o governo passou a receber críticas, provenientes de diferentes frentes, em relação ao Programa. Cunhado de paliativo social, programa assistencialista e repasse de esmolas, as críticas recaíam principalmente sobre a distribuição de cestas básicas, tido como mera "ajuda" responsável por manter o quadro de pobreza no país. Contudo, governo e aliados também criticavam a visão assistencialista endereçada às políticas, aqui especialmente ao Programa:

> Não adianta apenas distribuir comida. Se não atacarmos as causas da fome, ela sempre irá voltar, como já aconteceu outras vezes em nossa história. O Projeto Fome Zero combina, de um modo novo, o emergencial com o estrutural. É preciso dar o peixe e ensinar a pescar. [...] Ensinar a pescar, enfim, é libertar milhões de brasileiros, definitivamente, da humilhação das cestas básicas. É fazer com que todos, absolutamente todos, possam se alimentar adequadamente, sem que para isso precisem da ajuda dos outros. (Luiz Inácio Lula da Silva – no Lançamento do Programa Fome Zero, Brasília, 30/01/03 – In: BRASIL, out. 2004).

A razão das críticas parece óbvia, a mera distribuição de alimentos, apesar de "matar a fome", não elimina a mesma, pois não combate suas causas. A questão do enfrentamento da fome, especialmente as questões relativas às cestas básicas, colocam uma discussão frequente quando se fala em política de assistência social no Brasil, que seja, entre a efetivação dos direitos e uma tradição "meramente" assistencialista (CRUZ, 2005).

Contudo, acredito que talvez seja de maior proveito recuar desta forma institucional da proposta e debate, para indagar mais precisamente sobre o funcionamento do Programa Fome Zero. Desta forma, gostaria de descrever um dos locais onde o Programa foi implantado, as lideranças que ocuparam postos de coordenação e a trajetória de funcionamento do núcleo do Fome Zero do local. Nos seguintes termos colocamos tanto a gênese e o declínio de um núcleo, não para julgar sua "eficácia" (no combate à fome), mas para aprender mais sobre os significados de certo tipo de atividade política em bairros populares.

2 UMA APROXIMAÇÃO AO UNIVERSO DE PESQUISA: PORTO ALEGRE E O NÚCLEO MONTE VERDE

O município de Porto Alegre adere ao Programa Fome Zero em abril de 2003, com uma especificidade: estava na quarta gestão petista na Prefeitura Municipal, sendo conhecido pelos canais abertos à participação política popular, que tinham como carro-chefe o Orçamento Participativo. A partir daí, nos diferentes espaços da cidade, formam-se núcleos do Programa, iniciando seu funcionamento com 23 núcleos e contendo, em dezembro de 2005, cerca de 34 deles. A fim de entender o funcionamento de um destes núcleos, recorremos às atividades do núcleo Fome Zero do Loteamento Monte Verde, o primeiro núcleo da cidade.

2.1 APONTAMENTOS METODOLÓGICOS

Conheci o Núcleo Fome Zero do Loteamento Monte Verde em dezembro

de 2004, por intermédio de um dos voluntários do local, advogado, que assessorava as pessoas participantes do Núcleo através do fornecimento de orientações jurídicas. A partir daquele dezembro, realizei trabalho de campo sistemático durante o ano de 2005 e início de 2006 (resultando 23 diários de campo), de onde nascem os dados deste artigo aqui apresentado. Sendo este um trabalho de antropologia, desde o início oriento-me pelo método etnográfico. Se a tarefa aqui é realizar uma etnografia, ela é entendida no sentido atribuído por Geertz (1999), como algo que possibilita um "... contato viável com uma subjetividade variante" (GEERTZ, 1999, p. 29). Na compreensão de atividade etnográfica a partir de Geertz, Fonseca (2004) afirma que "O método etnográfico foi fundando na procura por alteridades: outras maneiras de ver (ser e estar) no mundo" (FONSECA, 2004, p. 12). Portanto, não tenho como negar que sou devedora desta "[...] fé na pesquisa de campo – longas horas, aparentemente 'jogando tempo fora', na observação de cidadãos comuns em suas rotinas mais banais" (FONSECA, 2004, p. 7). Assim, optei por realizar a minha pesquisa sobre o Programa Fome Zero no Loteamento Monte Verde, compartilhando com as mulheres que coordenam o grupo suas reuniões na capela, os repasses das cestas básicas, os momentos na horta, as aulas de artesanato, os almoços, cafés e bate-papos nas suas casas. Inscrevo esta pesquisa nestes momentos compartilhados *em campo*, no cotidiano dos moradores daquela vila e nas suas eventuais idas à prefeitura.

2.2 APRESENTANDO O NÚCLEO FOME ZERO DO LOTEAMENTO MONTE VERDE

> Quando cheguei já havia muitas crianças com as mulheres, brincando dentro e fora da capela, havia vários brinquedos espalhados pelo chão, cadeiras e bancos de madeira. Uma parede era a frente da capela, "coberta" por cortinas brancas de uma espécie de renda, e havia um altar grande; no canto da parede havia também um pequeno altar com outras imagens, flores e velas. Na parede que ficava a minha esquerda, havia um armário, com a metade ocupada pela paróquia,

> metade pela Pastoral da Criança, e, a minha direita havia uma porta que levava a cozinha – e, por isso, na parede havia diversas aberturas, provavelmente para servir os almoços da paróquia ou o sopão, quem sabe. Naquela parede havia muita decoração de Natal, inclusive uma grande árvore decorada com tampinhas de refrigerante [...] Entrei para me sentar no círculo, Eliane logo me ofereceu um café, pegou um copo recém-lavado na cozinha e disse que eu podia me servir (mas serviu o Lúcio que estava ao meu lado). Ela começou a conversar com o Lúcio sobre uma visita que precisava fazer ao gabinete de um vereador que tinha prometido uma porta pra casa dela, e também sobre o filho que tinha reprovado de ano na escola [...] (DIÁRIO DE CAMPO 01, 17/12/2004).

Esse parágrafo é parte do diário de campo que escrevi quando fui, pela primeira vez, ao Loteamento Monte Verde, na região nordeste de Porto Alegre. Os núcleos do Programa eram coordenados por moradores do local onde se encontravam, entidades e organizações não governamentais. Estas coordenações dos núcleos tinham a responsabilidade de gerenciar o Fome Zero nas regiões em que se localizavam, o que compreendia as tarefas de proporcionar atividades junto às famílias com crianças em risco nutricional, distribuir alimentos provenientes de doações, realizar atividades de combate à desnutrição materno-infantil, buscar convênios com mercados e armazéns, produzir alimentos para consumo próprio, objetivar a venda direta entre produtor e consumidor e oportunizar espaços de geração de trabalho e renda. A estas responsabilidades somava-se a necessidade de ir à Prefeitura, no centro da cidade, toda quarta-feira à noite, para uma reunião dos representantes dos núcleos com a Coordenação Executiva do Programa (constituída por representantes do Poder Público no Programa e por representantes da sociedade civil – voluntários de instituições e projetos ou dos próprios núcleos). A ocasião trazida pelo diário de campo era uma reunião do Núcleo Monte Verde. Cerca de onze mulheres, moradoras do local, estavam sentadas em círculo na Capela e tratavam de assuntos sobre o gerenciamento do Programa para aquele espaço da cidade. Discutiam

questões que (por vezes enfaticamente) remetiam a fofocas internas, à dificuldade do trabalho em equipe, às "pequenas vantagens" alcançadas por algumas delas, às atitudes e o perfil que esperavam das outras. As mulheres presentes eram mães, algumas avós, de baixa escolaridade ou analfabetas, com idade entre 23 e 45 anos.

O Loteamento Monte Verde passou a ser construído pelo Departamento Municipal de Habitação (Demhab) da Prefeitura de Porto Alegre, no ano de 1996, período de transição entre o segundo e terceiro mandato do Partido dos Trabalhadores (PT) no governo municipal. Constava com cerca de 1500 famílias residentes. Em conversas com os moradores do local percebeu-se que eram famílias migrantes de cidades do interior do estado e tinham, em sua maioria, sido removidas de outras vilas de Porto Alegre até o local. O Loteamento recebeu diversos investimentos da Prefeitura, como a construção de um posto de saúde, de um módulo regional da Fundação de Assistência Social e Cidadania (FASC), além de investimentos diversos de rede de pavimentação e tratamento de esgotos. Isto somado a uma frequente circulação de membros do PT até final de 2004 (momento de término da quarta gestão do Partido no governo municipal) dava ao Loteamento Monte Verde um aspecto de "vitrine" do PT na cidade (AMORIN, 2005).

Neste sentido, surge neste espaço, em abril de 2003, o primeiro núcleo do Programa Fome Zero de Porto Alegre. Desde dezembro de 2004 (meu primeiro contato com o grupo), o trabalho do Núcleo passou por diversos momentos de fragilização. Parece-me, a partir do meu campo, que esta fragilização remetia a três questões: a saída de seu primeiro coordenador, um assessor do PT, que se retira de Porto Alegre com a mudança de governo na Prefeitura; uma cisão devido à escolha da nova coordenadora (das dezesseis coordenadoras, apenas seis continuaram na coordenação); e a mudança de partido político no governo municipal. Após 16 anos de gestão petista, em 2005, iniciou-se uma gestão do Partido Popular Socialista (PPS). O Programa Fome Zero perdeu diversas parcerias responsáveis, entre outras tarefas, pela doação de alimentos (ONG's e empresas), sofreu com a frequente troca de seu coordenador na Prefeitura e instaurou-se uma

grande instabilidade no repasse mensal das cestas básicas – houve tanto a diminuição dos alimentos quanto a ausência de repasses em determinados meses. A cesta básica, segundo o novo governo municipal, apenas seria entregue com uma contrapartida: passou a ser necessária a realização de projetos de geração de renda como resposta ao envio das cestas básicas. Esta exigência levou as coordenadoras do Loteamento Monte Verde à procura, entre elas e suas conhecidas, de voluntárias que pudessem gerir cursos de artesanato, costura e bijuteria, etc. Contudo, este processo acarretou outras dificuldades: a necessidade de instrumentos e matéria-prima para estas atividades, assim como de locais de comercialização para os produtos resultantes destas oficinas. Sugiro que esta fragilização não se remeta apenas a uma alteração partidária, mas a uma mudança na forma de fazer política relativa e característica a cada um destes partidos.

3 SOBRE MULHERES E POLÍTICA: AS COORDENADORAS DO NÚCLEO MONTE VERDE

A fim de pensar a vivência cotidiana da participação no Núcleo do Fome Zero, ou seja, em um ambiente ligado à política "oficial" ou "institucional", recorro aos dados etnográficos ancorados a alguns breves apontamentos teóricos de parte de uma antropologia feita no Brasil, referentes aos bairros populares.

O envolvimento das coordenadoras do Núcleo Monte Verde com a participação política era precedido, antes de tudo, por um envolvimento nas atividades de igrejas ou de alguma manifestação geral e esporádica do bairro. Até então nunca tinham participado de um grupo organizado de uma política pública específica e não participavam de partidos políticos, mas participavam nas reuniões do Orçamento Participativo de sua região. De maneira semelhante, Teresa Caldeira (1987), pesquisando no final dos anos 80 na cidade de São Paulo, percebeu que as mulheres por ela pesquisadas participavam de grupos de bairro ou grupos eclesiais, mas viam nos partidos políticos um espaço para homens: "Aqui, este lado, é do bairro, da família, das lutas pelo 'bem de todos', da comunidade, é feminino, sendo

o lado de lá, o da política, dos partidos, o masculino" (CALDEIRA, 1987, p. 101). Todavia, Bonetti (2001) percebeu como a ida a espaços de participação nos bairros, em Porto Alegre, podia significar uma aproximação da política "oficial". A autora, em sua pesquisa no final dos anos 90 e início da década seguinte, sugere que as mulheres de grupos populares que participaram do curso de formação de Promotoras Legais Populares (PLPs), oferecido pela ONG feminista Themis, viam o espaço da participação no bairro enquanto trampolim para ascender no cenário político da cidade. Ao pensar a atuação política destas mulheres, envolvidas em instâncias de participação (como partidos políticos, associações de moradores, conselho tutelar, etc.), a autora percebe que sua forma de fazer política está "[...] intimamente relacionada com uma forma peculiar de participação política e com a tentativa de conquista de um lugar no cenário político de Porto Alegre" (BONETTI, 2001, p. 141). Assim, "Este movimento demonstra um fenômeno social novo: a abertura de um novo campo de possibilidades de ascensão social para as mulheres de grupos populares, através da política comunitária" (BONETTI, 2001, p. 188).

Como apontado acima, as mulheres da coordenação do Núcleo Monte Verde eram mães, algumas avós. Havia um consenso entre elas, relativo à importância de ter "um homem dentro de casa", como forma de manter o respeito à família – traço apontado por uma ampla literatura sobre família no Brasil (ver SARTI, 1996; FONSECA, 2004, entre outras). A presença de um homem também era tida como importante em relação ao mercado de trabalho. As mulheres pesquisadas não trabalhavam fora, a não ser sazonalmente, em períodos em que o marido estava desempregado ou quando tinham um projeto bem definido: como organizar a festa de quinze anos da filha ou comprar uma geladeira. Seus maridos, por sua vez, possuíam trabalhos informais (apenas um deles trabalhava com carteira assinada), de baixa qualificação: faziam pequenos consertos hidráulicos, elétricos ou trabalhavam em construção civil. Pesquisas sobre grupos populares realizadas na década de oitenta e início de noventa mostraram a complementaridade entre os papéis de homens e de mulheres na família.

Caberia às mulheres o domínio do espaço doméstico enquanto os homens, por trabalharem fora com maior frequência, efetuariam uma ponte com o ambiente externo (SARTI, 1996; ZALUAR, 1985). Enquanto o homem teria sua função relacionada a ser o provedor dos recursos financeiros da casa, a mulher teria sua função definida pela maternidade e, quando trabalhasse, seus recursos estariam qualificados em caráter de ajuda ou auxílio financeiro. De fato, o *status* de "mãe" ultrapassava as fronteiras do ambiente doméstico e permitia legitimar e justificar a saída das coordenadoras do Núcleo Monte Verde de suas casas para a participação no mesmo – afinal, era importante lutar pela melhoria de vida dos filhos. Apesar dessa recorrência ao *status* de mãe, um *status* tradicional para a mulher, Caldeira (1987) acreditava que se estava assistindo um novo movimento pela participação das mulheres nos movimentos de bairro:

> Tentaremos mostrar que os movimentos sociais, ao mesmo tempo em que geram novos modos de enfrentamento, estão criando novas formas de sociabilidade e transformando os padrões pelos quais se dão as relações interpessoais e se concebe os papéis sociais, sobretudo o papel de cada sexo. [...] implicam uma transformação na própria maneira de organizar a vida. Em suma, estamos vivendo as mudanças de ideias e de valores relacionados com a política junto com a forma em que se organiza coletivamente a vida cotidiana, como dimensões inseparáveis de um mesmo processo. (CALDEIRA, 1987, p. 80-81).

Após estas breves pontuações teóricas, colocamo-nos algumas questões sobre os dados do trabalho de campo. Se encontramos semelhanças com toda essa bibliografia, quais são as questões que a participação de mulheres do Loteamento Monte Verde no Núcleo Fome Zero, contexto estudado, nos aponta? Como as coordenadoras do Núcleo, nos momentos de reunião na Capela e na circulação pela cidade de Porto Alegre, significam sua participação neste espaço? Como são percebidas enquanto lideranças locais no cotidiano dos moradores atendidos pelo Núcleo no Loteamento?

3.1 A ETNOGRAFIA: POR ONDE CAMINHAM AS POLÍTICAS E AS MULHERES

A partir de agora, gostaria de trazer alguns apontamentos sobre o encontro de duas diferentes linguagens: a da estratégia de governo, chamada Programa Fome Zero, e a prática relativa ao Programa nas experiências cotidianas das coordenadoras do Núcleo do Loteamento Monte Verde. A intenção é perceber, através da etnografia, os tons que a política recebe ao se entrecruzar e ser ressignificada no cotidiano. Para esta tarefa, selecionamos alguns recortes possíveis, pensados em relação à liderança popular, ao tempo, ao espaço e à participação. Tentando, desta forma, entender como ser/estar coordenando um Núcleo do Fome Zero, neste caso específico, se desenha enquanto uma participação ligada a duas variáveis: gênero e classe, pois remetem a um cotidiano marcado e vivido, enquanto mulher e mulher pobre.

3.2 DO CARÁTER MÚLTIPLO DA LIDERANÇA

Para a proposta do Programa Fome Zero, as lideranças locais são uma forma de estabelecer pontes com as comunidades e uma forma de trazer a sociedade civil para "dentro" da política. Na cidade de Porto Alegre, o funcionamento do Programa Fome Zero, no período observado por esta pesquisa, esteve diretamente relacionado à atuação e gestão do Programa pelas lideranças dos núcleos do Programa, acompanhada pela deficiência do envolvimento do Poder Público.

Para as coordenadoras do Núcleo Monte Verde, o fato de tornarem-se lideranças da comunidade deve-se a vários aspectos que eram significados de maneiras diferentes. Algumas já eram lideranças de outros serviços de atendimento à comunidade, como a Pastoral da Criança da Igreja Católica. E o fato do Núcleo ser instalado no mesmo local e ter como parceira a Paróquia acabou determinando suas inclusões como coordenadoras do Programa. Outras ainda relembram acontecimentos do passado que já eram "sinais" de um envolvimento político. Neste sentido, Lidiane relembra

como seu envolvimento com as reivindicações de moradia no momento da remoção para o Loteamento: "As empresas que tavam por perto não queriam mais a gente lá. E fizeram um abaixo-assinado. A gente foi na Câmara (de vereadores) e tudo, tu vê, desde lá eu já era metida nestas coisas de política..." (DIÁRIO DE CAMPO 03, 04/03/2004).

Exercidas por uma dose de acaso e uma dose de envolvimento já anterior com "coisas de política", ainda existem casos de mulheres que se envolveram na medida em que perceberam quais os benefícios do Programa para sua família. Contudo, nenhuma destas maneiras de tornar-se coordenadora do Programa exclui uma dose de trabalho e responsabilidade relativa ao Núcleo e assim à comunidade. Além disso, ser liderança é um compromisso reforçado pela comunidade, nas pressões exercidas sobre estas mulheres – as intermináveis cobranças - quando acontece alguma irregularidade no repasse de alimentos ou ainda, nas promessas que a Prefeitura faz e chegam por meio delas aos ouvidos da comunidade. Não presenciei nenhuma forma de cobrança, por parte da comunidade, ao Poder Público Municipal. As reclamações relativas ao Fome Zero não eram remetidas à Prefeitura, mas às coordenadoras do Núcleo.

Grande parte destas cobranças era expressa nas suspeitas de corrupção. Estas tinham como tema mais recorrente a suspeita de desvio de alimentos: se as cestas básicas vinham em número menor, acusavam-se as coordenadoras de terem levado alimentos a mais para casa. Elas reclamavam: "Toda reunião tem alguém cochichando, alguém falando mal, cuidando tudo o que a gente faz. Não dá pra falar nada assim, no ouvido da Geneci (faz o gesto) que eles estão achando que têm alguma coisa." (Liane, sobre as suspeitas que pairam sobre as coordenadoras. DIÁRIO DE CAMPO 06, 01/04/2005).

A comunidade estava atenta para qualquer manifestação que indicasse que as coordenadoras estavam 'levando' alguma coisa a mais para casa. Se em relação à comunidade isto quase sempre se referia aos alimentos, a cobrança não deixava de existir ainda entre as próprias coordenadoras. O acesso a pequenas coisas, como a ida a um coquetel de inauguração de uma cozinha comunitária, ou mesmo o recebimento uma agenda da Prefeitura,

poderia ser motivo de cobranças sistemáticas. As suspeitas de corrupção não aconteciam somente com as coordenadoras do Núcleo, mas também eram remetidas a outras lideranças locais. Quando eu e uma das coordenadoras estávamos indo de ônibus para o centro e passamos por uma das associações de moradores do local, ela afirma:

> "Da associação eu só sei que tem a creche, porque a associação é o Seu Luciano e o Seu Luciano é a associação. Não sei de nada que tem lá [...] mas para um homem que não tinha nada, só uma casinha e um carro velho, agora tem uma casa grande e um gol (carro) daqueles últimos que saíram, não sei não..." (Uma das coordenadoras, se referindo ao Seu Luciano, presidente da Associação de Moradores desde sua fundação em 1996. – DIÁRIO DE CAMPO 04, 09/03/2005).

Muito mais do que a busca de ascensão dentro do cenário da política "oficial" – que parecia algo muito distante para as coordenadoras, visto que diversas vezes negavam circular em esferas mais amplas, como por exemplo, nas reuniões na Prefeitura Municipal e também diante da ausência de participação em partidos políticos – havia marcas de rivalidade entre as lideranças dos núcleos sobre os trabalhos realizados em suas localidades. Tanto as cobranças em relação aos alimentos, quanto o ato de rivalizar com outras lideranças, demonstram que, "Tornar-se um intermediário entre o Estado e os políticos, de um lado, e os moradores, de outro, é indiscutível fonte de prestígio e de poder [...] Mas é ao mesmo tempo tornar-se vulnerável, como todo mediador, a pressão dos dois lados" (ZALUAR, 1985, p. 194). Ou seja, também é uma posição de fragilidade, demonstrando o caráter instável da posição de liderança comunitária.

Gostaria de apontar que a posição de liderança ainda está ligada a duas variáveis importantes, o tempo e o espaço. Elas são trazidas para demonstrar como a proposta do Programa Fome Zero ingressa no cotidiano das coordenadoras do Núcleo Monte Verde.

O tempo de um programa do governo não é linear, é marcado por rupturas, pois é um tempo que evoca a conjuntura de um mandato. As políticas públicas e os programas de governo sofrem as descontinuidades imprimidas através dos processos eleitorais: quando da entrada de um novo partido político no poder, acontece, na grande maioria dos casos, uma ruptura em relação às propostas do governo anterior, uma reestruturação e mudanças nos quadros profissionais. Mas isto não é novidade. Diante deste quadro, um tanto comum, somamos as mudanças que estas rupturas e alterações imprimem nos grupos atendidos por programas e políticas públicas. Neste sentido, recorro à etnografia para apontar o sentimento que a nova escolha de coordenador do Fome Zero na Prefeitura Municipal suscitou nas coordenadoras do Núcleo Monte Verde, na ocasião em que fomos à reunião dos representantes de todos os núcleos e representantes do Poder Público (Coordenação Executiva). A situação transcrita ocorreu enquanto esperávamos a reunião começar:

> A reunião atrasou mais de meia-hora. Lidiane me mostrou quem é Duarte, que assumiu a coordenação do Fome Zero agora na nova gestão: segundo Lidiane, *"ele estava passando no corredor e alguém ofereceu o cargo para ele e ele aceitou"*. Perguntei por que ela acreditava nisso e ela disse: *"Ele não entende nada e também não sabe explicar"*. Ainda pergunto se elas sentiram muito a mudança do governo municipal Ela afirmou que sim, principalmente porque *"agora está todo mundo perdido. Principalmente eles..."* (e aponta para os representantes do Poder Público) (DIÁRIO DE CAMPO 04, 09/03/2005).

O tempo das coordenadoras, por sua vez, não tem como marco os quatro anos do período de mandato governamental – embora seja influenciado por ele. Seu tempo parece mais "breve", mais próximo, mais dinâmico. Corresponde, em primeiro lugar, ao acordar antes dos filhos irem para a

escola, para preparar o chimarrão e o café. É o tempo de fazer o almoço (de colocar o feijão no fogo), o tempo de recolher as crianças para dentro de casa à noite, tempo de vencer tarefas domésticas, como a interminável tarefa de lavar a roupa. Ainda é o tempo que se conta até a chegada do casamento, dos aniversários e da festa de quinze anos das filhas. É o tempo da dinâmica diária, ainda que repetitiva quando associada às tarefas domésticas.

Esta relação é afetada pelo tempo da política pública, já que, ao participar do Núcleo Monte Verde, novos elementos foram introduzidos às rotinas. Por exemplo, o almoço acaba atrasando porque a reunião não tinha terminado ainda ou porque se ficou mais tempo conversando com as outras mulheres. Também podemos dizer que as alterações provocadas no Programa Fome Zero pela mudança de governo exigiram presença em determinadas reuniões, em comissões, em grupos de geração de trabalho e renda – diferentes da gestão anterior. Trata-se de um tempo cotidiano e rotineiro que incorpora novas atividades, de participação nas tarefas do Núcleo e as mudanças na gestão municipal, lidando com criatividade e dinâmica às exigências de cada um dos espaços – a casa, o Núcleo, a Prefeitura e as demais atividades.

3.4 ESPAÇO

Em Porto Alegre, os coordenadores de cada núcleo atendiam a comunidade através de um mapeamento das "necessidades" encontradas – pois se acreditava em um conhecimento local bastante profundo –respeitando os enfoques principais definidos para o Programa, que sejam, o atendimento às crianças de zero a seis anos em risco nutricional. Portanto, a proposta do Programa trabalhava com uma base territorial, local e regional. Tanto que, na maioria dos casos observados, os núcleos carregavam em seus nomes, os nomes das localidades nos quais se encontravam e que, consequentemente, atendiam.

Embora bastante presente nas atividades do Núcleo Monte Verde, como por exemplo, nas visitas às famílias e na promoção de pequenos eventos,

havia casos em que, nas práticas das coordenadoras do Loteamento, a ênfase local podia ser deixada de lado. Na pesquisa de campo percebemos algumas situações que exemplificavam uma lógica de atendimento que excedia estas fronteiras. Gostaria de relatar duas destas situações. A primeira aconteceu no dia de um dos repasses de cestas básicas. Estávamos na Capela, "montando" as cestas básicas, ou seja, colocando dentro das sacolas o que seria entregue para cada uma das famílias. Fomos almoçar na casa de uma das coordenadoras do Núcleo, chamada Geneci. Seus filhos estavam em casa sob cuidado de sua mãe, que reside em outro bairro da cidade, mas tinha vindo visitá-la. Chegamos à casa de Geneci e Dona Paula estava fazendo o almoço, cuidando das crianças e lavando roupa. Chegamos com a cesta básica de Geneci e com mais uma, para sua mãe, que apesar de residir em outro local da cidade, passava por diversas dificuldades econômicas e por isso "entrava" no repasse (das cestas básicas).

A segunda situação que apresento se refere a Liane, também uma das coordenadoras do Núcleo. Em meados de 2005, recebi, surpresa, a notícia de que Liane tinha deixado o Loteamento e retornado para o bairro em que residia anteriormente. Demonstrei minha preocupação com a saída dela, visto que era bastante envolvida com o trabalho, mas as outras coordenadoras "me contaram que a Liane tinha se mudado: assim, do nada, pra outro bairro, mas que ela iria continuar participando do Comitê (Núcleo) e ficou responsável de ir, uma semana sim e outra não, à reunião da Prefeitura (assim como Geneci, Elisa e Lidiane também vão) [...]" (DIÁRIO DE CAMPO 19, 13/08/2005). Percebi que a ligação de Liane com o Núcleo não estava apenas vivenciada por seu pertencimento ao local, mas por um laço ligado ao trabalho no Núcleo, este aparecendo como legitimador da continuação do recebimento da cesta básica.

Através destas duas experiências podemos perceber que, apesar da proposta do Fome Zero ter por base um território definido e as pessoas que residiam naquele espaço, na prática das coordenadoras, o Programa se expandia, por que se baseava nos laços estabelecidos em suas relações – sejam de parentesco ou amizade.

> É preciso criar uma consciência na sociedade de que um governo pode fazer muito, mas, por mais que o governo faça, ele não tem a mesma forma que a sociedade terá se ela quiser assumir para si a tarefa de cuidar disso. (Luis Inácio Lula da Silva, pronunciamento na Reunião do CONSEA, Brasília, 25/02/2003 – In: BRASIL, out. 2004).

Esta frase do Presidente da República enfatiza uma constante na proposta do Fome Zero, o envolvimento da sociedade civil. As coordenadoras do Núcleo Monte Verde faziam parte, segundo a proposta do Programa, desta sociedade que se comprometia com o desenvolvimento deste Programa. Faziam parte desse imenso grupo de voluntários, engajados na tarefa de transformar a situação de pessoas em exclusão social para a inclusão social. Dentro de um processo educativo, também operacionalizado por outro grupo de voluntários. Buscando autonomia do atendimento do governo e fazendo com que as comunidades atendidas começassem a "caminhar sozinhas".

Dentro do período inscrito nesta pesquisa, os núcleos do Fome Zero da cidade de Porto Alegre foram incentivados (e talvez até pressionados) a trabalhar com autonomia em relação ao governo, a buscar suas próprias parcerias, a escrever seus projetos. Contudo, estas "sugestões" esbarravam nas condições de vida das populações as quais se destinavam. Colocava-se uma discrepância entre o que era exigido aos núcleos para que tivessem autonomia e suas reais condições de funcionamento.

Em abril de 2005, estive presente em uma plenária do Núcleo junto à comunidade do Loteamento Monte Verde, na qual se esperava a presença de representantes da Prefeitura para conhecerem os trabalhos de artesanato desenvolvidos pelos grupos de geração de trabalho e renda. A Prefeitura já tinha desmarcado a reunião na semana anterior.

> Vi que Luana tinha entrado na Capela e, ela e Lidiane, sentadas, conversavam baixinho sobre alguma coisa. Luana parecia nervosa, cheguei perto e a cumprimentei com um abraço. Lidiane olhou pra mim super desanimada e disse: "Tu acredita que eles não vêm de novo?" [...] Depois vi que elas discutiam como fariam para levar fotos do produtos para a Prefeitura – é que, segundo Luana, eles tinham ligado dizendo que não vinham ver os produtos de artesanato, mas que gostariam que elas enviassem tudo em fotografia. Lidiane estava preocupada, elas não tinham máquina nem conheciam alguém que tinha. Quem diria dinheiro para revelar um filme (DIÁRIO DE CAMPO 07, 07/04/2005).

Este exemplo, com algumas variantes, tornava-se coisa corriqueira para o Núcleo: era dinheiro para pegar ônibus, era telefone disponível para ligar para determinados lugares, eram os intermináveis ofícios para empresas. Esta, e outras situações que presenciei, colocavam um método quase "artesanal" de trabalho destas mulheres – como, por exemplo, fazer pequenos papéis com o nome dos beneficiados com o repasse dos alimentos em folhas de caderno e recortá-los com a mão, para depois distribuí-los – em oposição (ou em encontro) às exigências do Poder Público que representava o Programa. A participação era incentivada pela bandeira do próprio Programa Fome Zero. Contudo, nas localidades onde se encontravam os núcleos, as condições básicas para que a participação acontecesse (nos moldes exigidos pelo Programa) não eram fornecidas.

Para além disso, gostaríamos de tentar entender como as coordenadoras estavam significando sua participação no Núcleo Monte Verde e, assim, sua participação política. Trata-se de perceber que o espaço do Núcleo era visto, acima de tudo, como um espaço de sociabilidade, em consonância com o que afirma Caldeira (1987). Era uma forma de sair de casa, de aprender coisas novas, de compartilhar diferentes assuntos, ainda que, em sua maioria, relacionados à própria vivência doméstica. Participação que ganhava tons de socialização diante da chegada recente ao Loteamento, seja por remoção ou pelo pedido ou compra da casa, e da convivência com

pessoas desconhecidas. A própria situação da remoção, sempre narrada com tom de sofrimento, fez do Núcleo um espaço importante na construção dos laços de pertencimento ao local e a uma rede social, possibilitando a diminuição do sentimento de abandono: "Depois que eu entrei no Fome Zero tudo melhorou. Tu sabe, né, é quando tu começa viver socialmente." (Isaura, DIÁRIO DE CAMPO 14, 06/06/2005).

Além da sociabilidade, outro ponto apontado por uma das coordenadoras, em relação à participação no Núcleo, era a possibilidade de "ajudar" seu marido nas despesas da casa. Este traço tornou-se recorrente no campo, possivelmente animava a participação também de todas as coordenadoras. Contudo, havia um caso em que era marcante: o marido de Geneci não apoiava a ideia de ela "trabalhar fora", enquanto as outras coordenadoras, por vezes, faziam pequenos trabalhos "fora de casa". Contudo, Geneci e o marido concordavam com a participação no Núcleo, provavelmente por ser próximo ao seu local de moradia, pelos filhos poderem acompanhá-la nas reuniões e em diversas atividades do local e por ser um espaço de frequência majoritária de mulheres.

Para Elisa, também coordenadora do Núcleo Monte Verde, o Fome Zero apresentava-se como uma entre várias possibilidades de auxílio material. Elisa narrou, certa vez, os diferentes locais onde conseguia obter alimentos e roupas para a família. Entre seu "itinerário", havia diferentes instituições religiosas, ONGs e postos do Poder Público. Em cada um destes locais ela participava das atividades exigidas (presença em determinada reunião, presença em cultos religiosos, etc.) e procurava voltar para casa com os bens adquiridos. Diferente dos outros locais, o Núcleo era o que lhe tomava mais tempo e no qual não "trabalhava" sozinha, mas como parte da coordenação. Os tempos de instabilidade referentes ao repasse de alimentos fazia sua avaliação na participação do Núcleo como algo negativo, porque além do tempo tomado, as respostas eram lentas e incertas.

Espaço de sociabilidade, auxílio material, o prestígio contrabalanceado pelo perigo de ser uma liderança local eram traços constituintes do funcionamento do Núcleo Monte Verde. Apesar de colocarem-se para

além das prescrições da proposta do Programa Fome Zero, associavam, no dia a dia das coordenadoras, a macro e a micropolítica, seja através de conjugações ou de diferenças. Significavam uma vivência que não é apenas institucional, e, por isso, não coordenada por metas e objetivos de gestão fechados, mas sempre (re) significáveis. Há, contudo, um elemento que perpassa fortemente os apontamentos trazidos até aqui, que influenciou o significado dado ao Núcleo Monte Verde, as práticas direcionadas a ele e a concepção das coordenadoras enquanto lideranças locais: trata-se do repasse das cestas básicas.

3.6 CESTAS BÁSICAS E LIDERANÇAS EM FLUXO

Durante o ano de 2005, a instabilidade do repasse das cestas básicas se tornou elemento importante de negociações em torno das exigências da Prefeitura quanto ao funcionamento do Núcleo Monte Verde. Desta forma, a cesta básica tornou-se o eixo articulador das atividades do Núcleo e das preocupações de suas coordenadoras.

Quando da chegada de alimentos para as cestas básicas, as pessoas eram avisadas por pequenos bilhetes com seus nomes e o horário em que poderiam ir até a Capela para buscar sua cesta básica. As coordenadoras se reuniam na Capela e montavam as cestas esperando pelo momento de distribuí-las. As pessoas atendidas pelo Núcleo chegavam antes do horário, o que fazia com que as coordenadoras optassem por fechar o portão que dava acesso à Capela até o horário marcado. Vinham mulheres, seus filhos e seus netos. Todos ajudavam a carregar a cesta básica, que variava de 07 a 15 quilos. Ainda contavam com a ajuda de carrinhos de mão ou carrinhos de supermercado. Para receber a cesta básica, as pessoas deveriam comparecer à plenária semanal, que reunia de 100 a 150 pessoas, todas as noites de quinta-feira. Nestas plenárias eram repassadas as informações provenientes da Prefeitura, além de combinações de eventos e cursos que o Núcleo estaria empenhado em organizar. As coordenadoras do Núcleo visitavam as casas dos moradores do local para montar a lista dos "beneficiados" pelo

recebimento. Essa lista era remetida à Prefeitura, como uma espécie de prestação de contas. Nela entravam os nomes das próprias coordenadoras, das pessoas que trabalham na horta, de famílias com crianças desnutridas ou pessoas doentes e aqueles que, segundo as coordenadoras classificavam, "não tinham o que comer".

A instabilidade da gestão do Programa Fome Zero na cidade de Porto Alegre gerou também instabilidade do repasse mensal das cestas básicas, como já apontado anteriormente. As plenárias se extinguiram e passaram a haver cobranças violentas em relação às coordenadoras. Podemos afirmar que, para a comunidade local, a cesta básica, além de seu valor utilitário de fornecer alimento, era o fundamento motivador de diversas atividades tidas como participação política. Há, portanto, uma série de outros elementos envolvidos na gestão do Núcleo Monte Verde, que se colocam com alguma criticidade sobre o debate entre direito e assistência – debate que permeia o Programa Fome Zero. De forma semelhante ao que foi realizado até aqui, afirmamos que o repasse das cestas básicas é significado de diferentes formas pelos atores envolvidos, não se fechando nas alternativas "direito" ou "assistência", mas sendo um pouco das duas coisas (ou nenhuma delas).

As coordenadoras do Núcleo Monte Verde reconheciam a importância da cesta básica para as pessoas da comunidade local e, também, ressaltavam a importância destes alimentos como recurso de auxílio dentro do apertado orçamento familiar, contudo não mantinham uma visão ingênua de que a cesta básica fosse a solução de todos os seus problemas. Elas não acreditavam que a cesta básica fosse o elemento salvador que as retiraria das condições de pobreza em que viviam, mas não a compreendiam como esmola, pois possibilitava, ainda que pouco, recursos para "dentro de casa". Quando pensamos como as coordenadoras percebiam o debate entre direito ou assistência, podemos nos aproximar do que relataram Zaluar (1985) e Sarti (1996). Para as coordenadoras, receber cesta básica era um direito, afinal elas trabalhavam no Núcleo – ainda que voluntariamente. Desta forma, quando o governo atrasava as entregas, ou simplesmente enviava uma quantidade menor de alimentos, ele não estava cumprindo sua obrigação,

mas, principalmente, estava lhes faltando com respeito – segundo as palavras de Lidiane: "Vamos colocar nariz de palhaço. Vamos todas de nariz de palhaço lá na Prefeitura [...]" (Lidiane, DIÁRIO DE CAMPO 07, 07/04/05). Afinal, não custava nada ao governo ajudá-las para que o Fome Zero funcionasse.

Neste período, de declínio das atividades do Núcleo, e de crise do Programa no município, as coordenadoras reconheciam a importância do repasse das cestas básicas para o bom andamento dos trabalhos do Núcleo Monte Verde. Sugiro que a cesta básica tornava-se tão importante por ser a base da constituição e legitimação das coordenadoras enquanto lideranças locais: era sinal visível e palpável de que elas tinham algum prestígio também fora do Loteamento. Contudo, o reconhecimento da cesta básica, enquanto uma resposta governamental, tanto como um direito, quanto como uma possibilidade de ajuda do Estado, ou seja, enquanto direito e assistência, não excluía a possibilidade de considerar o envio de alimentos como algo negativo. Diversas vezes tive a oportunidade de ouvir as coordenadoras afirmarem, referindo-se aos moradores do Loteamento, que "Eles só vinham por causa da comida". Precisando explicar o próprio declínio do Núcleo, marcado por diferentes rupturas e fragilizações, o uso deste argumento servia como justificativa, para, fora do Loteamento, suas posições não serem desacreditadas.

Para finalizar, gostaria de recuperar alguns pontos dos dados apresentados até aqui sobre o funcionamento do Núcleo Monte Verde, do Programa Fome Zero, de Porto Alegre. Inicialmente, destaco que, apesar desta pesquisa ter um tom marcadamente etnográfico, acredito ser possível perceber que decisões de espaços mais amplos (ou ambientes macro), estão todo o tempo refletindo em situações cotidianas (micro). Como podemos verificar nas alterações da política do governo municipal influenciando, diretamente, o funcionamento do Núcleo Monte Verde. Quem sabe até pudéssemos supor um movimento de influência contrária. Mesmo sabendo das limitações teóricas deste ensaio, e sem espaço para discutir teoricamente os conceitos de gênero e classe, são dois aspectos que evidentemente marcam a análise

dos dados, pois perpassam a maneira com que o Programa Fome Zero é vivido pelas coordenadoras do Núcleo em questão. Por fim, este ensaio se remete à ideia de que propostas de Programa e vivências de Programa dialogam, mas também se afastam em diversos sentidos. Talvez porque a política, no cotidiano, não fuja da esfera da própria vida (BORGES, 2003, p. 119). Produzindo aí significados múltiplos e variados.

REFERÊNCIAS

BONETTI, Alinne de Lima. Novas configurações: direitos humanos das mulheres, feminismo e participação política entre mulheres de grupos populares porto-alegrenses. In: KANT DE LIMA, Roberto; NOVAES, Regina. (Org.). *Antropologia e direitos humanos*. Prêmio ABA/ Fundação FORD. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2001. p. 137-201.

BORGES, Antonádia. *Tempo de Brasília:* etnografando lugares-evento da política. Rio de Janeiro: Relumé Dumará/ Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2003.

BRASIL – Ministério Extraordinário de Segurança Alimentar e Combate à Fome; Centro de Criação de Imagem Popular. Cartilha do Fome Zero*: Fome Zero como participar*. Brasília, Rio de Janeiro, 2004.

BRASIL – Educação Cidadã Talher Nacional. *Cartilha do Fome Zero*: Um mutirão pela vida. Brasília, out. 2004.

BRASIL – *Cartilha do Fome Zero*: "Mobilização e educação cidadã: vamos lá fazer o que será". Brasília: Setor de Mobilização Social – Presidência da República, ago. 2004.

CALDEIRA, Teresa. Mujeres, cotidianidad y politica. In: JELIN, Elisabeth (compilação). *Ciudadania e identidade:* Las mujeres en los movimientos sociales latino-americanos. Ginebra: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social, 1987. p. 75-125.

CRUZ, Lílian. *(Des) articulando as políticas públicas no campo da infância:* implicações da abrigagem. 2005. 297 f. Tese (Programa de Pós-

graduação em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

FONSECA, Claudia. *Família, fofoca e honra:* etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

GEERTZ, Clifford. Os usos da diversidade. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 1, n. 1, 1999.

GOLDMAN, Márcio; SANT'ANNA, Ronaldo. Teorias, representações e práticas. In: GOLDMAN, Márcio. *Alguma Antropologia.* Rio de Janeiro: Relumé Dumará/ Núcleo de Antropologia da Política/ UFRJ, 1999. p. 123-144.

SARTI, Cynthia Andersen. *A família como espelho:* um estudo sobre a moral dos pobres. Campinas: Autores Associados, 1996.

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

SITES PESQUISADOS:

Site oficial do Programa Fome Zero do Governo Federal: ‹http://www.fomezero.org.br›

Site da Prefeitura Municipal de Porto Alegre: ‹http://www.portoalegre.rs.gov.br›

Site do Jornal Folha de São Paulo: ‹http://www.folhaonline.com.br›

Práticas de valentias: uma pesquisa etnográfica na Vila Mimosa

Elisiane Pasini

Andar pelas ruas, conversar com as pessoas descompromissadamente, sentar numa mesa de bar, ficar nos pontos de prostituição, conhecer as casas, passear nos lugares preferidos, almoçar num boteco, rir de causos pitorescos, ouvir sobre a vida em família, os problemas, técnicas sexuais, economia, violências, desejos, programas, fofocas, enfim, ouvir histórias e observar os cotidianos. O contato direto entre o pesquisador e o pesquisado na atividade de campo. Faço minhas as palavras de Fonseca (2000, p. 7): "Atrás das narrativas deste volume, há uma fé na pesquisa de campo – longas horas, aparentemente jogando conversa fora, na observação de cidadãos comuns em suas rotinas mais banais". Isto tudo, por certo, só fazem diferença quando embasados em teorias que constituem o saber antropológico. Diria, que é um saber preocupado na busca de alternativas da vida social, em outros olhares, em outras concepções, nas alteridades, nas subjetividades, nas contradições. Geertz (1989) nos ensina uma antropologia interpretativa, a procura da compreensão dos significados da ação simbólica dos sujeitos sociais; do particular ao geral.

Percorri diferentes contextos da atividade de prostituição de mulheres. Apesar das especificidades de cada uma das pesquisas, sempre tive como principal preocupação discutir os sentidos de gênero e das sexualidades entre os sujeitos sociais que compõem o mundo no exercício da prostituição. Busquei novas ou outras possibilidades de compreensões para esta combinação de temas, de fenômenos e de práticas.

A primeira pesquisa aconteceu entre os anos de 1996 e 1997, em ruas

centrais da cidade de Porto Alegre/RS (Projeto Antropologia e Cidadania junto ao NACi – Núcleo de Antropologia e Cidadania). Depois, em 1998 e 1999, na região da Rua Augusta, em São Paulo/SP (ver PASINI, 2000a, 2000b, 2001, 2002) e, por último, durante os anos de 2002, 2003 e 2004, junto a Vila Mimosa, no bairro da Praça da Bandeira no Rio de Janeiro/RJ (ver PASINI 2005a, 2005b).

Neste artigo, apresentarei algumas questões à luz do estudo antropológico do meu doutoramento, o último deles, que versou sobre convenções de masculinidades e feminilidades no campo circunscrito de uma peculiar zona fechada de prostituição de mulheres: a Vila Mimosa (ver PASINI 2005a, 2005b). Esta zona de prostituição se constitui a partir de uma construção social e econômica, em que há uma configuração de estabelecimentos comerciais dos mais variados, que vai além da venda de relações sexuais. Trata-se de um agrupamento de estabelecimentos localizados num mesmo espaço – organizados em uma única rua – e ligados pela atividade da prostituição de mulheres. Nesta configuração do espaço pude conviver com os homens e com as mulheres, visto que eles e elas transitavam entre a rua, a calçada, os bares, os quartos e entre tantos outros estabelecimentos comerciais.

O estudo que realizei na Vila buscou compreender outras ou potencialmente novas configurações de gênero, em que estas dependem da situação e do contexto vivenciado para assim construir significados. Naquele contexto havia algo recorrente para se pensar gênero: a valentia. Condição de possibilidade para se ocupar aquele contexto sociocultural, a valentia em nossa sociedade está marcada hegemonicamente como um atributo masculino, entretanto, na Vila, ser valente é um atributo das feminilidades e das masculinidades. A valentia tornou-se um atributo de gênero fundamental para esses sujeitos porque há nessa apropriação uma demonstração de poder. No universo estudado, se é alguém se for valente.

Na Tese, tratei do atributo de valentia a partir de três concepções: 1) como um regulador das relações conjugais que aconteciam a partir de relações afetivas junto ao cenário da zona de prostituição: o ciúme da

mulher e a honra do homem; 2) como um elemento em disputas políticas; e 3) como uma prática de erotismo. Aqui, resumidamente, discorrerei sobre o primeiro aspecto. Pretendo assim contribuir para a reflexão a respeito do gênero, das sexualidades, bem como da atividade de prostituição de mulheres.

1 *AQUI, QUANDO SE APANHA NÃO SE OFERECE O OUTRO LADO DA CARA*: A VALENTIA NA VILA

Pesquisas etnográficas realizadas junto a universos de mulheres têm apresentado interessantes discussões sobre o tema das mulheres valentes. Nestas pesquisas, as mulheres são apresentadas como destemidas, briguentas, fortes, ousadas e, acima de tudo, capazes de assumir a própria valentia. Mesmo abordando grupos, contextos e temas distintos, as pesquisas revelam a valentia como um atributo importante, constitutivo do universo de valores das camadas urbanas de baixa renda. Como foi dito, neste artigo enfocarei quando este aparecer na qualidade de um regulador fundamental dos termos do pacto conjugal. No entanto, em sendo um atributo do universo, ele prevede outros contextos e informa diferentes práticas.

1.1 VALENTIA E CONJUGALIDADE: O LUGAR DO CIÚME E DA HONRA

Fonseca (1995), em um artigo a respeito do modo de expressão oral em grupos populares de Porto Alegre/RS, comenta relatos de mulheres "sobre suas reações frente à infidelidade conjugal do marido ou a transgressão sexual de uma filha" (FONSECA, 1995, p. 117). Aqui interessa a primeira questão. Segundo a autora, essas histórias lhe foram contadas entre conversas a respeito de outros assuntos e sem nunca ela ter solicitado. Havia alguns elementos comuns nessas histórias: a dramaticidade, a exatidão da repetição dos mesmos detalhes e uma junção do real com o irreal. O mais importante é que essas histórias não eram contadas em tom

de sofrimento, tristeza, mas, antes ao contrário, com indignação e ação – a ênfase da história estava na reação da mulher traída. Uma das interpretações sugeridas pela autora é que a partir da infidelidade masculina se instalaria uma desordem social, abrindo espaço para que as mulheres também tivessem práticas transgressoras da regra que consolida as práticas de boa mãe e esposa: sair sozinha na rua, assistir a filmes impróprios, deixar filhos pequenos sozinhos em sua residência. Essas práticas estariam justificadas porque combateriam o mal maior: a infidelidade masculina. Segundo Fonseca (1995, p. 121), "a transgressão moral do marido e a necessidade da ação feminina extraordinária para endireitar a situação vêm, neste caso, a calhar". É como se a ação transgressora da mulher pudesse ser minimizada por ter como justificativa a transgressão do homem. Na continuidade do argumento, Fonseca aponta outro elemento importante para o debate proposto: a ilusão da esposa traída em se confrontar com o marido traidor. Naquela situação, não era interessante à mulher traída defrontar-se com "seu homem", visto que isto poderia acarretar no rompimento da relação, que é justamente o foco da investida.

Este argumento também pode ser encontrado na pesquisa realizada por Paim (1998), que estuda relações conjugais e extraconjugais em uma rede de vizinhança, também em Porto Alegre/RS. Neste universo, o agenciamento da valentia acontece quando suas informantes buscam restabelecer suas relações conjugais em crise, devido à infidelidade de seus maridos. A autora demonstra que suas informantes, assim como as apresentadas por Fonseca, acreditam que a melhor reação é não enfrentar o homem, pois "enfrentar o homem poderia significar colocar em risco justo o que está tentando manter: a relação conjugal, assim parte para cima da amante" (PAIM, 1998, p. 116). Isto não significa que a mulher aceitará a traição em silêncio, mas, sim, que a esposa confrontará a mulher que está com seu marido e não ele mesmo. O objetivo da esposa não é dar fim à relação conjugal, e sim constranger socialmente o homem, a tal ponto que ele desista de manter a relação extraconjugal e volte a estabelecer a relação familiar.

Bonetti (2000), em sua dissertação de mestrado sobre as novas formas

de participação política de mulheres de camadas populares urbanas de Porto Alegre/RS, também discorre sobre mulheres valentes. A autora afirma se inspirar nos argumentos apresentados por Fonseca (1995) e Paim (1998), entretanto vai além do escopo interpretativo apresentado pelas autoras. Para Bonetti (2000), a especificidade das mulheres estudadas é a maneira como lidam com esse valor que é "ter" um homem ao seu lado e com a sua inserção na militância política – em que é crucial manter a imagem de mulher respeitável. Bonetti (2000, p. 134) explica: "Neste sentido, os atributos de 'mulher valente' são acionados não apenas quando as mulheres são traídas, mas também em qualquer situação em que vejam ameaçado o seu laço conjugal". Essas mulheres agenciam códigos que fazem parte de um repertório simbólico masculino, hegemonicamente em nossa sociedade, para permanecer nos contextos políticos. E, para tanto, a garantia da conjugalidade é importante para ter respeitabilidade social no mundo da política. Ainda segundo a autora:

> Estes atributos de enfrentamento e de valentia que conformam o modelo de 'mulher valente' imprimem a característica que particulariza a forma de inserção destas mulheres na sua militância política cotidiana. Ou seja, o modelo de mulher valente é estendido ao mundo da política, no qual elas procuram um lugar de destaque. (BONETTI, 2000, p. 126).

Assim, tornam-se mulheres na política, mais especificamente, mulheres valentes que fazem política dominando os códigos comuns de possíveis jogos políticos: disputas, estratégias, discórdias, agressões.

Já Santos (2001), em sua pesquisa acerca das relações de gênero em uma comunidade garimpeira no Estado de Minas Gerais, apresenta outro olhar sobre a questão das mulheres valentes. Segundo a autora, nos contextos pesquisados, as mulheres briguentas, ativas, falantes e defensoras daquilo que acreditam ser o certo eram conhecidas como "mulheres quentes", no entanto, elas se comportam de forma diferente daquelas mulheres estudadas

pelas autoras já citadas. As "mulheres quentes" nunca se voltam contra aquela que está com seu marido, e, sim, contra ele. Para Santos (2001), a "mulher quente" dirige sua valentia diretamente ao cônjuge por acreditar que a "mulher sem vergonha" – isto é, aquela que se insinua ou mantém um relacionamento com homens comprometidos – está tentando dar conta de um dos elementos que conforma um modelo de feminino, ter um homem. Nesse raciocínio, o marido é quem está errado, pois foi ele quem fez um pacto de conjugalidade com a esposa. Ao mesmo tempo, caso a esposa traída não enfrente o marido traidor, ela automaticamente pertencerá à categoria das "mulheres bobas": aquelas que não conseguem controlar o marido. No contexto estudado há uma supervalorização das "mulheres quentes" em detrimento das "mulheres bobas", pois as primeiras são consideradas corajosas e ativas, enquanto que as segundas, vistas como mulheres passivas e preguiçosas.

Em todos os estudos, as mulheres valentes são mulheres corajosas, briguentas, que falam em voz alta, quase gritando, que enfrentam suas dificuldades e que buscam manter sua família. As mulheres procuram manter a relação conjugal e, assim, reatualizar os valores fundamentais para o grupo sociocultural ao qual pertencem – a conjugalidade e a família. Esse objetivo é importante porque essa é uma das maneiras da mulher se constituir como sujeito social. As estratégias usadas por essas mulheres são compreendidas pelo grupo social como legítimas, tornando-as socialmente valorizadas. Contudo, não basta ser valente, é preciso usar a valentia para defender seu laço conjugal, pois ter uma relação com um homem é um elemento significativo para a conformação de um modelo de feminino nos contextos estudados.

Esses estudos me inspiraram a reflexão sobre o atributo da valentia como sendo um elemento das relações de conjugalidade. Para melhor dialogar com a discussão, apresentarei situações do campo de pesquisa de dois casais: Alencar e Alice; Tadeu e Bruna. Voltamos a estas provocações no decorrer do artigo.

A primeira vez que vi Alencar foi durante a festa de aniversário de Graziela, realizada em um estabelecimento de prostituição de Tadeu, na Ilha do Governador (bairro localizado na zona norte do Rio de Janeiro). Logo reparei nele, pois Alencar e outro homem permaneceram praticamente toda a noite num mesmo lugar, não os vi conversando com outras pessoas, dançando ou se movimentando pelo estabelecimento. Na segunda vez, ele estava sentado na porta de um dos estabelecimentos de Tadeu, junto com pessoas conhecidas e parei para conversar com eles. Como previa, rapidamente conversamos sobre a pesquisa e Alencar se ofereceu para participar dela, explicou onde era sua lanchonete para que eu o encontrasse no dia seguinte. Durante esta conversa ele firmemente afirmou: "Eu falo por uns dez homens, depois é só mudar o nome e a pesquisa está pronta!" Na tarde seguinte, consegui conversar com Alencar e, para minha surpresa, o falante homem intimidou-se; suas respostas eram monossilábicas, falava com o volume da voz baixo e parecia extremamente envergonhado. Entendi que realizar uma entrevista com um roteiro, papel e caneta não funcionaria com ele, apenas quando o fiz esquecer que eu fazia uma pesquisa, reencontrei o homem falador, que se vangloria todo o tempo, brincalhão, sedutor e informante da pesquisa.

Alencar parece com muitos dos homens com quem convivi na Vila Mimosa, fala muito e num volume alto, usa palavras obscenas em sua narrativa, marca com o corpo seu estatuto: caminhar ereto, vagaroso e firme, olhar sério e expressão no rosto de quem sempre está tirando vantagem do outro, sem esquecer suas vestimentas – bermudas largas, camisetas sem mangas, cordões e anéis dourados, chinelos de dedo. Em uma das nossas conversas, Alencar afirmou jamais ter se relacionado sexualmente com uma prostituta, assunto esse que se tornou o foco privilegiado em nossos encontros. Eu fiquei interessada, pois, até então, nenhum outro informante tinha feito essa afirmação; já Alencar parecia ter percebido o quanto essa informação era valiosa e isso significava manter

minha atenção voltada para ele. Apesar dele nunca ter dito o contrário, ao mesmo tempo parecia sempre ironizar sua afirmação com piadas, risos descontrolados e, principalmente, demonstrando intimidade com algumas prostitutas (beijos no pescoço, conversas ao pé da orelha, colocava suas mãos em várias partes dos corpos das mulheres). Às vezes, parecia que Alencar queria provar que tinha interesse sexual por mulheres e não por homens, outras vezes, que se relacionava sim com prostitutas. Entretanto, em cada nova conversa ele alinhava justificativas para comprovar seu desinteresse por estas: tinha receio que a *esposa* descobrisse a relação e isso terminaria seu relacionamento, achava que ela poderia cobrar a traição na mesma moeda, não queria que sua esposa fizesse escândalos no seu local de trabalho e assim por diante. Em todas essas justificativas, o problema estava na reação de sua esposa e, não, em um possível desinteresse por mulheres. Só com o passar do tempo compreendi sua preocupação: na Vila Mimosa, um homem, para ser reconhecido como tal, precisa se relacionar sexualmente com uma prostituta. Em suma, como Alencar afirmava não se relacionar com nenhuma outra mulher, além de sua *esposa*, ele precisava me fazer desconfiar da sua própria afirmação, caso contrário, eu poderia suspeitar de um elemento que é fundamental naquele contexto: a heteronormatividade hegemônica. Esta constituída fundamentalmente por demonstrações públicas de virilidade.

Alencar costumava contar muitas histórias de sua *esposa* – Alice – e de sua filha adotiva. Sobre essa última, a reação de Alencar ao falar sobre o processo de adoção é significativa. Assim que contou ter adotado uma criança, logo salientou que não a adotara por não poder ter filhos, mas, sim, por pena da criança – sua mãe, uma amiga de uma funcionária da lanchonete, era nova, sem marido, moradora de rua e não tinha condições financeiras de criá-la. Ele estava orgulhoso de ter realizado uma adoção legal. Já sobre Alice, contou-me vários episódios de sua demonstração de ciúme: colecionava armas de fogo e dormia com uma delas embaixo do travesseiro, quebrava objetos, trocava a fechadura da porta, obrigava-o a dormir na sala, saía de casa e não dava notícias, entre outros. Mas, se Alencar não se

relacionava sexualmente com outras mulheres, qual a razão para Alice fazer tantas cenas de ciúme? Alencar responde minha questão com um sorriso nos lábios: "Toda mulher é ciumenta, não precisa de motivo, não. Caraca, tudo que é mulher é ciumenta mesmo!"

Ora, será, então, que é da "natureza" das mulheres serem ciumentas?

Falemos agora um pouco da relação de Tadeu e Bruna. Ela também é exemplar para discutir a relação de ciúme entre homens e mulheres. Tadeu é o mais famoso dono de estabelecimento de prostituição; ele foi o personagem que mais aparecia nas falas das pessoas com quem convivi. Sua reputação se deve tanto ao seu sucesso financeiro quanto afetivo-erótico. Tadeu também parece se encantar com seu êxito: adora contar e recontar suas proezas e conquistas, tais como a compra de vários estabelecimentos de prostituição, o carro novo, os colares de ouro, os presentes para suas *mulheres* e, principalmente, os relacionamentos afetivos que mantém com seis mulheres, afirmando "Sou o marido de cada uma delas!" Tadeu nasceu na Paraíba e veio com seus pais para o Rio de Janeiro ainda jovem. A história da família retirante nordestina que melhorou financeiramente de vida no Sudeste também faz parte de sua propaganda. Ele é graduado em Administração de Empresas e, devido à sua formação, trabalhou por diversos anos em empresas multinacionais (por este motivo é ele quem normalmente produz e corrige os ofícios da Associação). Alguns anos atrás, seu irmão o chamou para ajudar a solucionar um problema em seu estabelecimento comercial, um estabelecimento de massagem. Desde então, sentiu-se apaixonado pelo negócio da prostituição. Atualmente, ele tem duas *casas* de prostituição na Vila Mimosa e mais uma na região norte da cidade.

Em nosso primeiro encontro, Tadeu se mostrou um homem comedido, tanto nos gestos como nas palavras; movimentos suaves, voz macia e baixa, sempre muito gentil e prestativo. Com o decorrer da pesquisa percebi que ele tinha um comportamento diferente dos outros homens que compunham o cenário da Vila Mimosa: cruzava as pernas ao sentar, cuidava de plantas, era o responsável pela decoração de seus estabelecimentos de prostituição,

bem como dos eventos sociais que ali aconteciam. Além disto, dava dicas de etiqueta às prostitutas: ensinava-as a caminhar e a se portar frente aos clientes, orientava sobre as roupas e a maquiagem que deveriam usar. A sua suíte, como ele denominava um dos lugares onde vivia, no último andar de um dos seus estabelecimentos, tinha inúmeros bichos de pelúcia, porta-retratos, espelhos, guardanapos de crochê, uma infinidade de ornamentos decorativos espalhados pelo lugar. Toda esta suavidade e sensibilidade revelada por Tadeu desapareciam quando interagia com as funcionárias e os funcionários. Nestas relações ele se mostrava rígido, direto, autoritário, severo, olhar firme e volume de voz alto. Apesar de Tadeu assumir, em algumas situações, atitudes sociais e corporais culturalmente atribuídas a um dos modelos de feminilidade, jamais ouvi qualquer tipo de insinuação de uma não virilidade ou de uma pouca valentia ou de uma prática homossexual.

A figura de Tadeu é uma das mais instigantes que conheci, pois ele é um homem que utiliza alguns atributos de gênero culturalmente construídos como femininos num contexto em que a masculinidade é um valor fundamental. Na Vila Mimosa, a comprovação da masculinidade se dá a partir de comportamentos que demonstram práticas heterossexuais. A virilidade de Tadeu é construída por outros elementos. Tadeu utiliza diferentes atributos de gênero, sejam masculinos, sejam femininos, e pode fazê-lo porque dá provas públicas de poder: mantém relacionamentos com muitas mulheres e prova que as sustenta, é alvo de cenas de ciúmes de sua cônjuge, tem mais estudo que a maioria das pessoas na Vila, demonstra que enriqueceu (carros, ornamentos dourados, roupas) e isso comprova que ele gere bem seus negócios. Tadeu demonstra publicamente que é um homem viril, heterossexual, tem prestígio e poder.

O fato de Tadeu manter relações, entendidas por ele como conjugais, com seis mulheres e mostrar ao grupo que as sustenta é um elemento fundamental para a sua qualificação de um homem com prestígio e poder. Essas relações me fizeram lembrar muitas outras que já havia convivido em outros contextos de prostituição estudados, em que o companheiro da

prostituta fazia parte do negócio da prostituição e, assim, mantinha relação com várias prostitutas. Tadeu estabelece, com essas seis mulheres, relações que vão além das sexuais e do sustento financeiro; ele as protege e lhes dá um *status* diferenciador quando comparado com outras; características essas de um provedor simbólico. Tadeu se refere a elas como sendo suas *mulheres*, entretanto, Bruna não é apenas sua *mulher*, ela é também sua *esposa*. Essa diferenciação me leva a crer que há uma hierarquia entre as duas nominações, em que ser *esposa* está colocado no mais alto posto. Bruna tem marcas diferenciais dos outros relacionamentos com quem Tadeu também diz ser marido, só que elas não são suas *esposas*.

De todos os relacionamentos, um deles é oficial. Tadeu é casado legalmente faz 15 anos com uma médica, que trabalha em uma clínica particular e têm dois filhos. Sua família mora num apartamento no bairro da Tijuca. Apesar de Tadeu explicitar que não nutre qualquer tipo de sentimento por ela, afirma que não se separaria, pois [...] "ela aguenta tudo e não me pede nada". Apesar de não se sentir mais ligado afetivamente à cônjuge oficial, afirmava que ainda a mantinha financeiramente, pois é sua obrigação enquanto marido. Durante o trabalho de campo, tive a oportunidade de conhecer duas das suas companheiras afetivas. Conheci Angelita enquanto visitava Tadeu em um dos seus estabelecimentos de prostituição. Naquele entardecer, tanto Tadeu quanto Angelita pareciam nervosos: ela suava muito e ele ria sem motivo aparente. Pouco conversei com ela, pois rapidamente ele a tirou de onde estávamos – um lugar onde ela poderia ser vista facilmente por qualquer pessoa. Mais tarde soube que ele tinha receio que Bruna – uma das suas outras *mulheres* – a visse e fizesse um escândalo em razão da traição. Muito tempo depois, Tadeu contou que Angelita estava grávida e, apesar do seu aparente pânico, afirmou que a criança teria seu sobrenome e todo seu apoio financeiro, mas ela jamais seria sua *esposa*, pois este lugar era ocupado por Bruna.

Bruna é outra das parceiras afetivas de Tadeu. Eles estão juntos há cerca de dez anos. Ele a conheceu em um dos seus estabelecimentos de prostituição e diz ter se apaixonado por ela no instante em que a viu. Desde

então, Tadeu passou a sustentá-la e ela deixou de se prostituir. Tadeu assegurou que ela é sua *esposa*, é com ela que ele compartilhava seu dia a dia e com quem planejava seu futuro. Alegremente, Tadeu contava que organiza sua agenda para encontrar-se com Bruna pelo menos uma vez ao dia, pois caso não aparecesse, ela jogava suas roupas no chão, mudava o segredo da fechadura da porta da residência, quebrava pratos, copos, demonstrava de alguma forma sua insatisfação. Bruna era uma mulher ciumenta. Em uma noite quente do Rio de Janeiro, em uma mesa de bar, entre muitas pessoas, Tadeu me mostrou envaidecido – como quem exibe um troféu – a cicatriz no abdômen, resultado de uma das agressões dessa companheira, que o esfaqueou por acreditar estar sendo traída. Noutro dia, ele contou que Bruna o ameaçou com revólver, que destruiu bares, agrediu fisicamente ele e outras mulheres. Tadeu sempre contou essas histórias sorrindo e demonstrando orgulho, ele parecia mesmo se satisfazer com essas situações.

Sempre tive muita curiosidade e receio em conhecer Bruna. Curiosidade, porque os principais e as principais informantes falavam nela constantemente, e receio, porque sabia da sua passionalidade. Minha primeira impressão ao conhecê-la foi de surpresa: parecia estranho imaginar que aquela mulher de meia idade, longos cabelos loiros cacheados, olhos azuis, olhar sereno e sorriso discreto, pudesse ser a protagonista de uma vasta lista de cenas de ciúme que resultavam em violência física. Mas, pouco a pouco, consegui ver nas suas atitudes as cenas tão bem narradas pelas pessoas da Vila Mimosa. Só tempos depois a reencontrei. Depois de me apresentar, digo que quero lhe falar sobre a minha pesquisa, mas nem precisei explicar, pois Bruna já conhecia o discurso: ela estava bem informada ao meu respeito. Comecei falando do meu encantamento com a Vila Mimosa, rapidamente ela diz que nunca gostou dali e que, atualmente, pouco a frequenta, até porque "Tadeu não gosta, não é um bom lugar para a gente ficar, né!" Em pouco tempo estávamos conversando sobre sua relação com Tadeu. O principal ponto foi o incontrolável ciúme que um sente pelo outro e, gargalhando, contou que Tadeu a proíbe de conversar com qualquer outra pessoa quando

ele não estiver junto, principalmente se tiver algum homem e, com um tom de voz mais grave e como se estivesse imitando Tadeu, fala: "Vim conferir se está tudo certinho, eu tenho que cuidar do meu gado [Bruna]!" Além disto, Bruna também não pode sair de sua residência sozinha; durante o dia, ela tem permissão, desde que especifique para onde vai, mas à noite, ela conta que realmente é proibida. Estarrecida, eu pergunto se ela não vê problemas nessas proibições, e Bruna calmamente responde que eles brigavam muito, "[...] era de porrada, eu ficava toda roxa e ele também." Ela afirma ter concluído que essas brigas estavam acabando com o relacionamento, então resolveu mudar seu comportamento – quando está perto do *marido* não sorri e não conversa com as pessoas – e, apesar de saber que está se *anulando*, diz se sentir bem, pois a quantidade das brigas diminuiu e, em tom de aconselhamento, diz: "A melhor forma de não brigar com o marido é deixar de fazer o que ele não gosta que se faça, isso se gostar mesmo dele". Bruna ressaltou que, nas brigas com violência física que mantinha com Tadeu, ele ficava mais machucado do que ela, porque ele não tinha coragem de agredi-la fisicamente, ao contrário dela, que no fervor da briga esquecia o quanto o machucava. No final do discurso sobre sua mudança de comportamento, Bruna ainda afirma que Tadeu é um bom homem; é só fazer o que ele ordenar, ele lhe dá o que deseja. Sua vida cotidiana também foi foco da nossa conversa: "Tadeu é muito ocupado e, às vezes, não vem pra casa durante o dia. Isso me dá uma raiva. Ele precisa aparecer, senão os vizinhos vão pensar que não tenho homem em casa." Durante o dia, Bruna cuida do lar, do filho (que teve em outro relacionamento conjugal) e do bem-estar de Tadeu: alimentação, roupas, saúde. Tadeu levou cerca de trinta minutos para se desvencilhar dos problemas do evento e sentar-se conosco. Era evidente seu nervosismo, talvez pela aproximação da hora do evento, talvez por receio de que eu tivesse dito algo impróprio à Bruna ou ela a mim, talvez pelas possíveis cenas de ciúme dela. Passados alguns poucos minutos, me retirei da mesa do casal; antes disso, Bruna reiterou o convite para que eu fosse visitá-los, sorrindo, ela pediu o consentimento de Tadeu, o qual foi ignorado. Jamais a reencontrei.

Além da cônjuge oficial, Bruna, Angelita e as outras três *mulheres* com quem Tadeu mantém relações maritais, ele ainda parece ser querido por outras mulheres, com quem costuma se relacionar sexualmente. A primeira vez que ouvi sobre essas outras relações foi quando Graziela nos contou que estava furiosa com Tadeu, pois na noite anterior o gerente de um dos seus estabelecimentos telefonou para sua residência pedindo que ela viesse tirar Tadeu das ruas da Vila. A pessoa estava com receio que Bruna chegasse e o encontrasse naquela situação. Graziela conta que o encontrou "[...] completamente bêbado, se agarrando com uma puta pelos corredores." Mais uma vez, há o temor da reação de Bruna, que é causada por ciúme de seu parceiro. Muitas vezes me perguntei por que somente as cenas de ciúme de Bruna eram valorizadas. Poderia imaginar que o motivo seria que as outras parcerias de Tadeu não as protagonizassem, mas estava errada, pois soube que cenas desse tipo também eram agenciadas por essas outras *mulheres*. Contudo, existia um motivo; Bruna era respeitada porque nestas cenas ela cumpria o seu papel: lutava para garantir sua posição de mulher casada. Aqui está a diferença entre Bruna e as outras mulheres com quem Tadeu se relacionava: apenas ela era considerada (e reconhecida) *esposa*. Mesmo Tadeu afirmando ser marido de todas as mulheres, só Bruna domina os códigos que regulam uma relação conjugal no contexto estudado. Dentre eles, a manutenção de uma moradia em conjunto com Tadeu, onde ele não é apenas o provedor financeiro, mas publicamente seu homem; em contrapartida, ela cuida do lar, de suas roupas e de sua alimentação. Em outras palavras, há elementos simbólicos que configuram essa relação e que concedem legitimamente a Bruna.

3 CIÚMES: SENTIDOS E SIGNIFICADOS NA VILA MIMOSA

Nos discursos das pessoas com quem convivi, também era recorrente falar sobre a demonstração de valentia das mulheres em decorrência de uma possível infidelidade de seus parceiros. Assim como nas histórias contadas para Fonseca (1995), meus informantes mantinham a mesma perfeição de

detalhes nas diversas vezes que repetiam cada história. Mas, o que mais me intrigava eram os lugares que os homens e as mulheres ocupavam nestas histórias: as mulheres ciumentas eram as atrizes principais de escândalos, choros, agressões físicas, ao passo que os homens sempre apareciam nesses relatos como os coadjuvantes – aqueles que pouco falavam, que pouco reclamavam, que fugiam. Além disso, nos momentos em que essas histórias eram contadas, sempre havia um tom de orgulho na mulher contadora – sendo ela a protagonista ou não da cena. Contudo, os homens também contavam esse tipo de história. E, da mesma forma que as mulheres, os homens se orgulhavam e se gabavam com as cenas de ciúmes protagonizadas por suas parceiras e/ou esposas, mesmo quando isso significava problemas conjugais e/ou violência física. Parecia que o ciúme estava "naturalizado" no contexto estudado, inclusive, logo fui avisada por muitos dos meus informantes sobre o ciúme das mulheres. Entretanto, o ciúme do homem pouco era falado. E, quando este aparecia, demonstrava-se através de uma preocupação de ser traído. A mulher, quando traída, fazia uma cena de ciúme, e o homem, quando traído, fazia de tudo para não dar visibilidade à questão. Esta diferença foi um dos focos de minhas análises visto que revela aspectos de gênero vivenciados naquele contexto.

3.1 CENAS: O CIÚME DAS MULHERES

Retomo o questionamento já anunciado: é da natureza das mulheres serem ciumentas? De fato, não se trata aqui da "natureza", nem do que as mulheres "sentem", mas, sim, do que fazem. E o que elas fazem? Cenas. Gregori (1992), em seu livro *Cenas e queixas*, em que estuda relações conjugais violentas a partir de conversas com mulheres no SOS-Mulher de São Paulo, usa o termo "cena" para falar das brigas entre casais. Para a autora, tais cenas seriam como um jogo, no qual os sujeitos protagonistas procuram falar algo para calar o outro. Para Gregori, as cenas são necessárias, pois as entrevistadas "atribuem um enorme valor a suportar, aguentar as mazelas cotidianas, ter fé em que tudo melhore. Esse é o comportamento que consideram correto"

(GREGORI, 1992, p. 151). Contudo, não bastava apenas suportar a situação, era preciso mostrar/demonstrar publicamente o acontecimento. Assim como acontece na Vila, era importante fazer a cena.

A cena de ciúme é a maneira que a mulher usa para mostrar ao grupo que faz aquilo que se espera dela: manter um homem ao seu lado. E, também, é uma forma de marcar este homem como sendo "seu". Ao mesmo tempo, essa aparente fraqueza de uma não reação do homem frente ao ciúme da mulher faz parte do jogo relacional que constitui aquelas relações. Deixar o ciúme da mulher se manifestar é uma forma de falar da heterossexualidade do homem. Portanto, essas cenas de ciúme das mulheres passam a constituir o atributo da valentia tanto para eles como para elas.

Para melhor compreender, é preciso saber um pouco mais sobre as relações na Vila Mimosa. Quando uma prostituta atribui *privilégios* a um homem, ela o está marcando como sendo seu e, desta forma, a partir de um princípio de reciprocidade, ele terá que fazer o mesmo, o que na maioria das vezes significa ajudá-la financeiramente, protegê-la contra os riscos possíveis deste local, trocar afeto e também possibilitar à prostituta um lugar específico. O feminino é ressignificado pelo masculino. Muitas prostitutas privilegiam alguns homens por um interesse financeiro e/ou pela busca de serem diferenciadas quando comparadas a outras mulheres. Os *privilégios* direcionados aos homens acabam se tornando positivos para as mulheres, mas, para tanto, é necessário comprová-los publicamente. É comum se ouvir comentários sobre a ligação de uma mulher a um homem, bem como presenciei brigas e trocas de carinho em espaços públicos. Lembro-me, por exemplo, das vezes em que me contaram sobre as diferentes mulheres com quem Tadeu se relacionava; de uma vez em que presenciei uma briga entre duas prostitutas na qual uma delas, em tom de ameaça, afirmou que ela era "a mulher de fulano", ou então, quando conversava com um dono de estabelecimento de prostituição, quando vi chegar uma prostituta e os dois se beijaram calorosamente. Mais uma vez a cena é fundamental. Constantemente esses homens e essas mulheres mostram aos outros que mantêm uma relação que vai além da realização de programas, pois

isto significa que o frequentador é um *privilegiado* e a prostituta é sua mulher. O frequentador que recebe este *privilégio* se tornará o "homem da prostituta", ou seja, ele automaticamente não poderá mais ser o alvo da disputa de outras mulheres; caso isso ocorra, certamente uma "guerra" entre elas será sinalizada. O que não é nada incomum, pois se um homem é bom para uma, por certo, será para outra. A partir desta lógica, o homem poderá se tornar um alvo da disputa entre mulheres.

A princípio, pode parecer que nestas relações haja uma inversão da ordem, pois não são os homens que se dizem possuidores das mulheres, mas, ao contrário, são as mulheres que se dizem "pertencer" aos homens. Entretanto, trata-se da mesma convenção: a posse. É importante para uma mulher ser possuída por um homem. Mas, afinal, não se trata de qualquer homem, poucos são aqueles que podem "possuir" uma mulher, para isso, ele terá que ter poder e prestígio.

O caso de Seu Getúlio é exemplar para esta análise. O vendedor de roupas mais antigo da Vila Mimosa, em várias das nossas conversas, afirmava que não vendia mais suas mercadorias a prazo, não que tenha deixado de ser generoso, mas, sim, em razão dos vários calotes que levou das prostitutas que deixaram de pagar pelo produto comprado. Um dia lhe perguntei se não havia uma permuta entre suas mercadorias e uma relação sexual com uma prostituta. Seu Getúlio falou, sem pestanejar: "Não perco mais minha mercadoria na mão de uma bela mulher. É preciso separar bem os negócios dos prazeres da carne". Segundo ele, logo depois da mulher ter a mercadoria querida, ela o esquecia. Ele continuou sua narrativa:

> Ainda faço programa. Eu sou solteiro, eu sou obrigado a fazer! Só que eu pago, se não pagar, posso ser desmoralizado. Elas trabalham ganhando o dinheiro delas e eu o meu. Se eu saio de graça, amanhã ela vai querer pegar uma roupa de graça e que pode valer muito mais do que o programa. Vou ter problema com ela.

É curioso, mas Seu Getúlio precisa pagar o programa para se sentir um

homem honrado, por outro lado, alguns outros homens precisam não pagar para também se tornarem homens honrados. A meu ver, Seu Getúlio não consegue manter essa troca com as prostitutas, justamente por não ter poder e prestígio. As prostitutas não têm interesse em realizar qualquer tipo de troca com ele. Isso não quer dizer que essa troca não aconteça, mas quando acontecer, dificilmente a prostituta se tornaria mulher deste tipo de homem.

Apesar desse homem não ter as características necessárias para se tornar um *privilegiado*, isto não quer dizer que ele viva uma situação de masculinidade malograda. Inspirada nas palavras de uma comunicação de Debert (2004), compreendi que a masculinidade malograda a que a autora se referia era o homem *punheteiro*, uma figura constante em zonas de prostituição feminina. *Punheteiro* é aquele homem do sexo solitário, que se masturba, e não gasta dinheiro com programas e no bar com bebidas, refeições, fichas de músicas; portanto, reelabora outro modelo de masculino, o não aceito na Vila, pois transgride o código sem a permissão de ninguém. A masculinidade do *punheteiro* é invariavelmente entendida como frágil, infantil, errada e vergonhosa, tanto é que todos a desvalorizam. Moraes (1996) também observou essa categoria de homens, aqueles "que ficam na *zona* caminhando, ouvindo música, olhando as mulheres, mas que não fazem programas, os conhecidos punheteiros ou tarados" (MORAES, 1996, p. 121). Há, entre alguns frequentadores e prostitutas, um jogo em que se tenta ter prestígio, visto que, para a prostituta, o lugar de prestígio é difícil, ela usa o negócio da prostituição para consegui-lo. Dito de outra forma, para a prostituta, esta ligação é vantajosa, pois em vez de ela receber o valor de um programa em dinheiro, ela receberá prestígio. É disso que se trata – o *privilégio* se transforma em prestígio.

Apresento uma conversa com Tadeu, em cujo depoimento está contida experiências vivenciadas e compartilhadas pelos homens que conheci na Vila. Narrar esta conversa é importante porque, ao falar do fato de algumas de suas companheiras ainda agenciarem o exercício da prostituição, Tadeu remete seu discurso ao tema da traição, do ciúme, das masculinidades e das

diferenças entre ser ou não um cliente de prostituta.

> Estava com Altair no escritório da AMOCAVIM lendo alguns documentos e me inteirando da parte burocrática da Associação, quando Tadeu entrou na sala. Ele carregava uma sacola de plástico com roupas para vender, e logo mostrou um vestido dizendo que tinha certeza que ficaria ótimo em mim. Enquanto vejo as roupas, conversamos sobre os presentes que costuma distribuir entre suas companheiras. Eu aproveito a situação para falar do fato de que algumas de suas companheiras ainda estavam na atividade da prostituição. Sou direta e tento saber se ele já presenciou a cena de algumas delas se insinuarem a um homem ou se dirigirem com ele para o quarto do programa. Enquanto eu falo, ele balança a cabeça fazendo o sinal de positivo e continuo minha fala perguntando se ele não sentia ciúme da situação. Tadeu pareceu não se constranger com o assunto e respondeu tranquilamente: "Sim, sim, já presenciei esta cena infinitas vezes. Não tenho ciúme. Isso poderia acontecer mesmo se eu não estivesse olhando. E sabe de uma coisa, eu até gostaria de ser traído. Eu já falei isso para todas as minhas mulheres, mas que eu saiba isso nunca aconteceu. Se eu for traído é uma a menos na minha lista, por que a deixo na mesma hora [...]"Interrompendo sua fala eu o questionei: se sua "mulher" fizesse um programa com outro homem, isso não seria uma traição? Tadeu gargalhando respondeu: "Não, tá brincando, com cliente? Cliente não é homem. Minha mulher tá com o cliente não é me trair. Escuta, com ele, ela não faz nada – sabe aqueles chamegos, coisas que um homem gosta – nada disso. É só o trabalho dela. Ali só sai o dinheiro."

No primeiro instante confesso ter estranhado a fala de Tadeu, afinal este discurso me levava a lembranças das minhas antigas pesquisas quando estudava prostitutas. Naquele contexto, as prostitutas demonstravam que havia uma diferença entre as relações sexuais com homens que tratavam como clientes daqueles tratados como não clientes. Essa diferença era ressaltada, principalmente, nas concessões em relação às carícias no seu

corpo e às práticas sexuais; as famosas regras dos serviços sexuais de uma prostituta quando com os clientes: não beijar, não dormir, não gozar, usar preservativo masculino e cobrar o programa. Na Vila Mimosa, essas regras são menos sólidas, entretanto, elas também existem e constituem o universo da prostituição feminina estudado. Contudo, não imaginava que esta diferenciação também fizesse parte do universo simbólico dos homens.

É interessante perceber que, ao discorrer sobre esta possível fronteira entre ser ou não ser cliente, é a prostituta quem aparece como agente desta diferenciação; afinal, é ela quem agencia o cumprimento (ou não) destas regras, as quais acabam por compor a fronteira. Em outras palavras, é a prostituta quem decide se fará o programa, se vai dispor do seu corpo e ficar mais tempo com o homem no quarto do programa, se receberá ou não dinheiro por isso, quais os serviços sexuais que ela prestará no quarto de programa: sexo vaginal? Sexo anal? Beijo? Ou se este homem será um *privilegiado*? Isto demonstra que o corpo da prostituta não é tão alienado e vitimizado quanto pode parecer e, mais do que isso, que ela pode sim ter certo tipo de escolha. Afirmo que as prostitutas têm autonomia em relação ao seu corpo. A discussão sobre escolha, liberdade e prostituição é bastante polêmica; entretanto, interessa aqui apresentar alguns pontos. Algumas feministas argumentam que as prostitutas vendem o corpo e, portanto, neste tipo de troca não haveria lugar para qualquer tipo de discussão sobre a autonomia corporal da prostituta. A atividade aparece como uma estratégia de sobrevivência e de escravismo. Davidson (1996) discute a relação de poder, controle e consentimento que as prostitutas estabelecem junto aos clientes no contrato da prostituição. Para a autora, uma feminista liberal, as prostitutas têm uma autonomia no seu trabalho de prostituição, no qual elas impõem os limites e os termos da interação com seus clientes. E mais, a atividade da prostituição é um trabalho, uma vez que as prostitutas estabelecem um contrato a partir de uma combinação especificando um tipo de trabalho por um período de tempo e uma quantidade de dinheiro. A prostituição deve ser considerada como um trabalho qualquer, pois, afinal, mantém a lógica do mercado capitalista. Fonseca (1998), aliás,

bem discorreu sobre a atividade da prostituição como uma carreira para o grupo de prostitutas que pesquisou em Porto Alegre (constituído de regras, normas, horários, etc.). Este olhar coloca a mulher em um lugar de possibilidade de escolha em relação aos seus atos e ao seu corpo, o que eu acredito acontecer nas zonas de prostituição pesquisadas.

Mesmo que esses homens tenham consciência de que a realização desses *privilégios*, por parte das prostitutas, pode ter como único objetivo seu próprio ganho – afinal, é a partir desta parceria que ela também se tornará alguém com prestígio ou, no mínimo, terá algum tipo de cuidado/ajuda (mesmo que simbólico) –, eles parecem não se importar. O *privilégio* é uma marca diferencial entre os frequentadores; quem não o recebe é o frequentador compreendido como cliente. E isso parece reforçar a constituição desta diferença e, assim, a constituição de um dos modelos de masculinidade que pude observar na Vila Mimosa.

A masculinidade está implicada em experiências práticas da vida, assim, ora é preciso usar um tipo de masculinidade, ora outro, pois este modelo é tanto flexível como contextual, dependendo de cada grupo específico. Desta maneira, diria que os homens, na busca da afirmação de sua masculinidade, reelaboram constantemente suas práticas cotidianas, suas falas, suas posturas corporais. Por exemplo, nem todo frequentador da Vila é cliente, os não clientes são objeto de maior respeito e motivo de orgulho do que os clientes, estes, para alguns frequentadores, não são considerados homens, e assim por diante. Defendo não haver uma única forma de se colocar e se constituir homem no contexto estudado. É no agenciamento desses elementos (de uns ou de outros) que se formam os diversos modelos de masculinidades na Vila Mimosa.

O fato de ser o alvo de *privilégios* de uma prostituta é uma marca do quanto o sujeito agencia bem sua masculinidade. Aqui se lê não apenas sexualmente, mas também como provedor financeiro (mesmo simbolicamente), afinal, muitos ajudam no sustento da mulher com quem se relacionam.

Através do agenciamento destes elementos – não pagar para se relacionar

sexualmente com uma prostituta; permanecer mais tempo no quarto de programa; receber *privilégios* das prostitutas e se diferenciar da figura do cliente – é construído um dos modelos de masculinidade – prática esta que dever ser feita e refeita a cada momento entre os homens.

Retomando. A observação das práticas até agora descritas problematiza a perspectiva de que a valentia é usada pelas mulheres para defender suas relações afetivas, em que o ciúme aparece como um valor importante para a construção dessa relação. Entretanto, não basta apenas sentir o ciúme, é preciso demonstrá-lo publicamente. A demonstração do ciúme trará vantagens para a mulher, pois o fato dela lutar para ter um homem ao seu lado demonstra o quanto cumpre com que é esperado pelo grupo. Trata-se de um contexto de prostituição e, portanto, a demonstração (e comprovação) de que a mulher tem um homem (e, portanto, que ela "é" de um homem) é uma forma de se diferenciar de outras prostitutas e, assim, ser respeitada no grupo. Da mesma forma os homens, ao acolherem a demonstração pública do ciúme das mulheres, também tiram vantagens para si: há uma supervalorização da sua virilidade em que ele se diferencia dos outros homens, ele é um *privilegiado*. Estamos diante de um jogo relacional da valentia. Vejamos o próximo item.

3.2 HONRA: O CIÚME DOS HOMENS

Os dois casais apresentados têm o ciúme das mulheres como uma característica significativa em comum. Mas, dentre estas diferentes histórias, é importante reconhecer a especificidade de cada uma delas. No caso de Alencar e Alice, por exemplo, há uma demonstração explícita da valentia de Alice em razão do seu ciúme. A princípio, acreditava que o ciúme de Alice incomodava Alencar; como foi visto, tratava-se de um mero engano, visto que ele se orgulhava de tais cenas. Ainda que à primeira vista pudesse parecer que a história de Tadeu e Bruna tivesse as mesmas características que a de Alencar e Alice, é preciso alertar para um importante diferencial: o ciúme de Tadeu. Mesmo que ele seja lembrado apenas pela própria *esposa*

– que sofre a ação do marido ciumento – é um dado representativo, pois Tadeu não é o único homem que conheci com esse tipo de reação. Se por um lado é possível observar a importância do modelo de cena de ciúme das mulheres, é impossível não perceber que esse sentimento também é vivenciado por homens, mas a cena não acontece.

Ouvi muitas histórias de homens que faziam cenas de ciúme: além de Tadeu, também há Mário, França, os companheiros de Graziela, Cleuza, Dona Edelvina e Fernanda. Entretanto, é curioso que quando as mulheres contavam cenas de ciúme dos homens, logo argumentavam que eles defendiam sua honra. Quase como se no repertório dos homens não houvesse a possibilidade da demonstração de ciúme; as cenas das quais me referi eram defesas de honra. Na Vila Mimosa, a demonstração do ciúme é uma obrigação das mulheres e, portanto, não pertence aos homens, até porque, ele nunca admite ser ciumento, o seu grande pavor mesmo é de ser "corno".

O caso de Mário é exemplar para refletir sobre o assunto. Mário é dono de um estabelecimento de prostituição em sociedade com sua mãe e, apesar do corpo grande e traços forte no rosto, em nossas primeiras conversas se manteve monossilábico, tímido. Entretanto, depois de muitos encontros, ele se mostrou um homem falante, alegre e sedutor. Numa de nossas conversas, ele contou que sua esposa – ex-prostituta – era ciumenta e, em razão disso, costumava cheirar e vasculhar os bolsos das suas roupas, olhar seu pescoço em busca de manchas de batons, mexer em seu celular, enfim, exercia um controle incisivo. Já ele era diferente, se definia como *um homem de mente aberta*. Para comprovar sua autodefinição contou-me uma situação que viveu com a *esposa*:

> Um dia minha esposa pediu pra ir numa festa. Eu deixei, sem falar nada, não sou de ficar tendo ciúmes. Depois disso, eu comecei a estudar o comportamento dela. Eu pergunto o que ele fez. Mário explicou: "[...] cuido se ela vai brigar mais, se ela tá nervosa, menos carinhosa e, se alguma dessas coisas acontecer, coloco meus espiões

> na rua!" Respondendo meu questionamento sobre quem eram seus espiões, Mário falou: "Coloco meus amigos pra saber por que ela tá diferente. A mulher sempre que faz algo errado o homem descobre. Ela é boba e não sabe trair. O homem não, o homem, tu pode ver, ele é esperto e sabe trair!"

Mário demonstrou, tanto nessa como em outras falas, que tinha uma única preocupação: o comportamento da *esposa*. Ele jamais se colocou no lugar do homem ciumento, e todas as possíveis cenas ocorridas aconteciam em razão de uma má conduta da mulher, a qual poderia prejudicar sua posição social, sua honra. Assim, seu argumento era que a mulher não cumpria seu papel, mas ele, contudo, cumpria o seu, que era controlar o seu comportamento.

Paraguai, um taxista frequentador assíduo do estabelecimento de Fernanda, conta sobre a escolha errada que fez no passado: se apaixonou por uma prostituta. Ele contou que era feliz com ela, mas com o passar do tempo ela começou a demonstrar que gostava mesmo era de sexo e de dinheiro. Os problemas aumentaram quando ela engravidou, pois pedia cada vez mais dinheiro, quantias que ele não podia lhe dar, e a partir daí a traição ficou explícita. Paraguai, desconfiado de que tinha se tornado *corno*, resolveu não a sustentar mais; nem ela, nem o filho. Outro motivo que influenciou na separação foram os pedidos constantes que ela fazia para ele se separar da *esposa* legal: "Eu nunca pensei nisso. Esposa é a mulher sagrada, é a mãe dos meus filhos". Paraguai afirmou que não considera o filho que teve com a prostituta como sendo seu, não por duvidar da paternidade, mas, sim, por não nutrir qualquer sentimento pela criança. O problema é que ele era muito diferente dos filhos que tem com a *esposa*, isso por causa da pouca dedicação da sua mãe em cuidá-lo. Paraguai afirma que sua *esposa* vive em função dos filhos, diferente da prostituta, que estava preocupada apenas com ela mesma. No final da nossa conversa ele ressaltou que jamais seria enganado novamente, agora diz saber quando uma mulher nasceu para casar e quando uma mulher nasceu para "[...] viver entre sexo e dinheiro."

Paraguai parece ter vivenciado uma quebra do pacto de reciprocidade. Como a mulher não desempenhou mais sua função de *esposa* (exclusividade de atenções sexuais e cuidados com a família, preservando a moralidade do espaço doméstico), ele se viu no direito de deixar de cumprir sua obrigação enquanto esposo (o provedor da família). Outro ponto interessante é que o filho não tem valor na relação. Esse fato não acontece porque haja uma desconfiança da sua paternidade, o que, a princípio, seria mais compreensível, mas porque ele não foi criado a partir das regras de uma boa esposa, boa mãe. Segundo Bonetti (2000, p. 108), "o atributo da fidelidade feminina da mulher casada está diretamente associado com os outros atributos do seu papel de gênero no pacto de reciprocidade conjugal: o cuidado da moradia e dos filhos". Talvez não seja apenas o pacto de reciprocidade que esteja em jogo. Neste contexto, há outros elementos que constituem o eixo da relação: a traição, o ciúme e a impossibilidade da mulher deixar de ser prostituta. A visibilidade do homem traído significa também que ele não cumpriu seu papel; ele não foi um "bom" homem, afinal a mulher (neste caso a prostituta) continua buscando sustento, afeto, *status* e proteção junto a outros homens. É interessante observar que em momento algum Paraguai reclama de ciúme, seu problema é ser traído. Está nestes termos seu discurso. Parece que a diferença está naquilo que é valorizado entre os atributos do masculino e do feminino: a valentia de defender ou seu companheiro ou a não traição.

A honra é um elemento simbólico fundamental constituinte do universo estudado. Discussões importantes sobre honra e vergonha têm sido feitas há longo tempo. Um modelo de referência obrigatória foi construído a partir de estudos etnográficos tendo como universo empírico a região mediterrânea. Pitt-Rivers (1971), que estudou numa aldeia Cipriota, construiu a definição de honra que uso neste trabalho: "A honra fornece, portanto, um nexo entre os ideais de sociedade e a reprodução destes ideais no indivíduo através de sua aspiração de os personificar" (PITT-RIVERS, 1971, p. 13-14). A partir desse conceito é possível observar que há dois aspectos analíticos: o individual e o social. No primeiro aspecto está contido o orgulho pessoal, a imagem

construída a partir de normas sociais e, no segundo, trata-se de um código de interação, socialização. A honra é um código de conduta e, portanto, um regulador das práticas cotidianas dos sujeitos. Segundo Fonseca (2000), esse modelo de análise foi longamente criticado, principalmente porque se centrou em construir lugares estereotipados para os homens – machos – e as mulheres – submissas. Em suma, como se os homens estabelecessem as regras, e as mulheres se submetessem a elas. Já no universo estudado por Fonseca foi preciso rever esse jogo: "Ao que parece, na vila, as sanções socialmente aceitas contra o adultério feminino não são suficientemente pesadas para intimidar todas as mulheres. O homem é mais marcado pelo estigma do que sua mulher transgressora" (FONSECA, 2000, p. 152).

Naquele contexto, o comum era apontar os homens "cornudos", e não as mulheres adúlteras. É curioso, mas era o homem quem mais ficava estigmatizado com a transgressão da mulher. E mais, na violação do pacto de reciprocidade, vinda tanto do homem como da mulher, os reflexos negativos eram atribuídos ao homem.

Para a autora, isso demonstra que quem mais lucra com esse tipo de jogo são as mulheres, até porque elas manipulam a imagem pública dos homens e, assim, usando fofocas, piadas e acusações poderão desmoralizá-los socialmente: "Diante da 'irresponsabilidade' dos homens, elas ficam vulneráveis, em perigo de sucumbir à decadência material; contudo, pela palavra feminina, os homens são submetidos a sanções simbólicas de importância proporcional" (FONSECA, 2000, p. 155).

Mas suas conclusões – mulheres menos vitimizadas e homens menos dominantes – parecem diferentes de outros estudos e a autora questiona: isso se daria em função de uma especificidade geográfica? Ou por uma transformação cultural? Ou seu recorte epistemológico? Mesmo que todos estes elementos tenham contribuído, Fonseca acredita que isso tenha se dado devido ao avanço dos estudos, em que é possível ir além de divisões binárias e/ou estratégias de sobrevivência. Assim, a análise dos dados etnográficos foi feita a partir de uma abordagem de dinâmicas sociais e culturais em que o assunto de honra foi tratado como um assunto de alteridade. Nessa

mesma linha de raciocínio, Fonseca sugere pensar o gênero como parte do campo das relações de poder, em que se deve levar em conta as próprias tendências culturais.

As questões colocadas demonstram a possibilidade de usar o tema da honra como uma ferramenta analítica frente ao material etnográfico. Da mesma forma, ressalto, mais uma vez, que a honra tanto regula o comportamento dos sujeitos como os define socialmente perante o grupo.

Na Vila Mimosa, assim como no universo estudado por Fonseca, há diferenças com as situações de honra mediterrânea, mas sugiro que essas diferenças estão marcadas devido ao arranjo de gênero que é articulado nesse contexto: trata-se de uma zona de prostituição e, portanto, há algumas especificidades. Quando um homem se relaciona com uma prostituta e essa passa a ser sua *esposa*, automaticamente ela deverá deixar de se prostituir. Mas não basta só isso, a esposa ainda terá que manter uma conduta exemplar segundo seu grupo e nisso está colocado, como foi visto, deixar de frequentar uma zona de prostituição. A honra de um homem depende do comportamento da sua mulher. Corrêa (1983) mostrou que, para a justiça, a honra do homem estaria comprovada no comportamento da sua esposa; desta forma, seria ela quem precisaria agenciar suas práticas sociais conforme os valores do grupo social. Acredito que em razão da mulher ter sido prostituta, sempre há uma cobrança de um comportamento adequado àquilo que o homem acredita ser o ideal. E mais, mesmo quando a prostituta mantém um relacionamento não conjugal, o homem exige dela monogamia e privilégios.

Assim, faz parte da honra do homem na Vila Mimosa ser um *privilegiado*: aquele que a prostituta trata com vantagens em relação a outros frequentadores. Retomo, mais uma vez, que isso em nada significa que a mulher é vítima da relação com o homem, apenas revela outro arranjo dessa relação. Masculinos e Femininos que são elaborados e reelaborados, conforme o contexto, os signos e os sentidos.

Comecei este artigo balizando a maneira com qual conduzi as experiências de campo, as interpretações analíticas e o diálogo entre elas. Buscas incansáveis de provocar os dados do campo para não cair em divisões binárias fáceis ou esquemas apaziguadores (como seria melhor não desconfiar de nossos próprios esquemas).

> Nunca podemos prever de antemão que o modelo que construímos seja "a chave da compreensão" ou sequer relevante quando lidamos com casos específicos. Deve ser trabalhado como hipótese, a ser testada ao lado de outras hipóteses. Serve para oferecer uma alternativa, para abrir o leque de interpretações possíveis, não para fechar o assunto ou criar novas fórmulas dogmáticas. (FONSECA, 1999, p. 19).

Em todo o tempo estive preocupada em diferentes experimentos etnográficos, em fazer perguntas, em ter coragem de não se satisfazer com algumas respostas. O caminho seguido. Este artigo.

Na Vila Mimosa, com o passar do tempo, percebi que a busca por ser valente era de todos e todas. Um tipo de modelo de convivência. Um atributo de gênero fundamental para esses sujeitos sociais, fundamentalmente, porque há nessa apropriação uma demonstração de força, de ousadia, uma demonstração de poder. Uma maneira de recombinar ou mesmo criar novas configurações de gênero.

Apresentei alguns códigos que especificam a prática cotidiana do atributo da valentia. Tais elementos estão diretamente relacionados ao agenciamento da valentia a partir dos pactos conjugais; portanto, ainda há muitas outras situações nas quais o requisito da valentia é ressignificado.

Como foi dito, a demonstração do ciúme trouxe vantagens para as mulheres, pois a faz demonstrar publicamente que agencia práticas sociais esperadas para elas. E, também, a demonstração e a comprovação de que a mulher "é" de um homem, a diferencia das outras prostitutas. Da

mesma forma os homens, ao acolherem a demonstração pública do ciúme das mulheres, também tiram vantagens para si: há uma supervalorização da sua heterossexualidade, da sua virilidade, em que ele se diferencia dos outros homens, ele é um *privilegiado*.

Ademais, os casos apresentados demonstram que, apesar da valentia estar associada hegemonicamente aos masculinos, também pode constituir os femininos. Os atributos de gênero podem ser constantemente ressignificados. Mais uma vez, afirmo que neste processo não há uma simples assimilação, mas antes, uma articulação entre os masculinos e os femininos (BUTLER, 1998). A observação das práticas que até agora descrevi problematiza a perspectiva de relações pautadas pelo encontro entre corpos biológicos de homens ou de mulheres. Esses homens e essas mulheres estão "dessencializando" um entendimento sobre corpos naturais ao realizarem, através deles, performances tanto masculinas como femininas. Mulheres e homens fazem usos de atributos diferenciados de gênero. Aqueles que lhe produzem poder e prestígio na Vila.

REFERÊNCIAS

BONETTI, Alinne. *Entre feministas e mulheristas* – Uma etnografia sobre promotoras legais populares e novas configurações da participação política feminina popular em Porto Alegre. 2000. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2000.

BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 11, 1998.

CORRÊA, Mariza. *Morte em família*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

DAVIDSON, Julia O'Connel. Prostitution and the contours of control. In: WEEKS, Jeffrey (Org.). *Sexual cultures* – Communities, Values and Intimacy. London: Macmillan Press LTD, 1996.

FONSECA, Claudia. A mulher valente: gêneros e narrativas. *Revista*

Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, 1995.

_____. A dupla carreira da mulher prostituta. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1996.

_____. *Família, fofoca e honra* – Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2000.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GREGORI, Maria Filomena. *Cenas e queixas* – Um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1992.

MORAES, Aparecida F. *Mulheres da Vila*: prostituição, identidade social e movimento associativo. Petrópolis: Vozes, 1996.

PAIM, Heloísa H. S. *Vivendo como amante de um homem casado*: entre a legitimidade e a ilegitimidade das uniões extraconjugais. 1998. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1998.

PASINI, Elisiane. "*Corpos em Evidência*", *pontos em ruas, mundos em pontos*: a prostituição na região da Rua Augusta em São Paulo. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000 a.

_____. Limites simbólicos corporais na prostituição feminina. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 14, 2000 b.

_____. Fronteiras da intimidade: uso de preservativo entre prostitutas de rua. In: BRUSCHINI, Cristina, PINTO, Celi (Org.). *Tempos e lugares de gênero*. São Paulo: Editora 34, 2001.

_____. Prostituição e diferenças sociais. In: ALMEIDA, Heloísa B.; COSTA, Rosely G.; RAMIREZ, Martha C.; SOUZA, Erica R. de (Org.). *Gênero em matizes*. Bragança Paulista: [s. n.], 2002. (Coleção Estudos CDAPH).

_____. *Homens da Vila*: um estudo sobre relações de gênero num

universo de prostituição feminina. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005 a.

_____. Sexo para quase todos: a prostituição feminina na Vila Mimosa. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 14, 2005 b.

PITT-RIVERS, Julian. Honra e posição social. In: PERISTIANY, J. C. *Honra e vergonha*: valores das sociedades mediterrâneas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1971.

SANTOS, Bernadette G. *O reino da impura sorte*: mulheres e homens, garimpeiros em Minas Gerais. 2001. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.

Confronto de sentidos e constituição de autoridades num espaço judicial: etnografia de alguns dispositivos de gestão da Infância e da Juventude

Patrice Schuch

Como diversos estudos antropológicos e históricos têm salientado, o campo de gestão da infância e juventude no Brasil, no que diz respeito aos aparatos jurídico-estatais, constituiu-se como um domínio privilegiado de anseios civilizatórios e modernizantes (ALVIM; VALLADARES, 1988; FONSECA, 1995, 2004; VIANNA, 1999, 2002). Projetos e programas de atenção à criança e ao adolescente, instituições específicas para abrigamento e internação desses sujeitos, auxílio e controle às famílias, leis especializadas para sua proteção, assim como órgãos judiciais e estatais foram criados com fins de administração dessa população. Tais dispositivos de poder e de autoridade, no entanto, envolveram técnicas de poder determinadas em função de filosofias políticas particulares e visões específicas sobre a produção social da infância e juventude e seu governo, em concordância com contextos históricos e políticos particulares. Às preocupações higienistas e médicas de aperfeiçoamento da população brasileira, próprias do início do século XX, vemos conjugar-se uma vigilância judiciária em torno da criança e de sua socialização, com o incremento dos esforços para uma responsabilização familiar na gerência da infância e adolescência como fases importantes do desenvolvimento do humano.

Tal processo ocorreu paralelamente a uma crítica às instituições de internamento e abrigamento de crianças e adolescentes, iniciada no final

dos anos 1950, que recentemente encontrou no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), promulgado em 1990, uma explicitação importante, na medida em que essa legislação orienta que essas medidas sejam as últimas a serem aplicadas e que se privilegiem programas de auxílio pedagógico, psicológico e social para o desenvolvimento da criança e do adolescente. Se, de um lado, investe-se na substituição das políticas de institucionalização de crianças, de outro lado aumenta-se a possibilidade de controle e possível criminalização familiar, caso o empreendimento da criação dos filhos não seja bem-sucedido. Poder soberano (legal) e poder disciplinar (normalizador) – se quisermos utilizar a linguagem foucaultiana – se conjugam em dispositivos amplos que envolvem a criança, o adolescente e seus familiares e/ou responsáveis, os quais se envolvem nessas correlações de força de forma a problematizar a maneira como são constituídos como sujeitos de atenção jurídico-estatais.

Neste texto, desejo evidenciar tais correlações de força na constituição de autoridades sobre a criança e o adolescente, assim como os modos particulares de reordenar adolescentes e suas famílias, empregados nas práticas cotidianas dos profissionais do Juizado da Infância e Juventude (JIJ). Para tanto, privilegiarei o estudo na vara de execução das medidas socioeducativas, destinadas aos chamados "adolescentes autores de ato infracional". Entre os amplos estoques de ação desse órgão judicial destacarei três espaços judiciais distintos, cada um dos quais trabalhando com um conjunto de dispositivos de poder variados: 1) A informalidade da "ajuda" e dos "conselhos" no Cartório do JIJ; 2) O Judiciário como "pai": a família frente à lei e a "Escola de Pais"; 3) A emoção nas audiências judiciais: dramas e performances.

O pressuposto que guia a escrita dessas páginas é o de que é impossível entender os processos judiciais apenas através de seus ritos, documentos e instrumentos formais, mas somente a partir das práticas que ensejam, dos relacionamentos que constituem e dos sentidos que são construídos e negociados ao longo de sua execução. Privilegiando a dimensão etnográfica, o que proponho é o estudo das práticas de administração jurídica da infância

e juventude através de seus mecanismos de ação e, sobretudo, dos processos interativos que se exercem entre agentes sociais que os conduzem e deles participam. A intenção do artigo é caracterizar os diversos modos de ações regulamentadoras existentes no JIJ e, sobretudo, colocar tais dispositivos diversos sob a perspectiva de uma tática política, assim como dignificar suas resistências e confrontos microscópicos. Isto porque a existência desses mecanismos abre a possibilidade de uma negociação entre os agentes em torno de seus significados e usos particulares. Através dessa negociação, vemos que as práticas de justiça esboçadas no JIJ somente podem ser constituídas e reproduzidas cotidianamente através de um processo interativo, embora assimétrico, que envolve tanto os agentes jurídico-estatais quanto os adolescentes e suas famílias ou responsáveis.

1 A INFORMALIDADE DA "AJUDA" E DOS "CONSELHOS" NO CARTÓRIO DO JIJ

Uma segunda-feira pela manhã, por volta das dez horas, cheguei ao Fórum Central, para ver como estava a movimentação daquele dia, no 3º JIJ, Vara das execuções das medidas socioeducativas. O 10º andar, reservado para o JIJ, estava quase vazio. Havia apenas uma mulher, de cerca de 40 anos, vestida de forma simples, esperando numa das cadeiras, colocadas em frente à sala do 3º JIJ. Por sinal, posteriormente, essas cadeiras mudaram de posição: os seguranças do Fórum acharam mais seguro mantê-las afastadas da sala de audiências. Não sei se as preocupações são justificadas por fatos objetivamente acontecidos ou por um medo virtual, decorrente de uma ideia de que esses adolescentes sejam potencialmente perigosos. "É melhor prevenir do que remediar" parece ser o ditado preferido dos agentes institucionais. A ideia de "prevenção", associada a um significado de perigo potencial, frequente nas políticas assistenciais (NEVES, 2002), não desaparece no campo jurídico da infância e juventude e se evidencia em alguns aspectos: a tentativa de "prevenir" um novo ato infracional, "prevenir" as agressões realizadas pelos adolescentes com mais segurança, "prevenir" o rompimento família, etc.

No entanto, durante o período de realização da etnografia, somente um adolescente reagiu agressivamente contra o juiz, numa audiência, gritando: "Juiz, filho da puta. Vai tomar no cu, juiz desgraçado!" O juiz pareceu assustar-se, ordenando que, na próxima audiência, o adolescente fosse trazido algemado. Quando perguntei para Márcia, a secretária do juiz, sobre a existência de incidentes agressivos ao JIJ, ela me disse haver pouquíssimas ameaças ou agressões ao juiz e sua equipe de trabalho. Contou que um adolescente quebrou um vidro do Fórum com pontapés, depois de sair de uma audiência. Também relatou que, por vezes, alguns adolescentes chegam a xingar o juiz com palavras agressivas. Em geral, salientou Márcia: "[...] *eles* [os adolescentes] *o respeitam*". No entanto, disse que alguns adolescentes saem da sala de audiências e demonstram sua irritação, pelo desenrolar do processo, no momento em que assinam o termo de audiências, levado até os adolescentes por Márcia. Ela ri e diz: "Eu os compreendo, coitados... Já cansei de levar pontapé nas canelas, mas eu nem falo nada para o juiz, senão já viu [...]", referindo-se ao fato de que qualquer ato agressivo é registrado no termo de audiências e, muito dificilmente, disse Márcia, o adolescente consegue progressão de medida na próxima audiência judicial.

Entendo as observações de Márcia: ela tem "compaixão" por muitos adolescentes. Religiosa, em sua mesa há vários anjos de gesso, imagens de santos e livrinhos de pensamentos. A proteção de tela, em seu computador, é feita de inúmeros corações pulsantes e, ao lado do computador, em que registra os termos de audiência, Márcia tem as fotos dos dois filhos: uma menina de oito anos e um adolescente de 16. Conta que ingressou na sua profissão via concurso público, como oficial escrevente, por indicação de uma amiga. A amiga que lhe indicou o trabalho disse que trabalhar no Fórum era muito bom, pela estabilidade do emprego. Como Márcia tinha a escolaridade exigida para o cargo, o ensino médio, decidiu fazer o concurso público, tendo sido aprovada na segunda tentativa de ingresso. Começou a trabalhar no JIJ após saber, em 1998, que o novo juiz (Dr. Rafael) desejava contar com uma oficial escrevente e não havia candidato. Disse que o

trabalho no JIJ é difícil, pois se veem muitas situações que "[...] mexem com a gente, situações pesadas", mas que ela gosta muito deste *viés humanitário* que pode desenvolver trabalhando no JIJ:

> Eu ouço tudo os casos que passam por aqui...A gente aprende um monte sobre a vida. E eu os ajudo do jeito que eu posso. Eu sou pobre, filha de gente pobre, mas nunca me faltou nada, nem comida nem educação. Eu vim de família simples, mas boa. A minha família não tem muitos recursos, mas tem o principal: é uma família estruturada. Eu canso de estar aqui e falar com algum guri ou familiar de guri que eu pergunto por que da cara feia e eles me dizem que não comeram nada hoje. Eu sempre trago alguma coisa: um suco, uma bolacha, que eu posso dar para quem precisa. (Márcia, secretária do JIJ).

Márcia, assim como Roberto, chefe do Cartório do 3º JIJ, não chega a delimitar uma "causa" específica para o cometimento dos atos infracionais dos adolescentes. Ambos vieram de famílias simples, o que fazem questão de frisar, assim como lembram a boa educação familiar que tiveram. Não associam diretamente pobreza e criminalidade, mas talvez o contato cotidiano com os adolescentes e suas famílias, realizado no JIJ, influencie suas opiniões acerca de uma carência socioeconômica desses, não como uma causa, mas como um contexto de vida. Enquanto Márcia acentua a sua *ajuda,* através do fornecimento da doação de comidas, seja no próprio cotidiano do JIJ (como ela menciona verbalmente), seja pela coordenação de campanhas de doação de alimentos, roupas ou gêneros de limpeza para alguma fazenda terapêutica, Roberto enfatiza a necessidade de *aconselhar* o adolescente e sua família. O chefe do Cartório salienta tanto a importância de fazer o adolescente trabalhar para *criar responsabilidade*, quanto a influência religiosa. Roberto é católico praticante, diferentemente de Márcia, que pratica o espiritismo. Roberto salienta que passa quase todo o dia rezando e assinala: "Eu canso de dar conselhos para os pais que chegam aqui desesperados por causa dos filhos, dizendo, meu Deus, o que eu faço mais para ele?"

Roberto e Márcia atuam diretamente com os adolescentes e suas famílias, entregando-lhes documentos, fazendo com que conheçam para onde devem se encaminhar, enfim, auxiliam no conhecimento burocrático, necessário para se lidar com o JIJ. Atuam como "mediadores informais" entre os trâmites e agentes institucionais (audiências e reuniões técnicas com técnicos e juiz) e os adolescentes e famílias, ultrapassando, muitas vezes, as suas funções oficialmente estabelecidas do trabalho. Através de uma boa conversa com Márcia e principalmente Roberto, se consegue acessar, até mesmo, ao juiz para uma conversa, ou ter algum problema resolvido com maior facilidade, nos casos de busca de documentos, requisições, etc. Roberto e Márcia, assim como alguns dos outros funcionários do Cartório, parecem ser, eles próprios, um *lócus* comunicativo entre os universos dos agentes jurídicos e dos usuários: são provenientes de "famílias simples", como fazem questão de salientar, mas estão trabalhando no JIJ.

Roberto, inclusive, salienta que mora numa Vila de Porto Alegre e encontra muitos de seus *vizinhos* como *clientes* do JIJ e tem que passar por eles, depois de os encontrar no JIJ. Por vezes, conhece seus pais, que lhe procuram para saber como tratar o filho. Para esses, diz Roberto, conta a história de sua própria enteada, que aos 16 anos "[...]começou a querer dar trabalho, não queria mais estudar, não queria mais falar com ninguém, só pedia dinheiro e queria se fechar no quarto para namorar[...]" Roberto declara que foi muito paciente com sua enteada e procurou o colégio onde a menina estudava para ver se a escola, um colégio particular de Porto Alegre, poderia lhe ajudar. Segundo Roberto, não obteve nenhuma resposta satisfatória da escola. Uma professora limitou-se a dizer, baseada num discurso psicologizante, que uma certa "crise" era comum na adolescência. "Mas o que os pais fazem para aguentar a crise?", ele perguntou para a professora, sem obter resposta. Como solução do problema, conseguiu um estágio para a menina, no próprio Fórum de Justiça. Na visão de Roberto, foi aí que a jovem começou a trabalhar e *criar responsabilidade*. Atualmente, a menina e a família estão se dando muito bem. Através desse fato, Roberto explica que nem sempre a "culpa" é dos pais. Ainda adiciona que, no seu

trabalho no Cartório, vê como alguns pais empenham-se para conseguir retirar os filhos *dessa vida*, mas sem solução. Roberto assinala:

> Quando eu posso, eu me meto. Não fico quieto. Aconselho, digo que é para procurar alguma crença religiosa, essas coisas funcionam e eu acredito muito nisso. Um dia desses veio aqui um guri e uma mãe desesperada, que o guri só queria saber de brigar, que não tinha onde trabalhar... Eu olhei o guri: um baita de um guri, forte, alto. Eu disse para ele: "Por que tu não vais ser lutador de boxe?" Hoje em dia se ganha dinheiro com isso, e tu ias utilizar a tua vontade de brigar de forma positiva, não para machucar os outros e incomodar a tua mãe. Pois tu sabes que o guri foi mesmo, mas agora eu não sei mais como ele está, ele nunca mais apareceu por aqui. (Roberto, Chefe do Cartório do 3º JIJ).

Sempre me impressionei com a memória dos "casos" dos adolescentes, que todos no JIJ parecem ter. Roberto e Márcia lembram de fatos, palavras e rostos de adolescentes muito facilmente. Por várias vezes, vi comentarem a respeito de algum "caso", lembrando de determinado adolescente simplesmente pelo seu nome. Certa vez, fiz uma lista de nomes de adolescentes, os quais tinha conhecido em audiência, para que Márcia providenciasse os seus processos escritos. Incrivelmente, à medida que eu pronunciava seus nomes, Márcia comentava: "Esse é o que agrediu o juiz na audiência? Esse é o do pai que discursou na audiência?", e coisas do tipo. Lembrava-se de cada "caso", com detalhes. E era pródiga em contar "casos". A maior parte dos "casos" relacionava-se com a sua "compaixão" pelos adolescentes e o quanto ela ficava emocionalmente tocada, ao conhecer alguns fatos de suas vidas. Márcia não esquece, por exemplo, o caso de uma menina de 14 anos que afirmou ser muito bonita e já parecer um *mulherão*. Declarou que, numa audiência, a menina disse prostituir-se e entregar o dinheiro para o seu companheiro. A jovem contou ter sido *abusada pelo pai* quando criança. Emocionada, a secretária disse-me, como a explicar os efeitos da trajetória de vida da garota:

> E agora aquela guria linda estava ali, na frente do juiz, se dizendo prostituta... Ela, na verdade, é que era a violada, não era ela quem devia estar numa audiência, mas o pai dela, o companheiro dela, a família dela... (Márcia, secretária do juiz do 3º JIJ).

Outro "caso", lembrado por Márcia diz respeito a um menino que, desde tenra idade, vivia num abrigo na então FEBEM. A secretária informou que o garoto havia cometido algum ato infracional "[...] não muito grave, como bater carteira ou coisa assim." O menino estava numa audiência, quando Dr. Rafael perguntou-lhe desde quanto tempo que não via os pais. Márcia contou que jamais esqueceu a sensação de dor no peito, vendo o menino dizer para o juiz:

> Eu não vejo os meus pais desde que uma enxurrada levou a minha casa e eu vi eles irem embora junto com a casa, quando eu tinha 5 anos"[...] Patrice, quando eu ouvi aquele gurizinho falando aquilo, eu senti direitinho uma faca entrando no meu peito. Foi muito sofrido ouvir aquilo... Coitado do guri!" (Márcia, secretária do juiz do 3º JIJ).

Márcia afirmou que algumas cenas do cotidiano do JIJ são inesquecíveis, dado sua carga emotiva. Pelas suas narrativas, foi possível perceber que, em geral, tanto Márcia quanto Roberto tematizavam o sofrimento dos adolescentes ou de seus pais, transformando ora os jovens em vítimas de fatos sombrios de vida ou de pessoas maldosas (pais agressores, amigos com influências negativas, namorados e companheiros mal-intencionados, etc.), ora os próprios pais como vítimas de filhos desorientados. Tal trabalho classificatório produzia um "caso", unidade privilegiada da intervenção judiciária. Na medida em que relacionava uma situação concreta com um sistema mais amplo de referências, abrindo um espaço legítimo de intervenção, é possível concluir que a constituição de um "caso" era, ao mesmo tempo, resultado e instrumento de uma tecnologia de poder.

A prática classificatória envolvida na criação de um "caso" envolvia uma

análise tanto da particularidade da situação construída como problemática, quanto das opções disponíveis de sua solução. Mais próximos aos códigos culturais populares e do próprio público atendido no JIJ, ao qual lidava em situações menos formais que as audiências e encontros técnicos, por exemplo, esses dois funcionários do JIJ mantinham uma relação com o público que atendiam que era baseada no oferecimento de "ajuda", na doação de pequenos itens de sobrevivência (bolachas, roupas usadas, etc.) e "conselhos" para a criação de "responsabilidades" familiares. Nesse aspecto, o respeito filial e a educação paterna eram os dois pilares aos quais correspondiam aos deveres e obrigações entre pais e filhos, critério de avaliação que orientava as classificações realizadas e a interação com o público atendido.

A seguir veremos como, em outro espaço de intervenção judiciária – a "Escola de Pais" – a criação de outras responsabilidades familiares assumia outros contornos. Mais do que enfatizar a educação paterna e o respeito filial, a "Escola de Pais" investia na "proteção" paterna e num código afetivo como balizando as relações entre pais e filhos.

A descrição do funcionamento desse mecanismo nos informa como tais valores eram construídos, ao mesmo tempo em que também explicita como a percepção do público atendido colocava limites consideráveis nessa proposta. A análise de tais situações contribui para entender como, através da expressão de determinados sentimentos, agentes não judiciais podem negociar seus interesses e colocarem-se de uma forma ativa ao longo do processo judicial, mesmo que tal processo seja uma determinação compulsória da justiça.

2 O JUDICIÁRIO COMO "PAI": A FAMÍLIA FRENTE À LEI E A "ESCOLA DE PAIS"

A "Escola de Pais" é propagada como um grupo de ajuda para pais ou responsáveis de adolescentes cumprindo medida socioeducativa. No JIJ, é coordenada por psicólogas e apresentada por um casal de voluntários, Seu Omar e Dona Aparecida, de cerca de 60 anos, pertencentes às camadas

médias porto-alegrenses. Nos encontros da "Escola de Pais", os familiares dos adolescentes são motivados a compartilhar suas dúvidas acerca da educação dos filhos. No início da pesquisa, todos os pais ou responsáveis eram obrigados a participar de, no mínimo, dois dos seis encontros que compunham o curso, mas Dr. Rafael decidiu ampliar a obrigatoriedade da medida, considerando que, ao menos, um dos pais deveria participar dos seis encontros da "Escola de Pais". A "Escola de Pais" ocorre normalmente durante as noites de quinta-feira, das 19 às 21 horas. Cada turma da "Escola de Pais" tem cerca de 100 pessoas.

Seu Omar e Dona Aparecida enfatizam sua disposição em "ajudar" os pais e familiares de adolescentes. Num dos encontros, por exemplo, ocorrido numa noite chuvosa de inverno, Seu Omar falou que se sentia gratificado em ver a presença de todos naquela noite chuvosa e que, naquela noite, não podia contar com Dona Aparecida, pois ela estava acompanhando a internação de sua mãe em um hospital. Salientou, brincando, que não era porque não gostava da sogra que não estava no hospital, mas pelo *compromisso* com eles. Declarou que, para ele, é muito *gratificante* realizar esse trabalho no JIJ e que, apesar de ter uma experiência de muito tempo com a "Escola de Pais", lidando com pais que querem uma *ajuda* para lidar com seus filhos (em escolas de Ensino Médio, por exemplo), jamais o trabalho foi tão gratificante, como a experiência no JIJ. Disse já ter formado 16 turmas da "Escola de Pais" no JIJ, e que há quatro anos vem trabalhando com pais de adolescentes com medidas socioeducativas. Afirmou que ele e Dona Aparecida estão percebendo que estão conseguindo, efetivamente, *ajudar* alguém. A sua percepção advém de que lá, há os mais *necessitados de ajuda*. Assim, parece que quanto mais "necessitados", "carentes" de *ajuda*, mais se pode "ajudar", mais "gratificante" é o trabalho e, por consequência, mais se criam expectativas de retribuição.

A partir da "Escola de Pais" conheci Vera, mãe de uma adolescente chamada Michele, que estava cumprindo a medida socioeducativa de prestação de serviços à comunidade na Faculdade de Educação da UFRGS. Michele recebeu a medida por ter, em conjunto com amigos, roubado um

taxista. Vera, assim como outros pais que conheci na "Escola de Pais", disse-me: "Eles (filhos) que aprontam e a gente é que tem que vir aqui[...]" Eu e Vera passamos longas horas conversando sobre suas experiências, suas estratégias para educar sua filha e também sobre seus namoros, numa praça escura, em frente a sua parada de ônibus, na saída da "Escola de Pais". Essa experiência possibilitou-me entender como há estratégias diferentes para lidar com a educação dos filhos e construções sociais variáveis não apenas de adolescência e juventude, mas também de paternidade e maternidade. A observação na "Escola de Pais" possibilitou entender como são confrontados valores nem sempre semelhantes, e os modos particulares de sua comunicação.

Vera tem 42 anos e é muito bonita, o que faz questão de salientar nas nossas conversas, dizendo-me que antes era muito bonita, agora está *acabada pela droga*. Contou-me sobre seus seis filhos e, orgulhosamente, explicou que o filho de dezesseis anos ainda é virgem e nunca experimentou nenhuma droga. Entretanto, disse que, em compensação, tem essa *delinquente, a Michele*. Misteriosamente, percebi um certo prazer em denominar a filha de delinquente, uma genuína entonação de orgulho em sua voz, que as palavras, no entanto, desmentiam. "Vou entregar para a polícia", disse Vera para avó de Michele. A avó respondeu que pedirá a guarda de Michele, e Vera respondeu que vai lhe dar a guarda da garota, mas não sabe se o procedimento vai adiantar para a mudança de atitude de Michele: "Ela não obedece ninguém, só quem consegue trazer a Michele dos becos sou eu, que saio gritando pela rua. Só quem tem autoridade sou eu, a avó não tem, dá tudo o que ela quer". Segundo Vera, a avó de Michele, mãe de seu ex-marido, tem várias propriedades. Toda a família vive com o dinheiro que a avó retira de uma de suas propriedades, uma sauna no bairro Cristal (de prostituição), em Porto Alegre, que Vera pediu para a sogra vender, no intuito de ajudar a neta. "Todo mundo tem que se unir para resolver este problema que se apresentou agora." Os planos de Vera são de comprar um bar para ela e os filhos trabalharem juntos; assim poderia cuidar de Michele pessoalmente e arrumar uma ocupação para ela

e a menina, ao mesmo tempo.

Vera contou-me, com um certo ar de preocupação, que a menina havia trazido *loló* para casa e ela apavorou-se. Isto porque ela compreendia os problemas advindos da droga, pois salientou ter sido usuária de drogas durante vinte anos. Segundo Vera, ela, o marido e filhos moravam em Porto Alegre, tinham casa própria, um carro 0 km e bom nível de vida. De repente, a família resolveu ir morar em Araranguá/SC, onde os dois perderam todo o dinheiro que tinham, consumindo cocaína. Essa queda de *status* social era vista, por Vera, como causadora dos problemas de Michele: "Por isso é que deve estar dando estes problemas com Michele, porque nós tínhamos um bom nível de renda e agora perdemos tudo, tenho que morar até com a minha sogra, até o papel que eu uso no banheiro eu ganho dela" (Vera, mãe de adolescente).

Vera falou que, quando era usuária de drogas, precisou dar um carro para traficantes – um Corsa Wagon novo – para pagar as dívidas com os traficantes. E que o marido continuava se drogando, motivo pelo qual, recentemente, o casal teve que dar o carro atual deles, um Kadet, para os traficantes. De acordo com Vera, os traficantes davam, a cada vez, de R$ 20,00 a R$ 30,00 de cocaína para o seu marido, até que ele teve que entregar o carro, como forma de pagamento. Foi aí que ela resolveu "[...] colocar ele para fora de casa... Imagina dar o carro!" Além disso, contou que hoje não tem mais mobília dentro de casa, tudo está vazio. Ele vendeu tudo: "É horrível o que a droga faz numa família, destrói tudo [...]", disse-me Vera.

2.1 A PEDAGOGIA DA "ESCOLA DE PAIS"

A pedagogia da "Escola de Pais" não era centrada somente na culpabilização familiar pela situação do filho, mas por diversos mecanismos retóricos que visavam suscitar uma reflexão interna, em cada pai, sobre o tipo de influência exercida sobre o filho. O primeiro exercício proposto na "Escola de Pais" foi significativo desta proposta. Na entrada do evento, recebíamos uma folha de ofício em branco. Posteriormente, Seu Omar ordenou que

balançássemos as folhas intensivamente. O barulho das folhas de papel, balançando no ar, ecoou pela sala. No final do encontro, após explicar os objetivos e metodologia da "Escola de pais", Seu Omar pediu para todos amassarem suas folhas de papel e, em seguida, desamassá-las e novamente sacudi-las no ar. Seu Omar perguntou: "Vocês viram a diferença no barulho entre as folhas lisas e as amassadas?" E finalizou o encontro com uma significativa observação: "A folha amassada nunca é igual a uma lisa. Ela contém marcas. Que tipo de marcas vocês estão deixando nos seus filhos?"

No encontro seguinte, Seu Omar falou uma frase que pode resumir todo o conteúdo do curso e que é reveladora da ênfase reflexiva sobre o papel dos pais na vida dos filhos: *Que tipo de treinador você está sendo para seu filho?* Nesse encontro, em seguida à pergunta, foram apresentadas diversas ilustrações, em forma de cartazes, classificando os diversos tipos de pais:

1º) O "pai ausente", ilustrado com o desenho de uma mesa com mãe e filhos e com ponto de interrogação no lugar do pai. Seu Omar perguntou: "Onde estará o pai? No bar?" Uma senhora da plateia, mãe de adolescente, reagiu e sugeriu: "Trabalhando!" Seu Omar respondeu: "Pode ser, mas acho que esse pai aqui não está trabalhando..." Outra senhora disse, rindo: "Bebendo ou com a 'outra'?" A plateia riu, entusiasmada. O voluntário aproveitou a piada e deu um longo discurso moralizante sobre os males da bebida e a importância de os pais darem o exemplo para filho. Salientou a importância de não dar bebida para o filho, "[...] ir se acostumando, como muita gente faz". Vera olhou para mim, rindo, dizendo: "Misturar um pouco de açúcar no vinho e dar para a criança para o sangue ficar mais grosso... Que bobagem!"

Com relação às "outras", ou seja, as amantes dos maridos, Seu Omar começou a falar, através de um discurso psicologizante, que uma das funções do pai é exatamente retirar o vínculo exclusivo entre mãe e filho. "Vocês devem dar atenção para o homem também, porque senão eles vão reclamar", disse Omar. "Reclamar não, eles arrumam outra [...]", falou alto uma mulher, provocando a risada geral. "Não precisa nem ter o filho no meio, eles arrumam 'outra' igual, são uns bichos tristes." Vera comentou.

Seu Omar continuou a falar, dizendo que o homem deve retribuir os carinhos da mulher e que a mulher tem algumas características "[...] de se grudar em alguém", como expressou. Para Seu Omar, o homem não tem tais características, "[...]*mas a gente tem que aprender a lidar com isso*", afirmou. O voluntário ainda salientou que ele teve que aprender a relacionar-se com a esposa e com as diferenças entre homens e mulheres. Deu como exemplo de um aprendizado o fato de que aprendeu a chorar e o quanto isso foi muito bom para a sua *relação* com a esposa, Dona Aparecida.

2º) O pai que diz para o filho "[...] faça o que eu digo, mas não faça o que eu faço", tipo de pai ilustrado como mandando o filho mergulhar na piscina, enquanto fica cheio de coletes salva-vidas, esperando na borda da piscina e morrendo de medo de entrar na água.

3º) O pai com "duas caras", aquele que o filho nunca sabe qual será seu comportamento. É o tipo de pai ilustrado com duas caras desenhadas no mesmo pescoço, ao lado de três filhos com ponto de interrogação em cima de suas cabeças.

4º) O pai que não dá atenção para filho, ilustrado com o filho quebrando um relógio na frente do pai, que continua lendo o jornal sem notar o que o filho está fazendo.

5º) O pai que "só grita", pois já perdeu autoridade, segundo Seu Omar. Ao meu lado, Vera comentou que esse tipo de pai é ela, pois grita muito com a filha. Riu muito e afirmou que tem até vergonha disso, dizendo desconsoladamente: "[...] mas o que fazer, falar não adianta!"

Seu Omar encerrou o encontro voltando à questão do "treinador", e comparando a educação dos filhos com um treinamento de um time de futebol, no qual os pais seriam os "treinadores". Afirmou que, para um time perfeito, era necessário, sobretudo, "amor", "equilibro", "respeito" e "sinceridade". Todos esses elementos visavam introduzir reflexões sobre os deveres e obrigações paternas – a função do pai –, que mais do que ser o *locus* do respeito, como nas visões dos funcionários do cartório Márcia e Roberto, deveria ser uma fonte de carinho e proteção. Uma certa previsibilidade no seu comportamento e o diálogo na sua relação com os filhos também

foram socialmente valorizados nesse modelo pedagógico, expressando a preocupação com a autodisciplina dos pais e de sua atenção em relação aos filhos. O gerenciamento afetivo da relação entre pais e filhos, na "Escola de Pais", passava a definir-se como fundamental como obrigação paterna e característica essencial de um "bom pai".

Essa mensagem explicitou-se de forma singular em um encontro que girou em torno do aprendizado e desenvolvimento da "inteligência emocional". A "inteligência emocional" ficou conhecida a partir da publicação do livro de autoajuda homônimo, escrito por Goleman (1995). O livro tornou-se um *best-seller* internacional nos anos 1990, ao pregar a necessidade de estar atento não somente aos princípios científicos da "inteligência racional/intelectual", mas à "inteligência emocional", ou seja, ao aprendizado do controle emotivo e à compreensão da influência do emocional para os diversos aspectos das interações humanas. Através da recuperação de alguns elementos dessa pedagogia específica, que valoriza a autoconsciência sobre a emoção e o sentimento, assim como seu controle, Seu Omar procurou destacar a importância da valorização das "emoções positivas", enumerando as três principais características de uma "inteligência emocional".

1º) Ser sincero e entrar em contato com suas emoções. A ideia é de que conhecendo e reconhecendo suas emoções – através da auto-observação e autoconhecimento – as pessoas incrementam suas habilidades sociais e relações interpessoais, compreendendo melhor os outros e a si mesmos. Esse aprendizado envolve autodisciplina, mas conduz à administração dos próprios sentimentos: "Nada melhor do que ser sincero e dizer o que cada um está sentindo", afirmou Seu Omar, para enfatizar sua mensagem. Disse que demonstrar sentimentos deixa as pessoas felizes, assim como faz feliz quem recebe. Perguntou: "Quem é que vai se negar dar um abraço a alguém que está pedindo... Qual é o marido que vai se negar a fazer isso, com uma esposa pedindo um carinho?" Uma mulher respondeu, rindo: "Muita gente!" As suas palavras despertaram o riso na plateia. Sério, Seu Omar respondeu: "Então tem alguma coisa errada aí... Marido se negando a

dar um abraço na esposa [...]"

2º) Pedir permissão. Para entrar em contato com alguém, é necessário pedir permissão primeiro, ensinou Seu Omar. O voluntário afirmou que cada pessoa tem sua individualidade, que deve ser respeitada. Comentou que uma mãe não deve entrar no quarto dos filhos, antes de receber o seu consentimento. Deve-se atentar que esse princípio redimensiona as hierarquias familiares, na medida em que o valor da "igualdade" passa a ser socialmente importante para informar dinâmicas familiares. Ao mesmo tempo, ele trabalha para educar os sentimentos dos pais, os quais têm que controlar seus impulsos e exercer a capacidade de se colocar no lugar do filho, o que já pressupõe uma certa equivalência entre essas posições. O respeito à individualidade do outro é, ao mesmo tempo, um aprendizado para a própria vida social, no sentido de limitar e controlar os impulsos violentos, que devem agora ser resolvidos através do diálogo e da troca empática das "emoções positivas".

3º) Expressar sentimentos, mostrar amor, elogiar o próximo, noções que partem da ideia de um "reforço positivo" pelo carinho e diálogo, nas práticas educativas, ao invés do disciplinamento repressor da violência. Seu Omar comentou: "Como é ruim não receber um carinho! E, às vezes, um pai quer dar um carinho à filha e não tem coragem, não sabe nem mais como fazer". Segundo Seu Omar, uma das coisas mais marcantes no trabalho junto à "Escola de Pais" aconteceu quando expressou seus sentimentos para uma mulher, que prestava muita atenção no que Seu Omar dizia e sempre participava dos encontros respondendo às questões suscitadas por Seu Omar. Segundo o voluntário, como gosta de expressar-se, um dia contou para essa mulher o quanto gostava de suas participações nos encontros e o quanto ela era importante para ele porque, desde o primeiro encontro da "Escola de Pais", ela tinha entrado em comunicação com ele. Em seguida, perguntou: "O que é que eu fiz, antes de abraçá-la?" Alguém respondeu: "Pediu permissão". Seu Omar respondeu. "Sim, pedi permissão para dar um abraço e dei". Declarou que, no momento em que a abraçou, a mulher caiu em prantos, chorando compulsivamente. Ele disse: "O que eu fiquei

imaginando disso? Que fazia muito tempo que ela não recebia um abraço".

A descrição dessa situação importa porque revela que, ao mesmo tempo em que a "Escola de Pais" revela uma "pedagogia" específica, também expõe um "diagnóstico" sobre a população atendida: há uma percepção de uma "carência afetiva" e "carência moral". Seu Omar encarou as lágrimas da senhora que abraçou como se há muito tempo ela não recebesse um abraço. A associação de um "pai ausente" com sua provável localização em um bar, bebendo, é significativa de um diagnóstico de falta moral. Esses elementos legitimam um tipo de intervenção pautada no reordenamento moral e afetivo das dinâmicas familiares, que se faz através do incentivo à autodisciplina e ao autocontrole emotivo. Pelas características dos encontros, pode-se compreender a "Escola de Pais" como um dispositivo que visa ensinar pais e responsáveis pelos adolescentes infratores a reconhecerem e gerenciarem suas emoções e suas manifestações apropriadas, desenvolvendo reflexões críticas sobre o papel dos pais na vida dos filhos.

A pedagogia proposta é centrada em um modelo de família que privilegia os vínculos emocionais entre pais e filhos, próprio do sistema de valores das camadas médias e altas da população brasileira. A partir deste modelo pedagógico, criticam-se determinados valores e práticas, como o compartilhamento de autoridades na educação dos filhos, e salienta-se a necessidade de expressar sentimentos e emoções, como o "amor" e "sinceridade". O conselho de que se deve bater na porta do quarto, antes de entrar no quarto dos filhos, é revelador de um outro aspecto dessa pedagogia específica: o investimento na preservação da "autonomia" e "privacidade" de cada indivíduo, valores que fazem sentido num modelo de família nuclear, característico das famílias burguesas, ou seja, de dinâmicas familiares que privilegiam o valor da igualdade e não da hierarquia.

Salienta-se que o que está sendo ensinado não é apenas como ser um "bom pai", mas como ser um novo sujeito. São esses mesmos valores que formam um "bom pai" – autodisciplina, autocontrole, igualdade, autonomia e privacidade – que formam cidadãos responsáveis em democracias liberais, elementos fundamentais para a constituição de "sujeitos de direitos", com

responsabilidades, deveres e capazes de se autogerirem (ONG, 2003; ROSE, 1999, 2006). É possível compreender a "Escola de Pais", nesse sentido, não apenas como um dispositivo de reorganização da família, mas de incentivo ao desenvolvimento de novas habilidades para a cidadania.

2.2 A PROTEÇÃO DE VERA

Ao mesmo tempo em que a "Escola de Pais" produz um diagnóstico sobre as famílias dos adolescentes infratores e uma correspondente pedagogia de reordenamento de suas relações, o riso constante e as brincadeiras dos pais, ao responderem às questões de Seu Omar, expõem uma outra faceta das relações sociais estabelecidas no JIJ, mais frequente visível em contextos "informais": a do riso provocado por uma sátira do próprio comportamento de suas famílias. A sátira de suas práticas expressa uma reação irônica ao modelo pedagógico e às orientações apresentadas por Seu Omar na "Escola de Pais", evidenciando um questionamento importante acerca de sua possível absorção. Esses elementos conduzem a uma observação importante: não há uma apropriação acrítica e passiva, por parte das famílias, da mensagem exposta na "Escola de Pais"; essa apropriação envolve confrontos de significado importantes. Obviamente, essa mensagem só poderia ser transmitida "entre linhas" no ambiente formal do JIJ e o riso, a sátira e a ironia pareciam ter essa função, no contexto da "Escola de Pais".

Este confronto de significados, realizado publicamente na "Escola de Pais", apareceu também nas minhas conversas com Vera. Após sairmos dos encontros da "Escola de Pais", conversávamos muito sobre suas experiências de vida e sobre a criação dos filhos. Certamente, Vera considerava-se uma boa mãe. Mas sua forma de proteger os filhos estava longe daquela apresentada por Seu Omar. Vera falava com paixão de suas aventuras como "mochileira" e, principalmente, da paixão por um presidiário que conheceu quando ia visitar o filho mais velho, de 24 anos, no presídio. O filho havia sido preso pelo crime de roubo a um banco. Vera falou, emocionada, que "[...] puxou cadeia junto com o filho [...]"e deu-lhe todo tipo de proteção

que ele poderia contar. Narrou que, um belo dia, o filho chegou chorando dentro de casa, largou duas sacolas de dinheiro em cima da mesa da sala – disse ter cerca de R$ 200.000,00 – e disse para ela: "Mãe, eu estraguei minha vida, assaltei um banco!" Ela respondeu: "Meu filho, o que foi que tu fizeste!" Dramaticamente, contou, gesticulando muito: "Patrice, tu não imaginas o que é para uma mãe ver um filho se enterrar assim. Mas eu disse para ele: aprovar, eu não aprovo. Mas não vou te renegar, tu és meu filho!"

Vera disse ser melhor o filho viajar para a Argentina ou Uruguai, com o dinheiro, para fugir da polícia. Entretanto, afirmou que, como o filho é muito teimoso, não quis sair do país. Não deu outra: foi preso. Ela me disse, orgulhosa: "E eu puxei cadeia com ele todo o tempo." Após algum tempo da liberação do filho, o jovem novamente foi preso. Para Vera, o fato decorreu de uma emboscada, preparada por policiais. Comentou que seria impossível imaginar o seu sofrimento e desespero ao ver, no balcão da delegacia, debruçado sobre um vidro que o separava dela (e ela imitou a posição dele, com as duas mãos levantadas no vidro), o filho chorando e dizendo: "Mãe, não fui eu, desta vez não fui eu!" Vera garantiu que acreditou no filho. Por isso, contratou um advogado para o filho e lhe deu todo o apoio necessário, sacrificando-se por ele.

Diferentemente da primeira prisão do filho, numa Colônia Penal, dessa vez o filho de Vera foi encaminhado para Charqueadas. Vera assinalou que só pensava no que os demais presidiários e policiais fariam com ele lá. Declarou saber de casos em que eles cometem atrocidades com os prisioneiros, nas suas palavras: "[...] Comem o rabo dos caras, jogam água quente na cara, essas coisas." Segundo Vera, os seus vizinhos e amigos comentavam: "Será que teu filho já deu lá dentro? Eu só de imaginar uma coisa dessas ficava louca da vida." Vera destacou que, como mãe, não poderia permanecer passiva, frente à situação e decidiu: "Aí pensei: se alguém tem que dar, esse alguém será eu." Vera foi ao presídio e entrou na galeria B, onde estava Tigre, o presidiário mais poderoso do local. Então disse para Tigre: "Eu estou aqui, quero que alguém proteja o meu filho e só conheço uma moeda de troca aqui dentro." Vera referia-se a troca entre favores sexuais e proteção para o filho.

Tigre ficou de arrumar-lhe um protetor para o filho e comunicou, depois de duas semanas, que o protetor seria ele mesmo. Na primeira vez que Vera esteve com Tigre, sentiu-se mal, mas, posteriormente, apaixonou-se por Tigre: "Na primeira vez, eu me senti toda suja. Cheguei em casa e me lavei toda. Mas depois a gente foi conversando, com carinho, aquelas coisas... Eu vi nele uma coisa que ninguém tinha visto. E eu me apaixonei por ele!" Atualmente, Vera e Tigre romperam o relacionamento, após um ano de namoro. Ela ainda se diz apaixonada, mas afirma que há muitas mulheres interessadas em Tigre: "[...] a mulherada adora ele, pelo seu jeito firme."

O mesmo tipo de proteção de mãe, Vera salienta ter dado à Michele, a filha que estava cumprindo uma medida socioeducativa. No intuito de protegê-la, Vera já havia enviado a menina para viver com uma amiga, em Santa Catarina, para tentar afastá-la do contexto dos "becos", do "som" e do namorado pelo qual a filha era apaixonada. O namorado, segundo Vera, costumava bater na jovem. Vera disse, ameaçadoramente: "[...] um dia desses ainda vou puxar cadeia por causa da Michele." Assegurou, corajosamente, que caso o namorado de Michele lhe batesse novamente, iria tentar matá-lo. Segundo Vera, na primeira vez que soube que o namorado da filha batia na adolescente, havia subido o morro, com uma arma emprestada do vizinho. A arma estava descarregada, pois o intuito era só avisar o namorado da filha que deveria parar de agredir Michele. Vera prometeu ir com a arma carregada na próxima vez que soubesse de uma nova agressão. Falou também que se a filha não se *ajeitasse*, iria entregá-la para internação na então FEBEM, já que, em sua opinião, já não tinha mais nada a fazer pela filha. Vera queria que Michele "se assustasse, visse o que é bom na FEBEM," como expressou.

Não sei se posso acreditar em tudo o que Vera me disse, mas essa não é a questão interessante. Importa é que Vera construiu-se com os valores que, para ela, são importantes: a proteção aos filhos, baseada num tipo de disciplinamento construído não apenas pela valorização do sentimento e do vínculo emocional entre pais e filhos, mas pela utilização de redes de ajuda mútua entre a própria família extensa e os seus amigos ou conhecidos. Os

atos ilegais dos filhos, ou seja, a prisão do filho e o recebimento da medida socioeducativa por Michele, não afastaram Vera dos filhos. Ao contrário, reforçaram os vínculos maternos em torno do apoio e proteção, realizados por estratégias ou modos de ação absolutamente paralelos aos existentes no mundo da formalidade das instituições jurídico-policiais. Para combater o namorado da filha, Vera, em nenhum momento, considerou chamar a polícia. Dentro do presídio, onde a preservação do filho encontrava-se ameaçada, não considerou a possibilidade (existente?) de tratar o assunto pelos meios formais, com a direção do presídio. Resolveu segundo suas estratégias, "trocando" seu corpo por proteção. Para um observador externo, tal estratégia poderia ser incompreensível, mas Vera orgulhava-se de ter protegido seu filho, assim como fazia com Michele. Importante repetir: Vera orgulhava-se em ser Vera.

3 A EMOÇÃO NAS AUDIÊNCIAS JUDICIAIS: DRAMAS E PERFORMANCES

O terceiro lócus de nossa análise é a compreensão das audiências judiciais, que constituem um evento importante no cotidiano do JIJ, tanto para os agentes institucionais, como para os usuários. Barcellos e Fonseca et al. (2001), em uma pesquisa realizada na FEBEM/RS, já destacaram a imensa preocupação dos adolescentes precedente ao dia da audiência, para o qual os adolescentes preparam-se, inclusive modificando a cor dos cabelos para melhor se adequarem às expectativas do juiz. Para os agentes jurídicos, o momento também se reveste de significados importantes, pois é na situação das audiências que se avalia e decide-se a permanência do adolescente na medida socioeducativa ou sua liberação, sendo, portanto, um momento simbólico importante de expressão, formulação e condensação de significados sobre a medida socioeducativa e sobre a ação jurídica em relação aos seus usuários. Esses também revelam, nas audiências, modos estratégicos para lidar com o conjunto de valores, procedimentos e mecanismos de ação, dirigidos pelo campo jurídico, entre as quais destaco a relevância de um conjunto de atuações que se manifestam em posturas,

tons de voz e retóricas particulares, cuja característica essencial – Mauss (1979) diria: "obrigatória" – é o apelo emocional muito grande.

Por essas características, penso que as audiências podem ser encaradas enquanto eventos rituais, lembrando aqui a inspiração clássica de Turner (1974) do entendimento dos ritos como "dramas sociais" fixos e rotineiros, casada com a perspectiva contemporânea de Tambiah (1996, 1997). Segundo esse autor, é preciso chamar atenção para uma definição êmica dos rituais, como acontecimentos de uma natureza especial, além de prestar atenção para o ponto de vista performativo do ritual e de sua característica de dinamização da experiência social. Tal perspectiva abre a possibilidade de perceber as práticas estatais e do campo jurídico como permeadas por simbolismos e códigos comunicativos não estreitamente racionalizáves e, em especial, do papel importante que o ritual tem de provocar certas emoções e sentimentos nos agentes que estão participando do processo interativo.

As audiências são acontecimentos dramáticos, em que a expressão de certos sentimentos é a própria garantia de consecução de determinados objetivos para os agentes envolvidos. É preciso atuar, encenar, emocionar os presentes, mobilizar suas sensações – e isso de ambas as partes. Por vezes, o juiz "provoca", objetivando perceber se há um domínio emocional – que é um aprendizado social – de um *status* social específico e do reconhecimento de uma "autoridade". Outras vezes são os adolescentes que destacam seu "arrependimento", seja chorando ou humildemente curvando-se frente ao juiz. Em ambas situações, é possível perceber o papel de uma performance corporal e emocional dos agentes, estrategicamente dirigidas para consecução de seus fins. Tais observações podem ser percebidas de forma mais clara na experiência de duas audiências descritas a seguir, que esclarecem as dinâmicas acima descritas.

4 IMPROPÉRIOS NA SALA DE AUDIÊNCIAS: UMA AUDIÊNCIA MALSUCEDIDA

Como explicitei anteriormente, durante o período do trabalho de campo,

somente um adolescente reagiu agressivamente contra o juiz em uma audiência. Paulo, o adolescente, tinha um histórico de diversas agressões aos funcionários da FASE, onde já iria completar três anos de internação no mês seguinte à audiência. Foi internado na FASE devido ao cometimento de um latrocínio *por meio cruel*, como salientou o juiz na leitura do relatório técnico do adolescente. Portando uma arma, Paulo tentou roubar um idoso de 93 anos. No desenrolar do roubo, Paulo e o seu colega mataram o idoso com facadas e enforcamento, pendurando-o numa grade da porta de sua casa. Posteriormente, já interno da FASE, fugiu da instituição e quando voltou, tentou amotinar-se junto com outros colegas – "[...] investindo contra o chefe da equipe de monitores e assistente de direção da unidade, cortando-lhe o braço" – como estava escrito no documento. Ainda segundo o relatório técnico, Paulo havia agredido outro interno e tinha "Baixa autoestima, intolerância à frustração e depois de realizar os atos agressivos, minimizava suas atitudes." Embora o relatório técnico fosse desfavorável ao adolescente, os técnicos haviam dado o parecer de liberdade assistida, porque o adolescente já estava há quase três anos internado, período máximo de internação.

O juiz ouviu a explicação e afirmou que a lei não é clara se o período máximo de internação é para cada ato infracional ou refere-se ao total temporal, sem interferência do número de atos infracionais. Afirmou existir correntes de juízes que se opõem sobre o assunto, mas segue o que acha conveniente: três anos como o período máximo de internação, para cada ato infracional. Na medida em que houve uma agressão aos funcionários da FASE no período de internação do adolescente, Dr. Rafael entendia haver o cometimento de mais um ato infracional; o adolescente, então, poderia acumular mais de três anos de internação. "Hoje em dia isso se vê caso a caso, é uma das falhas de regulamentação do ECA", disse-me o juiz, mandando entrar, em seguida, o adolescente. Paulo entrou, com toda sua opulência corporal. Era um adolescente branco, ruivo, alto e forte. Sentou-se na cadeira em frente ao juiz. Sua mãe e seu pai também ingressaram na sala, dirigindo-se para o local apropriado para as famílias.

O juiz olhou fixamente Paulo e rispidamente disse-lhe para ele dizer seu parecer sobre a medida socioeducativa, ao que Paulo respondeu um "Foi boa", sem maiores explicações. O juiz provocou: "Para um cara que cometeu o crime que fizeste, que é repugnante" [acentuou a entonação, arregalando os olhos], "[...] não tem mesmo outra coisa para falar." Houve um silêncio tenso. O juiz prosseguiu: "Depois, a tua trajetória na instituição... Começaste fugindo, depois atacaste o monitor, em abril agrediste outro interno. Será que o que tu falas é coerente com a tua trajetória na FASE" [instituição de internamento de adolescentes]? Mais silêncio na sala, aumentando a tensão. A provocação estava no ar, mas Paulo não respondia. Até que o juiz referiu: "Podes me ajudar a entender?" O adolescente respondeu, irritado: "Eu sou o culpado de tudo sempre. O que fizeram para mim lá dentro foi de graça. Eu sempre peço para ir ao DECA [Departamento Estadual do Adolescente, da Polícia Civil] e no IML [Instituto Médico Legal] e nunca me levam. Isso não conta." Dr. Rafael respondeu: "O que conta é que você recebeu uma medida socioeducativa por machucar pessoas. Na FASE você usou 'estoque' [armas artesanais] para isso, eu tenho aqui no processo. Então, você está sempre certo e a FEBEM sempre errada?" O adolescente emendou: "Eu não estou sempre certo, mas a FASE nunca foi certa para mim."

Seguiu-se uma apuração dos fatos da agressão que o adolescente afirmava ter sofrido na FASE. Quando interrogados, os técnicos disseram que poderia ter havido casos de agressão contra o adolescente: "Mas somente em situação para a sua contenção." O juiz aceitou a explicação, dizendo que Paulo não parecia ser uma *vítima da FASE,* e ordenou que o pai de Paulo, Seu Valdir, desse a sua opinião. O pai apoiou totalmente o filho, salientando sua mudança de comportamento e enfatizando a vontade de Paulo em voltar a estudar e a trabalhar:

> Uma coisa é certa: estou ciente que, pelo comportamento dele atual, ele jamais irá cometer outro ato dessa natureza. Ele vai seguir com os estudos e vai trabalhar na firma de um amigo meu. Pelo comportamento dele, ele mudou bastante. Ele me pede para arrumar

> trabalho e quer voltar a estudar, vai fazer o supletivo (Seu Valdir, pai de adolescente).

Encerrado o discurso do pai de Paulo, o parecer da promotora pública foi pela manutenção da medida socioeducativa até se completar efetivamente os três anos de internação. A defesa concordou com o parecer técnico, requerendo a progressão de medida para liberdade assistida. O juiz nem pestanejou e declarou:

> A promotora pública tem toda a razão, o adolescente cometeu ato infracional grave, foi um fato hediondo considerando a idade da vítima e a crueldade com que foi morta. Ao longo da institucionalização o adolescente não mostrou estabilidade correspondente com a gravidade da infração, tendo fugido da instituição, protagonizando amotinamento e agressão com lesões corporais leves. Pelo discurso do adolescente ele não demonstra juízo crítico sobre os seus atos... É de constranger esse juízo que o adolescente encontre-se em ICPAE [internação com possibilidade de atividades externas]. Nestas condições, a decisão é pela manutenção da ICPAE, até fevereiro de 2003 (Dr. Rafael, juiz do 3º JIJ de Porto Alegre).

Após não ter recebido a progressão de medida, a mãe do adolescente chorou alto, enquanto Paulo levantou-se e chutou a sua cadeira, gritando, com o rosto cheio de raiva: "Juiz filho da puta... Vai tomar no cu, juiz desgraçado!" O juiz assustou-se e o monitor da FASE segurou Paulo, conduzindo-o para fora da sala de audiências. O clima era, realmente, muito tenso na sala de audiências. O juiz disse, como a destacar a certeza de seu julgamento pela manutenção da medida: "Ele estava bem pronto para sair [...]" A mãe de Paulo o defendeu, chorando alto: "Eu sei o que fizeram lá nele, eu sei que bateram nele. É o fim da picada isso aqui, é o fim da picada [...]" O pai de Paulo tentou acalmar o filho, falando: "O que é isso, guri?" Os familiares saíram da sala, e Dr. Rafael pediu para Márcia colocar um adendo, no termo de audiências, informando que ciente da decisão, o

adolescente reagiu agressivamente, chutando a sua cadeira e proferindo impropérios ao juiz. A técnica que estava acompanhando Paulo questionou o juiz: "E se ele completar os três anos de internação antes de fevereiro de 2003?" O juiz simplesmente disse: "Aí cabe à assessoria jurídica da FASE questionar minha decisão."

5 "EU NÃO VALHO NADA": UMA AUDIÊNCIA BEM-SUCEDIDA

No que se refere aos adolescentes, verifica-se um aprendizado progressivo dos códigos de conduta a partir das experiências com as instituições – JIJ e polícia – assim como entre pares. Quanto mais institucionalmente experientes, maiores possibilidades os adolescentes têm de "jogar" ou negociar seus interesses e de construir significados sobre as estratégias de controle que lhes são dirigidas. O caso de Ricardo, adolescente de 18 anos que estava no JIJ para uma audiência de progressão ou regressão de medida socioeducativa, revela o aprendizado realizado no contato com as instituições estatais, com as quais o adolescente aprendeu a interagir, de modo a utilizar valores e práticas apropriadas a cada contexto, negociando seus interesses.

Segundo o relato do técnico na audiência, Ricardo estava num abrigo da FEBEM/RS desde os cinco anos de idade e atualmente residia num abrigo, cumprindo uma medida socioeducativa de liberdade assistida. O relatório técnico anunciou que Ricardo não vinha apresentando crítica de seus atos, não participava das atividades desenvolvidas no abrigo e ainda mostrava aos colegas suas marcas de tiro no corpo como um "troféu". Para completar, tinha planos de assumir o controle do tráfico na Vila Restinga, após a morte do líder local e não contava com nenhum familiar e/ou responsável. Ou seja: não possuía nenhum qualificativo de aproveitamento da medida socioeducativa, nos termos avaliativos do JIJ, tais como referidos pelo juiz, em entrevista anterior: "expiação da culpa", através de elaboração crítica do ato infracional cometido, efetivada por meio de um processo que, segundo Dr. Rafael, envolve purgação, penitência e contexto familiar favorável à

recuperação do adolescente, isto é, a chamada família "estruturada": pai e mãe "presentes". O que Ricardo poderia acionar em sua defesa? Nada melhor que a sua própria condição como manifesto da própria ineficiência do Estado nas suas agências de assistência social e controle.

Quando o juiz interrogou Ricardo para questionar se ele achava que valia mais do que uma bala de revólver, Ricardo respondeu: "Eu acho que eu não valho nada. (...) Desde pequeno que eu acho que eu não valho nada," repetiu o adolescente com a voz engasgada, tornando o ambiente da audiência tenso. O juiz, experiente, continuou: "E se tu ouvisses que tu vales para nós?" "Primeira vez," disse Ricardo. Mais silêncio, interrompido quando o juiz falou:

> Será? Tarde demais? São poucos os 'caras', mas têm gente que consegue... Tem gente que passou pelo que tu passaste, mas conseguiu mudar. Com esse brilho que tu tens. Tu tens um jeito de atilado, de inteligente. Talvez tu não percebas isto, mas isto tem grande valor. De alguma forma tu estás dizendo pra gente desistir de ti (Dr. Rafael, juiz do 3º JIJ de Porto Alegre).

O adolescente, inteligentemente, voltou a questão para o juiz: "Desistir de mim não... Eu estou por vocês." O juiz insistiu, perguntando: "E aí, o que é que a gente faz com esta primeira vez?" Ricardo, jogando com as soluções do juizado, pediu: "Me dá um curso para eu estudar de novo." Concedido o curso e acertado que Ricardo aceitaria esta "primeira vez", o juiz desligou o adolescente da medida de liberdade assistida. Ricardo saiu da sala de audiências sorrindo. Em nada lembrava o adolescente cabisbaixo da sala de audiências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: RELACIONANDO AGENTES, PAPÉIS, CENAS E EMOÇÕES

Nos dispositivos aqui estudados – a "ajuda" e "aconselhamento" no Cartório, o incentivo ao autocontrole e gerenciamento das emoções para ser um

"bom pai" na "Escola de Pais" e o jogo de emoções nas audiências judiciais – encontramos uma variedade de racionalidades que visam regulamentar as condutas cotidianas de indivíduos e formar sujeitos ajustados. Tais dispositivos definem os próprios papéis dos agentes jurídico-estatais envolvidos nesse processo civilizatório que envolve assistência e repressão, ao mesmo tempo em que conceituam os próprios sujeitos atendidos. Nas práticas cotidianas do JIJ criam-se categorizações normalizadoras sobre os adolescentes e suas famílias, as quais oscilam entre o perigo, a vitimização e a incompetência paterna, todas elas legitimadoras da autoridade judicial. Central para os três dispositivos judiciais aqui estudados, o controle das emoções parece ser o grande aprendizado judicial que é proposto ao público atendido, o que, por sua vez, requer um engajamento emotivo também por parte dos agentes judiciais.

Como vimos, a constituição de verdade é feita ao longo do processo judicial, através do incitamento à confissão – a manifestação dos sentimentos de arrependimento e autocrítica, que finalizam a execução da medida judicial. O "Eu não valho nada", de Ricardo, é a prova que consagra a verdade produzida judicialmente. Isso não diz respeito somente aos estilos particulares dos agentes judiciais aqui estudados, pois a própria organização da justiça da infância e da juventude proporciona a continuidade do julgamento, fundamental para a elaboração dessa verdade judicial – a culpa. No momento de definição da medida socioeducativa, não há um limite temporal para o seu cumprimento. Diferentemente do que acontece na justiça de adultos, em que o acusado recebe uma pena com um limite estabelecido para o prazo máximo de sua condenação, na justiça juvenil julga-se o adolescente mesmo durante o processo de execução da medida. Isso produz um acréscimo das oportunidades de julgamento: os adolescentes são avaliados constantemente por técnicos, familiares, administradores, monitores e juízes que, a cada período máximo de seis meses, julgam ritualmente, mais uma vez, esses jovens. Tais julgamentos contínuos têm por objetivo instituir uma autocrítica e autodisciplina. A expressão da culpa, viabilizada pela linguagem da "consciência crítica

do adolescente" é o resultado da medida socioeducativa e seu virtual aprendizado, quando bem-sucedido.

Mais do que ser um processo homogêneo de imposição de autoridades e sentidos, as práticas judiciais realizadas no JIJ são antes o resultado de uma relação mútua – conflituosa e assimétrica – entre agentes judiciais e o público atendido, os adolescentes e suas famílias ou responsáveis. Assim, pode-se entender, por exemplo, a audiência de Paulo e sua negação em realizar um "exame de consciência" sobre o ato cometido, durante a execução de sua medida socioeducativa. O confronto de significados acerca do "proteger", evidenciado na distância das propostas pedagógicas da "Escola de Pais" e as maneiras em que Vera dizia criar seus filhos é outro exemplo. Salienta-se que o que está sendo ensinado na "Escola de Pais" não é apenas como ser um "bom pai", mas como ser um novo sujeito. Como vimos, os atributos socialmente valorizados – autodisciplina, autocontrole, valorização da igualdade, da autonomia e da privacidade – são elementos essenciais para a constituição de novos sujeitos em democracias liberais, os quais têm novos direitos, mas também novos deveres, entre os quais o da sua autogestão (ONG, 2003; ROSE, 1999, 2006).

Tais elementos socialmente valorizados não são arbitrários, mas são informados por sensibilidades de classe, que definem a família como lugar do afeto e do amor incondicional entre pais e filhos. A pedagogia da "Escola de Pais" é, portanto, baseada em valores burgueses, os quais nem sempre são adequados às dinâmicas diversas de outros grupos sociais. As conversas com Vera, na saída da "Escola de Pais", mostraram outros valores e sentidos sobre o que constituía uma "boa mãe". Suas percepções, práticas e agência confrontavam-se com as propostas normalizadoras da "Escola de Pais". É importante referir esse confronto de significados sobre o "proteger" porque a agência dos grupos alvos das instituições jurídicas e policiais é, muitas vezes, obscurecida pela ênfase no potencial repressor dos órgãos de regularização. Analiticamente, isso torna esses grupos vítimas passivas das políticas empregadas ou mesmo incapazes de significar seus atos, os quais são colocados no estatuto de únicas alternativas frente aos

constrangimentos existentes.

Através dos dados aqui trazidos é possível relativizar essa posição. Vimos como o estatuto de vítima é, inclusive, constituído através do procedimento judicial e das práticas classificatórias empreendidas na construção de um "caso" passível de intervenção. Os relatos de Márcia e Roberto, funcionários do Cartório, foram fundamentais para essa compreensão, na medida em que esses agentes construíram um espaço de intervenção que relacionava a constituição dos sujeitos de atendimento – preferencialmente como "vítimas" – com as práticas possíveis de sua intervenção – a "ajuda" e o "aconselhamento". No entanto, esse estatuto não era necessariamente reconhecido pela totalidade da população atendida. Muitas vezes, como foi o caso de Ricardo, a produção da condição de vítima era uma arma nos jogos de poder entre agentes judiciais e não judiciais, utilizado estrategicamente pelos adolescentes e familiares, na luta por seus interesses.

Embora sejam constrangidos por esse formato judicial, adolescentes e suas famílias não eram passivos frente aos órgãos de justiça, sendo que o próprio processo de execução da medida judicial podia servir a fins diversos, chegando a constituir-se, muitas vezes, exatamente como estratégia disciplinadora ou possibilidade de usufruir serviços estatais escassos no campo das políticas públicas. Mesmo Vera, com toda sua retórica de mãe batalhadora que utilizava artifícios diversos na educação dos filhos, cogitou entregar a filha Michele para a FEBEM, como última opção de disciplinamento. Durante o período de realização da pesquisa, o pedido de internamento de adolescentes para viabilizar um tratamento para uso de drogas foi recorrente, presente tanto nos espaços da Defensoria Pública, quanto na Delegacia da Criança e do Adolescente e no JIJ. Não raro, os pedidos de internamento vinham dos próprios pais ou responsáveis pelos adolescentes, na falta de acesso a outras estruturas do tipo. Houve casos, ao longo da pesquisa de campo, que até mesmo os adolescentes solicitaram a privação de liberdade, como forma de se afastar do controle paterno.

Essas demandas de setores populares da população, com relação aos órgãos de regularização social, não são apenas resultados de processos

contemporâneos, embora nos falem sobre como as atuais políticas estão constituídas e consolidaram-se historicamente. Fonseca (1995) já referiu o uso da então FEBEM como um tipo de "internato do pobre" para mães que necessitavam de auxílio do Estado na educação filial, o que acabava estigmatizando as solicitantes. A mesma autora trouxe os resultados inesperados das políticas de racionalização do atendimento estatal da primeira *reform school* para meninas em Massachusetts (fundada em 1858), quando os pais passaram a acentuar o comportamento indisciplinado dos filhos, no intuito de facilitar o seu ingresso nas instituições (FONSECA; CARDARELLO, 1999). Os estudos de Merry (1990), acerca do padrão no uso das cortes em Massachusetts, também são reveladores. Para a autora, o frequente uso das cortes, feito pelos americanos de classes trabalhadoras, para a resolução de problemas familiares e de vizinhança, tinha duas implicações importantes: era indicativo de uma certa consciência de direitos dessa população; mas, ainda assim, tinha efeitos paradoxais, pois sujeitava essa população ao controle do Estado, aumentando sua situação de dependência social.

A comparação com essas outras realidades pode iluminar as dinâmicas aqui esboçadas. Embora as estratégias de utilização de órgãos de regularização social para atendimento de questões mais "sociais" possam ser indicadoras de um senso de "justiça" que envolve tais organismos na solução de questões pragmáticas da vida social, ao mesmo tempo corroboram um processo de criminalização dos adolescentes e um aumento da supervisão judicial em suas famílias. Tais práticas não se dão em um terreno neutro de ideias e valores, mas fazem parte de dinâmicas mais abrangentes com vistas a normalizar crianças, adolescentes e as suas relações familiares. Pelos mecanismos aqui estudados, vimos como o autocontrole e a administração das emoções estão cada vez mais investidos como ferramentas privilegiadas de constituição de novos sujeitos, ao que se conjugam os tradicionais investimentos no reordenamento dos papéis familiares visando estabelecer os deveres e obrigações de cada membro da família.

Em todas as três dinâmicas aqui exploradas, chama a atenção o silêncio

para as estruturas sociais que, de uma forma ou de outra, podem circunscrever o cometimento do ato infracional ou mesmo as suas formas de abordagem. Conselhos e o incentivo à administração emotiva e ao autocontrole têm sido as ferramentas privilegiadas para o governo das capacidades e competências da população atendida, o que destaca a importância de um elemento que passa a ser fundamental para a estruturação das políticas atuais de gestão da infância e juventude: a escolha. Pais, adolescentes e seus responsáveis são constituídos como sujeitos de escolhas, que têm a liberdade de escolher seus futuros e que devem ser ensinados a melhor escolher, seja através de conselhos, seja através do aprendizado de novas tecnologias emotivas e de responsabilização.

Talvez seja produtivo relacionar as práticas aqui estudadas com a sugestão de Nikolas Rose (1999, 2006), autor que vem chamando atenção sobre os "poderes da liberdade". Para Rose (op. cit.), a liberdade não é o oposto do governo, mas um de seus mais relevantes recursos e ferramentas de ação. O prosseguimento de suas hipóteses ultrapassa os limites deste texto. No entanto, essa tarefa pode ser produtiva para iluminar a discussão acerca do tipo de políticas que estão sendo produzidas para enfrentar problemas relevantes da nossa vida coletiva, assim como sobre suas (nefastas) consequências para grupos específicos da população atingida.

REFERÊNCIAS

ALVIN, Rosilene; VALLADARES, Licia do Prado. Infância e sociedade no Brasil: uma análise da literatura. *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais,* n. 26, 1988.

BARCELLOS, Daisy; FONSECA, Claudia *et al. Avaliação situacional, motivações e expectativas da população envolvida pelo sistema FEBEM/RS*. Porto Alegre: NACI/UFRGS, 2001. (mimeo)

FONSECA, Claudia. *Caminhos da adoção*. São Paulo: Cortez, 1995.

_____. Os direitos da criança. Dialogando com o Estatuto da Criança e

do Adolescente. In: _____.; ALVES, C. F.; VERIANO, T. *Antropologia, diversidade e direitos humanos*. Diálogos Interdisciplinares. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

_____.; CARDARELLO, Andrea. Direitos dos mais e dos menos humanos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 10, p. 83-121, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *Estratégia, poder, saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. (Coleção Ditos e Escritos vol. IV.)

GOLEMAN, Daniel. *Inteligência emocional*. A teoria revolucionária que redefine o que é ser inteligente. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (Org.) *Mauss*. São Paulo: Ática, 1979.

MERRY, Sally Engle. *Getting Justice and Getting Even*: Legal Consciousness Among Working-Class Americans. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

NEVES, Delma Pessanha. Apresentação. *Cadernos do ICHF*: A gestão precária da inserção educacional, Niterói, n. 78, set. 2002.

ONG, Aihwa. *Buddha Is Hiding*: Refugees, Citizenship, the New America. Berkeley: University of California Press, 2003.

ROSE, Nikolas. *Powers of Freedom*. Reframing Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. Governing 'Advanced' Liberal Democracies. In: SHARMA, A.; GUPTA, A. (Editors). *The Anthropology of the State*. A Reader. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. p. 144-162.

TAMBIAH, Stanley. The Routinization and Ritualization of Violence. In: _____. *Leveling Crowds*. Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia. Berkeley/Los Angeles/London: University California Press, 1996. p. 221-243.

_____. Conflito etnonacionalista e violência coletiva no sul da Ásia.

Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 12, n. 34, p. 5-37, jun. 1997.

TURNER, Victor. *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.

VIANNA, Adriana de Resende B. *O mal que se adivinha*: polícia e menoridade no Rio de Janeiro: 1910/1920. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1999.

_____. *Limites da menoridade*: tutela, família e autoridade em julgamento. 2002. Tese (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002. Mimeo.

Parteiras, parto domiciliar e reciprocidade numa pequena cidade amazônica

Soraya Fleischer

1 PREÂMBULO

Oficialmente, estima-se que nas áreas rurais e ribeirinhas, 45% dos bebês nasçam em casa (ABREU, 2002, p. 75). Na cidade de Melgaço, a 290 km de Belém pelo Rio Pará, uma média de 76,4% dos nascimentos registrados na cidade aconteceu pelas mãos das 22 parteiras que ali atuavam (segundo dados do Sistema de Informações de Nascidos Vivos, 2004-2005). A pesquisa que subsidia esse artigo, realizada à época de meu doutorado, tratou do trabalho destas *aparadeiras*, como também eram conhecidas, num intuito de complexificar os dados recentes sobre o parto domiciliar no país.[1] Parto do pressuposto de que as parteiras ofereciam, ao atender demandas obstétricas e ginecológicas, uma **dádiva** no sentido maussiano geralmente mediada, entre outros aspectos, pelo seu contato mais estreito com esferas do sagrado. Em reação ao atendimento, elas recebiam contradádivas das parturientes, seus maridos e famílias. Estas trocas são fundamentais para

1 Os dados que subsidiam essa pesquisa foram construídos em duas etapas. Durante seis meses, entre 2004 e 2005, vivi neste município localizado na região sul do arquipélago do Marajó, no Pará, com um pouco mais de 3 mil habitantes em sua sede urbana, isto é, cerca de 15% de sua população total (IBGE, 2000). Em ambas ocasiões, tive a oportunidade de acompanhar de perto o trabalho de Dona Tabita Bentes dos Santos, uma senhora nascida em 1941, com centenas de partos no currículo e conhecida localmente como *dona*, *irmã* ou *tia* Dorca. Para uma descrição sobre os percalços e aprendizados ético-metodológicos dessa pesquisa, ver Fleischer (2013). Aproveito para agradecer a generosidade e delicadeza com que Dona Dorca, sua família extensa e suas pacientes sempre me receberam.

consolidar laços sociais num igarapé de um rio ou num quarteirão da cidade e para manter estas parteiras em termos de sobrevivência material e simbólica. Neste artigo, tratarei de uma dimensão bastante relevante e polêmica em relação ao trabalho de Dona Dorca, minha principal anfitriã em Melgaço, e de suas colegas: o pagamento pelo seu trabalho de partejar. Muitas reclamavam que não eram retribuídas; outras acusavam as colegas que atendiam de graça de estar desvalorizando o ofício; e algumas recriminavam aquelas que cobravam das próprias parentas.[2]

Algumas pesquisas sugerem que, em geral, as parteiras brasileiras participam exclusivamente de um sistema de "dom", isto é, oferecem "caridade" e, em troca, recebem agradecimentos, reverências e *agrados*, conforme a disponibilidade do beneficiado. O argumento segue, por exemplo, o que Chamilco (2001, p. 108) notou junto a 13 parteiras do município de Santana, no Amapá: "Na maioria das vezes, a atividade das parteiras não tem retribuição pecuniária, nelas o que ressalta é o puro exercício da solidariedade humana, despojada de interesses e recompensa materiais". Afirmou-se várias vezes que elas não esperam "um valor monetário atribuído ao resultado ou produto do seu trabalho" (BESSA, 1997, p. 105). E, quando há, a recompensa vem como comida, produtos manufaturados ou agrícolas (BARROSO, 2001, p. 131). Já outro grupo de pesquisas, geralmente realizadas em espaço urbano, encontrou parteiras recebendo retribuições mais formais pelos partos atendidos, às vezes também em dinheiro (PEREIRA, 1993; FREITAS, 1997; SILVA, 2004).

Noto dois aspectos comuns a ambas as abordagens. Primeiro, para estas pesquisas, parece que a explicitação da retribuição, monetária ou não, tenderia a macular a dimensão sagrada atribuída ao trabalho das parteiras (BESSA, 1997, p. 106-108) e, necessariamente, o extinguiria dos valores

2 Este texto é uma versão adaptada e reduzida do terceiro capítulo de minha tese de doutorado depois publicada em livro (FLEISCHER, 2011). Agradeço à crítica afetiva que Alinne Bonetti, Heloísa Paim, Miriam Steffen, Marcia Londero, Pedro Nascimento, Karla Adrião e, especialmente, Claudia Fonseca têm destinado à minha produção nos últimos anos.

que tradicionalmente o identificam. "A influência das relações econômicas travadas na sociedade global se faz sentir sobre a relação parteira-cliente, criando uma situação que é vivenciada como um afastamento não só do sagrado, mas também das pessoas, cujas relações mediadas pelo dinheiro são identificadas como parcas em solidariedade" (PEREIRA, 1993, p. 235). Segundo, um sistema de dádiva e contradádiva mais formalizado é geralmente tomado como sinal de mudança, rumo a uma organização interna mais individualista, impessoal e comercial. Estas inovações tendem a ser interpretadas negativamente, como ameaças eventualmente fatais à continuidade do que consideram como o "autêntico" partejar.

Sugiro que tanto os meus dados quanto os dados de algumas dessas autoras indicam caminhos alternativos a essa interpretação dicotômica. Além de algumas das entrevistadas destas pesquisas receberem retribuições quantificáveis, havia expectativa disso no caso daquelas que nada recebiam pelo trabalho: "Eu não cobro um pagamento e nunca me pagaram. Eu não tenho diploma mesmo. Estou dando essa ajuda. Quando me dão alguma mercadoria, eu recebo, mas eu achava que a gente deveria receber um pouquinho" (depoimento de uma parteira apud BESSA, 1997, p. 107). Aqui, Bessa conclui que estas mulheres não se sentem desvalorizadas e se resignam com o que recebem, apesar de acharem aquém do que merecem. E, com base nos dados discutidos nesse artigo, pleiteio, no intuito de dar um passo a frente do que tem sido feito pela literatura, que seja preciso conhecer um pouco melhor os termos de reciprocidade entre parteiras, parturientes e suas famílias para compreender o lugar das dádivas e contradádivas, inclusive quando o dinheiro é envolvido.

Viviana Zelizer, socióloga argentina radicada nos EUA, pode nos ajudar aqui. Trabalhando com transações econômicas como relevante mote de análise, ela tem observado que,

> Explícita ou implicitamente, a maioria dos analistas das relações sociais íntimas se juntam às pessoas comuns ao assumir que a entrada dos meios instrumentais, como a monetarização e a contabilidade de

> custos, nos mundos do cuidado, amizade, sexualidade e nas relações pai-filho lhes desprovêm de sua riqueza, e assim estas zonas de intimidade só prosperam se as pessoas erguerem barreiras efetivas ao seu redor. Por isso, emerge uma visão dos *Mundos Hostis* como domínios apropriadamente segregados, dos quais a administração sanitária requer fronteiras bem mantidas. (ZELIZER, 2005, p. 289-292, grifos da autora, tradução nossa).

A meu ver, a literatura específica sobre parteiras, que aqui discuto, tende a seguir esta abordagem dos *Mundos Hostis* e, ao incompatibilizar solidariedade e autointeresse na prática das parteiras, sua principal decorrência é, por um lado, a sacralização da atividade e, por outro, o paternalismo sobre as personagens. Contudo, pelo que poderemos notar ao longo desse artigo, estas parteiras percebiam com lucidez as mudanças que sua prática e comunidade vinham enfrentando e, com muita criatividade, tentavam manter seu ganha-pão e sua identidade profissional ao mesmo tempo. Além disso, por mais que o partejar estivesse sendo mediado por "novidades" como contratos, dinheiro, cronograma de tarefas, cobranças, por exemplo, as pacientes, sua saúde e seus bebês permaneciam como foco condutor do serviço oferecido pelas parteiras. Era essa **relação**, entre a mulher e sua atendente, que sustentava qualquer iniciativa. Zelizer (2005, p. 292, tradução nossa) nos propõe, então, adotar o caminho das *Pontes (Bridges)*: "Nós podemos ligar a lacuna analítica entre intimidade e impessoalidade ao reconhecer a existência de laços diferenciados que cortam através de cenários sociais particulares".

Neste artigo pretendo, portanto, discutir a marca dos *Mundos Hostis* que a literatura tem cristalizado quando a reciprocidade implica valores morais e, ao mesmo tempo, econômicos, sobretudo quando parteiras e seus clientes são a tônica da discussão. Julgo que meus dados podem ajudar a sustentar que a forma como as parteiras interagem com as parturientes e suas famílias complexifica esse cenário. E acredito que a forma de entrada no ofício, as configurações domésticas de conjugalidade e os efeitos da migração urbana

recente observadas em Melgaço muito podem nos ajudar a compreender os novos termos da reciprocidade que estavam em franca negociação durante a minha pesquisa. Assim, primeiro comentarei como as parteiras com quem convivi se iniciaram no ofício. O foco ficará mais aberto nesta primeira parte, com vozes e experiências das várias parteiras de Melgaço. Depois, conheceremos, como eram *chamadas* a atender no *interior* do município, e, à época, migrantes já instaladas na cidade, como eram *contratadas* para assistir aos partos. Nesta segunda parte, o foco se fechará um pouco, centrando-se no meu convívio com Dona Dorca. Por fim, espero mostrar como a atuação das parteiras pode ser uma oportunidade interessante para pensarmos sobre as mudanças que essas pessoas vivenciavam nas pequenas cidades amazônicas nas relações entre trabalho, gênero e saúde.

2 COMO ALGUMAS MULHERES SE TORNAVAM PARTEIRAS NA REGIÃO DE MELGAÇO

Durante os meses de pesquisa, ficávamos sabendo diariamente quem estava *buchuda*, quem *estava com dor* (sentia contrações), quem tinha optado por parir na unidade de saúde, quem estava *quarentando* (resguardando), quem tinha *perdido* ou *dado* seu bebê, etc. Apesar de os eventos reprodutivos serem conhecidos e comentados com frequência e liberdade, nem toda moça tinha acesso à barriga de uma grávida, a um parto, à amamentação. Nem toda menina virava parteira.

Várias pesquisas já descreveram as principais lógicas iniciáticas das parteiras amazônicas (PEREIRA, 1993, p. 87-101; FREITAS, 1997, p. 61-62; BESSA, 1997, p. 104; BARROSO, 2001, p. 91-93; CHAMILCO, 2001; SILVA, 2004, p. 115-116; PINTO, 2004, p. 180-183). Pereira (1993, p. 89), por exemplo, entrevistando parteiras na periferia de Manaus, ouviu de uma informante: "Criança que chora na barriga da mãe vai ser adivinhona, é quem sabe das coisas que vão acontecer; sabe sem ninguém ensinar, vai ter força de ajudar os outros". Outra lhe contou: "Teve uma vez que eu estava muito fraca, muito doente. [...] Aí eu sonhei com uma mulher muito bonita, era Nossa Senhora; ela me levou num caminho e ia me mostrando as plantas que serviam para

curar as doenças. Foi aí que eu descobri que tinha dom de curar" (PEREIRA, 1993, p. 90). A autora argumenta que todos são "patamares de descoberta e exploração de seu **dom** na construção do caminho como agente de cura" (PEREIRA, 1993, p. 91, grifo nosso). Depois, acontece o "primeiro parto [que] costuma ser o marco inicial da construção da carreira de parteira" (PEREIRA, 1993, p. 93). Quer dizer, o "sonho", o "choro", a aparição de mentores sobrenaturais, como Nossa Senhora, são "potencialidades [que] permanecem numa espécie de **latência**, até que a necessidade concreta de uma mulher 'em aperto' (em geral, alguém do círculo de parentes), na ausência da parteira habilitada, provoca a intervenção da iniciante, demarcando o início de um reconhecimento que deixa de ser potencial, para ser tornar factual" (PEREIRA, 1993, p. 93, grifo nosso).

Não encontrei, entre as parteiras de Melgaço, relatos de "choro" ou "sonho". Encontrei entre várias dessas mulheres duas principais formas de entrar no ofício: *aprender sozinha* e *ser ensinada*. Vejamos a primeira forma. A experiência prática da parteira deriva de um primeiro parto iniciático, atendido na família, na vizinhança ou mesmo o parto de seu próprio primogênito (BARROSO, 2001, p. 90). Esta seria a experiência "factual", segundo Pereira explicou anteriormente. Dona Maria José, parteira de Melgaço, me contou:

> [...] Foi de emergência. Eu nunca tinha feito isso antes. Na hora, não tinha quem assistisse. [...] Eu não sabia de nada. Eu me criei sem mãe, então não tinha quem me orientasse. [...] Eu tive medo no primeiro bebê que peguei. Foi no interior de Melgaço. Tinha uma parteira num outro rio e o marido foi buscar essa parteira enquanto eu fiquei com sua esposa. Mas ela teve muito rápido. Eu tinha medo de cortar o umbigo e que doesse no menino. Esse parto foi há 10 anos, foi meu primeiro.

Muitas mulheres, como também mostrou Barroso (2001, p. 88) em sua pesquisa com parteiras no interior do Amapá, tiveram seus filhos sozinhas, enquanto o marido ia buscar a parteira, enquanto a parentela feminina não

voltava da lida agrícola. Aprendia-se por certo com esta experiência pessoal. *Parir sozinha* ou *atender sozinha*, como Dona Maria José relembrou acima, eram faces da mesma moeda: o aprendizado pelo autodidatismo.

A segunda forma de começar a partejar era pelo ensinamento externo. O saber era *herdado* de outra parteira mais velha e experiente (em geral, da família). Algumas moças, em tenra idade, eram levadas às cenas de parto pelas mães, tias ou avós como ajudantes, outras apenas observavam direta ou indiretamente a atuação dessa parenta quando uma paciente lhes procurava (BARROSO, 2001, p. 89; FREITAS, 1997, p. 61; PEREIRA, 1993, p. 95; SILVA, 2004, p. 121) ou quando elas próprias davam à luz e recebiam ajuda. Assim, por contar com parteiras em seu cotidiano doméstico, essa menina ia sendo socializada em matéria obstétrica, mesmo que não tivesse explicitado – na forma de choro, sonho ou revelação divina – seu desejo por se tornar parteira:

> Minha avó era parteira. Ela tinha muita experiência e eu ia escutando ela conversar com as amigas. Aparecia uma gestante aperreada. Eu ficava com ela enquanto iam chamar a parteira. Quando a parteira chegava, a mulher já tava com o filho no braço. É dom isso, sabe. [...] Eu não tive estudo. O meu estudo é da natureza. Eu toco a mãe e entendo como está a criança. (Dona Matilde).

> Não sei se foi um dom ou se saiu para mim. O primeiro bebê que eu peguei foi há 12 anos. Deu a dor numa cunhada minha e a outra parteira não tava lá. Meu irmão foi me chamar. Eu já morava [no rio] Tajapuru. Eu aprendi com as parteiras que iam me atendendo. (Dona Edilane).

Mas, entre as parteiras de Melgaço, uma das formas mais lembradas de aprender amparadamente foi pelo ensinamento sobrenatural, uma parteira já falecida ou Deus, como me contou Dona Dandara: "Eu tinha quatro filhos quando atendi o primeiro. A primeira criança que eu peguei foi de uma vizinha que não tinha parteira. Eu aprendi com o dom de Deus, aos 28

anos, quando peguei essezinho da vizinha. Acharam bom o primeiro parto e continuaram me chamando" (Dona Dandara).

Pelo *parto no susto*, a parteira iria descobrir sozinha como trabalhar, como no caso de Dona Maria José, que não tinha mãe e não teve ninguém que lhe orientasse. Pela *herança*, alguém iria lhe indicar como fazer, como Dona Matilde que escutava os atendimentos da avó, Dona Edilane que aprendeu com as parteiras que lhe atenderam os partos e Dona Dandara, que contou com Deus. Havia um mérito especial em *não ser ensinada*, no aprendizado independente, mas também valorizavam participar de uma renomada linhagem feminina ou serem escolhidas por Deus.

Assim, para uma parteira, fundamental para se estar apta a *ajudar* outras mulheres era possuir em sua biografia pessoal algum traço de **distinção** – seja por nascer numa família de parteiras, por obter êxito num parto difícil e inesperado ou, sobretudo, por ter sido tocada pelo dedo sagrado de Deus. Como Dona Matilde depois me lembrou, mesmo que muitas mulheres atendam *partos na emergência*, só algumas tinham sucesso: "Tem umas parteiras que atendem e a mulher fica doente. Tem parteira que só se preocupa com a criança. Elas têm medo de tocar na mãe e provocar uma hemorragia. [...] Eu toco a mãe e entendo como está a criança". De forma geral, essa qualidade especial e os partos atendidos com sucesso eram aspectos que garantiam à parteira o reconhecimento público de sua autoridade técnica.

Três últimas ressalvas importantes devem ser feitas. Primeiro, diferente do que Pereira (1993) relatou sobre as parteiras de Manaus, notei que nem sempre uma **única** lógica iniciática explicava o envolvimento com esse trabalho e nem necessariamente as lógicas seguiam a ordem linear. Por vezes, um primeiro *parto no susto* era realizado e então a mãe dessa moça, também parteira, começava a lhe considerar tanto como companhia nos atendimentos seguintes quanto como provável sucessora. Ou, então, era justamente nesse primeiro parto que a neófita ouvia os ensinamentos que lhe eram dirigidos por Deus.

Segundo, mesmo que o *dom divino* seja uma das marcas iniciáticas

mais significativas entre as parteiras da Amazônia como um todo, gostaria de considerar o *dom* como **mais uma das formas** em que a vocação para o partejar se manifestava.

> A primeira criança que eu peguei foi o da minha filha. Ela tinha 14 anos na época. Ninguém me ensinou. Só Deus. Eu não me lembro direito, mas acho que eu tinha uns 30 anos de idade. A minha mãe e a minha sogra também eram parteiras. [...] Eu aprendi sozinha. Quando peguei o primeiro, tinha medo. Mas Deus me tocou o coração e veio a coragem. (Dona Deuselina).

O que mais encontrei foi a sobreposição de explicações, como ficou claro nesse depoimento de Dona Deuselina. Eram várias as explicações alegadas por minhas interlocutoras para seu trabalho e seu estabelecimento no cenário obstétrico de Melgaço. Um passo à frente do que a literatura tem apontado, sugiro que estas parteiras mantivessem em aberto o leque explicativo de sua iniciação e, conforme o interlocutor e o drama enfrentado, elas acionavam e teciam a narrativa que lhes fosse mais estratégica.

Terceiro, a epistemologia iniciática não era só uma fonte de distinção:

> O dom é inegavelmente um privilégio, um elemento distintivo que confere poder, mas é também vivenciado como uma obrigação, um peso, uma responsabilidade da qual não se pode eximir. A posse da força mágica chega mesmo às raias da imposição, e se por um lado confere prestígio, por outro demanda em esforços e obrigações que não são solicitadas às mulheres comuns. (PEREIRA, 1993, p. 99).

Era preciso passar adiante esse *dom* ou *herança* com que se fora brindada, essa espécie de "propriedade-talismã", como chamou Mauss (1974 [1923-24], p. 52). Nestes termos maussianos, pleiteio que existisse mecanismo semelhante em Melgaço: ter uma vocação para partejar (seja pelo fato de ter sido tocada por Deus com o *dom*, seja porque se aprendeu na família ou se acumulou exitosos *partos no susto*) era a principal condição que impelia ao

oferecimento desta especialidade, desta dádiva, sobretudo em momentos de *aperreio*. Dada a importância conferida à *herança*, arrisco dizer também que muitas destas parteiras provinham de famílias com um *mana* específico ligado ao partejar. E, por isso, dentre tantas outras mulheres que também estavam aptas para ajudar gestantes, parturientes e puérperas – dada a familiaridade generalizada com assuntos gineco-obstétricos –, estas parteiras ofereciam um diferencial: um trabalho repleto de *dom, herança* ou linhagem no partejar ou, nas palavras de Mauss, repleto de *hau*, que necessariamente deveria ser passado adiante.

Como veremos a seguir, eram os maridos destas *buchudas* que *chamavam* ou *contratavam* estas parteiras e, também eles, que deviam lhes retribuir. A vocação dessa parteira precisava ser recebida, reconhecida e devolvida por esse marido para que ela pudesse continuar seus atendimentos. "No fundo, é o *hau* que quer regressar ao local de nascimento, ao santuário da floresta e do clã e ao proprietário" (MAUSS, 1974 [1923-24], p. 54): voltando à parteira na forma de um par de galinhas, uma roça coivarada ou R$ 60, seu *dom* se alojava simbólica e novamente na linhagem de parteiras que ela representava e honrava. O *hau* retornava para confirmar o *mana* daquela parteira e, por extensão, daquela família. E, a cada vez que deixava de ser paga, era como se um pouco de seu *hau* ficasse para trás e seu renome como parteira fosse levemente abalado. Não retribuir depois de um parto era reter esse *hau* para si, era deixar de reconhecer que o *hau* pertencia originalmente à parteira, era ignorar o sistema de dádivas.

3 CHAMADAS A AJUDAR: O TRABALHO DAS PARTEIRAS NO INTERIOR DO MUNICÍPIO

"Interior" é referido como o espaço onde se vivera antes de migrar para a sede urbana de Melgaço. Em geral, de onde moravam, este cenário passado distava quilômetros ou horas de viagem em *casquinhos*.[3] No interior, Dona

3 Pequena embarcação escavada ou construída a partir de longos troncos de árvores locais e movida a remo.

Dorca, sua família e vizinhos viviam em casas de madeira (semelhantes às que habitavam na cidade) que ficavam, porém, à beira do rio, facilitando o acesso, por exemplo, ao transporte, à pescaria, à novidade. Durante 2004-2005, existia apenas um posto do Programa Saúde da Família e 45 agentes comunitários de saúde trabalhando de forma esparsa para atender os cerca de 17 mil habitantes de todo o município. Há algumas décadas, a situação devia ser ainda mais incipiente em termos de uma infraestrutura oficial de saúde.

Quando se viajava de barco pela Amazônia era possível observar como se organizavam essas ocupações humanas no *interior*. Em cada casa, moravam membros de várias gerações de uma mesma família: até 1980, por exemplo, minha anfitriã, Dona Dorca, morava no interior com seu primeiro marido, seus dez filhos pequenos e sua mãe. Foi esta matriarca que atendeu quase todos os partos de Dona Dorca. Como outras etnografias na região já descreveram (BESSA, 1997; SILVA, 2004, p. 118), as moradias eram espaçadas umas das outras e encontrava-se uma próxima casa somente depois de vários minutos rio abaixo ou acima. Assim, se uma parente não estivesse presente, a mulher *com dor* pediria que o marido fosse de canoa até a casa da parteira de sua preferência ou daquela que estivesse mais próxima e disponível naquele igarapé ou furo de rio. O marido era o mais familiarizado com o rio, a mata e os *perigos* (chuva, cachoeiras, animais, estranhos, *encantados*[4], etc.), tinha a autoridade de escoltar uma outra mulher de volta e a obrigação de lhe retribuir o serviço. Na ausência do marido ou outro parente adulto, quando entra em trabalho de parto, uma mulher dificilmente teria como remar até a casa da parteira.

Como vemos, no interior havia duas possibilidades ideais com quem parir: uma matriarca com alguma experiência ou a parteira da região. Moças não iniciadas poderiam ser uma solução paliativa para não se parir sozinha.

4 Para a variedade importante localmente de "companheiros de fundo, 'encantados' que habitam o fundo dos rios e igarapés, as mães de bicho, entidades protetoras da vida animal e vegetal" (GALVÃO, 1976, p. 4), ver Galvão (1976).

E, se houvesse uma coincidência de fatores, isto é, algum planejamento prévio (desejo da mulher, consentimento do marido e recurso guardado), seria possível viajar até o hospital mais próximo. Essa alternativa era cada vez menos remota, diferente dos anos em que Dona Dorca viveu no interior. No entanto, uma parturiente interiorana mais pobre ainda não teria a gama de escolhas das mulheres morando na cidade: em Melgaço, como veremos adiante, além de várias parteiras, havia muitas parentas localizadas a minutos de caminhada que poderiam ajudar e médicas e enfermeiras idealmente de plantão no hospital local e das cidades vizinhas. Este quadro deixava a mulher e sua família com a mão de obra **disponível**, mas nem sempre competente, segundo me explicaram.[5]

Muitas entrevistadas lembraram que no interior, quando um homem chegava *aperreado* à casa da parteira, ela só tinha tempo de reunir uma muda de roupas e avisar o marido e os filhos de sua partida. Embarcava e era transportada até a casa da paciente. Ela atendia o parto e passava alguns dias ou até uma semana com essa puérpera (BESSA, 1997, p. 112; BARROSO, 2001, p. 89; SILVA, 2004, p. 147). Nesse período, ela ajudava nas tarefas que a paciente estava impossibilitada de assumir, acompanhava de perto a convalescença desta mulher e seu bebê e se certificava da eficiência do serviço obstétrico realizado (e.g., a mulher não ter hemorragia, dor de cabeça ou desmaios, a criança ter o umbigo cicatrizado, conseguir *pegar o peito*, etc.). Só então, a parteira voltava para sua casa.

A parteira do interior era simplesmente *chamada*. Muitas vezes, a primeira vez que ela ficava sabendo que havia uma *buchuda* naquela região e que conheceria seu marido seria quando este último viesse lhe buscar para o atendimento. Sempre me repetiam que era impossível negar atendimento

5 Não me refiro a "mais" e "menos" escolhas para dizer que as pessoas no interior ponderassem menos sobre suas alternativas, mas para indicar que na cidade havia mais opções. Assim, a "escolha" se configurava de forma diferente nos dois contextos. Além disso, a ideia de "falta de escolha" *no interior* é, muitas vezes, esboçada depois que se migrou para a cidade e se ampliou o espectro dos serviços oferecidos. Outra tendência era pintar o *interior* como equivalente ao "retrógrado", oposto ao "moderno", e isto poderia se estender às parteiras "do interior".

a este *parto na precisão*. E, sem um *contrato* (como veremos a seguir, uma novidade urbana), dificilmente a parteira poderia negociar o serviço oferecido ou a retribuição esperada. Essa formalidade não era necessária porque, muito possivelmente, ela receberia um pouco de farinha, algum animal de criação, um bem industrializado (BARROSO, 2001, p. 132). Até a própria criança poderia ser dada à parteira, caso a situação familiar da paciente não fosse favorável para criar o bebê e não houvesse como retribuir de outra forma. As famílias dependiam da parteira desta região e ela tinha uma obrigação absoluta e inegável de atender ao *chamado*, em *ajudar* e, além do mais, detinha o monopólio do partejar naquela localidade. Por isso, na grande maioria dos partos atendidos, ela recebia alguma coisa em troca. Mesmo nos raros casos em que não era retribuída, ganhava pouso, alimento, abrigo durante os dias que permanecia com a paciente. Dificilmente eram pagas em dinheiro, item escasso no interior, onde o escambo orientava costumeiramente as trocas.

A forma como o trabalho das parteiras era valorizado nos esclarece sobre as relações econômicas do interior. Como geralmente contavam com um "pedaço de chão" (propriedade própria, alugada ou concedida como favor), estes ribeirinhos plantavam produtos de subsistência e, principalmente, faziam farinha de mandioca. Havia ainda a mata onde caçavam e tiravam produtos de extrativismo e tinham acesso ao rio onde havia peixe, bivalves, água para o abastecimento doméstico. Assim, em relação ao alimento, pelo menos, eram bastante autônomos. Pereira (1993) encontrou duas categorias importantes que ilustram como as necessidades de manutenção da família e da casa eram supridas. *O de comer*, geralmente a cargo das mulheres, era gerado a partir do "trabalho para a reprodução imediata do grupo doméstico, onde os elementos prioritários da produção são as subsistências [...] que [viam] como a atividade realmente importante no seu cotidiano" (PEREIRA, 1993, p. 38). Como também mostrou Motta-Maués (1993) nos arredores rurais de Vigia, na região nordeste do Pará, a cargo das mulheres estava o cuidado das hortas (de verduras e plantas medicinais), dos pequenos animais (galinhas, patos, codornas, perus,

porcos) e das roças de mandioca, apesar dos homens também trabalharem nessa última atividade (sobretudo na limpeza e cercamento do terreno, no dia de mutirão para fabricar a farinha e na venda do excedente, quando por ventura houvesse). Pereira (1993, p. 39) acrescenta que *o de vender*, atribuição masculina, seria "uma 'produção mercantil simples' de juta, malva [seringa, castanha, madeira], culturas voltadas eminentemente para o mercado". Com *o de vender* traziam para casa alimento, roupas, redes e alguns bens manufaturados (como sabão, sal, fósforos, açúcar, etc.).

Quando *o de vender* rendesse muito pouco, a família não padeceria por não contar com dinheiro, pois *o de comer* lhe sustentaria. Por isso, meus anfitriões repetiam tanto que *no interior era melhor*, afinal contavam com duas entradas, com *o de comer* e, em tempos de fartura, com *o de vender*. Assim, em troca de seu trabalho, as parteiras recebiam uma porção de *o de vender*, isto é, de farinha, bacaba ou peixe que havia sido separado para o escambo ou venda na região. Era o marido, principalmente, como responsável pelo sustento da casa e produtor do excedente, que oferecia à parteira a retribuição. Com isso, julgo que, no interior, havia uma certa naturalização do trabalho e da retribuição à parteira. Como era um trabalho a ser realizado *na emergência*, muitas mulheres, mesmo sem experiência, poderiam ser *chamadas a ajudar*. Uma mulher que já fosse casada e tivesse filhos seria uma candidata em potencial para atender uma parturiente e, com novos atendimentos de sucesso, possivelmente tornar-se-ia uma parteira conhecida. Por isso, tantas parteiras relatavam ter começado no *susto*, como vimos nos depoimentos da seção anterior. Conheci mulheres que me contaram ter *aparado* bebês, mas não eram tidas como parteiras. Conheci também parteiras que assim eram definidas apesar de terem apenas dois ou três partos no currículo. *Pegar* crianças era uma tarefa destinada idealmente às parteiras, mas, sobretudo no interior, não era uma tarefa exclusivamente realizada por elas.

A retribuição também era naturalizada como uma contrapartida à *caridade*, à *ajuda* e ao *sacrifício* feito por uma mulher que, com certa idade, deixa sua casa, filhos, roça e animais no meio da noite e atravessa

vários quilômetros de rio para estar com outra mulher. Essa disponibilidade era reconhecida, porém, o tipo e quantidade exatos de uma retribuição não eram previsíveis e partiam de forma espontânea do marido da parturiente. Quando essa contrapartida faltava, as parteiras do interior se ressentiam e, ao voltar para casa de mãos vazias, ainda tinham que enfrentar os próprios maridos que não apreciavam que viajassem sozinhas na companhia de outro homem ou que passassem vários dias longe de suas responsabilidades como esposa, mãe e dona de casa. A retribuição, como veremos na cidade também, não era onipresente. Contudo, havia duas diferenças. Por um lado, no interior o escambo e, sobretudo, o crédito eram mais factíveis, dada a estrutura pouco monetarizada que mediava as relações. Por outro lado, justamente em função desse sistema de crédito, os calotes eram geralmente temporários e não provocavam conflitos extremos ou irreversíveis.

Assim, não receber nada também nos informa sobre um **sistema de crédito informal** entre moradores de uma mesma localidade, unidos por laços de parentesco, compadrio, vizinhança. Uma "rede de reciprocidade", baseada numa lógica de codependência, se firmava a cada atendimento, a cada encontro. Esta era uma estratégia importante para driblar as distâncias, a inexistência de um Estado capilarizado, os recursos e moeda escassos. Assim, era fundamental conhecer e poder contar com as próximas casas rio abaixo ou acima. Era uma forma de reciprocidade bastante horizontal. E ficar devendo à parteira era uma situação um pouco constrangedora, mas permitida e certamente passageira (já que compunham uma mesma malha de conhecidos). Por um lado, a parteira poderia saber que a família da parturiente atravessava a mesma falta de chuvas que comprometia suas roças de mandioca e assim relevar momentaneamente a contraprestação; por outro, o marido da moça atendida poderia ter ouvido que o marido da parteira lhe abandonara e quitar um parto "pendurado" seria muito útil para esta última. Viviam semelhantes situações difíceis. As pessoas precisavam da ajuda mútua e continuada, especialmente em momentos críticos; atender uma mulher *com dor* era uma forma de a parteira obter, pelo menos, crédito a ser cobrado oportunamente.

Nessa região marajoara, sempre houve um trânsito intenso entre povoados, vilas, aglomerações, casas individuais espalhadas pelo interior e os centros urbanos de pequena escala (como Melgaço), média escala (como Breves e Portel) e as metrópoles (como Santarém, Belém, Macapá e Manaus). As cidades eram polos atrativos por conta do comércio mais desenvolvido e diversificado, burocracia estatal, prestações religiosas, etc. Só nas últimas décadas, os paraenses dessa região vinham buscando com maior intensidade os centros urbanos como fonte de emprego, moradia, educação e saúde (BAIA, 2004). Dona Dorca lembra: "Lá quando a gente morava no Anapu, os professores não davam aula. Iam numa aula e depois faltavam 10. E a saúde que era muito difícil de cuidar no interior... Tinha os remédios caseiros, a gente tirava as ervas da mata. Mas se alguém realmente precisasse, não tinha o recurso".

Deixaram, no interior, a terra e o acesso a grandes extensões de mata e rio. Na cidade, algumas pessoas conseguiram comprar ou alugar porções de terra agriculturável nos arredores urbanos, mas muito menores do que usavam antes. *O de comer* ficou mais limitado porque o "pedaço de chão" era insuficiente para alimentar a família e ainda gerar excedente para *o de vender*.[6] Além disso, nos arredores havia cada vez menos floresta onde praticar o extrativismo e a caça e os quintais urbanos eram insuficientes para uma maior criação de aves, porcos ou vacas. Relatavam-me também que a proximidade de moradias intensificava práticas de roubos aos quintais e galinheiros, desestimulando sua manutenção.

As famílias passavam a ter uma série de gastos que inexistiam no interior: conta de luz, água e, em alguns poucos casos, telefone; material e uniforme escolares; aluguel da casa, terreno e roça; gás de cozinha, transporte e

6 Uma lata de farinha de mandioca (correspondendo à medida de uma lata de óleo de cozinha) era vendida, à época da pesquisa, por R$10, mas precisava de vários dias de trabalho integral para ser produzida. Para uma descrição pormenorizada desse processo, ver Pinto (2004, p. 123-133) e Pacheco (1999).

bens como roupas, televisão, camas, batedor de açaí, etc. Além disso, era preciso ter uma quantidade mínima de dinheiro diariamente já que poucas casas contavam com geladeiras e a *boia* precisava ser comprada, cozida e consumida no mesmo dia.[7] Havia toda uma nova lógica de consumo, incluído aí o pagamento da parteira, como veremos abaixo. Além da monetarização e da inflação dos preços (PEREIRA, 1993, p. 43), impactos ambientais cumulativos também vinham diminuindo a oferta de matéria-prima para *o de comer* e *o de vender*.

Assim, até os itens básicos da alimentação da população, como o peixe, a farinha e o açaí, dependiam *do real* e, para todos esses dispêndios, poucas vezes era aceito o pagamento em produto ou serviço, como se estava acostumado no interior. E, como visto, *o de vender* reduziu-se drasticamente, também inviabilizando estas outras formas de troca. A parteira Dona Deuselina resumiu este quadro: "Eu não me acostumo aqui na cidade. O dinheiro que a gente pega é só pra entregar pros outros e não sobra nada. Todo dia a gente tem que comprar comida. No interior, a gente pesca, caça e planta. Eu tenho é vontade de voltar pro interior".

Muitos homens trabalhavam nas suas pequenas roças ou como *companheiros* em roças alheias (PINTO, 2004, p. 150), ganhando R$15 como diária, para gerar farinha suficiente para alimentar e vestir a família. Outros se ausentavam semanas e até meses para trabalhar sozinhos ou em empresas de madeira, areia, seringa, palmito nos arredores de Melgaço. Na cidade, repetidamente, me diziam que *a única fonte de emprego é a prefeitura* (como, por exemplo, vigia, jardineiro, pedreiro, motorista). Como em muitas outras pequenas cidades do país e do Pará (PINTO, 2004, p. 113), o funcionalismo público bem como a aposentadoria eram fonte material e simbólica de estabilidade e segurança. Poucos homens, como me explicaram, *tinham profissão* como carpinteiros, barbeiros, pedreiros. E

7 Eu não encontrei entre essas famílias a prática de salgar o peixe, como Motta-Maués (1993) notou na comunidade de pescadores de Vigia, no litoral atlântico do Pará. Esta prática certamente deveria desonerar as donas de casa com a diária preocupação em preparar o principal prato da refeição e também em depender de dinheiro.

alguns haviam abandonado a roça e os bicos para serem carreteiros, tirando R$2 a R$5 por carga levada do trapiche aos *mercantis* e às casas locais (cf. o terceiro capítulo de Pacheco, 2004, especificamente sobre os *carreteiros*).

Ao contrário dos homens, as mulheres mantinham seu lugar social com maior estabilidade na cidade. Elas continuavam zelando pela casa e família, pelos pequenos animais, hortas e, principalmente, pelas plantações de mandioca (PEREIRA, 1993; MOTTA-MAUÉS, 1993; PINTO, 2004). A diferença agora era sua rápida transformação em dinheiro, como lembra a jovem parteira Sandra, durante seu resguardo:

> Não gosto de esperar em casa. Eu quero logo ir [...] fazer a farinha e poder comprar a minha boia. Vou quarentar e vou pra lá. Não gosto de depender de ninguém. Não gosto de pedir pros vizinhos. Gosto de ter e, se pedirem, eu dou. Se eu tenho, não escasseio. Se eu tenho, eu vendo, dou, faço o caramba.

Dona Dorca e suas conhecidas encontraram também algumas novas fontes de renda monetárias na cidade. Nancy, sua nora, foi trabalhar de empregada doméstica em casas um pouco mais abastadas, como muitas outras moças que eu conheci. Outras se aventuravam em *casas de família* de outras cidades da região ou mesmo da capital (PINTO, 2004, p. 154-155). Algumas lavavam ou costuravam roupa, ofereciam *chope* (i.e, dindim) nas ruas, revendiam bijuterias ou cosméticos. Poucas conseguiam uma vaga na prefeitura (e.g., servente, cozinheira, merendeira, varredora de rua) ou como balconistas nos *mercantis*. As mais velhas, como Dona Dorca por exemplo, tinham se aposentado como agricultoras e também, sob seu nome, mantinham os *benefícios* de seus filhos, netos e sobrinhos (e.g., bolsa família, bolsa escola, auxílio gás). Parece que, em comparação com seus companheiros, estas mulheres haviam desenvolvido uma maior versatilidade na cidade: "Aqui é melhor porque no interior só tem serviço de mato. Aqui, eu faço uma costura, eu trabalho, eu puxo uma barriga.[8]

8 A *puxação* era uma massagem abdominal que parteiras ofereciam durante todo o

Vou dando um jeito" (Dona Ivana). Como figuras responsáveis pelos filhos e a roça e *ajudando* com algum dinheiro no orçamento doméstico, colaboravam significativamente com *o de comer*.

> A migração parece ter exercido também um papel decisivo no redimensionamento das relações do grupo familiar. Ao lado dessas mulheres atuantes, a figura do pai parece decrescer de importância após a migração; homem e mulher seguem trajetórias diferentes. Enquanto a mulher/parteira reconstrói mais ou menos rapidamente seu espaço social na cidade, mantendo-se como dona de casa, lavadeira, costureira, auxiliando nos cuidados com netos, mas principalmente retomando e até ampliando seu desempenho de parteira, o marido tem muita dificuldade em recompor seu papel produtivo. (PEREIRA, 1993, p. 69).

Estas parteiras e suas famílias notavam as mudanças sobre o uso da terra, a produção da comida, o estabelecimento do casamento, a viabilização das trocas. Além da intensa monetarização que lhes chegava, seu trabalho também sofria importantes alterações das quais, ora se beneficiavam, ora eram logradas, como veremos a seguir.

5 OS NOVOS TERMOS DA RECIPROCIDADE: A PARTEIRA É ESCOLHIDA, CONTRATADA E ACEITA (OU NÃO) O SERVIÇO

5.1 A ESCOLHA NO CONTEXTO URBANO: ABRINDO O LEQUE DE POSSIBILIDADES

Na cidade, bastante diferente das casas no interior, as pessoas moravam muito mais próximas umas das outras. Pelo fato de, muitas vezes, terem migrado sob a influência de algum parente que aí havia conseguido

período reprodutivo de suas pacientes. No entanto, a massagem poderia ser necessária em outras ocasiões (sobre membros e partes do corpo doloridas, distendidas, torcidas) e outros atores também a ofereciam (rezadores, puxadores, benzedeiras). Para uma discussão mais ampla sobre a *puxação* gineco-obstétrica oferecida pelas parteiras em Melgaço, ver Fleischer (2011; 2008a; 2008b).

emprego e ascensão, era comum que numa mesma rua, eu encontrasse várias casas avizinhadas sendo ocupadas por parentes. A proximidade física e consanguínea lhes possibilitava uma intensificação da convivência e da ajuda mútua, aspectos importantes também nos momentos de *aperreio* obstétrico.

Além disso, no raio urbano, havia uma concentração muito maior de parteiras. Em seus 2km², Melgaço contava com 22 *aparadeiras*. Então, na cidade, uma gestante e sua família tinham a chance de conhecer, avaliar e **escolher** entre as parteiras disponíveis, as outras mulheres de sua parentela e, além disso, o hospital na cidade e das cidades vizinhas. Não dependiam mais de uma única parteira que atendia todos os chamados de um mesmo igarapé. Um dos motivos para migrar, como foi exposto, era dispor de mais *recursos para a saúde*. A vantagem de ter mais alternativas era poder escolher o que se considerasse melhor dentre elas.

Como vimos na seção anterior, no interior, primeiro a matriarca da família tentava resolver a *dor* de uma parturiente. Se ela não estivesse disponível ou não tivesse êxito na tarefa, a parteira mais próxima seria *chamada*. Na cidade, essa mesma ordem era seguida. Aí se escolhia a parteira, primeiro, pelos laços de parentesco e, segundo, de vizinhança. Depois, o estilo de atendimento (por exemplo, *deda* pouco,[9] deixa o marido participar, etc.) e o bom relacionamento entre a família da gestante e a da parteira também eram levados em conta. O renome – que geralmente explicitava a presença do *dom* ou da vocação – também era importante quando fosse preciso escolher: eram valorizadas aquelas parteiras que tivessem enfrentado mais casos complicados com facilidade e sucesso (isto é, sem *perder a mulher*), que tivessem coragem diante dos *perigos*, que fossem muito chamadas, que tivessem bom trânsito pela unidade de saúde, pelo cartório e pela secretaria municipal de saúde, etc. Os preços cobrados também faziam diferença.

9 Geralmente, parteiras, enfermeiros e/ou médicos *dedam* ou praticam o toque vaginal para medir o progresso da dilatação do colo uterino da parturiente e prever o momento do parto. As mulheres atendidas por Dona Dorca não apreciavam esta prática, quer em casa, quer no hospital.

Às vezes, a família estava passando por uma fase difícil e seria impossível arcar com o que uma parteira famosa, como Dona Dorca, pedisse. Uma negociação seria iniciada ou outra parteira mais barateira seria procurada.

Assim, a escolha da atendente resultava de um leque de informações: as preferências dos implicados, a conjuntura de relacionamentos, as parteiras disponíveis na cidade, a situação financeira da família. Para lhe *puxar*, a mulher poderia chamar a parteira que desejasse (por preferência ou conveniência), mas isso não significava necessariamente que a mesma fosse lhe atender o parto. Era preciso que o marido concordasse com essa escolha porque, como me diziam, era ele quem, em última instância, **acertaria** o pagamento com a parteira. Mas aos poucos a participação masculina nessa escolha foi sendo relativizada durante o campo.

Assim que uma mulher percebia alguma alteração em seu ciclo menstrual, procurava uma parteira para lhe *puxar* e diagnosticar a gravidez. Depois, ela lhe **chamava** a cada vez que apresentasse alguma indisposição. Durante as *puxações*, era possível chamar a parteira de preferência por duas razões, a meu ver: primeiro, a *puxação* representava um vínculo mais informal que poderia, a qualquer momento e por várias razões, ser suspenso; e, segundo, os R$2 ou R$3, pagos geralmente após o serviço, eram uma pequena quantia mais facilmente conseguida pela própria mulher. Nessa fase, a gestante poderia chamar sucessivamente várias parteiras para lhe *puxar* sem definir seu parto com nenhuma delas. Parece que a *puxação* tinha também esse papel de "contato experimental", por parte da gestante, ou "atendimento demonstrativo" e sem compromisso, por parte da parteira.

A possibilidade de *puxações* frequentes e consecutivas, ao contrário do que acontecia no interior, fazia uma grande diferença nesse novo quadro de relacionamento com a parteira. Por se tratar de um vínculo mais fugaz e também mais barato que o parto, o marido parecia não interferir tanto na escolha da parteira nessa fase. Eu notava como as mulheres aproveitavam esses encontros para, em sua própria casa, naturalizar a presença de uma parteira com quem *se dessem melhor*. O objetivo era, portanto, como me diziam, *adomar* aos poucos o marido e convencê-lo de que a parteira de

sua preferência não só servia para lhe *puxar*, mas também para lhe atender o parto. A grande maioria das parturientes era atendida por parteiras que haviam lhes *puxado* durante a gestação.

Eis porque sustento que a *escolha* da parteira estava muito mais nas mãos das mulheres, embora oficialmente me repetissem que os homens eram quem definia a atendente. Eu notava como os homens entravam como **mais uma opinião** nessa escolha. Talvez ele desse a última palavra a favor de uma parteira que cobrasse menos ou por outra que facilitasse o pagamento em parcelas. Mas eram as mulheres que conheciam em detalhes o leque de parteiras disponíveis segundo os relatos de suas parentas, vizinhas e amigas e, claro, segundo sua própria experiência em partos anteriores. Além disso, mais e mais, o fato de as mulheres conseguirem algum dinheiro com seus bicos intermitentes lhes conferia maior margem de negociação, principalmente nos casos em que os maridos discordavam de sua escolha ou quando estavam ausentes em função do trabalho, litígios ou divórcio.

5.2 O CONTRATO: O DINHEIRO CRIANDO UM REALINHAMENTO

Durante o tempo que ali morei, vi alguns homens chegarem à casa de Dona Dorca, sentarem-se no jirau da frente, conversarem por vários minutos sobre amenidades da cidade, da roça, do clima até que a seguinte frase surgisse, "Pois é, Dona Dorca, vim aqui contratar a senhora para assistir a minha mulher". Em seguida, a parteira detalhava suas tarefas e, por fim, um preço e a forma de pagamento eram acordados entre ambas as partes. Outras vezes, o marido *contratava* o serviço em uma das visitas da parteira à sua casa, quando uma *puxação* estivesse sendo oferecida à sua esposa.

A relação entre a parteira e o marido era formalizada oralmente, no que denominavam de *contrato* ou *acerto*.[10] Esta formalidade desnaturalizava o

10 *Contrato* e *acerto* eram termos usados como sinônimos nesse momento quando o marido requisitava o trabalho da parteira e as condições desta relação eram esclarecidas. Mas *acerto* também era usado no momento em que o marido quitava o preço combinado pelo serviço realizado da atendente.

trabalho da parteira e a retribuição do marido, explicitando e estabelecendo as obrigações de cada parte: por um lado, a parteira deverá zelar pela vida da parturiente e seu bebê, e, por outro, o marido desta última deverá honrar o pagamento combinado ao final de todo o trabalho. Tadeu, esposo de uma moça atendida por Dona Dorca, explicou: "Eu contrato antes. Se acontecer alguma coisa com a minha mulher ou com meu filho, é culpa da parteira. A obrigação é do marido pagar". E as parteiras compartilhavam da mesma opinião, como lembrou a parteira Dona Benedita: "Quando chamam a parteira, sai do compromisso da família e passa ao compromisso da parteira". A retribuição, assim, não ficava mais a cargo do que o marido pudesse ou quisesse oferecer, como vimos no interior. E, por outro lado, a parteira sabia que precisaria estar disponível e a postos dali a nove meses exatos. E a jovem parteira Sandra me explicou a razão mais evidente para esse arranjo: "É o marido que acerta o parto porque ele é o dono da casa, é ele quem trabalha e foi ele quem ajudou a fazer o filho".[11] Como no interior, permanecia a forte imagem do homem como provedor do lar, embora as mulheres, cada vez mais, estivessem contribuindo com renda inconstante, mas substancial (como já foi amplamente observado em outras pesquisas com grupos populares em periferias urbanas, cf. Caldeira, 1984; Duarte, 1986; Sarti, 1996; Fonseca, 1989 e 2004).

No interior, não havia nem *escolha*, nem *contrato*. O homem *chamava* a parteira disponível no momento em que sua mulher aparecia *com dor*. Na cidade, o serviço poderia ser *escolhido* e *contratado*. Por mais que

11 Algumas pesquisas demonstram que é comum o marido entregar todo seu salário para que a esposa o administre (SARTI, 1996, p. 72). Em sua pesquisa com grupos trabalhadores da periferia paulistana, Sarti lembra, inclusive, que *controlar* e *esticar* o dinheiro era uma das atribuições femininas no cuidado da casa (SARTI, 1996, p. 41). Em Melgaço, mais parecido com o que as informantes de camadas populares de Fonseca (2004, p. 70) e Machado (2003) lhes disseram em Porto Alegre e Caldeira, em São Paulo (1984, p. 106), as mulheres *não* gerenciavam direta ou totalmente a renda trazida pelos seus maridos. Além de serem responsáveis por conseguirem o dinheiro, os homens é quem deveriam aprender e saber *organizá-lo* (i.e., como poupar, honrar os pagamentos, fazer economia), como parte, inclusive, do processo de socialização masculina.

tentassem me convencer de que os homens estavam a cargo de ambas as tarefas, eu começava a notar que eles intermediavam, via o *chamado* no interior ou o *contrato* na cidade, a escolha feita pelas gestantes. Sua parte ativa se concentrava no *contrato* e, como veremos a seguir, também no acerto de contas.

5.3 O ACEITE E O PREÇO: O SIGNIFICADO DO PREÇO DENTRO DA TRAMA DE RELAÇÕES

Depois de receber a proposta de *contrato*, Dona Dorca explicava o serviço oferecido: "Eu assisto a mulher. Eu fico até o bebê nascer. Lavo a roupa. No dia seguinte eu torno a vir e fazer almoço e lavar a roupa. Faço isso por três dias. Depois, volto no oitavo dia". Quer dizer, depois do parto, a atendente assumia tarefas para as quais a mulher estaria indisponível, em razão de sua convalescença. Para que a saúde dessa mulher fosse garantida, era ideal que ela *quarentasse* antes de voltar às suas atividades mais pesadas como *lavar a casa* (que implicava em esfregar todo o assoalho de tábuas de madeira), lavar roupa e especialmente as redes da família, puxar água de poço e trabalhar na roça. Dona Dorca substituiria a mulher nos primeiros dias e esperava-se que, nas próximas cinco ou seis semanas (totalizando os 40 dias), filhas, irmãs, vizinhas, mãe ou sogra da puérpera lhe ajudassem. Ao voltar no oitavo dia, Dona Dorca iria avaliar a recuperação da mulher e a cicatrização e queda do umbigo de seu recém-nascido. O trabalho das parteiras nesses dias posteriores ao parto era motivado pela importância desse duplo resguardo de mãe e filho. E, certamente, o preço que cobravam contemplava esse complexo quadro de tarefas e concepções de saúde.

No interior, ela só era *chamada* na hora *da dor*, do *aperreio*. Já na cidade, as parteiras ofereciam um serviço muito mais frequente e personalizado. Elas iam até a casa de suas pacientes sempre que estas últimas estivessem precisando, para uma simples *puxação*, para ensinar a fazer um chá pós-aborto ou para atender o parto. Por conta dessa frequência quase diária, uma mulher teria a chance de conhecer a parteira aos poucos e em diversas situações e se instalava, com mais intensidade do que no interior, uma

cadeia de pequenas dádivas oferecidas, consideradas e retribuídas. Uma *puxação* voltava como um peixe do dia, um fio de carne ou R$3.

Porém, este atendimento personalizado exigia uma adaptação. Morar pertinho permitia que a parteira voltasse para sua própria casa depois de cada serviço. Ajudar a puérpera e, ao mesmo tempo, manter sua própria casa funcionando exigiam que a parteira delimitasse claramente suas funções nesse período. Não podia mais, como no interior, se mudar para a casa da parturiente por uma semana ou uma quinzena depois do parto. Uma nova temporalidade se configurava na cidade. O tempo não poderia mais ser pautado apenas pelos afazeres e demandas da família, da natureza, da agricultura, do clima. E a parteira precisava delimitar não somente seu rol de tarefas, mas por quanto tempo iria cumprir cada uma delas. O valor do trabalho era cada vez mais quantificado pelo tempo e pelos esforços gastos para realizá-lo. Além disso, definindo tarefas e cronograma, a parteira informava à paciente e sua família sobre o período em que estaria disponível, quando uma substituta deveria ser providenciada e o prazo dentro do qual a retribuição deveria ser quitada. As atendentes iam redefinindo suas atribuições, sem, contudo, deixarem de praticar o que faziam no interior. Parece que estavam a meio caminho: não atendiam o parto e deixavam o cenário (como um/a enfermeiro/a faria) nem se mudavam para a casa da puérpera (como faziam no interior).

Depois de expor suas tarefas, a parteira lançava o preço para o "pacote" das mesmas que, àquela época em Melgaço, havia sido *tabelado* há alguns anos em R$60. Não ficava mais nas mãos do homem avaliar o que poderia e desejaria lhe dar pelo fato de *aparar* seu filho. Porém, acredito que os R$60 representavam mais um teto do que uma exigência absoluta, pois indicavam apenas o começo da negociação, sempre presente entre parteira e marido. Vigoravam, com mais frequência, variações desse preço que, antes de representarem exceções, refletiam, a meu ver, como os valores respeitavam, antes e acima de tudo, a **relação** que parteira e paciente haviam estabelecido. Os outros preços que descreverei a seguir indicam como a lógica da reciprocidade e do laço social – que sustentavam mais

explicitamente o trabalho da parteira no interior – ainda se mantinha com significativa força em Melgaço.

Havia uma diferença entre, por um lado, *mulheres de primeiro filho* (ou *mulheres verdes*) e, por outro, *mulheres acostumadas* (isto é, mulheres de segundo, terceiro, quarto filho, etc.). Segundo me explicaram, a *mulher de primeiro filho* dava mais trabalho à parteira e, por isso, o preço era mais elevado em relação à *mulher acostumada,* que paria mais fácil e rapidamente. Também faziam diferença entre *mulher que dava serviço* e *mulher que tinha* [o bebê] *fácil.* Das primeiras, isto é, das *mulheres verdes* e das *mulheres que davam serviço*, era provável que os R$60 fossem cobrados, ao passo que das outras, as *mulheres acostumadas* e as *mulheres que tinham fácil*, um preço mais ameno poderia ser feito, como R$50 ou R$40. Como já comentado, o tempo ganhava mais importância: quanto maior a previsão de trabalho (em termos quantitativos e qualitativos), mais elevado seria o preço.

O mesmo raciocínio valia para outros fatores envolvidos no parto. Lavar a *roupa do parto*, *puxar* a mulher durante a gestação, morar distante da cliente, disponibilizar os materiais de trabalho (e.g., *azeite* para as *puxações*, álcool, iodo, etc.) também podem elevar o preço.

As parteiras frequentemente aceitavam receber na forma de produtos e serviços, já que o dinheiro em espécie era sempre mais difícil de conseguir. Por exemplo, o parto de Berta foi sendo pago aos poucos. Sempre que precisava, Dona Dorca passava na venda do marido da moça e apanhava um quilo de arroz, uma lata de óleo ou alguns tomates, cebolas e batatas. Vi minha anfitriã receber comida, madeira, material de construção em troca de seus atendimentos. Maridos e, às vezes, as próprias pacientes (geralmente quando eram solteiras ou o marido não estava presente) também poderiam lhe oferecer sua mão de obra como pagamento (como capinar uma roça, construir um novo cômodo na casa). Em geral, as parteiras aceitavam de bom grado a criatividade de seus clientes.

Era visível o contentamento de Dona Dorca quando, depois de uma *puxação* ou de um parto, a família lhe pagava imediatamente. Ela sempre

tinha planos para o dinheiro que esperava receber. Por isso, quando eu a vi recusar pagamentos, fiquei bastante intrigada. Por exemplo, fomos chamadas em duas madrugadas consecutivas para acudir Mirtes, acometida por uma hemorragia incontrolável. Dona Dorca suspeitava de um aborto. Massageou seu ventre e prescreveu chás e banhos de assento à moça. Mas a parteira não aceitou quando Everton, marido de Mirtes, lhe estendeu R$20 depois do serviço. No caminho de volta para casa, ela me explicou: "Ele é muito bom comigo. Não precisa me pagar. Ele vive me dando óleo queimado, carne, outras coisas".

Esta flexibilidade demonstrada por Dona Dorca só acentuava a intensa rede de relações na qual as parteiras estavam inseridas. Não aceitar um pagamento, como no exemplo anterior, significava que essas parteiras não só percebiam como havia uma complexa e intricada balança de reciprocidade, como também estavam atentas para que sempre que possível essa balança estivesse equilibrada ou, na melhor das hipóteses, tendendo a seu favor. Dona Dorca sabia que Everton era funcionário da prefeitura e também membro de sua igreja, aspectos que poderiam ser decisivos para acudir *aperreios* inesperados de sua própria família. Ter crédito com ele, portanto, poderia ser útil no futuro. E esse crédito era mais importante ainda quando bebês eram aparados em famílias um pouco mais abastadas ou com mais desenvoltura política na cidade. Dona Dorca me explicou:

> Eu atendo pelas pessoas. Mesmo se não me pagam. A Bartira mesmo, por exemplo. Eles até hoje não me pagaram [o parto da filha]. Mas não tem um dia que eu passe ali que ela me negue uma água. Quando vou lá comprar açaí, ela tira um, dois, até três litros já tirou e me dá. 'Não. Leva, leva pra você, irmã Dorca', ela fala assim comigo.

O marido da parturiente não pagar, nesse caso, não significou que a parteira tivesse levado um calote, mas que acumulara um crédito com o mesmo.

"As pessoas eram muito carentes, eu não tinha coragem de cobrar",

me explicou uma tarde outra parteira, Dona Rebeca. Assim, as parteiras trabalhavam de graça, ao que parece, para as famílias mais abastadas, como de Bartira, como lembrou Dona Dorca no parágrafo anterior, e, ao mesmo tempo, para as mais pobres, segundo Dona Rebeca. Contudo, não havia, a meu ver, uma contradição nesse cenário. No exemplo de Dona Dorca, elas induziam a retribuição obrigatória na forma de crédito que, conforme o caso e o momento da contra-dádiva, poderia ser bem mais estratégico do que R$60. No caso de Dona Rebeca, oferecendo seu *dom* sem esperar qualquer pagamento, elas se distinguiam dos *muito carentes*. Em ambos os casos, elas mantinham sua ascendência na troca.

Assim, oficialmente, Dona Dorca e as outras atendentes de Melgaço diziam ter *tabelado* seus preços, mas a experiência de suas parturientes e a relação que desenvolviam com cada uma delas continuavam a ser consideradas. Gratuidades, escambos e preços variáveis poderiam ser tidos como descontos ou favoritismo para uma certa paciente, reflexos da reciprocidade em ação (quando a parteira estivesse em situação de débito) ou indicativos das diferenças entre estilos de trabalho. Essa lógica tinha espaço para contemplar as diferentes intensidades de laços entre parteiras e seus clientes e, de forma concomitante, anunciava novos esboços internos do ofício.

5.4 QUANDO O CONTRATO NÃO ERA ACEITO: A PERDA DO MONOPÓLIO E A LIBERDADE DE NÃO ACEITAR

Assim como no caso do *chamado* no interior, na cidade, geralmente a *escolha* e o *contrato* eram prontamente aceitos. Mas, em algumas circunstâncias, as parteiras não aceitavam ou não atendiam as pacientes. Vejamos em maior detalhe como esses rompimentos do círculo de dádivas informavam sobre os novos moldes do trabalho das parteiras na cidade.

Primeiro, como já mencionado, na cidade uma determinada parteira não era a única fonte de *ajuda*: podia-se recorrer às várias outras parteiras e outros recursos (parentes, hospitais, profissionais de saúde, etc.). Segundo,

uma parteira ia, pouco a pouco, consolidando uma clientela e sua renda não dependia de um único cliente devedor. Terceiro, possivelmente ela também contasse com outras oportunidades de renda (*benefícios*, aposentadoria, biscates, emprego, etc.) e sua colaboração no orçamento doméstico não dependeria somente do partejar. Quarto, ela ia acumulando novos compromissos (como cursos e viagens que vinham se tornando cada vez mais legítimos e frequentes no espectro de seu ofício), que lhe impedem de estar na cidade em tempo integral. Quando viajou comigo para participar de um curso para parteiras em Belém, Dona Dorca pediu que sua colega, Dona Mirna, atendesse uma moça que já havia lhe *contratado* o serviço. (Neste caso, Dona Dorca, que acompanhou toda a gestação da moça, ganhou pelas *puxações* e o parto foi pago à Dona Mirna). Quinto, problemas de saúde eram mais facilmente aceitos como justificativa para não atender, especialmente quando a parteira já tinha uma idade mais avançada. Todos esses aspectos eram considerados para, excepcionalmente, não aceitar e/ou não manter um *contrato*. Nesse novo cenário, parece que mulheres e parteiras ampliavam os limites de sua barganha no que se referia aos eventos reprodutivos. As primeiras podiam, agora, *escolher* quem iria lhes atender. As segundas podiam decidir se atenderiam ou não.

Assim, as parteiras urbanas perdiam o monopólio dos atendimentos do qual gozavam num certo igarapé no interior. Por outro lado, se desincumbiam de uma obrigatoriedade absoluta que vinha a tiracolo. Elas podiam se permitir ficar doentes, viajar, passar o serviço adiante. Estes motivos para quebrar o círculo de dádivas poderiam ser verdadeiros, conhecidos e consensuados. Porém, poderiam também ser apenas desculpas para evitar trabalhar de graça, para não levar *lobas*, como chamavam localmente os calotes. Aqui, o importante é notar como se esboçava toda uma lógica que consistia em **avaliar** se era estratégico assumir ou não um *contrato*. Era comum que o pagamento acontecesse tempos depois do serviço realizado – estes eram os *partos afiados* como me diziam. Mas o risco era sempre que os *partos afiados* se transformassem em *lobas* permanentes. Para evitar essa situação de potencial conflito, mais e mais, as parteiras vinham se negando

a atender os homens que haviam desenvolvido uma reputação, tanto entre as parteiras quanto no comércio local, como *mal pagadores*, *bonequeiros*, *trambiqueiros* ou *enrolados*, como eram chamados depreciativamente.

As parteiras esperavam que o *contrato* fosse honrado pelo marido da paciente já que elas tinham cumprido sua parte no trato. Uma tarde, Dona Dorca desabafou para mim e sua filha, enquanto costurávamos sobre o jirau da casa:

> Eu já atendi três partos do Robson e nenhum foi pago. Eu já avisei pra Martinha, mulher dele, pra não engravidar porque eu não vou atender ela. É melhor ela ir pra Unidade [de saúde]. A comadre Benedita [outra parteira] também já avisou pra ele e olha que o Robson é neto dela. Ela não vai atender mesmo. Eu fui cobrar 2kg de carne dela e ela disse que é só com o marido dela. Mas eu disse que ela é quem embarriga. Mas não me deu a carne. O Robson é bonequeiro mesmo. Esses dias, a Martinha me pediu para puxar ela, mas eu talhei na hora, não fui lá atender.

Em geral, estas *aparadeiras* não adotavam uma atitude de passividade e espera. Diferente do interior, assumiam uma cobrança mais efetiva e frontal.

Não penso que um *contrato* fosse negado porque as parteiras desenvolviam um perfil unicamente comercial e calculista. Parece que, de outro modo, priorizavam a relação com a família que demandava o serviço e sabiam que uma *loba* contribuiria para esgarçar significativamente essa aliança. Era mais fácil *talhar* um pedido de *puxação* ou um *contrato* de parto (antes que o compromisso se efetivasse) do que depois ter que conviver com uma *loba*. Mais e mais, tendiam a se precaver dos calotes e valorizar tanto seu trabalho quanto o relacionamento entre as duas famílias. Porém, na hora do *aperreio*, no meio da noite, dificilmente uma parteira se negaria a atender um *parto no susto*. Depois do desabafo acima, Dona Dorca explicou: "Vou fazer de tudo para não atender estes maus pagadores como o Robson. Só se for o caso mesmo, se chegar dizendo 'A mulher tá em perigo'. Se não

for muito grave, deixo pra lá". Como no interior, preservavam o caráter obrigatório nos momentos de emergência.

Assim, era com os maridos, sobretudo os *mal pagadores*, que estas parteiras rompiam, não com as parturientes, as mulheres *em precisão*. Dessa forma, deixar que os homens controlassem o *contrato* e o *acerto*, era uma estratégia para mantê-los como intermediários e, de certa forma, figuras tangenciais neste quadro a fim de preservar a relação com as pacientes. Parece que, mesmo num novo cenário – o urbano – em que se institucionalizavam novas práticas, o compromisso permanecia com a mulher *aperreada*. Eram elas quem mobilizavam o *dom*, a experiência, as dádivas oferecidas pelas parteiras.

Há mais um ponto a considerar nessa seção. A obrigatoriedade de oferecer o *dom* não se abalava apenas com os *trambiqueiros*, mas também com os parentes. Como vimos anteriormente, os partos de uma casa preferencialmente eram atendidos por uma parteira ou matriarca experiente que ali coabitava. Mas em Melgaço, eu encontrei mulheres sendo atendidas por parteiras com as quais não eram aparentadas; mulheres chamando outras parteiras apesar de contar com alguma na família; parteiras passando para outras o atendimento de suas filhas, netas e sobrinhas; parteiras cobrando pelo serviço realizado dentro da família. Tentavam instaurar uma ampla democratização do pagamento do parto a todas as parturientes atendidas, independente do laço existente com a parteira. Suspeito que essa prática estava ainda sendo consolidada porque uma forte polêmica persistia. Muitas parteiras exclamavam surpresas, "Filha minha não paga!". Mas algumas concordavam com os seguintes argumentos:

> Não é justo. Tem que pagar sim porque a parteira trabalhou muito. Se sabe que a mãe não cobra, a mulher faz mais filho. (Tadeu, filho, esposo e genro de parteiras).

> Se fosse eu, eu ia pagando desde que eu engravidasse. Quem precisa é a gente e não o homem. Na hora da dor, é a gente que sofre. (Goreti, filha de Dona Dorca).

Contudo, o serviço e, consequentemente, o preço de um parto na família já tendia a ser menor por três razões: a) a parturiente geralmente morava com a parteira ou bem perto da mesma e esta não precisaria fazer longas caminhadas ou se expor aos perigos da noite; b) havia outras pessoas na família para se encarregarem da *roupa do parto* e do cuidado do puerpério; e c) a parteira já conhecia o histórico obstétrico de sua filha e, assim, sabia que ela não era uma *mulher verde* e tampouco que tenderia a *dar serviço*. (Se *desse serviço*, haveria mais intimidade para a parteira reprimir essa *tolice*). Mas pessoas como Tadeu e Goreti tentavam convencer a mim e aos demais de como a prática da cobrança deveria ser generalizada sobre as variações de preço, tidas agora como favoritismos. Estava em curso uma tentativa de padronização da contradádiva.

6 COMENTÁRIOS FINAIS: UM PASSO ALÉM DAS DICOTOMIAS

Por algum tempo, me esforcei para tentar classificar o trabalho das parteiras como um presente ou como uma mercadoria vendável. Pelo fato desta troca ser cada vez mais mediada por dinheiro e pela razão das parteiras geralmente oferecerem seu trabalho quando eram *contratadas*, por algum tempo considerei que não se tratava de uma dádiva nos termos maussianos.

Em alguns momentos, Mauss (1974[1923-24], p. 70) assegurou que os "presentes não servem ao mesmo fim que o comércio ou a troca nas sociedades mais desenvolvidas. O fim é antes de tudo moral, o objeto é produzir um sentimento amistoso entre as duas pessoas em jogo e se a operação não tivesse esse efeito, teria falhado por completo". Contudo, em outros momentos, o mestre francês disse que o comércio também estava compreendido entre as dádivas: "Esse sistema de presentes contratuais em Samoa estende-se muito além do casamento, acompanha os seguintes acontecimentos: nascimento da criança, circuncisão, enfermidade, puberdade da jovem, ritos funerários, comércio" (MAUSS, 1974[1923-24], p. 49). Marcos Lanna (2000, p. 175), em um artigo especificamente sobre o *Ensaio sobre a Dádiva*, lembrou que Mauss definiu a dádiva de modo

bastante amplo: presentes, visitas, festas, comunhões, esmolas, heranças, serviços, prestações.

Antes que eu tentasse classificar o que se passava entre parteiras e as famílias atendidas, Mauss me ajudou a perceber que eu não precisava optar por apenas um dos lados. Mesmo os presentes mais altruístas demandam (por conta do *hau* que veiculam) uma retribuição: "não existe a dádiva sem a expectativa de retribuição" (LANNA, 2000, p. 176). Mauss reconhecia que os trobriandeses, por exemplo, trocavam de forma "híbrida": a prestação tinha, por um lado, um caráter "puramente livre e gratuito" e, por outro, uma "produção e uma troca puramente interessadas na coisa útil" (SIGAUD, 1999, p. 97). Lanna (2000, p. 178, grifo nosso) explicou que "as trocas são **simultaneamente** voluntárias e obrigatórias, úteis e simbólicas". Um retorno certamente será dado, com ou sem vaidades individuais e interesses econômicos envolvidos por parte do doador e do receptor. "Se a dádiva também é comércio, ela não é exclusivamente nem principalmente comércio; seria apenas um de seus sentidos, seu aspecto econômico" (LANNA, 2000, p. 182).

Com ou sem dinheiro, o importante para meu ponto nesse artigo é resgatar de Mauss a possibilidade de que dádivas também sejam oferecidas por interesses pessoais e não somente por "sentimentos amistosos" ou "fins morais". Além disso, o bem, o serviço, o saber trocado é apenas uma das "materialidades de um laço social". Assim, considero pertinente sustentar que em Melgaço, entre parteiras e maridos de gestantes, existia uma "prestação contratual" como observada por Mauss em Samoa. As parteiras ofereciam seu serviço como uma dádiva, pois acreditavam que as parturientes precisavam de sua ajuda e não poderiam deixar de atendê-las já que foram dignas do *dom de Deus*, da *herança* de uma matriarca experiente, de um curso que lhes treinou; mas também definiam seu trabalho como meio para garantir o ganha-pão da sua própria família. Além disso, ao longo de todo o *Ensaio*, Mauss nos sugere que não mistifiquemos a dádiva, purificando-lhe de conflitos, interesses espúrios, usura, por exemplo. Ele segue uma linha mais complexa e interessante do que sucumbir às dicotomias, posição

ampla o suficiente para também contemplar trocas mediadas por dinheiro, por indivíduos, por interesses econômicos, por exemplo, e não somente, tecendo um paralelismo, por presentes, coletividades e amistosidade. Assim, Mauss se aproxima da ideia das *Pontes*, de Zelizer, em sua campanha anti-*Mundos Hostis*, como comentei na seção de abertura deste capítulo.

Os **termos** de reciprocidade mudaram em Melgaço, mas a **reciprocidade** permanecia como epicentro fundador das relações entre parteiras e suas pacientes, mesmo que o dinheiro e a sobrevivência também fossem imprescindíveis. Apesar das configurações quanto ao patrimônio, trabalho e tempo serem um tanto diferentes no cenário urbano, as parteiras pareciam estar tentando adaptar essas novidades à premência do vínculo social e não o contrário. O dinheiro, por exemplo, era mais uma modalidade pela qual seu trabalho poderia ser retribuído e consistia numa novidade urbana esperando algum tipo de assimilação. Estas mulheres pareciam estar tentando construir um novo conjunto de definições e balizas para ambientar seu trabalho, para continuar a zelar pela vida das mulheres **ao mesmo tempo** que ajudavam a sustentar suas próprias famílias, igualmente pobres.

Além disso, uma tendência razoavelmente recente no cenário religioso nacional parecia também aconchegar as mudanças na prática do ofício. Na migração para a cidade, algumas parteiras, antes católicas, se tornaram evangélicas. Das 22 parteiras, muitas das oito evangélicas haviam sido católicas quando viviam no interior. Como no país inteiro, uma forte pentecostalização vinha se fazendo presente também em Melgaço. Pesquisas têm mostrado que esse é um cenário favorável para um relacionamento menos contraditório com trocas comerciais e monetarizadas (ORO, 2003). De alguma forma, havia uma tentativa de dessacralizar o ofício, menos ligado ao *dom* e ao catolicismo. Mas isso não significava, como asseguram os seguidores da lógica dos *Mundos Hostis* (ZELIZER, 2005), que a relação entre parteiras e pacientes se tornava mais impessoal e distante.

Notei que muitas das parteiras com *dom*, geralmente as católicas (como também notou SILVA, 2004, p. 116), titubeavam no momento de cobrar dos

mal pagadores. Elas, em comparação às evangélicas, tendiam a levar mais *lobas*. Em resposta a isso, notei dois fenômenos. Primeiro, **menos** parteiras, sobretudo as mais jovens que haviam começado a trabalhar já na cidade, associavam sua iniciação no ramo ao *dom*. Das 22 parteiras da cidade, 19 haviam se iniciado no interior. Destas, 12 haviam começado *na precisão*, *sozinhas* ou *sem curso algum* e somente quatro eram *de dom*. E das três parteiras que haviam se iniciado na cidade, nenhuma havia *recebido o dom*. Julieta, Sandra e Jajá haviam começado *no susto*, com uma parteira-tutora ou com os cursos ministrados na cidade pelo órgão municipal estadual ou federal. Dadas as novas situações, em termos de hospitalização, monetarização, conjugalidade e concorrência, parece que as parteiras aprendiam a manusear várias entradas iniciáticas no ofício como estratégia para ampliar sua capacidade explicativa acerca de sua *expertise* e, assim também, sua desenvoltura no cenário obstétrico da cidade.

Julgo que ambos os aspectos, isto é, uma tendência protestante na região e a amplitude explicativa da iniciação contribuíam, primeiro, para a parteira creditar sua capacidade não somente a Deus; segundo, para viabilizar uma relação mais naturalizada com o dinheiro, a ascensão social e econômica, o investimento em planos individuais; e, terceiro, para alojar, em meio às concepções e práticas que traziam do interior, as informações e os significados que aprendiam nos cursos (FLEISCHER, 2006).

Assim, mais e mais, estas parteiras não pareciam considerar o laço social e a retribuição como pontas antagônicas, mas facetas que se imbricavam contingencialmente, ora estavam mais próximas, ora mais distantes. Por vezes, uma parturiente era atendida gratuitamente quando o marido estava viajando ou lhe abandonara, outras vezes uma simples e rápida *puxação* era paga com R$5, já que havia uma dívida antiga com esta parteira. Mas, sim, havia uma incompatibilidade entre as pontas: as *lobas* eram um início de rompimento. Eu tomei a liberdade de somar os *partos afiados* que Dona Dorca havia listado, naquela conversa que tivemos, eu, ela e sua filha, numa manhã no jirau da casa, e lhe informei o valor total. Ela não sabia exatamente quanto lhe deviam, mas podia enumerar de trás para frente

quem lhe devia, **por qual** serviço realizado e **quando** o havia oferecido. Acho que ali a gravidade das *lobas* se sustentava porque, mais do que o valor propriamente dito, o *mal pagador* **ignorava** a dívida, a parteira e seu trabalho. Era à *falta de consideração* que essas parteiras mais aludiam quando me contavam de seu ressentimento sobre as *lobas*. Dona Dorca não havia planejado como gastar os hipotéticos R$1.340. O que importava era que não haviam lhe pagado e sequer aventado alguma outra forma de lhe retribuir pelo atendimento, como lembrou entristecida, "Eu me sinto mais ressentida com quem diz que vai pagar e não paga ou que fala para eu passar na casa deles para pegar o dinheiro e eu vou e não têm ainda, do que com quem não paga nada ou paga pouco". Mais do que retribuição pecuniária, era o reconhecimento social e público que precisava ser mantido.

Por essa razão, eu notava que as pessoas que mais se esforçavam para honrar um parto atendido eram aquelas que desejavam, acima de tudo, manter os **laços** com a parteira. Por exemplo, uma moça poderia não contar com contatos entre médicos, funcionários da prefeitura ou barqueiros que lhes facultasse o acesso e o bom atendimento no hospital; outra estava sem emprego e tampouco tinha um marido; uma terceira poderia ter migrado havia pouco para a cidade e não contava ainda com laços sociais que compensassem a ausência do marido, trabalhando numa madeireira distante; e, por fim, uma outra mulher poderia parir somente no hospital, mas não conhecia como transitar pelas cidades maiores, etc. Nem sempre em dinheiro, nem sempre por uma figura masculina, o que importa é que mulheres como estas tendiam a ser aquelas que inegavelmente retribuíam o atendimento oferecido por Dona Dorca logo após o mesmo ou em parcelas suaves mas confiáveis.

Por fim, chego a uma das principais conclusões deste capítulo. A figura da parteira em Melgaço não existia em si mesma, existe apenas numa **relação**. O partejar era um ofício que dependia da interação entre duas mulheres, duas famílias, duas vizinhanças. E o reconhecimento de sua atuação, o reconhecimento do *mana* de sua parentela e do *hau* do seu atendimento era o que explicitava esta relação. Por isso, o rompimento, na

forma do *parto afiado*, da *loba* ou não *contratar* a parteira, era grave. A forma como o partejar se transformava em mais um item de uma complexa trama de reciprocidade revelava os contornos do trabalho destas mulheres e as transformações pelas quais vinham passando no espaço urbano amazônico. Mas essa transição estava longe de estar completa. Algumas parteiras continuavam a eximir suas filhas de pagamento. Outras, já as incorporavam como clientes. Umas levavam os *mal pagadores* ao fórum de justiça; algumas cortavam relações com eles; outras ignoravam as *lobas* e atenderiam a esposa deste mesmo homem quantas vezes fosse necessário. Os processos de desnaturalização, monetarização e profissionalização desta atividade não chegavam de forma homogênea a todas estas parteiras. Mais do que mudar radicalmente, estas personagens – com seu serviço e seus trânsitos pelas casas, ruas, cursos – eram desafiadas a alinhavar a economia do cuidado no interior e na cidade, as configurações domésticas que implicavam esposas e seus maridos e as demandas da sobrevivência e da solidariedade em Melgaço.

REFERÊNCIAS

ABREU, Isa Paula Hamouche. Assistência ao parto domiciliar. In: JUCÁ, Luiza; MOULIN, Nilson (Org.). *Parindo um mundo novo:* Janete Capiberibe e as parteiras do Amapá. São Paulo: Cortez, 2002, p. 73-77.

BAIA, Helio Pena. *A cidade no tempo, o tempo na cidade. Elementos para a compreensão da formação histórica e geográfica da cidade de Melgaço, PA*. 2004. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Geografia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2004.

BARROSO, Iraci C. *Saberes e práticas das parteiras tradicionais do Amapá:* histórias e memórias. 2001. Dissertação (Programa de Pós-graduação em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

BESSA, Lucineide F. *Condições de trabalho de parteiras:* algumas características no contexto domiciliar rural. 1997. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Enfermagem) – Universidade Federal da Bahia,

Salvador, 1997.

CALDEIRA, Tereza. *A política dos outros:* o cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CHAMILCO, Rosilda Alves da Silva Isla. *Práticas obstétricas adotadas pelas parteiras tradicionais a assistência ao parto e nascimento domiciliar na Amazônia Legal, Santana, AP.* 2001. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Enfermagem) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas.* Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

FLEISCHER, Soraya. Doutora, ajudante e antropóloga: Os desafios de chegar, ser aceita e permanecer entre terapeutas populares. In: OLIVEIRA, Kelly Emanuelly de; OLIVEIRA, Luciana Maria Ribeiro de; NEVES, Ednalva Maciel (Org.). *Pesquisa e ética na antropologia contemporânea:* territorialidade, gênero, saúde e patrimônio. João Pessoa: Editora Universitária, 2013, p. 151-185.

_____. *Parteiras, buchudas e aperreios:* uma etnografia do atendimento obstétrico não oficial na cidade de Melgaço, Pará. Santa Cruz do Sul/Belém: EDUNISC/Pakatatu, 2011.

_____. Parteiras, parturientes e puxações na cidade de Melgaço, Pará. In: STREY, Marlene Neves; WILKE, Maria Eliza; RODRIGUES, Roberta de Alencar; BALESTRIN, Viviane G. (Org.). *Encenando gênero:* cultura, arte e comunicação. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008a. v. 5, p. 133-174.

_____. Então, minha filha, vamos se afomentar? Puxação, parteiras e reprodução em Melgaço, Pará. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 13, p. 611-620, 2008b.

_____. Os cursos de treinamentos como alargamento de oportunidades para parteiras de Melgaço, Pará. *Mediações*, Rio de Janeiro, 11, p. 225-246, 2006.

FONSECA, Claudia. *Família, fofoca e honra:* etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: Editora da UFRGS,

2004.

_____. Pais e filhos na família popular (início do século XX). In: D'INCAO, Maria Angela (Org.). *Amor e família no Brasil.* São Paulo: Contexto, 1989.

FREITAS, Maria do Socorro. *Mãos que aparam vidas:* as parteiras de Caruraru, PE. 1997. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 1997.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens:* um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Nacional, 1976.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICAS. Censo Demográfico 2000. Disponível em: ‹http://www.ibge.gov.br›. Acesso em: 04 mar. 2006.

LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dádiva. *Revista Sociologia e Política,* Curitiba, 14, p. 173-194, 2000.

MACHADO, Paula Sandrine. *Muitos pesos e muitas medidas:* um estudo antropológico sobre as representações masculinas na esfera das decisões sexuais e reprodutivas. 2003. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. *Sociologia e Antropologia.* São Paulo: EPU, 1974 [1923-24]. p. 37-184.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. *Trabalhadeiras e camaradas. Relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica.* Belém: UFPA, 1993.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostalismo: Dinheiro e magia. In: GORSKI, Sonnia Romero (Org.). *Antropología social y cultural en Uruguay 2002-2003.* Montevideo: UNESCO, 2003. p. 205-214.

PACHECO, Agenor Sarraf. *À margem dos Marajós:* memórias em fronteiras na nascente "cidade-floresta" Melgaço. 2004. Dissertação (Programa de Pós-graduação em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

_____. *Lembranças de uma vida:* a cidade de Melgaço e a casas de farinha no olhar do farinheiro – 1927-1998. 1999. Dissertação (Programa de Pós-graduação em História) – Universidade Federal do Pará, Belém, 1999.

PEREIRA, Maria Luiza Garnelo. *Fazendo parto, fazendo vida:* doença, reprodução e percepção de gênero na Amazônia. 1993. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1993.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Nas veredas da sobrevivência.* Memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos. Belém: Paca-Tatu, 2004.

SARTI, Cynthia. *A família como espelho:* um estudo sobre a moral dos pobres. Campinas: Autores Associados, 1996.

SIGAUD, Lygia. As vicissitudes do 'Ensaio sobre o dom'. *Mana*, Rio de Janeiro, n. 5, v. 2, p. 89-124, 1999.

SILVA, Maria das Gracas S. N. *Parteiras ribeirinhas:* saúde da mulher e o saber local. 2004. Tese (Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2004.

SINASC. Sistema de Informações de Nascidos Vivos, 2004-2005. Disponível em: <www.datasus.gov.br/catalogo/sinasc.htm>.

ZELIZER, Viviana. Circuits within capitalism. In: NEE, Victor; SWEDBERG, Richard (Org.). *The economic sociology of capitalism.* Princeton: Princeton University Press, 2005.

_____. *The social meaning of money.* Money, paychecks, poor relief, and other currencies. Princeton: Princeton University Press, 1997.

"Comigo está tudo bem": desejo de filhos, negociação e acusação em grupos populares no Sul do Brasil

Pedro Guedes do Nascimento

APRESENTAÇÃO

O objetivo desse trabalho é apresentar situações que ajudem a refletir sobre o modo como gênero e configurações familiares se expressam no contexto de casais que, de variadas formas, expressam desejo de ter filhos, quando alguma dificuldade para alcançar este objetivo se apresenta. De modo particular, chamarei atenção para sujeitos pertencentes a grupos populares que não têm sido o foco preferencial no campo de estudos sobre as chamadas novas tecnologias conceptivas no Brasil.

Pretendo, sobretudo, destacar as perplexidades, negociações e acusações presentes nesse processo. Para isto, em um primeiro momento contextualizarei o campo da pesquisa e as particularidades em termos metodológicos dessa empreitada. Na sequência, a partir da apresentação de alguns casos por mim investigados, buscarei dar o tom das relações travadas entre homens e mulheres, sem perder de vista o cenário mais amplo onde um conjunto variado de outros sujeitos (familiares, vizinhos, colegas de trabalho, profissionais de saúde etc.) contribui, extrapolando o âmbito do casal. A atenção a esses casos pretende oferecer elementos para refletir sobre algumas questões que remetem à articulação entre estudos sobre famílias populares urbanas e gênero (COUTO, 2005) e serão retomadas na parte final deste capítulo: é possível identificar diferenças na forma como

homens e mulheres lidam com a ausência de filhos? Quais as estratégias usadas para lidar com a situação? De que forma o tema da infertilidade/ausência involuntária de filhos pode contribuir para uma reflexão sobre família e gênero no Brasil? Um olhar voltado à presença dos homens nesse cenário pode contribuir para alargar esse prolífico campo de estudos no Brasil?

1 PERCURSOS: RECONHECENDO ESPECIFICIDADES NO CAMPO DAS NOVAS TECNOLOGIAS REPRODUTIVAS CONCEPTIVAS

Essas reflexões se organizam a partir da realização de minha pesquisa de doutorado em Antropologia Social entre os anos de 2005 e 2009 (NASCIMENTO, 2009). Um dos pontos de partida dessa pesquisa foi a busca por compreender o que significa a disseminação dessas tecnologias de ponta em um país como o Brasil, marcado pela desigualdade socioeconômica, e por um discurso constante sobre essa desigualdade. A pesquisa etnográfica na qual minhas reflexões se baseiam foi realizada, inicialmente, em um hospital público de Porto Alegre que disponibiliza serviços de Reprodução Assistida. Para desenvolver a pesquisa nesta instituição, utilizei-me da observação participante e entrevistei 17 casais que estavam realizando consultas ou já tinham iniciado o tratamento para *infertilidade*. Também estabeleci contato com serviços de saúde pública em duas comunidades de Porto Alegre onde, além da observação participante, entrevistei mais de uma dezena de mulheres com *dificuldade para engravidar*. Ao longo desse texto, quando houver referências a duas etapas da pesquisa, é a esses diferentes contextos que estarei me referindo.

Considero ser importante enfatizar as questões viabilizadas por essas duas situações etnográficas distintas. Na primeira situação, junto ao Hospital, foram contatados sujeitos que iniciaram uma trajetória de investigação e intervenção médica há muitos anos e já haviam se submetido a vários ciclos de tratamento, bem como sujeitos que estavam tendo as primeiras informações sobre os procedimentos e iniciando uma trajetória

de investigação num serviço especializado, com percurso anterior de investigação e tratamento que variava entre quatro e dezessete anos. Esses sujeitos eram percebidos como aqueles marcados pela experiência da infertilidade; o Hospital visto como o lugar que dispõe das técnicas para a superação dessa dificuldade, e profissionais orientados pelas possibilidades oferecidas por essas tecnologias. A esse contexto está centralmente relacionado um discurso acerca dos constrangimentos financeiros para os que buscam as tecnologias de reprodução assistida nos serviços públicos de saúde. Esse discurso emerge seja pela fala por parte de profissionais da necessidade de popularizar o acesso a essas tecnologias, seja na percepção de que esse acesso não está garantido para todos, o que cria nova distinção – entre os que podem e os que não podem pagar pelos serviços.

A segunda situação remete aos serviços comunitários de saúde em que os profissionais, orientados por sua percepção acerca da população com a qual trabalham, acionam, em um primeiro momento, o discurso de inexistência de casos de infertilidade no local. A partir desse posicionamento inicial, associado à dificuldade de imaginar que "os pobres" poderiam sofrer por ausência de filhos, começa a surgir uma tematização diferenciada, principalmente pelas agentes comunitárias de saúde, mas também pelos médicos e demais profissionais das equipes de saúde, que indica a possibilidade de emersão da noção de *dificuldade para ter filhos*.

Na identificação das etapas da trajetória médica daqueles casais contatados na primeira fase da pesquisa (e que não são o público das clínicas privadas de reprodução assistida), os constrangimentos financeiros aparecem como sendo a maior dificuldade. Nesse sentido, a descoberta da existência de um serviço que seria financiado pelo Sistema Único de Saúde (SUS) passa a ser visto por essas pessoas como uma *luz no fim do túnel* (cf. NASCIMENTO, 2007; 2009). Nesse processo, as dificuldades não são vistas como algo anômalo, mas como elementos impulsionadores, e a trajetória é narrada tendo como referência um resultado para o qual não se via alternativas. O progresso médico incorporado (FRANKLIN, 1997) alimenta a crença e a disposição à continuidade.

O elemento central que essa opção metodológica propiciou foi a percepção de um recurso diferenciado por parte das pessoas ao serviço de saúde. Para aqueles que estavam na busca pelos serviços no Hospital, havia a expectativa de que haveria uma *solução* para um *problema*. O contato com as pessoas nas comunidades começou a demonstrar que esse processo não era tão evidente. Passei a ver que para muitos nem mesmo haveria um problema em termos médicos a ser resolvido e o que parecia a mesma questão – a ausência involuntária de filhos – não era formulada sempre nos mesmos termos.

Embora essa distinção não possa ser vista em termos absolutos, é possível afirmar que, no contato com os casais no hospital, era possível perceber uma busca mais direta por entender causas, percentuais e responsabilidades de cada um. O objetivo central era mais imediato – reverter um "problema" para viabilizar um "tratamento" já em curso ou em vias de ser iniciado. Por sua vez, nos demais casos, elementos mais gerais estavam sendo negociados e a identificação de uma responsabilidade não iria redundar necessariamente na remediação de um problema, mas no restabelecimento de um equilíbrio possível na relação do casal ou na definição de estratégias a serem seguidas ou não (ver NASCIMENTO, 2011a).

Nas comunidades pude ter acesso a uma narrativa prévia ao estabelecimento da busca por uma explicação ou um tratamento e, nesse sentido, parece emergir um debate mais aberto sobre as diferentes inserções de homens e mulheres nesse processo, bem como os diferentes níveis de pressão ou construção da demanda por filhos. No entanto, como veremos a seguir, o nível da disputa pelo esclarecimento das responsabilidades se mantém.

2 ACUSAÇÃO E NEGOCIAÇÃO

Nessa segunda fase da pesquisa, acompanhei casos de mulheres como Dóris, casada com Claudio (45 anos, brancos, ela dona de casa e ele pedreiro; ela estudou até a 5ª série do Ensino Fundamental, e ele até a 4ª). Quando

perguntei se ela teria comentado com seu marido sobre a possibilidade de ele também ir ao médico, ela negou usando uma clássica interjeição gaúcha ("Capaz!"), parecendo temerosa dessa proposta. Segundo ela, logo que casaram, ela queria muito ter filhos, mas seu marido não quis, pois já teria uma filha de uma relação anterior. Onze anos depois, ele teria passado a querer outro filho, ainda segundo Dóris, pelo fato de seus irmãos terem muitos filhos e ele apenas uma filha. No entanto, ela que era hipertensa e tinha 45 anos na época da pesquisa teria sido desaconselhada, pelo médico do posto de saúde, da gravidez. Na primeira conversa em sua casa, na presença de uma das agentes de saúde, ela nos disse que quando falou a seu marido sobre essa recomendação médica ele teria dito que "os médicos não sabem de nada".

Por sua vez, em outras situações as mulheres referiram que seus maridos teriam manifestado temor. Fabrícia, uma jovem negra de 24 anos, que trabalhava como telefonista, disse que seu marido temia ser abandonado por ela caso descobrisse que ele não podia ter filhos. Na casa de Bruna (36 anos, branca, vendedora, com Ensino Médio concluído) em meio a suas muitas referências de locais onde teria procurado ajuda disse: "Houve momentos em que eu não queria nem que meu marido chegasse perto porque achava que o problema era com ele... Às vezes eu até acho que magoava ele. Eu pensei em me separar dele por causa disso". Quando eu perguntei o que ele dizia em relação a isso, Bruna falou que seu marido teria dito: "O que tu queres que eu faça? O que eu posso fazer eu estou fazendo". Sua filha nascera após vinte e um anos de casamento. Por essa razão, ela fala a respeito do marido: "Hoje ele diz para a filha 'tu és uma peça exclusiva que o pai custou a fazer'". Se a impossibilidade de ter um filho pode ser associada por mulheres e homens à virilidade destes, ter uma filha passa a ser, para o marido de Bruna, o resultado de um trabalho lapidar de anos.

É certo que uma continuação da investigação junto aos casais contatados via hospital poderia evidenciar elementos de solidariedade ou pressão. Contudo, o que estou enfatizando é que, ao contrário daqueles, nos casos acompanhados nas comunidades, a premência do tratamento não se dava

da mesma forma para todos – embora a preocupação em saber "de quem é o problema" se mantivesse. Essa é uma das primeiras perguntas que ouvi na sala de espera do hospital (ver NASCIMENTO, 2011a) e continuei a ouvir nas comunidades depois. A impressão é de que, quando a dificuldade para ter filhos se coloca, mesmo que isso não seja tratado como uma questão médica, a necessidade de compreender a participação de cada um nessa dificuldade e, muitas vezes, encontrar o "responsável" se mantém.

Com os exemplos citados acima – Dóris, Bruna e Fabrícia – busquei apenas apontar inicialmente a diversidade de configurações encontradas em campo. Não é possível identificar regularidades na forma da relação entre os casais que acompanhei, mas já é possível perceber que os lugares não são fixos. Nos casos a seguir – Andrea e Ronaldo; Rosa e Plínio; Kécia e Lauro; Isaura e Cláudio – destacarei, com mais detalhes, alguns dos elementos dessa negociação que se apresentava para alguns casais. Buscarei dar lugar, na medida do possível, para as experiências dos homens nesse processo e assim espero poder nuançar seus lugares nesses contextos.

2.1 ANDREA E RONALDO

Para além de tentar efetuar uma equação desse dilema – de quem é o problema – a questão aqui é perceber como esse elemento se constrói e é também constitutivo das relações nas quais surge. Um dos casos que mais me chamou a atenção foi o de Andrea e Ronaldo (ele, 33 anos, negro, pedreiro; ela, 33 anos, branca, dona de casa; ambos estudaram até a quarta série do Ensino Fundamental), pela forma como foi ficando clara a disputa que se estabelecia entre os dois e as razões para a necessidade desse esclarecimento.

Desde o primeiro momento em que fui a sua casa, Andrea referia a sua busca pelo médico e a realização de exames como um mecanismo para "tirar a prova" de quem era o problema. Parecia, em um primeiro momento, que o que estava em jogo era muito mais o estabelecimento "justo" das responsabilidades do que mesmo a reparação do "problema" que para

mim, no início, era a questão central – ter um filho. Andrea me disse que estava indo ao médico e por várias vezes repetiu "Eu vou até o fim". Eu, que recentemente encerrara a primeira fase da pesquisa no hospital, tendia a ler aquela sua afirmação como um equivalente a "Eu vou fazer todo o tratamento que tiver que ser feito". Porém, na segunda vez em que fui a sua casa novos significados desse "ir até o fim" foram aparecendo.

Ela parecia interessada em que eu visse os resultados dos exames que ela havia recebido. Mesmo eu tendo advertido que provavelmente não entenderia muito sobre os exames ela me entregou já dizendo: "O meu deu tudo bom! Tudo bom! Eu levei para o doutor ver e ele disse que está tudo bom com os meus exames, só o do Ronaldo que ele falou que ele tinha que ir lá para conversar com ele". Eu fiz questão de marcar no texto de meu diário de campo as vezes que essa afirmação foi repetida por Andrea quando conversávamos sobre o que o médico havia comentado a respeito do resultado dos exames. Reproduzo o trecho a seguir, mantendo entre colchetes minhas perguntas:

> Ele só disse que tem tantos por cento que funciona e tantos por cento que não funciona, mas não explicou direito... Eu não sei... tem que voltar lá. Ele disse que Ronaldo tem que ir lá... Porque eu já me mexi, **o médico disse que tava tudo bem**, ele que tem que ver se tem algum problema com ele... depois o povo fica me apontando aí dizendo que é comigo. [Quem fica apontando, Andrea?]. Ah, os parentes dele. [Eles acham que o problema é contigo?]. É. Eles comentam. Dizem que os irmãos dele todos têm filhos, só ele que não tem. Mas **da outra vez que eu fui ao médico ele já tinha dito que comigo estava tudo bem**... Ele [Ronaldo] fez os exames. O médico mandou ele tomar uns comprimidos, mas ele tomou e não voltou lá para ver se tinha melhorado... É, eu também tenho esse problema da menstruação que ela vem e depois para. Os médicos acham que pode ser isso também, mas minha irmã tem a mesma coisa e ela tem duas crianças hoje... O médico mesmo que fez a minha ecografia perguntou por que era que o médico tinha me pedido para fazer uma ecografia e eu disse que era porque queria engravidar e ele disse: '**Pelo que eu estou vendo aqui**

> **você não tem nada. Está tudo certo com você**'. [Quem disse isso foi o médico que fez a eco...?]. Foi. Ele disse, mas os outros exames foi aí no posto que eu mostrei e **o doutor também disse que estava tudo certo**.

Não pretendo minimizar o desejo de Andrea de ter um filho. Contudo, é importante como foi mudando ao longo de sua fala a minha compreensão do que ela estava enfatizando quando afirmava recorrentemente que iria "até o fim" e sua insistente repetição de que "estava tudo bom". Descreverei ainda um pouco mais do ambiente onde se deu a terceira conversa, dessa vez marcada com a participação de Ronaldo, com vistas a elucidar outras questões.

Quando cheguei a sua casa naquela manhã, Andrea me recebeu, sorridente como sempre, e me indicou uma cadeira para sentar dizendo que seu marido já estava vindo. Ela havia posto um banco bem mais próximo a mim para que Ronaldo sentasse e sentou-se em outro um pouco atrás, de frente para mim, mas às costas de Ronaldo. Depois que tínhamos começado a entrevista, Elenice, a agente de saúde que havia me levado até lá, retornou e sentou-se junto a Andrea, participando em alguns momentos. Algumas vezes Ronaldo se virava para se dirigir diretamente a Andrea ou fazer alguma pergunta. Andrea ficou o tempo todo ali e, muitas vezes, respondia antes de Ronaldo, mesmo coisas referentes à família dele, como número de irmãos. Ela parecia ter as informações ou as apresentava mais rapidamente. Além dessa "colaboração", ela se colocou o tempo todo da conversa – cerca de uma hora e vinte minutos – em tom de provocação ou brincadeira com Ronaldo, repetindo à exaustão "Eu fui ao médico e ele disse 'eu não tenho nada para fazer com você, Andrea, seus exames estão tudo bom, você tem que mandar ele fazer o tratamento"... Andrea ria muito e eu comentei em certo momento "Andrea está se divertindo ali atrás". Algumas vezes eu aproveitava seus comentários para perguntar a Ronaldo se ele concordava com ela.

De forma geral, o tom era amistoso, mas eu percebia um subtexto tenso a todo o momento: Andrea querendo deixar claro para mim e, talvez, muito

mais para Ronaldo, que ela não tinha problema algum e que ele deveria "fazer sua parte". Por sua vez, Ronaldo parecia pressionado por isso e eu tentava mediar de algum modo, embora ele não parecesse reconhecer completamente "sua parte" como queria Andrea. Ronaldo disse várias vezes que ela também tinha que "caminhar, tem que *esmagrecer*", como o médico lhe havia recomendado e encaminhado para um nutricionista. Andrea contava que foi ela quem primeiro foi ao médico: "Ele achava que era comigo porque também tinha o problema de minha menstruação *estancar* por dois, três meses e depois voltar...". "Era desregulada", diz Ronaldo. "Ainda é hoje", vão dizer depois. Depois dessa primeira ida de Andrea ao médico, este teria pedido um espermograma a Ronaldo. "Para ver como estavam os bichinhos", Andrea vai dizer rindo depois, quase sarcástica: "Para ver se eles estavam mortos ou vivos".

Quando Ronaldo fala de um exame que fez no ano 1996, Andrea também provoca ao final dizendo que tinha sido a mãe dele quem o havia levado ao médico para fazer o exame: "Ela queria o neto dela". Eu aproveito a provocação e digo "Parece que agora é contigo, Ronaldo". Ele diz que sabe e que vai fazer o exame. Andrea, em uma das vezes que falou que o médico dissera que com ela não tinha nada o que fazer, disse mais: "O médico disse que com ele está tudo ruim".

Eu pergunto a Ronaldo o que ele acha da possibilidade de ele também "fazer tratamento" e ele diz que não faria. A razão é: "Eu quero eu mesmo fazer o meu filho". Quando ele fala isso, Andrea volta a se animar como alguém que já ouviu muito essa explicação e brinca várias vezes no mesmo tom das outras vezes que "Ele mesmo quer fazer o dele... ele que é o artista". Ela ri muito, acompanhada da agente de saúde que estava presente. Vai me parecendo no meio daquela sua repetição e do riso estridente de Andrea repetindo "Ele é o artista" que aquela era uma tentativa de Ronaldo de querer poder "mostrar" algo, mostrar-se capaz de fazer "ele mesmo" seu filho. Pergunto se ele acha que pela inseminação não seria "dele mesmo", ele diz que sim, mas repete que "ele mesmo" quer fazer. Andrea continua rindo, ruborizada já: "Ele tem medo que cheguem lá e troquem o material dele, e

depois o filho não seja dele...". O que tu achas disso, Ronaldo?, eu pergunto e ele nega o que a esposa falou. Andrea ainda continuou depois de falar que ele temeria a troca "Ou então que nasça um mutante", continuando a rir muito. Eu pergunto de novo a Ronaldo a brincadeira dela sobre o mutante e ele ri também dizendo "Isso é coisa dela, ela toda noite vê essa novela dos mutantes [*Caminhos do coração – os mutantes* que passava, em 2007, na TV Record], mas eu acho que não tem nada a ver".

Andrea parecia se posicionar de modo mais incisivo, mesmo que por meio da ironia e do humor, no sentido de marcar uma participação de Ronaldo na dificuldade para ter um filho. O tratamento do assunto com zombaria evocava o lugar do homem nessa relação de complementaridade, destacando a importância da consanguinidade (ver FONSECA, 2000). Ao final da conversa quando saí com a agente de saúde ela me falava que entendia essa insistência de Andrea como sendo resultado da forma como ela havia sido pressionada e acusada por sua sogra (falecida alguns anos antes) de não poder dar um bebê a seu filho [Ronaldo].

2.2 PLÍNIO E ROSA

Assim como na casa de Andrea, foi só na terceira visita que consegui falar com Plínio, o marido de Rosa (31 anos; ele pedreiro, cursou até a 3ª série, e ela, dona de casa, cursava a 6ª série; negros; católicos). Nas duas situações, a conversa foi com o casal. Pelo fato de já ter conversado com as mulheres antes, eu dizia que, possivelmente, repetiria questões que já havia feito a elas, mas era importante saber da opinião deles. Em ambos os casos, embora os homens tenham falado separadamente, a marca desse encontro era uma conversa a três em que algumas informações eram negociadas entre eles, responsabilidades eram partilhadas, expectativas diferentes eram explicitadas e, principalmente no caso de Andrea, acusações eram feitas, muitas vezes na tentativa de revidar outras acusações.

Nessa disputa aparecia também uma referência importante tanto por parte das mulheres como dos homens, de estes terem tido outras esposas

anteriormente que teriam engravidado. Essa seria uma possível forma de provar que com eles não haveria problema, muitas vezes corroborado por suas atuais esposas. Era um esforço conjunto de defender a virilidade de seus maridos, como percebi, por exemplo, na conversa com Plínio e Rosa.

Plínio falou que já tinha sido casado. "Não foi mesmo casamento, foi uma namorada... Mas aí eu não tive filho... Ela até ficou grávida, mas perdeu... Mas eu já não estava mais com ela quando eu fiquei sabendo. Ela disse que não falou na época para não me preocupar". Pergunto se eles teriam ficado muito tempo juntos e ele disse: "Não. Foi pouco tempo... Nem sei quanto".

Assim como no caso de Andrea e seu marido cuja mãe esperava ter um neto, Plínio também ressaltava como o projeto de ter um filho tinha a presença de sua mãe e como a dificuldade para ter esse filho teria a ver com Rosa e não com ele. Como quase todas as pessoas com quem conversei a ideia para Plínio era de que esse desejo de ter um filho era algo antigo: "Sim, sempre quis... Até eu dizia para minha mãe 'eu quero dar um neto para a senhora' e ela dizia 'tu vais ser o último, Plínio'". Pergunto por que ela falava isso e ele ainda rindo diz: "É porque eu não tinha nada sério com ninguém, só vivia com uma e com outra. Eu não queria ter filho naquela época, ainda nem tinha passado o quartel, tinha uns 15, 16 anos. Quando eu era solteiro eu pensava em ter um, dois, três filhos no máximo".

Segundo ele, "chega uma hora que a gente quer conhecer alguém, fazer uma família". No entanto, quando conheceu Rosa ela lhe disse que não podia ter filho: "Aí eu disse: 'Bah, tô azarado'. É difícil ter uma pessoa que não pode ter filho... Eu disse, 'dei pé frio'". No entanto, isto não seria razão para desistir do casamento: "Não, nunca me passou pela cabeça... Eu disse para ela 'se tu não podes ter, então tu vai fazer um tratamento'... Porque eu sabia que eu podia, eu já tinha tido da minha outra relação... Aí eu disse a ela para fazer um tratamento". Plínio e Rosa já tinham um filho adotivo e essa "busca de tratamento" era uma sinalização difusa, se comparada com a trajetória dos casais com quem conversei no hospital. No entanto, as falas sobre o desejo de terem um "filho de sangue" o tempo todo reapareciam.

Percebo essas situações apontando para um tipo específico de relação

que percebi por diversas vezes. Em algumas situações – como referi para Dóris – há uma aparente posição de resignação da mulher a uma situação de controle do homem na busca por filhos ou de gerenciamento da ausência destes. Em outras, como no caso de Andrea, a negociação dessa situação se coloca em termos menos hierárquicos do que poderíamos pensar. A acusação, arma central dessa negociação, às vezes sarcástica ou irônica, revela um arranjo diário no qual, embora inegável o desejo de filhos, esse aparece de forma não óbvia ou inevitável. No caso de Andrea e Ronaldo, embora tenha sido verbalizado várias vezes esse desejo, a questão que se ressaltava era de como a possibilidade ou impossibilidade de ser pai e mãe deveria ser posta às claras para que Andrea não se sentisse "injustiçada". Por outro lado, Ronaldo, sob a pressão de sua mãe já falecida e seus irmãos com muitos filhos, queria ter um filho mesmo que insistisse por várias vezes que seus sobrinhos, "os lá de cima e os lá de baixo", eram como filhos para ele. No entanto, para a quase totalidade deles, o pressuposto inicial era de que, se havia algo errado, é possível que fosse com a mulher, razão pela qual Plínio disse para Rosa "fazer um tratamento".

3 ADOÇÃO VS "FILHO DE SANGUE" – DE QUEM É O DESEJO?

Há vários elementos e sujeitos reforçando a decisão de querer um filho. Nessa decisão, a enunciação da adoção enquanto possibilidade ou não é um importante elemento. A partir das trajetórias que acompanhei algumas vezes era a mulher quem não queria adotar. Em outros casos, o desejo do homem de ter um filho "seu mesmo" era o que fazia não considerar a possibilidade de adoção. Esse elemento anunciado pelos homens traz importantes questões para pensar possíveis diferenças no discurso do desejo de um filho biológico para homens e mulheres, como retomaremos ao final desse texto. Vale destacar que a decisão pela busca de filho, adotivo ou não, estava muitas vezes diretamente ligada à percepção de uma cobrança, seja da família, seja de amigos e da comunidade de uma forma mais geral. Vejamos como essa pressão aparece nos casos seguintes.

Perguntando diretamente a Ronaldo sobre a questão ele me disse: "Ela já pensou, mas eu não quero não". A razão para não querer seria a mesma pela qual não quer inseminação – "eu quero *eu mesmo* ter meu filho". Falou que "se é para adotar, prefiro que fique só os dois em casa, os dois velhinhos", brinca olhando para Andrea. Fala também que ele já tem vários filhos. Esses filhos seriam seus dez sobrinhos a que sempre se referem como sendo "cinco que moram lá em baixo e os cinco aqui de cima". Ronaldo diz: "Quando eles entram aqui a primeira coisa que eles querem é pão", numa referência ao que seria um elemento que os faria seus filhos – ele lhes dá pão.

Seria em virtude desses filhos, seus sobrinhos, que ele diz, em um primeiro momento, não ter sentido pressão por não terem tido filhos. Posteriormente, quando começava a falar sobre seu pai, Ronaldo diz que apenas o seu irmão mais novo não tem filho "dele mesmo" e que sabe que seu pai gostaria muito de ter um neto: "Ele já perguntou muitas vezes se a gente ia ter filho ou não. Uma vez ele perguntou 'o que tem de errado? É com você ou com ela?'". Andrea, ternamente, diferentemente da ironia das acusações iniciais, diz: "Ele perguntou pelo herdeiro". "É, ainda essa semana ele perguntou pelo herdeiro", Ronaldo reforça, dizendo que não sente isso como uma cobrança: "Ele pergunta mesmo porque quer ter um neto. Antes de ele bater as botas eu quero dar um neto para ele... É uma pena que a mãe tenha morrido sem ter o neto dela [...]".

Quando estive na casa de Kécia e Lauro, ela me respondeu a respeito da possibilidade de adotar nos mesmos termos de Ronaldo e Andrea. Kécia tinha 25 anos, negra, concluíra o Ensino Médio, trabalhava como despachante em uma clínica e era católica. Lauro tinha 39 anos, branco, estudou até o sexto ano do Ensino Fundamental, evangélico e trabalhava em um bar no centro de Porto Alegre. "Eu pensei em adoção... Eu queria, mas ele não quer [...]", Kécia falou pausadamente olhando para Lauro. Eu perguntei se ele não queria adotar: "Não, eu não penso em adoção não. Eu quero um filho meu mesmo, do meu sangue". Seguindo a pista da relação entre esse desejo

de filhos "de sangue" e a presença de filhos na família consanguínea fico sabendo que Lauro tem oito irmãos e Kécia comenta: "Ele é o único que não tem filhos dos oito irmãos... Mas o amor que ele tem é para os afilhados e sobrinhos... ele é muito apegado a eles...".

Um pouco mais à frente na conversa, quando perguntei sobre seus pais, Lauro me falou que seu pai havia morrido há dois anos. Kécia passa a falar depois disso e me ajuda a entender a vontade de Lauro de querer ter um filho "seu mesmo": "Meu sogro dizia: 'Guria, tu tens que me dar um neto antes de eu morrer'... Coitado, acabou morrendo sem ter o neto...". Ela falava isso segurando o braço de Lauro que estava ouvindo com os olhos marejados, assim como Ronaldo, esposo de Andrea, ficou quando falou de sua mãe que morrera sem que ele pudesse ter-lhe dado um neto.

Eu havia conhecido Kécia no hospital, ao contrário dos demais casais referidos, que conheci nas comunidades. No entanto, a forma como eles relatavam as dificuldades de dar continuidade à investigação de seu "problema" e possível tratamento, bem como a aproximação de suas compreensões da experiência da ausência de filhos me fez considerá-los aqui, junto aos demais. O que busco destacar com essa discussão é como existe um conjunto de elementos que extrapolam em muito o âmbito do casal na definição das possibilidades de ter ou não um filho. Nesse conjunto entra o poder de barganha de um e outro no casal, mas da mesma forma se apresenta a rede maior da família; o número de irmãos e o fato de terem filhos ou não; o desejo mais ou menos explícito dos pais de terem netos; a pressão de amigos, colegas de trabalho ou igreja etc.; foram elementos citados. É nessa confluência que as possibilidades vão se desnudando.

Ao mesmo tempo, a viabilidade da adoção ou a consideração sobre essa possibilidade coloca aos casais outros condicionantes como as filas e possibilidades de serem pais adotivos ou não (ver NASCIMENTO, 2009). Como pude perceber ao longo da pesquisa (NASCIMENTO, 2011b) e tem sido apontado em outros trabalhos (RAMIREZ-GALVEZ, 2007; 2010) a relação entre recurso a NTCs e adoção não devem ser vistos como possibilidades excludentes, mas marcada por tempos distintos. Não se diz "eu não quero

adotar" apenas, mas sim "não quero pensar nisso por enquanto".

Não haveria uma oposição a outras formas de ter um filho nem uma negação de outras formas de constituição de laços de parentesco, como as referências a sobrinhos e afilhados, por exemplo, nos sugerem. A diversidade de estratégias utilizadas pelos homens para se mostrarem sendo capazes de satisfazer esse desejo de filhos será discutida em um último caso que apresentarei a seguir, já me encaminhando para minhas considerações finais.

3.2 ISAURA E CLÁUDIO – UM FILHO FORA DO CASAMENTO?

Em várias situações, particularmente em conversas com as agentes de saúde das diferentes comunidades, surgiam conversas sobre casos de crianças que haviam sido adotadas e, posteriormente, descobria-se que aquela criança era fruto de relacionamento extraconjugal do marido. Ouvi também relatos de mulheres que descobriram que seus maridos haviam tido filhos fora do casamento em situações em que não havia filhos no casamento.

Um dos primeiros casos desse tipo me foi relatado pela médica do posto de saúde: uma mulher que cuida da criança que seu marido teve com outra mulher. Segundo ela, num primeiro momento, a mãe jovem dizia que queria ir embora, mas Isaura e seu marido, Cláudio, (52 anos, negros, vendedores de desinfetante de porta em porta, estudaram até a 3ª série do Ensino Fundamental) o pai da criança, não deixavam e as pessoas no posto começaram a desconfiar que a jovem pudesse estar sendo cerceada, por isso começaram a investigar mais o caso. Também começaram a perceber nas consultas que a mãe biológica "mal tocava na criança, ficava meio indiferente e não sabia o que era uma meia e o que era uma luva", nas palavras da médica.

Eu ficava intrigado com essa narração e certamente me interessava conversar com Isaura e seu marido, no entanto, só consegui falar com Isaura. Depois de Isaura ter me falado de sua trajetória de 20 anos sem ter tido filhos, eu perguntei sobre seu marido. Eu sabia que ela poderia não

querer falar nada e havia considerado que, se ela não expusesse diretamente a questão do filho de seu marido com outra mulher, eu não iria questionar naquele primeiro momento, em virtude de ter acessado essa informação pelo posto de saúde. No entanto, eu que sempre me surpreendia com a espontaneidade com que as pessoas me falavam, com Isaura fiquei ainda mais surpreso pela forma como ela me falava após cerca de meia hora de conversa e o modo como ela estava interpretando essa situação.

Após certa hesitação, ela me narrava uma sequência de confidências. A questão surgiu quando eu perguntei, como fazia para todas as pessoas, se ambos no casal tinham tido alguma relação anterior àquele casamento. Se no caso de Rosa e Kécia, por exemplo, elas narravam situações em que seus maridos teriam engravidado outra mulher [mesmo que só uma vez] como uma forma de demonstrar que eles poderiam ter filhos, e o "problema" estava com elas [mesmo que depois começasse a narrar os "problemas" que os médicos foram identificando neles], Isaura fazia o movimento contrário. À minha pergunta se seu marido teria tido alguma outra companheira antes dela, Isaura me respondeu: "Sim, ele ficou com uma mulher, mas nunca teve filho com ela não... Depois dele foi que essa mulher teve dois filhos com outro homem...". Percebia que ela começava a dar elementos da sua suposição de que seu marido também não poderia ter filhos e perguntei se depois desse episódio ele teria tido algum filho. Isaura para um instante e me olha com uma cara de mágoa dizendo com um gesto com a cabeça indicando a parte interna da casa: "Ele está com um bebê aí que é de outra mulher que ele teve". Eu pergunto, ocultando já ter essa informação: "Ele teve um filho com outra mulher?" Isaura diz que a criança já está com um ano e oito meses. "Vive aqui desde pequeno, eu estou tomando conta dele... Ele me chama até de mãe... [diz rindo] *Iaa*... já sabe dizer meu nome e agora diz *mamãe*... Ele me chama de mãe... Me chamou de mãe antes que a ela... Agora ele chama ela de mãe também...". Pergunto se ele chama as duas de mãe: "Sim, eu e ela ele chama de mãe... eu me apeguei demais a ele...".

Continuei perguntando "E como foi isso de a mulher com a criança virem morar aqui com vocês?". Isaura começa a me contar a explicação que

seu marido lhe teria dado: "Ele me falou que ela não tinha onde ficar... Mas eu fiquei muito magoada com ele porque primeiro ele me disse que ia trazer o bebê para a gente criar e eu concordei com ele, mas depois quando ele chegou com a mulher foi um choque para mim". Mas ela dizia que "aceitou a situação" porque "Ele disse que ela não tinha onde ficar".

Depois ela continua e traz novos elementos: "Agora ele arranjou uma casa para ela ficar... Já foi para lá e eu fiquei aqui com meu menino [o filho adotivo de Isaura]". O marido estaria se mudando para outra casa com a outra mulher e o bebê, mas iria continuar com as duas casas. Eu pergunto se ela pensou em separar e ela diz "Ele não quer me deixar, não. Ele diz que vai ficar com as duas casas, com as duas famílias", ela diz fazendo gestos meio como dando de ombros. Isaura o tempo todo me falava como sendo o marido que ia definindo as situações, embora depois ela fale também de suas posições.

Depois de todas essas informações ainda Isaura me surpreenderia revelando o que parecia ser o seu principal segredo. Ela se inclina em minha direção, inclinando também o banco onde estava sentada e baixando bastante o tom da voz até quase um sussurro me diz: "Mas eu estou desconfiando e a mãe dela [da outra mulher de seu marido] também que esse filho não é dele... É tudo invenção dele...". Ela diz que conhece a mãe da mulher e que ela não gosta dele [o marido de Isaura]: "Ela achou muito errado isso que ele fez, de ele querer ter duas famílias... A mãe dela queria que a menina tirasse o bebê, mas ele não deixou. Ele disse que, para ela não tirar o bebê, então ele assumiu... Ele até registrou a criança no nome dele, mas a gente está achando que isso é tudo inventado... A criança é filha de outro cara que ela conhece, lá de Alvorada mesmo onde ela morava". Isaura fala isso em tom de confidência, sussurrando um segredo: "Não é para ele saber disso não. Ele não pode saber disso... A mãe dela disse até que o menino é a cara dele, desse rapaz [de Alvorada]. Ela não achava, mas agora está achando... O meu irmão também viu o rapaz e disse que é parecido...". Eu estou inclinado também ouvindo atentamente e busco entender, perguntando "Ele inventou isso, Isaura?". "Foi. A mãe dele também acha... Mas sabe? O

meu sobrinho é de terreiro... Ele veio me dizer esses dias que ela fez trabalho para separar a gente. Separar eu de meu marido." Isaura continua falando em tom baixo toda vez que fala em algo que se refira a suas dúvidas sobre a paternidade da criança, me olhando diretamente e rapidamente mudando o olhar como sempre fazia. "É, ela fez trabalho para separar a gente, mas eu não me importo não... O que é meu vai e volta".

Eu fico muito seduzido com a versão de Isaura. Embora não fosse a questão saber qual a versão verdadeira – quem estaria "enganando" quem – eu fico curioso de saber mais sobre suas desconfianças de que não apenas aquela criança não seria filha dele, mas também que ele pudesse estar implicado no fato de eles não terem filho. Comento que ela havia me falado que seu marido também não teve filho do primeiro casamento e Isaura diz: "Não, a mulher teve filho, mas depois que separou dele, de outro homem". Pergunto: "E, assim Isaura, tu chegaste a pensar que o fato de vocês não terem tido um filho nesse tempo que estão casados pode ter a ver com ele também?". Isaura se mexe na cadeira, sentando mais ereta e diz animada em minha direção: "Eu já pensei nisso. Já achei que ele podia ter algum problema também...". Ela fala balançando a cabeça afirmativamente e diz que já chegou a comentar essa possibilidade com ele: "Ele até foi uma vez para fazer um exame, mas aí acabou não conseguindo e voltou para casa sem fazer. Ele foi lá no Hospital e quando chegou lá a moça deu um potinho e disse para ele coletar o material, mas ele não fez, não coletou".

Fiquei um tempo me perguntando sobre os significados envolvidos nessa engenhosa história. Mesmo que esteja aqui lidando com uma narrativa de Isaura sobre o que seriam as práticas de seu marido, essa me pareceu uma situação boa para pensar sobre os sentidos da paternidade para aquele homem. Plínio e Lauro, como vimos, apresentavam os casos de possíveis gravidezes de suas esposas e companheiras como um atestado de sua fertilidade. Cláudio buscava fazer o mesmo ao tentar assumir a criança de sua amante. Isaura, ao nos trazer outros elementos dessa configuração, evidenciava a fragilidade do processo de produção da virilidade do seu marido.

Isto me remeteu a contextos de pesquisas anteriores, em Pernambuco, com homens desempregados que eram "sustentados" pelas mulheres (NASCIMENTO, 1999; 2011c). Naqueles casos, o desafio de se apresentar como um "homem de verdade" passava pelo controle do universo doméstico e da sexualidade (ver SCOTT, 1990). Aqui, ao acompanhar as disputas e negociações dos casais acerca de quem seria o problema de não poder ter filhos, percebo tentativas de minimizar as fragilidades da condição de não ter filhos.

Estudos sobre a forma como os homens foram percebidos nas ciências sociais (cf. LEAL; BOFF, 1996) problematizaram a polaridade homens/mulheres – sexualidade/reprodução que acabaria reificando essa oposição. Paula Sandrine Machado, em trabalho etnográfico com homens de grupos populares em Porto Alegre, aponta para essa relação na qual ter filho é prova de fertilidade, mas no plano relacional é "fundamentalmente mostrar o quanto se pode sustentar uma família". A autora nos diz:

> A preocupação com a fertilidade é algo que atravessa fortemente o discurso dos entrevistados como uma dúvida que só é solucionada a partir do momento em que se faz um filho. Dessa forma, faz parte do "*scripting*" do "ser homem" provar que puderam procriar, na medida em que a paternidade põe fim, ao menos momentaneamente, ao risco de ver a masculinidade questionada. (MACHADO, 2003, p. 74).

A fala de Ronaldo de que seus sobrinhos são seus filhos também pelo fato de ele lhes "dar pão" nos remete a um importante conjunto de estudos que, ao se dedicarem à pesquisa de família e gênero em grupos populares, mostraram como o valor da paternidade estaria relacionado a noções de *assumir*, *ter obrigação* e *manter o respeito* (FONSECA, 2000; SARTI, 1996; SCOTT, 1990; ZALUAR, 1994, ente outros). Neste sentido, a análise sobre ser pai e o desejo de "ter filhos" não deverá desconsiderar sua relação com a importância de "criar filhos", "sustentar" uma família. Ao mesmo tempo, a oposição "homens querem casa/mulheres querem filhos" deve

ser entendida como um estímulo à reflexão sem aprisionar nossa análise e nos furtar ao reconhecimento do desejo de filhos por parte dos homens que muitas vezes desejam transmitir "como ser homem" para os filhos do sexo masculino (ver LONGHI, 2001).

O debate feminista – ou ao menos de certa parte do feminismo – em relação às novas tecnologias reprodutivas tem afirmado que, sob o argumento de ajudar as mulheres a superarem o sofrimento por não poderem concretizar o sonho de ter um filho, essas tecnologias reificam a maternidade como vocação natural das mulheres. Ao fazerem isso, levam aquelas mulheres que não podem ter filhos "seus" a sentirem-se incompletas. A noção de que o desejo de filhos é um destino natural das mulheres, à medida que alimenta a "compulsão por maternidade", nas palavras de Rayna Rapp (2000), levaria à noção de que essas tecnologias estariam apenas amenizando o sofrimento de mulheres e casais.

Ampliando o debate, Faye Ginsburg e Rayna Rapp (1995, p. 4) apontam, por outro lado, que "talvez em razão de nossas próprias categorias sociais nós dissociamos os homens do domínio doméstico". Da mesma forma, Frank van Balen e Marcia Inhorn reconhecem com desânimo a relativa falta de vozes masculinas em sua obra sobre infertilidade e afirmam que

> [...] a infertilidade masculina em si, bem como as experiências masculinas da infertilidade de suas parceiras, representa o grande território não mapeado na ciência social da infertilidade. Claramente, explorar este terreno é a mais urgente necessidade de pesquisa para o século vinte e um, uma vez que mais que metade de todos os casos de infertilidade globalmente envolve os chamados fatores masculinos. (BALEN; INHORN, 2002, p. 19).

Os casos que acompanhamos aqui referem-se a configurações de gênero em que o peso das cobranças está associado a identidades de homens e mulheres, podendo os homens que não tiveram um filho biológico se verem diminuídos em termos de sua masculinidade, bem como as mulheres serem

vistas como "figueira do inferno", quando inférteis, como estudado por Eliane Vargas (1999).

Em muitas situações os homens diziam não quererem "ir ao médico" nem "fazer tratamento". Quando diziam que não queriam adotar uma criança justificam por quererem "um filho meu mesmo". Esse elemento sugere uma especificidade que apenas o desejo de perpetuação da linhagem não ajudaria a compreender. Como vimos anteriormente, a despeito da força do idioma do sangue, as referências ao desejo de um filho biológico não inviabilizava para muitas dessas mulheres e homens o desenvolvimento de outras possibilidades na busca da realização do desejo de filhos. A adoção, embora inicialmente rejeitada, era uma realidade concreta em muitos casos mesmo para casais que se viam impelidos a buscarem um "tratamento" (ver NASCIMENTO, 2011b).

Há muitos significados implicados na afirmação de querer ter um "filho meu mesmo". Isto remete a dinâmicas familiares como a referência a "dar um filho a meu pai" revela de pressão familiar. Ao mesmo tempo, "dar pão" aos sobrinhos que frequentam diariamente a casa indica como ser provedor continua a ser uma marca importante de ser homem nesse contexto – ou uma expectativa, sendo, em geral, compartilhada com outros membros da família (cf. ZALUAR, 1994). Para todas essas dimensões da negociação, continua sendo válida a observação de Claudia Fonseca quando nos diz fazer pouco sentido a discussão sobre relações de gênero em grupos populares "sem sua contextualização em termos da rede extensa de parentes" (FONSECA, 2000, p. 88).

O que a emergência da "dificuldade para ter filho" parece realçar nesse cenário é como esta pode ser interpretada como algo que ameaça a masculinidade. Por essa razão, provarem-se viris e másculos para as esposas e a comunidade passa a ser mais um importante desafio. Isto implica em constantes tensões e negociações nas relações de poder. Se a acusação se coloca como uma das principais armas nesse jogo, as estratégias para autoafirmação são várias e distintas, como parece ser a tentativa de Cláudio de assumir o filho do amante da sua amante como sendo "seu".

BALEN, Frank van; INHORN, Marcia. Introduction. Interpreting infertility: A view from the Social Sciences. In: INHORN, M.; BALEN, F. van (Ed.). *Infertility around the globe.* New thinking on childlessness, gender, and reproductive technologies. Berkeley: University of California Press, 2002. p. 3-32.

COUTO, Márcia Thereza. Estudos de famílias populares urbanas e a articulação com gênero. *Revista Anthropológicas,* Recife, ano 9, v. 16, n 1, p. 197-216, 2005.

FONSECA, Claudia. *Família, fofoca e honra:* etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2000.

FRANKLIN, Sarah. *Embodied progress:* a cultural account of assisted conception. New York: Routledge, 1997.

GINSBURG, Faye; RAPP, Rayna . Introduction: Conceiving the New World Order. In: GINSBURG, F.; RAPP, R. (Org.). *Conceiving the New World order:* the global politics of reproduction. Berkeley: University of California Press, 1995. p. 1–17.

INHORN, M.; BALEN, Frank van (Ed.). *Infertility around the globe.* New thinking on childlessness, gender, and reproductive technologies. Berkeley: University of California Press, 2002.

LEAL, Ondina; BOFF, Adriane. Insultos, queixas, sedução e sexualidade: fragmentos de identidade masculina em uma perspectiva relacional. In: PARKER, R.; BARBOSA, R. (Org.) *Sexualidades Brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996. p.119-135.

LONGHI, Márcia. *Ser homem, pobre e pai.* 2001. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Antropologia)–Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2001.

MACHADO, Paula Sandrine. *Muitos pesos e muitas medidas:* um estudo antropológico sobre as representações masculinas na esfera das decisões sexuais e reprodutivas. 2003. Dissertação (Programa de Pós-Graduação

em Antropologia Social)–Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

NASCIMENTO, Pedro Francisco Guedes. *Reprodução, desigualdade e políticas públicas de saúde:* uma etnografia da construção do desejo de filhos. 2009. Tese (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social)–Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

_____. De quem é o problema? Os homens e a medicalização da reprodução. In: GOMES, R. (Org.) *A saúde do homem em debate.* Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2011a, p. 157-174.

_____. Blood and Other Substances: new reproductive technologies and adoption in popular groups in southern Brazil. *Vibrant*, Florianópolis, v. 8, p. 256-278, 2011b.

_____. Não-provedores: homens, mulheres e desemprego em uma "Invasão" em Camaragiba-PE. In: _____.; RIOS, L. F. (Org.). *Gênero, saúde e práticas profissionais.* Recife: Editora Universitária UFPE, 2011c. p. 183-212.

RAMIREZ-GÁLVEZ, Martha. *Exclusões e deslocamentos.* Reprodução assistida e adoção de crianças. Relatório de pesquisa. Programa de Formação de Quadros Profissionais (2004-2006), São Paulo: Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – CEBRAP, julho, 2007.

_____. À procura da família – entre o filho "bio" e o adotivo. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 27, 2010, Belém. *Anais...* Belém, 2010. Disponível em: <http://www.iconecv.com.br/27rba/arquivos/grupos_trabalho/gt37/mrgi.pdf>.

RAPP, Rayna. *Testing women, testing the Foetus:* the social impact of amniocentesis in America. New York: Routledge, 2000.

SARTI, Cynthia. *A família com espelho.* Estudo sobre a moral dos pobres. São Paulo: Autores Associados, 1996.

SCOTT, Russel Parry. O homem na matrifocalidade: gênero, percepção e experiências do domínio doméstico. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 73, p. 38-47, maio 1990.

VARGAS, Eliane Portes. A figueira do inferno: os reveses da identidade feminina. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 7, n. 1-2, p. 89-108, 1999.

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

A inclusão digital sob a perspectiva do educador social: contestando a escassez com criatividade

Lucia Mury Scalco

Este artigo faz parte de uma tese de doutorado que versou sobre o impacto da informática na vida cotidiana de moradores dos bairros periféricos e objetivou olhar mais de perto para uma "peça" fundamental na chegada dessa tecnologia nesses locais, pois as dificuldades não se reduzem à questão da compra das máquinas. Uma vez adquiridas e instalados os computadores, esses equipamentos precisam ser mantidos e atualizados com frequência.

Para ilustrar, resumo, a seguir, as principais reclamações técnicas em relação ao computador encontradas em campo: o micro inicia no modo de segurança ou trava, congela, exibe uma tela azul com mensagem de erro e precisa ser reiniciado a todo momento; PC lento, desempenho fraco; não pode abrir muitos aplicativos ao mesmo tempo. O micro não desliga, *só na marra*, forçando. O computador apresenta mensagens de que o sistema está com pouca memória, arquivos que não abrem (corrompidos), defeito na placa-mãe, aquecimento por causa do calor, (*o computador fica louco*), computador que molha por causa da chuva e de goteiras, travamento total do *Windows* (famosa tela azul, geralmente devido à instalação de *software* pirata), problemas com os periféricos, *scanner*, *mouse*, teclado, máquinas fotográficas digitais (não abre as fotos), programas em conflitos, ataque de vírus que infectam o computador de diferentes maneiras, por *e-mail*, pela internet, pelo *pendrive*, entre outros, e o campeão dos problemas: não consigo me conectar à rede, o modem 3G não funciona, lentidão com a internet. Um informante com humor resumiu o seu problema: "*Acho que tenho um computador a lenha.*"

Em praticamente todas as famílias pesquisadas ocorreram diferentes episódios que interromperam – muitas vezes por longos períodos de tempo – o acesso ao computador. As causas variam entre a falta de dinheiro para o pagamento do plano de acesso aos mais variados problemas técnicos, conforme já foi especificado no parágrafo anterior. Não se trata de inventariar todas as dificuldades existentes quando da aquisição de um computador, mas de entender a centralidade do *amigo expert*, quando se deparam com um problema técnico em suas práticas cotidianas. Muitas são as frustrações advindas com a informática e a internet. O dia a dia de quem usa o computador é cheio de surpresas – algo, aliás, que acontece com todas as pessoas e em todas as classes sociais. Porém, o impacto de um problema dessa natureza é sentido, resolvido e absorvido de maneiras bastante distintas, variando conforme o capital econômico (tipo de equipamento, disponibilidade financeira para pagar um técnico ou uma empresa) e – elemento fundamental – o capital social que aquela pessoa possui acionado para resolver o problema: o popular amigo *bruxo* (ou o amigo *que entende de computadores*).

Este artigo pretende refletir sobre a centralidade de determinado mediador na resolução desses problemas na figura de Toni. Para muitos no Morro, o Toni, que será apresentado a seguir, é a solução dos problemas. O número de pedidos de ajuda que ele recebe via redes sociais e/ou pessoalmente é muito grande. Conforme confidenciou: "às vezes me escondo, porque não paro. Fim de semana é pior! Todo mundo me pede alguma coisa...". Desse modo, é possível observar que, assim como as demais políticas sociais de intervenção e educação nos bairros periféricos, essas políticas dependem pesadamente de uma determinada figura que fica a metade do caminho entre o profissional e educador social. Sem a "militância" dessa figura, o "acesso" à informática não seria nada evidente. Ademais, conforme será visto, essa militância envolve o mediador em redes, gerando capital social e simbólico, que transformam sua própria vida.

1 A REPRESENTAÇÃO DE TONI NA VIDA COTIDIANA

Conheci o Toni em 2006, quando iniciei minha pesquisa para o mestrado, entretanto, para realizar essa etapa da etnografia, novos encontros foram marcados para ouvi-lo descrever e detalhar a sua trajetória e o seu trabalho. O detalhe interessante é que ele levou bastante a sério a pesquisa e, mesmo sabendo que as minhas impressões não seriam construídas somente a partir da sua fala, ao longo das nossas inúmeras conversas/entrevistas, Toni sempre tentou passar uma posição muito favorável do seu trabalho e literalmente me "convencer" acerca do seu posicionamento e opiniões. Nesse sentido, a obra de Goffman (1996) traz luz para o entendimento desse comportamento, pois o autor, ao analisar a estrutura dos encontros sociais, esclarece como os participantes representam-se e como nos apresentamos aos outros, priorizando, para isso, aspectos da vida cotidiana que normalmente passam despercebidos a grandes esquemas sociológicos. O autor utiliza-se da metáfora da ação teatral para mostrar que, na vida social, o indivíduo tratará de controlar as impressões que sua pessoa causa nos demais, exibindo uma espécie de ritual de comportamento adequado para cada uma das situações em que se vê imerso. Sua teoria ajuda a ler as diversas pistas que Toni forneceu ao longo da nossa interação. São os chamados "indícios sutis" que Bourdieu (2004), comentando a teoria de Goffman, mostrou como eles captam a lógica do trabalho de representação.

1.1 O PERSONAGEM

Toni, 28 anos, é educador social, especializado em informática, morador do Morro da Cruz. Estudou sempre em escolas públicas locais, completando o segundo grau. Com 17 anos de idade, iniciou no curso extraescolar de manutenção de computadores no Instituto Murialdo e atualmente é funcionário dessa instituição (com contrato de 20 horas), onde atua como instrutor de informática em diversos cursos e programas oferecidos pela Rede de Ação Social. Além disso, possui outro emprego, em uma ONG

(mais 20 horas), na qual realiza oficinas de criação, produção e edição de audiovisuais como educador e técnico.

Toni é casado com Kiara (26 anos de idade) e é pai de Evelyn (7 anos) e Pedro (3 anos). Ele usa roupas de marca "modernas" e brinco. Já usou *piercings*. O cabelo, que hoje é curto, variou desde tranças afro (como forma de valorizar sua negritude) até um tamanho mais comprido, possível de se fazer rabos de cavalo. Ele sempre renova seu estilo e tais transformações, que parecem acompanhar as tendências estéticas de um universo juvenil, o despontam entre os jovens como um modelo de sucesso a ser seguido. Uma marca registrada da sua personalidade é a sua calma e a maneira afetuosa como trata as pessoas. Devido a todos esses anos de convivência, somos amigos e temos vários conhecidos em comum, o que nos proporciona encontros com alguma frequência, além da comunicação via redes sociais, que sempre reforça e atualiza a amizade. Perguntei se ele poderia participar da pesquisa, o que foi logo aceito. O difícil foi acertar os encontros, pois Toni trabalha muito, inclusive aos finais de semana.

1.2 A IMPORTÂNCIA DA FAMÍLIA

A casa do Toni fica no alto do Morro, ao pé da Cruz, porém ele preferiu conversar na casa de sua mãe. A casa é um chalé antigo, bem simples, construído em um amplo terreno, que abriga várias casas de membros da família, que vão construindo conforme a necessidade *nos fundos* do terreno e compartilham o mesmo pátio, água, luz e a mesma entrada. Fica localizada no início de uma das avenidas que sobem o Morro, e a paisagem da rua é bem heterogênea, pois existe na vizinhança casas de alvenaria, bem novas e com amplos portões jardins e garagens. Ao pesquisar o local, Fonseca observou essa característica do bairro que convive com uma "estranha justaposição de luxo e de miséria, do sofisticado e do rude" (FONSECA, 2002, p. 49).

Toni é bem próximo da família, e age como se estivesse na sua própria casa. Contou que, mesmo depois de casado, moraram alguns anos naquela casa, e só saiu quando a filha nasceu e porque a esposa pediu. Entretanto,

a convivência diária continua, e agora a família o apoia e o ajuda na criação dos filhos. Na entrada, na parte de baixo da casa, existe uma peça grande, onde conversamos. As crianças a todo momento o demandavam e, por cerca de uma hora, conversamos sobre os mais diversos assuntos. Toni resumiu sua trajetória dando destaque a essa família e, em especial, a mãe que tanto o ajudou. Nasceu e foi criado na comunidade do Morro da Cruz. Não conheceu o pai e, desde pequeno, cuidou do irmão e da irmã para que a sua mãe (Marcia) pudesse ganhar a vida como doméstica. A mãe casou novamente mais tarde, com quem teve mais 2 filhos (um rapaz que atualmente tem 17 anos de idade e uma menina de 15 anos). Há ainda um novo membro na família, o Mateus, de 14 anos, "adotado" há 2 anos.

A mãe sempre se *esforçou* e trabalhou muito para dar tudo aos filhos e, conforme depoimento de Toni, ela sempre "teve uma mentalidade moderna, aberta", acreditando na informática, dando importância à tecnologia, mesmo sem fazer muito uso dela. Foi ela quem o inscreveu no curso do Murialdo, sendo também quem lhe ofertou o seu primeiro computador e quem pagava a conexão. "Fomos um dos primeiros a ter acesso à internet aqui no morro", afirmou orgulhoso. Na sua opinião, ele e seus irmãos tiveram uma educação "diferente" porque a mãe deu aos filhos liberdade e responsabilidade: "Cuidei do meu irmão e depois das gurias. Agora são eles que cuidam dos meus filhos. Acho que isso funciona bem. Quero repetir na educação das crianças essa maneira de ser da mãe".

1.3 A COMPETÊNCIA QUE COMPENSA A FALTA DE RECURSOS

Toni sublinha de todas as maneiras a importância de sua família para sua formação: desde a orientação e oportunidades propiciadas pela mãe e a ajuda que recebe dos irmãos para cuidar dos próprios filhos até seu uso contínuo do espaço da casa de sua mãe (até para marcar encontros com a antropóloga). Certamente, encontramos aqui muito do que já foi descrito na literatura dos anos 1980 sobre a reciprocidade (e redes de ajuda mútua) em famílias de grupos populares (LOMNITZ, 1989; SARTI, 1996; DUARTE,

1986; FONSECA, 2002). No entanto, tal como ressalta Duarte (2008), certo *ethos* holista vive em tensão com o ideário moderno de individuação. E é esse aspecto que encontramos em Toni, pois ele apresenta-se, de certa forma, como um *self-made man* – alguém que, apesar da falta de recursos, conseguiu à base do esforço e da inteligência achar um jeito para superar as limitações de sua condição modesta.

Toni não tem internet em casa ("o modem 3G é muito caro, a velocidade ruim, não compensa", comenta Toni), mas garante que a limitação da conexão não é um problema, pois costuma conectar-se à internet na casa da sua mãe (que tem três computadores, localizados nos quartos). Também usa a internet no trabalho do Murialdo, pois (como Toni nos lembra) permanece durante todo o tempo das aulas *on-line*. Além do mais, em sua própria casa, otimiza seu tempo *off-line*, fazendo projetos, editando vídeos, estudando, programando e/ou realizando consertos e manutenção em computadores.

Além disso, Toni lembrou que os computadores pessoais (que já têm mais de 30 anos de história apesar de somente agora estarem *engatinhando* no Morro da Cruz) já estão sendo superados tecnologicamente, pois o mercado de informática já está vivendo uma nova fase, com a previsão de que, em breve, o computador tradicional que conhecemos (de mesa ou *notebook*) deixe de ser o equipamento principal para conectar-se com a internet, que passará a ser acessada pelos novos celulares inteligentes e os *tablets* (computador em forma de prancheta eletrônica, sem teclado e com tela sensível ao toque). É a chamada *era pós-pc*, que traz mudanças e inovações no tipo de interação, mobilidade e portabilidade. Toni já tem um *iphone* de última geração, fruto de um projeto, em que ele e José, seu colega instrutor de informática do Murialdo, que será apresentado a seguir, escreveram e que foi selecionado pela FUNARTE, órgão do Ministério da Cultura. Trata-se do TV Nômade, que basicamente é um *site* que disponibiliza vídeos feitos via celular com pautas de reportagens experimentais produzidos pelos jovens moradores do bairro, para a divulgação das manifestações artísticas e culturais da comunidade. Portanto, mesmo sem um computador com aceso à internet, Toni está 24 horas por dia conectado. Está sempre

procurando redes Wi-Fi gratuitas para conectar-se. Inclusive, foi ele que apresentou esse *saber* a algumas pessoas da comunidade (outros bruxos) demonstrando a viabilidade técnica da conexão à internet através de redes abertas com acesso livre e gratuito. Quanto ao seu aprendizado técnico, também procurou aprimorar-se realizando diversos cursos, pagos por ele mesmo (programação, modelagem de dados, entre outros). Toni contou que foi aprovado, no ano de 2009, no vestibular da ULBRA, para Pedagogia, mas teve que *adiar o sonho* de fazer faculdade em nome de sua própria família. Primeiro quer *encaminhar* as crianças e *se firmar* na vida.

2 OS PRINCÍPIOS MORAIS DO EDUCADOR SOCIAL

Neves (2007), analisando o "campo institucional da caridade", por meio de projetos sociais desenvolvidos em diversas instituições assistenciais que atendem jovens carentes, destacou o importante trabalho realizado pelos mediadores – ou educadores sociais – dentro do que denominou "projetos de reordenação moral", que buscam a inserção social desses jovens, transformando-os de jovens em "situação de risco" para jovens portadores dos valores da sociedade solidária" (NEVES, 2007, p. 79). A autora dá destaque a esses profissionais "mediadores", alguns voluntários, pois "oferecem-se como paradigmas da eficácia desses projetos, já que, muitas vezes, eles alcançaram essa posição por adesão a esses mesmos aportes institucionais" (NEVES, 2007, p. 79).

Sem esquecer os aspectos ligados à agência individual que serão trazidos à tona na etnografia, apresentaremos a seguir uma breve contextualização de duas diferentes ideologias constitutivas do universo empírico em que Toni transita e que acreditamos ter influência na sua formação, tanto educacional, profissional, como na sua militância política. Quais sejam: 1) o *ethos* religioso, a filantropia, a caridade; 2) a nova utopia digital através do *software* livre. Esses processos, obviamente, se mesclam e se interpenetram no cotidiano, mas aqui, para auxiliar a análise, serão apresentados separadamente.

Esse é o *slogan* da Instituição Leonardo Murialdo, onde Toni trabalha e local em que realizou sua formação. Na narrativa da documentação que produz, a instituição destaca-se pelo seu caráter filantrópico e assistencial e pela sua história, uma vez que estão presentes no Morro há mais de 50 anos. O Murialdo apresenta-se como uma congregação católica que objetiva a educação integral de crianças, adolescentes e jovens empobrecidos, conforme folheto distribuído nas obras integrantes da Instituição. O padre fundador é apresentado como socialmente engajado e empenhado com as lutas sociais e políticas da sua época. Esse seu passado político – vivido na época da Revolução Industrial – é usado para legitimar as ações de inclusão digital que a instituição promove atualmente no Morro da Cruz. Certo dia, ouvi de um padre da instituição: "estamos revivendo a história da congregação levando agora nossos valores para a era da Revolução Digital; como na fundação da nossa igreja em que a meta era a alfabetização, agora a meta é levar o conhecimento da informática, a alfabetização digital para os pobres".

A sua estrutura física, além das duas igrejas e um colégio particular de ensino, é composta por mais cinco edificações espalhadas pelo Morro, que abrigam os diferentes programas e projetos voltados para a comunidade. Especificamente sobre a infraestrutura informacional, a instituição possui cerca de 80 computadores em três redes com conexões com a internet. Além disso, administram um Telecentro da prefeitura, que possui 10 computadores, sendo quatro com conexão via internet. Eles são os responsáveis pela escolha dos monitores que lá trabalham e também ministram alguns cursos no local, como informática para a terceira idade.

A equipe da instituição é formada por cerca de 60 pessoas, entre profissionais (assistentes sociais, pedagogos, professores) alguns poucos voluntários e religiosos que trabalham no que denominam de Rede de Ação Social. Estão divididos por projetos e pelas unidades de atendimento, tendo sempre um coordenador. A relação de trabalho existente entre a instituição

e esses "funcionários" ilustra a tensão existente no campo religioso. Nesse sentido, conforme afirma Bourdieu (2005), há uma ambiguidade no trabalho dos funcionários e voluntários em Instituições Religiosas, pois eles participam, ao mesmo tempo, de um universo econômico (já que são empregados, com carteira assinada) e do antieconômico (economia da oferenda, da benemerência, do sacrifício).

O termo cidadania também está presente na relação entre a instituição e seus funcionários. O "trabalhar a mais", participar de atividades extras, como palestras, encontros, retiros espirituais, mutirões de solidariedade, etc., apresenta-se como algo que transcende a prática religiosa, remetendo-nos à ideia de um dever como cidadão. Interessante observar a relação dialética que se estabelece entre a religião e a sociedade civil, que resulta no que Camurça (2003) denominou de "religião social", esse "civismo de novo tipo que, apoiando-se no específico da religião: os sentimentos, os rituais, valores morais, [...] vêm implementando novas formas de ação" (CAMURÇA, 2003, p. 58).

Portanto, nesse cenário que a instituição Murialdo se insere, articula-se e media os seus muitos projetos desenvolvidos por meio de parcerias com o governo federal, estadual, municipal e também ONGs internacionais, o que a leva a ter um papel quase hegemônico no campo da assistência social no Morro da Cruz. Conforme Neves (2003), o que está ocorrendo com as instituições religiosas é que agora, além das responsabilidades no campo da assistência e da caridade, elas precisam capacitar os jovens atendidos para o mercado de trabalho, proporcionando algum tipo de formação profissional. E no Murialdo eles priorizaram as ações de inclusão digital, acreditando que "saber operar um computador" é uma habilidade que ajuda os jovens a ingressar no mercado de trabalho. Além disso, a instituição também inclui o "acesso ao mundo digital" como um dos direitos básicos do cidadão.

Nesse sentido, vale a reflexão do Pochmann (2004), o qual aponta que, ao contrário dos jovens das classes médias e altas, os das classes populares, quando chegam à adolescência, são convocados pela família a colaborar na estratégia de sobrevivência do núcleo familiar. O trabalho é uma das

poucas condições de mobilidade social, porém, ao ingressarem muito cedo no mercado, o fazem com baixa escolaridade, ocupando as vagas pouco valorizadas e, consequentemente, com as mais baixas remunerações.

Assim, a importância e o prestígio que o educador social Toni possui na comunidade é devido (além dos seus méritos pessoais) à relevância estratégica que a informática representa para essa instituição. No Murialdo são oferecidos cursos de inclusão digital desde 1998. A primeira turma iniciou com 25 alunos e atualmente a instituição já contabiliza mais de 1.500 alunos que tiveram as suas primeiras noções de informática através da instituição. Isso porque a informática tornou-se uma disciplina obrigatória para todos os cursos disponibilizados, inclusive para os cursos considerados manuais, como corte e costura e padaria, que têm dentro da sua carga horária espaço para que os alunos aprendam a usar o computador e a conectar-se à internet. Em razão disso, Toni e o seu colega José, que será apresentado a seguir, tornaram-se muito populares dentro da comunidade.

2.2 *SOFTWARE* LIVRE: SOCIALMENTE JUSTO, ECONOMICAMENTE VIÁVEL, TECNOLOGICAMENTE SUSTENTÁVEL

O *Software* Livre (SL) é um programa de computador desenvolvido de forma colaborativa que pode ser usado, copiado, estudado, modificado e redistribuído sem nenhuma restrição. A liberdade de tais diretrizes é central ao conceito, o qual se opõe ao de *software* proprietário. Existe farta literatura sobre o assunto, porém consideramos importante ressaltar alguns aspectos do movimento que acreditamos que possuem relevância para o entendimento das posturas e do discurso de Toni, uma vez que ele é membro filiado da entidade e, mesmo não sendo (conforme as suas palavras), um xiita, milita e comunga do ideário do movimento.

O SL apresenta-se como um novo modelo de produção e de geração de conteúdo e simboliza uma alternativa tecnológica para a barreira que representa a propriedade intelectual na questão da produção dos *softwares*. Para Vianna (2003), a implantação dessa ferramenta é a batalha política

mais importante que está sendo travada hoje nos campos tecnológicos, econômicos, sociais e culturais. O Movimento *Software* Livre considera as questões éticas e políticas como uma parte essencial do projeto, cuja filosofia de livre troca de conhecimentos pode ser resumida em quatro tipos de liberdade, quais sejam: 1) liberdade para executar o programa, para qualquer propósito; 2) liberdade de estudar como o programa funciona, e adaptá-lo para as suas necessidades (acesso ao código-fonte); 3) liberdade de redistribuir e vender cópias de modo que você possa ajudar ao seu próximo; e 4) liberdade de modificar o programa, e liberar essas modificações, de modo que toda a comunidade se beneficie.

Algo semelhante ocorre nos dias de hoje com a comunidade brasileira de *Software* Livre. Conforme mostra a pesquisa de Murillo (2009), que estudou as diferentes práticas culturais e os laços existentes nesses grupos, os seus membros também são ranqueados por critérios. Especificamente no caso do SL, o autor apontou que o que está em jogo é a dimensão do trabalho disponibilizado e o prestígio pessoal decorrente dessa participação. Esses princípios estimulam e tentam recuperar a dimensão da generosidade, da reciprocidade e da dádiva, o que comporta mais aproximações com a teoria antropológica.

Outro trabalho que também se utiliza da perspectiva da dádiva é o artigo de Apgaua (2004), que analisa o surgimento do sistema operacional *Linux* (pioneiro do movimento do SL). O argumento central da autora é que as trocas ocorridas nesse novo processo apontam para outros tipos de lógicas, que não a de mercado, uma vez que o idealizador do dito *software* optou por abrir o seu código-fonte e oferecê-lo gratuitamente na internet. O que ocorreu (e ocorre até os dias de hoje) é que pessoas de diversas partes do mundo têm participado do seu desenvolvimento, em um exemplo de trabalho colaborativo. Esses projetos são mantidos pelas chamadas comunidades de desenvolvimento, que operam por meio de listas de discussões com membros espalhados pelo mundo, nos chamados *wikis* ou *sites* colaborativos. O projeto mais conhecido é a Wikipédia, enciclopédia em vários idiomas e *on-line*, construída por pessoas de várias partes do

mundo, todas voluntárias. Toni é convencido desse "discurso" e acredita que o maior empecilho para as pessoas usarem essa nova ferramenta seja o de adaptação: "O pessoal está acostumado com o *Windows*, com aquele esquema: 'aperte aqui que a gente faz tudo [...]'."

3 A ATUAÇÃO DO EDUCADOR SOCIAL TONI

Durante todo o seu discurso, Toni coloca em relevo a importância do que chama "trabalho social". Esse é um termo cujo significado foi se construindo durante os diferentes cursos que fez, a iniciar pelo próprio Murialdo: "Aprendizado que tive ali foi fundamental para mim, me formou, me ensinou a refletir sobre as questões sociais. Agora sou da casa, tenho carteira assinada, sou um educador social!"

Toni destaca elementos fundamentais dessa trajetória. Seu esforço foi reconhecido e valorizado pelos padres que o convidaram a continuar nesse caminho. Em 1999, depois de formar-se como aluno no Curso de Informática, foi indicado para participar do Curso de Educador Social, somando uma determinada filosofia humanista ao seu novo saber técnico. Tornou-se então funcionário da instituição ou, melhor dito, um "membro da casa", com direito a signos de uma legitimidade cidadã – como a carteira assinada e acesso a uma nova rede que se estende muito além do bairro periférico onde ele vive.

Coerente com espírito da filosofia do trabalho social, Toni dá destaque ao trabalho colaborativo, chamando atenção particular para o seu colega e "mestre" José, *expert* e autodidata em informática, responsável pelos primeiros cursos gratuitos de informática no Morro da Cruz, em 1998. Atualmente, José gerencia tudo que envolve novas tecnologias e computação no Murialdo. Sempre orientou e passou seus ensinamentos e pesquisas aos alunos. Agora Toni, o mais brilhante dos discípulos, está levando adiante o espírito desse projeto. E bem dentro da ideia de conhecimento compartilhado, e da circularidade da informação, Toni agora é também um *mestre* para muitas pessoas no morro.

Conforme Toni relata, ele e José possuem uma *caminhada* desde 2006, ano em que começaram a ministrar juntos cursos específicos de informática dentro da instituição. Essa parceria singulariza-se pela didática que eles construíram para propiciar a chamada *inclusão digital*, partindo da realidade e do interesse dos próprios jovens. Na prática, isso significa que eles usam os *sites* de relacionamento (*Orkut* e *Facebook*) e os jogos eletrônicos como ferramentas pedagógicas para introduzir o mundo digital na vida deles. Toni diz: "Não demonizamos nada. Nem os jogos, nem as redes sociais. Eles fazem parte da proposta pedagógica da qual acreditamos. A partir daí, pode-se ensinar muitas coisas. Mas não é muito fácil. É uma negociação...". Nos cursos – conforme será visto a seguir nos três exemplos relatados por Toni – ele e José ensinam muito mais do que um saber técnico. Junto com a teoria vêm valores que dizem respeito a temas caros ao campo dos educadores sociais, como ecologia, tecnologia, propriedade intelectual e o mercado de *softwares*, além dos valores morais de esforço, disciplina e coleguismo.

3.1 EXEMPLO 1: RECUPERANDO SUCATA

Os episódios a seguir foram destacados pelo próprio Toni como exemplos do tipo de trabalho que faz. Já que as conversas com ele não foram gravadas, a seguir passo a parafrasear as palavras de Toni.

Mariana, 15 anos, nossa aluna, ganhou um computador usado da patroa da sua mãe. Um Pentium III. Uma carroça, um equipamento muito antigo, de cerca de 10 anos atrás, e que não estava funcionando. Poderia ser considerado uma sucata ou mesmo lixo. Ela solicitou nossa ajuda e então resolvemos fazer o conserto do computador da Mariana, conteúdo para algumas das nossas aulas práticas. A aluna gostaria também, além do conserto, que o seu computador fosse *turbinado* para que pudesse também rodar alguns jogos, preferência do seu irmão menor, de 12 anos de idade. Os alunos encararam como um desafio e, na sala de aula, em conjunto, pensando e dando ideias, conseguiram consertá-lo. Mariana comprou uma

placa de vídeo 3D (que custa cerca de R$ 180,00), a instituição doou mais algumas memórias, e trocamos a placa-mãe. Foi um aprendizado para todo mundo. Esse computador deu certo, porém é um pouco frustrante trabalhar com reciclagem porque é preciso saber calcular o custo-benefício de cada equipamento. Normalmente, os alunos chegam com muitas expectativas, querendo rodar *Orkut*, ver vídeos no *Youtube*, ou mesmo jogar como nos computadores das *Lan Houses*. Muitas vezes não é isso que acontece! Mesmo eu sabendo sobre importância da reciclagem para o meio ambiente, existem também outras variáveis, por exemplo, o gasto de energia despendido por um computador antigo. Não dá pra fazer mágica, tem hora que não vale a pena gastar dinheiro. É melhor montar um novo PC.

3.2 EXEMPLO 2: PROMOVENDO O *SOFTWARE* LIVRE

Cristiana, 16 anos, estudante do 1° ano do Ensino Médio, comprou um computador com incentivo fiscal do governo em uma loja do centro. Originalmente, veio com o *sistema operacional Linux* e com vários outros *softwares* livres, que a aluna contou odiar e nem conseguir usar. Cristiana conseguiu uma versão pirata do *Windows* e achou que era só instalar e tudo estaria resolvido. Porém, como o sistema operacional original ainda estava instalado, deu conflito, e o seu computador ficou muito lento. Além disso, depois da instalação do *software* pirata, começaram a aparecer mensagens do *Windows*, dizendo primeiramente: "Você pode estar usando uma cópia pirata".

A aluna não deu importância e, depois de algumas semanas, novas mensagens surgiram, dessa vez em um tom mais agressivo: "Essa cópia *Windows* não é original"; e por fim, um dia depois surgiu uma estrelinha no canto direito da tela; o computador da aluna tinha travado de vez. Cristiana nos pediu ajuda e levou o seu computador para o Murialdo para ser formatado. O nosso curso tem como objetivo dar uma iniciação à informática e não aborda questões específicas de programação. Precisamos e damos orientação para os alunos sobre todos os programas, inclusive o *Windows*.

O uso do *software* livre é estimulado e apresentado aos alunos, ressaltando as suas vantagens, como o de ser grátis, ter o código-fonte aberto, ser mais seguro, estável, além de ocupar menos memória. Eu, pessoalmente, sou usuário do *software* livre, mas usa quem quer. Não imponho goela abaixo a minha opinião. No caso específico da Cristiana, nós (eu e João) explicamos que, caso ela optasse pelo *Linux*, o seu computador não precisaria ficar parado aguardando as instalações ou atualizações que frequentemente são necessárias, porém um detalhe importante é que essa aluna não tem banda larga. Usa a internet via telefone, por conexão discada, que pelo alto custo e tráfego de dados só é utilizada pela aluna e sua família à noite e nos finais de semana.

Aparentemente, a "não imposição" de Toni surte efeito. Cristiana, afinal, opta por voltar para o sistema original do seu computador, o *Linux*, pelas vantagens oferecidas (ser mais prático, estável, além de não ter vírus), mas principalmente porque isso não a impediria de instalar os aplicativos *Windows*, que, mesmo piratas, agora teriam mais proteção e menos riscos.

3.3 EXEMPLO 3: INVERTE-SE A LÓGICA – TROCA DO *WINDOWS* PELO *LINUX*

Rafael, 16 anos, ganhou em 2010, de seu professor de matemática, um PC usado (Modelo Durham 1200) que não estava ligando. O aluno levou o computador para fazer manutenção na atividade do Trabalho Educativo, o que virou novamente uma atividade para toda a turma. Os colegas teriam que ajudar a fazer a manutenção, descobrir por que o PC não ligava, além de realizar um diagnóstico da máquina e avaliar se valia ou não a pena consertá-lo. Primeiro, eles desmontaram a máquina e fizeram uma limpeza. Digo eles porque eu só fiquei auxiliando. Os alunos que comandavam conseguiram avaliar que o computador era bom, mas faltava memória e que era preciso instalar um novo sistema operacional. Aí recomeçaram as discussões. Depois de muita conversa, Rafinha decidiu experimentar o *Linux*. Como ele não queria *software* pirata, resolveu experimentar e instalar o *software* livre Ubuntu 10.4, o que o deixou bem satisfeito. No final daquele ano, o

aluno ganhou do pai um PC novo e decidiu doar sua antiga máquina para a instituição. E o surpreendente é que, para o seu novo computador – que veio originalmente com o sistema *Windows* –, o aluno preferiu instalar um *software* livre o "Fenix". Pela primeira vez, a lógica inverteu-se: fizemos o caminho inverso, tiramos o *Windows* e colocamos um *software* livre. Rafael contou que toda a família usa o computador sem problemas e que acabaram os problemas com vírus. Assim, de acordo com o que foi detalhado no início do artigo, Toni aprendeu a analisar a realidade nos termos propostos pelos padres e pelos outros militantes da rede de trabalho social de que faz parte, garantindo, como será visto a seguir, acesso a novos circuitos e oportunidades.

4 CONEXÕES PARA CIMA: VIAGENS E NOVOS DESAFIOS

Para entender as novas oportunidades que surgiram para Toni após sua adesão e conversão ao projeto de educador social, é necessário sublinhar duas novas características existentes no campo das políticas públicas e da assistência social: 1) a crescente reaproximação e legitimação das ações religiosas principalmente em iniciativas de combate à pobreza e promoção da cidadania no Brasil (BURITY, 2006) trazendo para essas instituições prestígio e empoderamento; 2) essas instituições passam a fazer parte e a estruturar-se em função de redes, objetivando maior eficiência na gestão de recursos, o que significa uma nova proposta de sociabilidade, conectividade e trocas das organizações entre si. Alguns exemplos: a Rede de Voluntariado, a Rede de Informações para o Terceiro Setor e as redes municipais de ECA (Estatuto da Criança e do Adolescente) (BURITY, 2006).

Portanto Toni, ao fazer parte da instituição e, consequentemente, da Rede de Ação Social que o Murialdo se insere e se articula, passou a se relacionar – além dos contatos internos com os colegas de trabalho – com uma grande rede de profissionais e militantes de movimentos sociais. É extensa a rede de pessoas que trabalham ou participam do que Toni denomina *trabalho social*; que são contatadas em inúmeras reuniões, palestras, nos cursos, na

formação, etc., atividades relacionadas à sua formação de educador social e/ou sua habilidade técnica em filmar, fotografar e assim registrar esses eventos. O Murialdo, assim, em um certo sentido (e usando os termos de Goffman), foi um ótimo palco para projetar Toni, que além do seu mérito e competência pessoal, representa muito bem o seu papel de educador social engajado nas questões políticas e sociais da juventude. Inclusive, o seu novo trabalho no CAMP veio de pessoas que conheciam seu trabalho no Murialdo e o convidaram para lá trabalhar.

Essa ONG também está proporcionando importantes oportunidades para o Toni. Ele foi convidado a ir a um encontro da juventude em La Paz, Bolívia, porém decidiu não ir por causa dos filhos, mas recentemente foi o representante do CAMP no I Acampamento Nacional do Levante Popular da Juventude, evento realizado em Santa Cruz do Sul (RS), e levou 15 jovens das comunidades das ilhas para o acampamento que tinha reunido mais de 1.000 jovens de 15 estados brasileiros, que se reuniram para trocar experiências e discutir um projeto alternativo para a construção de uma sociedade mais justa. Toni contou que algumas perguntas *de ordem* que os jovens procuram discutir nos cinco dias de acampamento nas oficinas, palestras, conversas e festas eram: o que é ser jovem? O que nos une? Quem somos? O que queremos ser? Com o que sonhamos? O encontro contou com a participação de movimentos sociais brasileiros e argentinos. "Foi um aprendizado, muita festa, tem que ter pulso firme pra não perder o controle da gurizada [...]".

Um circuito importante pelo qual Toni transita é o Movimento do *Software* Livre. Todos os anos ele leva seus alunos ao evento FISL – Fórum Internacional *Software* Livre –, que reúne em Porto Alegre um público bem diversificado, que vem buscar conhecimento, troca de experiência e rede de contatos. Outra oportunidade recente que surgiu ao Toni foi trabalhar filmando o carnaval. Foi um *dinheiro extra*, mas que o ajudou na construção da sua nova casa. Quem o convidou foi um colega do CAMP. Portanto, Toni foi adquirindo capital social e reconhecimento reiterado dos setores mais amplos da sociedade e, em certo sentido, podemos dizer que ele conseguiu

romper com a estrutura social na qual está inserido.

5 CONEXÕES PARA BAIXO: AJUDANDO OS MAIS CARENTES (ILHA DA PINTADA)

Ao mesmo tempo em que o trabalho social o leva para um círculo mais amplo de sociabilidade, que traz novos conhecimentos e reconhecimentos para Toni, ele está engajado (em outro dos empregos pagos – com a ONG CAMP) em desenvolver um trabalho com os setores que ele considera "mais baixos" da sociedade. Toni é educador e um dos técnicos responsáveis pelo Projeto denominado Lente Jovem, que capacita jovens moradores das comunidades das ilhas de Porto Alegre na produção de audiovisuais e objetiva, com a produção desses filmes, o desenvolvimento de uma visão e um olhar mais crítico sobre a realidade social e econômica na qual estão inseridos. Acompanhei-o em uma atividade que ele iria coordenar na ilha do Pavão – considerada a mais pobre delas, com mais problemas sociais. A dinâmica do encontro era uma integração entre os jovens das diferentes ilhas, que conheceram a comunidade (no caso, a ilha do Pavão) por meio de um passeio a pé e depois se reuniram para discutir sobre os problemas encontrados e escolher um tema relacionado àquela realidade para a produção de um audiovisual. Nesse dia, estavam cerca de 30 jovens, e nenhum deles tinha internet em casa, porém todos tinham *Orkut* e/ou *Facebook* (que era acessado ao menos uma vez por semana), normalmente em *lan houses* ou, como alguns mencionaram, em casa de amigos ou parentes. Toni atesta que a realidade dos arquipélagos é muito pior do que a do Morro da Cruz, pois "o pessoal das ilhas não tem o que a comunidade do Morro tem, como o luxo de ter vários Projetos, de diferentes entidades sociais. A verdade é que no morro, se a pessoa anda, ela consegue ir em frente! Lá (nas ilhas) não, falta tudo". Ele exemplifica a precariedade das ilhas revelando dados da exclusão digital vivida pelos habitantes daquelas comunidades: a ilha do Pavão e a das Flores não possuem telecentros. Já a ilha dos Marinheiros tem um telecentro que funciona precariamente, pois não tem conexão: os computadores não acessam a internet. No entanto, ele

contou que o jovem monitor desse local – por iniciativa própria – comprou um computador e um modem 3G com o seu salário (cerca de R$ 350,00) e empresta para o telecentro, disponibilizando, assim, um pouco de acesso à internet para a comunidade.

Toni elogia essa atitude desprendida do estagiário: "Isso é muito legal, essa coisa do se virar e fazer acontecer!" Todos estavam vestidos conforme a moda, com tênis e roupas de marca, reforçando a tese de que o consumo de roupas e acessórios é responsável por "transmutar exclusão em inclusão" (PINHEIRO MACHADO; SCALCO, 2010) pelo menos no quesito da aparência física, subvertendo a ordem estabelecida.

6 CONEXÕES DE SOLIDARIEDADE – O PRÓPRIO BAIRRO

É interessante como Toni faz uma distinção entre o "trabalho social" que realiza na Ilha da Pintada e o envolvimento dele no próprio bairro popular onde mora. Com esses seus (quase) pares, há outro tom. Aqui, onde está inevitavelmente envolvido na sociabilidade da vizinhança, sua competência técnica lhe leva a uma participação que vai de "professor" (nos cursos de informática) e benfeitor da comunidade e até, muitas vezes, amigo pessoal.

6.1 BENFEITOR DA COMUNIDADE: ENTRE A CRUZ E AS ANTENAS

Para além dos cursos, Toni – que pode ser considerado uma liderança do bairro – possui uma preocupação com o dia a dia dos moradores. Atualmente, ele tem um desafio: quer resolver o que considera a maior barreira existente para o acesso à internet lá em cima do Morro – a conectividade, ou o sinal da internet para a qual, nas atuais circunstâncias, um morador teria que pagar no mínimo cerca de 60 reais por mês para uma operadora privada. Por enquanto, a única operadora que atende a região é a GVT, que só oferece, depois de longa espera em uma fila de interessados, 1 mega de velocidade, *apanhando*. A outra opção disponível é o modem 3G, porém essa opção ainda é considerada muito cara, a velocidade é instável e ruim,

além de não atender a todos os locais, pois no morro existem vários pontos cegos, locais onde o sinal não chega. Toni explicou que existem algumas pessoas que possuem uma boa banda larga, e que, inclusive, revendem o sinal clandestinamente. "Eu conheço alguns. Um é o Tuca. Ele mora perto da cruz, último local que a operadora trabalha. Daí ele revende o sinal – via antena e um modem *Wi-Fi* – por 40 reais. Nem é tão caro, mas pra realidade local é. Mas tem gente que já consegue pagar". Como o Toni começou a usar e a pesquisar sobre as diversas potencialidades existentes nas redes sem fio (*Wi-Fi*), acreditou que conseguiria enviar sinal *pra cima do morro*. A sua ideia original era colocar uma antena na casa da sua mãe e reenviar o sinal para outra antena, instalada na casa de um morador lá em cima do Morro. Com um sinal forte, seria possível distribuir o sinal gratuitamente para quem não tem acesso à internet. Além do sinal, estava nos planos ensinar as pessoas a fazerem suas próprias antenas. Mais adiante será visto por que essa iniciativa comunitária e outras têm dificuldade em dar certo.

6.2 QUEBRANDO O GALHO DOS AMIGOS

Se Toni não consegue resolver os problemas coletivos, ele é constantemente convocado para investir suas energias de "trabalho social" para quebrar galhos individuais dos amigos e vizinhos do bairro. Por intermédio das suas redes sociais (Toni é muito ativo e tem muitos amigos em ambas as redes, *Orkut* e, principalmente, *Facebook*) vai distribuindo ajuda, dicas, afeto e mais recentemente está começando a ter que dizer não.

Ou seja, são dimensões constitutivas dessa Rede de Reciprocidade Digital. Esses pedidos muitas vezes estão relacionados aos conhecimentos técnicos de Toni, que são supostos poder de resolver uma quantidade impressionante de problemas – desde o conserto do computador até o manuseio adequado de *softwares*:

> CHRISTIAN: Toni... finalmente consegui tirar aquele recado xarope do meu PC. Obrigado xará, agora meu Win7 **tá Pirata ORIGINAL** dinovo

hehe. Valew
FerNaNdOo: Toni... Tem **um cara querendo me vender um notebook de barbada**. Queria que tu desse uma opinião e tal... Quando vai tá livre? O cara vai deixar comigo o note no máximo até domingo! Nesse meio tempo, se tu tiver um tempo...
M@ $o@re$: o Toni eu me esqueci a senha do mew orkut **oq eu faço**???
TAMIRESsяTª: : oieee Toniii tu sabe me dizer quandoo mais ou menoss o pc vai fik bom??? **tô com xaudades dele**

Toni é solicitado pela sua *expertise*, mas também – em reconhecimento das conexões sociais dele – devido a sua facilidade de acesso a *softwares*, *hardwares*, peças usadas e acessórios:

Negro Moura: E ai Toni... olha so eu tenho um monitor, teclado, mouse so falta a sepeu o que acha de vc ver pra mim isso **ai vcs podeem me tirar da lista dos quem ñ tem ta valeu abrçosssssss**
Tamires: Oi Toni tudo bem. quando que vc vai **poder me emprestar a câmera???** eu stou precisando pra tirar umas fotos da minha barriga pra guardar de lembrança em quanto é tempo

O que Toni recebe em troca por esses esforços é, antes de tudo, uma efusão de sentimentos e manifestações apreciativas de seu companheirismo:

A *FAVORITTA*: e aiiiiiiii vizinho **converssas só online** mesmo!!! ´passando pra te deixar um abraço!!
Weslley: Toni faz a quele favorzinho...inprima uma copia para mim tem que ser hoje...para eu entregar quarta.f. **depois eu faço um favor para ti**...
Jefersson: o Toni tu tiver um estabilizador **pra me vender baratinho** me avisa.. e o futebol aos domingos num rola mais???

Só de vez em quando, alguém fala na possibilidade de pagamento em dinheiro:

> Douglas: Toni... Tem uma mão de pc pra ti fazer se puder! Minha amiga tá sem internet por causa de uma configuração inadequada ou algo assim no computador dela... Se tu puder ver. **Rola uma graninha, claro!** É a Luana! Que trabalhava no Murialdo antes. Tu tem ela add no teu orkut!

Mas Toni parece bem filosófico sobre a possibilidade de ser pago em dinheiro: "Não existe dinheiro, como cobrar de alguém que não tem para pagar? É simples assim. Tem pessoas que têm condições e tem as que não têm!"

6.3 SER EDUCADOR SOCIAL – UMA VOCAÇÃO PESSOAL E UMA OPÇÃO POLÍTICA

Ao comentar o "assédio" diário que vive e a falta de pagamento pela maioria do que faz, Toni volta para a questão de solidariedade. Lembra do início da sua *caminhada*, em 1999, ano da sua formatura e quando a informática era para ele só um trabalho: "Não dava bola pros outros, queria só saber do salário, não me afetava com as questões sociais, mas à medida que fui enxergando os problemas, vi que a comunidade precisava mais de mim do que eu dela e foi então que decidi ser um educador social".

Toni fez, portanto, uma opção política e pessoal em trabalhar com jovens carentes. Recebe salário por essa tarefa, tem carteira assinada, mas se sente *no social.* Também tem ciência que trabalha muito mais do que as horas contratadas e que poderia ter uma remuneração maior se fosse trabalhar em uma empresa. Seu compromisso, conforme suas palavras, "*é com o aluno*", e Toni sente-se na obrigação moral em atendê-lo nas suas mais variadas demandas, como foi exemplificado nas mensagens postadas em suas redes sociais: "[...] simplesmente não sei dizer não, faço tudo o que eu posso, porque entendo que é essa a minha obrigação". Ele acredita que o caminho é avançar via projetos sociais de instituições, o que não o impede de ter uma visão apurada sobre essa problemática. Apontou também outros entraves, como a questão do que classificou como *um problema do "autoego" das*

pessoas, que só querem visibilidade. Para ele, a maioria dos que trabalham com o *social* só se preocupa com os seus respectivos trabalhos e vê os projetos das outras instituições como concorrência. Ele não concorda com essas atitudes e, inclusive, desenvolveu um projeto – com o nome *Quem não é visto, não é lembrado* – para tentar amenizar essas práticas que denominou *individualistas*. A ideia central era a construção de um *site*, para que as diferentes instituições, associações e entidades sociais existente no Morro da Cruz conseguissem se comunicar com mais eficiência, trocando, disponibilizando e otimizando recursos e experiências. Porém, não teve prosseguimento: "[...] não deu em nada, ninguém usou".

Torna-se evidente o quanto a motivação do "trabalho social" acaba tomando conta da vida de Toni. Não só os dois empregos que ele tem se remetem ao campo institucional da "educação social", mas o mesmo espírito de doação ocupa as horas "livres" de Toni, rivalizando eventualmente com certos projetos familiares. Uma questão fundamental chega a se colocar sobre as recompensas desse trabalho. Será que o reconhecimento (em termos de prestígio e apreço dos membros de sua rede) compensa os lucros modestos que ele recebe em termos pecuniários?

7 DINHEIRO X DOAÇÃO

Zelizer (2009) já elaborou uma análise sobre a maneira em que o ideário contemporâneo tende a separar dinheiro (utilitário) de outros assuntos mais nobres (família, amizade, afeto...), criando assim a ideia de dois "mundos hostis". Nesse ideário, a mistura desses dois mundos produziria efeitos negativos. A emoção complica os negócios, o dinheiro corrompe os afetos. É interessante ver a que ponto Toni constrói o "trabalho social" como algo distinto de assuntos de dinheiro.

Toni frisa (conforme visto anteriormente) que ele poderia estar ganhando bem mais se fosse trabalhar profissionalmente e cita seu professor:

> José como exemplo. José foi meu informante na dissertação de mestrado: tem 49 anos de idade, sem filhos e insiste que trabalha como *educador social* por opção. Não é exatamente trabalho voluntário, pois recebe salário, mas ele afirma (e todos que o conhecem concordam e vivem reforçando) que, se fosse para o "mercado", provavelmente ganharia muito mais dinheiro.

No entanto, Toni constrói sua própria postura, fazendo a distinção com a atitude de outra figura igualmente próxima a ele (DJ Saúva), mas que aparentemente não tem a mesma vocação pelo trabalho social. Relembra a trajetória de outro morador da comunidade, que não entendia nada a respeito de computador e, a partir da sua paixão pela música, aproximou-se da informática, uma vez que o estilo de sua preferência – o *Hip Hop* – baseia-se na chamada música eletrônica. Eles se conheceram, e Toni convidou-o para ingressar no Curso de Informática no Murialdo, com a duração de seis meses. Na avaliação de Toni, só esse curto espaço de tempo já foi suficiente para que a informática *lhe abrisse várias portas na vida.* Logo depois, começou a trabalhar na instituição como educador social, depois virou Dj e produtor musical. Seguiu pesquisando, aprendendo, mas teve ajuda de muitas pessoas que lhe ensinaram, que repassavam o que sabiam por *solidariedade*. Segundo relatos de Toni:

> Com todo esse apoio, esse DJ *acabou aprendendo como as coisas funcionavam* e desenvolveu algo bem interessante para conseguir acesso gratuito à internet, o problema é que agora ele está começando a querer cobrar por esse conhecimento. Não concordo! Até dos amigos, acredita? O Saúva marcou de ir instalar e ensinar para dois moradores do alto do Morro, nossos companheiros, e simplesmente não foi. Isso me chateou muito.

Toni lembrou-se, então, das inúmeras vezes que o ajudou, dos empréstimos de equipamentos (*notebook*, modem 3G, placas-mãe, máquinas fotográficas) e também de um episódio em que ganhou de uma

educadora da ONG CAMP uma caixa cheia de placas de som (avaliadas em cerca de R$ 40,00 reais cada) e que as doou para o DJ. "Eu cobrei isso dele? Claro que não, sei que ele precisa... Mas a verdade é essa que vou te dizer: pro pessoal lá de cima, é fácil tu dar, mas o difícil é receber algo em troca". Contou ainda outro episódio quando os dois amigos pretendiam desenvolver juntos um estúdio e uma produtora musical, porém o projeto não avançou: "Eu queria que a nossa produtora tivesse um braço social, mas o DJ não concordou, só queria dinheiro". Toni desistiu do negócio, por avaliar que ainda é cedo manter um estúdio comercial lá em cima. "Não iria dar certo!"

Contou também outros episódios em que discordaram sobre a questão da remuneração do trabalho dispendido. Toni não se conforma que o DJ não permitiu que o filho, por exemplo, que recém está iniciando a vida profissional, faça oficinas gratuitas para a comunidade. A pergunta é sempre a mesma. "Meu filho vai receber? Nós precisamos sobreviver". Na visão de Toni, ele esqueceu o início de suas *caminhadas*. Concluiu: "Ele é cabeça fechada. Acho que ele deveria procurar um emprego com salário, e nas horas vagas, trabalhar pelo social, se doar um pouco".

7.1 E, NO ENTANTO, FALTA O DINHEIRO (KIARA)

Para entender mais sobre a questão do dinheiro na vida de Toni, acabamos recorrendo a sua mulher Kiara, que, durante uma série de entrevistas, nos fez sentir que, de fato, o dinheiro (ou a falta de dinheiro) é central na existência deles. Ela trabalha como vendedora em uma pequena loja de bijuterias em um bairro de classe alta na cidade e me convidou para conhecer o que chamou de *novidades da moda verão*. Toni e Kiara vivem um atarefado dia a dia: eles acordam cedo, arrumam as mochilas e descem a pé para a casa da sogra. Kiara perguntou-me então se o Toni havia me contado sobre o problemão que eles estavam precisando resolver. Respondi que não, e ela concluiu: "Tinha certeza, acho que ele tem vergonha de estar passando por isso [...]". Ela falou que, há cerca de um mês, uma equipe da Prefeitura os notificou como *moradia em zona de risco*, que a casa deles

estava localizada em uma área de encosta, avaliada como instável e suscetível a desmoronamentos. O fiscal anunciou: "A casa de vocês está condenada e tem muita chance de ser soterrada". De fato, quando chegamos mais perto do cotidiano do Toni, mais as tensões e conflitos afloravam.

7.2 OUTRAS FORMAS DE RECOMPENSA?

Mesmo na falta de um salário mais farto, é possível supor que Toni receba outros tipos de recompensa por seu trabalho. Não há dúvida de que ele recebe reconhecimento pelo trabalho social que realiza. Seus jovens alunos, em particular, o tem como referência. Sua trajetória profissional e de vida é considerada de sucesso pelos alunos e por ele próprio, exemplo que reforça o discurso normativo e moralizante existente nessa Instituição, como na própria sociedade, sobre o universo dos jovens pobres da periferia; por ocasião da etnografia da dissertação de mestrado, ouvi de uma aluna sua: "O Toni é tudo de bom, ele é um de nós que conseguiu vencer".

Entretanto, esse reconhecimento não proporciona necessariamente tudo que Toni esperava – por exemplo, em termos de sua segurança no morro. Toni me comenta um episódio que o abalou muito, porque ficou óbvio que quem roubou seu *Playstation 3* (não havia ainda sido pago a primeira prestação), alguns jogos, um *notebook* e a sua máquina fotográfica digital (prejuízo calculado em cerca de 5 mil reais) foi alguém das suas relações, alguém que frequentava a sua casa e sabia dos horários e hábitos da família. Não levaram a sua carteira (que tinha dinheiro), a TV e nem outro computador que estava na sua casa para ser consertado. Perguntei o que ele havia feito, se tinha dado queixa na polícia, e Toni, com uma postura conformista, deu de ombros e riu da ingenuidade da pergunta. Contou que vários amigos o aconselharam a procurar o patrão (nome do chefe do tráfico) e relatar o roubo, mas preferiu não se envolver: "[...] *se descobrissem* quem fez – e acredito que isso é bem possível, pois foi alguém que frequentava a minha casa –, eles mesmos iriam fazer justiça. As punição para casos assim costumam ser bem violentas, variando entre quebrar um dedo, dar um tiro

na mão e/ou uma surra no ladrão". Toni avaliou: "Isso não é para mim, iria me deixar pior, entende? Prefiro esquecer e ir em frente."

Porém, mesmo não reagindo publicamente, *deixando pra lá*, Toni deu sinais que esse roubo foi algo difícil de digerir, pois, conforme as suas palavras, "Não foram só coisas materiais que levaram, foi a confiança nas pessoas. Convidava todo mundo pra ir na minha casa jogar e alguém me traiu. Como saber em quem confiar? Fora que foi de manhã, lá pelas dez horas. Será que a vizinhança não viu ou não quer se envolver?" O assalto também fez Toni repensar sobre as ações nas quais participava junto à comunidade. Foi com a mulher de Toni, Kiara, que aprendi sobre outra decepção que ele passou em relação a eventuais ajudas que poderia esperar de seus vizinhos. Com a certeza de que não valeria a pena a mudança para o *apertamento* que a Prefeitura estava oferecendo, o casal consultou os fiscais sobre uma possível solução para o impasse: a construção de uma nova casa, bem no início do terreno, o que foi avaliado como plausível; no local escolhido, a família não correria mais riscos. O problema passou então a ser a escolha do tipo da casa. A preferência de Kiara era por uma casa pré-fabricada, (*muito mais barata e rápida*); já para Toni, o ideal seria a construção de uma casa *de material* (alvenaria), (*mais sólida e segura)* e construída em regime de mutirão com os *amigos*. Entretanto, o pedido de ajuda de Toni foi ignorado, e ninguém compareceu no sábado marcado para ajudá-lo. "Ele ficou bem triste", diz Kiara. Esses dois eventos vieram confirmar o que Kiara e a família de Toni há muito tempo notavam: "Os amigos do Toni só querem saber do bem bom... São todos uns interesseiros. Mas acho que ele aprendeu, pois quando precisou... Cadê a ajuda?" A irmã de Toni acrescenta: "Todo mundo lá em casa é contrário à ideia do Toni viver ajudando a comunidade, porque eles não dão nada de volta pra ele.", concluiu. No final, Toni também comenta a inviabilidade do popular *toma-la-dá-cá* defendido por DJ Saúva, ou seja, a prática da troca, que se efetiva de diferentes maneiras; monetariamente, com o escambo de objetos, e/ou pela prestação de favores ou serviço. Porém, Toni avalia: "O que eles têm lá em cima para me dar? Dinheiro eles não têm, o que sobra? Sobra a tal

ajuda". Porém, ele alega estar desiludido, pois, quando finalmente precisou de "uma mão todos arrumaram uma bela desculpa", como falta de tempo ou excesso de coisas para fazer. Toni, portanto, não recebeu apoio nem suporte, o que o levou à seguinte constatação: "descobri que é com a minha família que eu posso contar, são eles o melhor que a gente tem... E então, pra mim, essa troca não vale".

8 O PESSOAL LÁ DE CIMA PRECISA APRENDER A CAMINHAR SOZINHO

De fato, Toni dá sinais que está chegando no limite desse tempo de "doação" – só que, em vez de evocar a própria necessidade, cita a única coisa que pode rivalizar, de modo legítimo, com o trabalho social – o bem-estar de sua própria família. Toni contou que agora é a vez da sua esposa *evoluir*.

Combinaram que ele assumiria mais o cuidado das crianças e, com isso, ela poderia voltar a trabalhar e estudar. Recordou que ela permaneceu em casa quando do nascimento dos filhos, mas que sempre eles investiram na sua profissionalização, *nunca ela ficou parada*. Durante esse período, realizou inúmeros cursos técnicos, como de pedicure, manicure, artesanato, bijuteria e, o último, de corte e costura. "Possuímos quatro máquinas novinhas, acredita?" (aponta para as máquinas, sem uso, no fundo da sala da casa da mãe). Por fim, concluiu: "São os altos e baixos que a minha esposa tem e eu vou apoiando ela. Estamos aí, sempre incentivando". Contou também que Kiara recentemente fez uma laqueadura (método contraceptivo) para não ter mais filhos e que a decisão foi tomada conjuntamente, porém eles foram muito criticados por amigos e familiares. Toni argumenta que o seu projeto de vida agora é tornar-se um bom pai: "Não quero só dar coisas materiais pra eles, quero acompanhar o desenvolvimento, participar da educação... Estar presente no dia a dia, e mais filhos ia tornar tudo mais difícil."

A decisão de priorizar e dedicar-se aos filhos levou Toni a abrir mão, ou ao menos diminuir bastante, o ritmo do trabalho social que ele desenvolvia na comunidade. E a repercussão dessa sua nova postura está sendo muito criticada. Ele escutou críticas como: "Ah, o Toni não é mais o mesmo,

sumiu, não ajuda mais a comunidade", o que lhe entristece, mas admite não ter mais disponibilidade porque suas prioridades mudaram. Na última vez que encontrei Toni, conversamos mais sobre a sua militância, ação política e as suas prioridades atuais, temas considerados *muito complicados* por ele. Lembra das suas dificuldades desde os primeiros passos da sua caminhada [no trabalho social], quando sua filha estava para nascer e que para sobreviver, fazia artesanato, vendia bijuterias, roupas... Enfim, "batalhava, sempre correndo atrás e sem receber nada, mas firme, tentando articular ações com o pessoal lá em cima (se referindo aos moradores de seu bairro)". Entretanto, parece que as pessoas não estão nunca contentes. Recentemente, ouviu algo que interpretou como crítica ao seu desempenho: "Os manos sempre deixam à mercê a sociedade [...]" Toni dá a entender que as pessoas não se dão conta do quanto ele se dedicou para a comunidade. E termina sentenciando: "O pessoal lá de cima precisa aprender a caminhar sozinho".

NOTAS FINAIS: DICAS, AFETOS E AJUDA VIA *WEB*!

No início do artigo, foram ressaltados os múltiplos problemas que os moradores do bairro enfrentam para fazer funcionar seus computadores. Como usuários da classe média, precisam de ajudas constantes para fazer "rodar a carroça", para destravar uma CPU, para tirar um vírus, etc. E, no entanto, como Toni frisou, "[...] não têm dinheiro para pagar por esses serviços [...]". E mesmo tendo acesso à internet, à rede mundial de computadores, as pessoas do bairro não fazem muitas conexões para além do bairro. Não vão buscar um serviço remoto na Tailândia para consertar o computador. Usam o equipamento bem paradigmaticamente, priorizando as redes sociais para estreitar laços com pessoas já conhecidas. Para conserto e manutenção, dependem (e por enquanto qualquer programa no Brasil de inclusão digital depende) de pessoas como Toni – pessoas dedicadas à causa do "social".

A questão é: até onde vai a dedicação desses "quase voluntários"? Certamente, a competência na informática de Toni tem mudado sua vida. É essa *expertise* que o permitiu ser destacado nos primeiros cursos do Murialdo e que o levaram para o caminho do educador social. Seu envolvimento nesse campo (da educação social) é inegável e tem trazido um novo cabedal de ideias e valores para suas relações, tanto familiares como profissionais. Entretanto, também – ao que parece – tem exigido uma série de sacrifícios dele e da família. Quanto tempo um mediador aguenta nesse papel (a não ser que seja um sujeito de classe média sem filhos que nem José)? Será que Toni conseguiria outro emprego mais bem pago para aliviar as pressões financeiras sobre a sua família? Para ajudar a realizar um projeto familiar (ver Gilberto Velho, 2003) de ascensão que sua mulher e familiares estão esperando? São perguntas que não ousamos responder aqui, mas são perguntas que não podem ser ignoradas quando se considera o funcionamento e impacto de computadores na vida cotidiana dos moradores dos bairros populares.

REFERÊNCIAS

APGAUA, Renata. O Linux e a Perspectiva da Dádiva. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 21, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas* - Sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 2005.

BURITY, Joanildo A. *Redes, parcerias e participação religiosas nas políticas sociais no Brasil.* Recife: Editora Massangana, 2006.

CAMURÇA, Marcelo A. *Seria a caridade a "Religião Civil" dos brasileiros?* 2003. Disponível em: <http://www.ess.ufrj.br/siteantigo/publicacoes.htm>. Acesso em: 14 jul. 2012.

DUARTE, Luiz Fernando D. *Da vida nervosa* (Nas Classes Trabalhadoras Urbanas). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/CNPq, 1986.

_____; GOMES, Edlaine. *Três famílias.* Identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares. Rio de Janeiro: FGV, 2008.

FONSECA, Claudia. *Família, fofoca e honra.* Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.

GOFFMAN, Erwin. *A representação do eu na vida cotidiana.* Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

LOMNITZ, Larissa. *Cómo sobreviven los marginados.* México: Editores Siglo XXI, 1989.

MURILLO, Luis Felipe Rosado. *Tecnologia política e cultura na comunidade brasileira de software livre e de código aberto.* 2009. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social)–Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

NEVES, Delma P. Pobreza e humanismo salvador: mediações subjacentes. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 50, n. 1, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582007000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 31 jul. 2012.

PINHEIRO MACHADO, Rosana; SCALCO, Lucia. Os sentidos do real e do falso: o consumo popular em perspectiva etnográfica. *Rev. Antropol.* [online], v. 53, n. 1, 2010. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27352/29124>. Acesso em: 14 jul. 2012.

POCHMANN, Márcio. Juventude em busca de novos caminhos no Brasil. In: NOVAES, R.; VANNUCHI, P. (Org.) *Juventude e sociedade:* trabalho, educação, cultura e participação. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

SARTI, Cynthia. *A família como espelho:* um estudo sobre a moral dos pobres. Campinas, São Paulo: Autores Associados, 1996.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar São Paulo. In: _____. *Individualismo e cultura.* Rio de Janeiro, Zahar, 1993.

VIANNA, Hermano. Prefácio. In: SILVEIRA, S. A. (Org). *Software livre e inclusão digital.* São Paulo: Conrad do Brasil, 2003.

ZELIZER, Viviana A. Dualidades perigosas. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132009000100009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 14 jul. 2012.

PARTE II

Etnografia por contágio

Denise Fagundes Jardim

Os textos aqui reunidos foram apresentados entre as atividades promovidas pelo PPGAS/UFRGS em março de 2014, quando o PPGAS comemorava seus 40 anos de atividades de pós-graduação. Entre as comemorações, o ato de rememorar os antigos mestres, aposentados ou não, oportunizaram a Cornelia Eckert compor mesas que incluíssem os diferentes momentos do PPGAS e ajudassem a rememorar o impacto que a formação em antropologia tecia no desdobramento de temas de pesquisa e nas maneiras de realizar a antropologia. A formação de pesquisadores e o envolvimento com seus orientadores se destacavam como uma das linhas narrativas para rememorar e traduzir o ofício do antropólogo.

Debatendo conosco a composição da mesa que destacaria a trajetória da Claudia Fonseca e do próprio Núcleo de Antropologia e Cidadania que ela criou em 1993, elencávamos um aluno mais velho, outro mais recentemente orientado por Claudia, aqueles que poderiam representar novos temas e representar as diversas áreas temáticas que, ao longo destes anos de docência na UFRGS, nos ajudassem a rememorar a variedade de experiências etnográficas que Claudia empreendeu.

Como colega de departamento, sem nunca ter sido diretamente orientada por Claudia, me coube a coordenação de uma mesa composta cuidadosamente em trocas de *e-mails* com Patrice e a própria Claudia. Ao final, Claudia me cobrava o fato de não ter falado sobre o quão coletivo tem sido sempre a dinâmica de pesquisa e debates no NACi, etc, etc. Diferente das demais, eu me justifiquei várias vezes por não produzir um testemunho sobre Claudia já que, do contrário dos demais, eu não teria o tom memorialista tão intenso quanto seus orientandos. E, pelo fato, de ter

Claudia sempre presente e dizer a ela constantemente que "[...] tu não és meu pretérito e sim meu presente!"

Passado algum tempo, seria bom desvelar um pouco mais sobre o que isso significa, não sendo orientanda, mas compartilhando intensamente outras frentes de trabalho que Claudia tem animado na vida institucional. Como inventora do Núcleo de Antropologia e Cidadania (NACi), Claudia Fonseca abriu um espaço de atividades extraclasse em uma sala que seria uma sala de escritório compartilhado com seus colegas de departamento e, ao longo dos anos, muitos foram os que tiveram que se render ao fato de que aquele espaço não pertencia a ninguém em especial.

Bolsistas e reuniões coletivas espantaram alguns colegas que buscavam um lugar para se concentrarem antes de uma aula. Livros eram perdidos nas prateleiras, pois a ordem da sala individualizada estava impregnada do tom coletivo e quase lembrando a década de 60, nada era de ninguém. Lembro do momento em que uma bolsista resolveu arrumar tudo na sala, desesperada com a "falta de ordem" e ficou paralisada quando descobriu ter misturado livros de diferentes professores achando que tudo aquilo lá era do NACi. O espírito das coisas coletivas já tinha tomado conta quando, depois de muito tempo colaborando e compartilhando sala com Daisy Barcellos, ela se aposenta e eu "migro" para a sala junto a Claudia. Acho que eu fui a professora que mais migrou de sala buscando um espaço mais coletivo, e ali no NACi esse "tom predominante" já havia se instalado.

Claudia é responsável por isso e pelo entusiasmo em reunir as pessoas só para ver "no que vai dar". Aposta constantemente em começar uma conversa com dois ou três assuntos, atordoando o interlocutor e depois se desculpa pela falta de hierarquia das questões. Mas, eu que busquei esse modo de trabalho, agradeço sempre pela intensidade dessas interpelações e "sacudidas". Ela é assim, uma antropóloga que interpela, que quer saber a sua opinião sobre um dado assunto. Para para ouvir e compartilha uma descoberta. Ela nem ao menos lembra que um dia eu fui sua aluna na graduação! Eu acho. Não me lembro bem, mas gosto dessa ilusão. Bem, ao menos foi a homenageada de nossa turma de formandos.

À certa época, fomos ao mesmo tempo eu – chefe de departamento e ela coordenadora do PPGAS, celebrávamos resolver coisas em tempo recorde, coisas que poderiam ser arrastadas em inúmeras consultas e reuniões entre as "duas esferas". Os colegas podem ter percebido aquele momento como algo estranho, sem muitas queixas de nossa parte. Mas, com certeza, era um momento de trabalho muito divertido de duas pessoas que adoravam "limpar a pauta" e partir para o que interessava. Trabalhar com Claudia é conhecer o que ela mesma reconhece tendo características de um ser "hiperativo" e, nesse caso, com uma enorme paciência com os ritmos tão díspares com os quais se relaciona nas orientações e, especialmente, no meu caso. Viver as diferenças pode ser uma bandeira para antropólogos, mas Claudia é tenazmente uma entusiasta disso como modo de vida.

Naquele preciso momento ritual da celebração, em sua homenagem, dar um testemunho como aprendiz de Claudia era algo indispensável e ela estava visivelmente desconfortável. Os orientandos têm toda autoridade nesse jogo do devir e porvir e ver-se no mestre. Eu, de minha parte, fiquei com a melhor parte, a que não tem cobranças. Mas Claudia é e sempre foi um exemplo de antropóloga que ao encarar desafios não está brincando, está realmente inquieta e procurando uma maneira de levar uma inquietação como uma pesquisa a realizar logo adiante. Isso, por certo, pode ser assustador para os alunos "quando se metem com ela".

Mas um belo dia ela resolveu ir pra China. E quem vai dizer a ela que não? Quem lamenta sua decisão? Logo no momento em que ela ganhou um gordo prêmio da FAPERGS (Pronex) em 2005 para núcleos de excelência? Ela tem um diploma disso em algum lugar. Era então algo que deveríamos tocar para amplificar o alcance do núcleo em três campos de reflexão? A saber, o projeto era *Direitos humanos, novas frentes discursivas e usos do judiciário* – um grande projeto sobre juventude e infância, identidade quilombola e imigrações contemporâneas tendo como eixo comum os novos desenhos jurídicos administrativos e as repercussões institucionais que referiam à Constituição de 1988.

Claudia não foi à cerimônia de entrega do prêmio. Não me lembro onde

ela estava, certamente em viagem para a China, pois o marido José Fonseca já tinha ido para lá. Por isso, não podia ir ao Palácio Piratini receber o prêmio das mãos do governador. Lá fomos eu e toda turma do NACi se fazer presente.

Naquele momento, externava-se aí uma profunda confiança de Claudia no trabalho coletivo que já havia semeado. Ela literalmente delegou a todos nós o trabalho semanal de animar a vida do núcleo para além da UFRGS. Foram os tempos das "vacas gordas" em que realizamos jornadas itinerantes e produzimos encontros de colegas egressos já situados em outras universidades do estado com alunos vinculados com a UFRGS em diferentes momentos de sua formação. O fato também permitiu testemunharmos a autonomia dos mestrandos e doutorandos em propor e envolver-se com realizações que só poderiam ser realizadas através de uma grande animação coletiva que tinha, claramente, uma inspiração no modo de fazer de Claudia e nessa invenção das "reuniões do NACi".

A homenagem ritual, portanto, não poderia compor uma mesa a presença somente com mulheres, embora sejam predominantes. Ao longo das exposições essa topografia de pessoas envolvidas com Claudia, essas "diferenças" foram se diluindo e externalizando de maneira compartilhada o modo como o fazer etnográfico nos envolve e contagia, estudantes e colegas. Recontar a etnografia feita por Claudia, e o fazer etnográfico com o qual fomos familiarizados como alunos do PPGAS e de Claudia diretamente ou como colegas, é reconhecer esse ofício classicamente descrito como algo individual, é de uma imensa repercussão coletiva. Manter uma equipe animada, não ter a mínima ideia se a data da reunião é ou não feriado indica o quanto usufruímos da presença de Claudia como fonte de inspiração e de animação.

Eu confesso que dá certo trabalho colocar um calendário diante de Claudia, isso eu bem sei, tenho que lembrar a ela que há feriados, eles existem. Por certo, se somos influenciadas por Claudia com tanta animação, também usufruímos da presença e apoio intelectual e afetivo de José Fonseca – como dizia Noemi Brito jocosamente, "o nosso marido". José sempre

olhou por nós. No momento da coleção FAPERGS/PRONEX, nos sentíamos mais convictas de que as nove publicações dali extraídas faziam sentido, nas minúcias, se tivessem passado por seu olhar especializado.

Fazer etnografia perto de Claudia Fonseca sempre foi contagiante. Aos poucos, ou "de golpe" como dizem os hispanohablantes, assumimos um tom "claudiano" na vida institucional, o que significa assumir uma luta constante contra a lógica das exigências administrativas, e nunca perder o encanto e reabastecer-se com as descobertas suas, de outros, com outros.

No dia da homenagem, a ordem de falas foi feita de modo "ao acaso", minutos antes de começar a própria mesa. É certo que de Miriam Grossi e de Patrice Schuch viriam com um rigor de explanação sobre Claudia. Conhecer os colegas é fundamental. Isso se demonstrou muito acertado. Contar "fases" da vida da Claudia, desdobramentos de temas é algo que – no que diz respeito a nossa homenageada – tem de ser algo minucioso. Além disso, somente assim Claudia nos levaria a sério. As demais falas recuperaram a parceria de antropólogos indo juntos a campo, se rendendo ao inesperado, e chegando a essa magia da etnografia como uma "ciência do contágio".

Se o sujeito não tem assunto, não teve uma ideia a desenvolver, Claudia o puxará para inúmeras perguntas e *vupt*, o sujeito foi enredado em inúmeras perguntas, agora suas. Ademais, se não foi convencido em uma boa conversa, sempre tem uma chance de ser carregado para uma reunião, encontro com pessoas interessantes em uma associação que ela ouviu falar. Isso não é uma novidade na iniciação em antropologia, o fato de levar a campo orientandos, ainda funciona muito bem. Ao recuperarmos delicadamente as cenas vividas em comum, nas falas nessa mesa, demonstramos o quanto a presença de Claudia tem sido experimentada como uma inspiração para a etnografia que se faz por aqui.

Eu sei que ela ficou bem emocionada, isso também é contagiante. Muitos resistem a uma versão personalista da homenagem ou do fazer etnográfico como uma invenção individual, mas ela teve que se render aos encantos daqueles depoimentos e isso ficou registrado no *e-mail* que ela enviou no dia seguinte, bem cedinho, é claro. Aqui, me permito reproduzir seu *e-mail*,

em tempos de redes sociais virtuais e correspondências que "vazam" seletivamente ao público. Transcrevo aqui, como um modo de externalizar a sua intenção de agradecer a cada um e o impacto dessas falas que agora se concretizam em livro.

"Querid@s*,

6:50, quinta. Não estou conseguindo trabalhar. Ainda tem muito ruído na minha cabeça de ontem. Fico pensando, foi um momento "histórico" – isto é, na micro-história de minha vida. Realmente, o evento me surpreendeu e me sinto em dívida terrível com cada um de vocês. Racionalmente, sei que foi um momento ritual em que cada um teceu uma narrativa, projetou uma personagem, e falou da antropologia que ama. Isso é mais do que "legal". Tem uma grandeza nessa construção coletiva e – tal como o tiroteio que Flavia descreveu – me acho sortuda de ter momentaneamento estado no meio de tanta energia.

Afetivamente, estou com ressaca, não sabendo exatamente o que fazer com tudo isso... (Que que Mauss nos diria sobre uma dádiva de proporções tão tremendas que é impossível retribuir??) Não vou me exaurir tentando estar à altura de tudo isso (nem como amiga, nem como professora ou pesquisadora). Quero dizer essa única vez que fui profundamente comovida por tudo – pelas imagens, pelas anedotas, pelas piadas, pela sinceridade, pela idealização... Não falavam de mim, pelo menos não só de mim. Falavam também de si próprios, de nós... de uma tradição que pode passar em algum lugar por Boas e Malinowski, mas que nos toca a partir de sítios bem mais próximos – Noemi, Daisy, outros professores e todos seus (nossos) estudantes passados e futuros.

É uma rede, sim (como, neste momento, poderia descrever as coisas de outra maneira?), que se abre para infinitas ramifações. É uma tradição que nós (nesse pequeno canto do mundo) inventamos e continuaremos re-inventando. Me orgulho (tanto!) de fazer parte, sem (espero) ilusão desmedida. "Salvar o mundo" (hoje, seria a "humanidade") como

esperávamos na flor da juventude, sabemos todos, que não vai acontecer. Mas podemos imaginar que fazemos parte de uma rede que provoca algumas diferenças (*ripplesifnotwaves*). (OK, talvez algumas ilusões valham a pena.)

Denise, Miriam, Jurema, Patrice, Vitor, Claudinha, Pena... Queria dizer algo especial sobre o que senti ou de que lembrei em cada uma de suas falas. Mas – como falei – seria impossível estar à altura do dom que cada um me fez (tinha coração e suor por toda parte). Então não vou tentar. Vou simplesmente dizer "obrigada" e, pedir: se os tiverem a mão, por favor, me enviem os textos, pois acho que, eventualmente, um bis-neto (ou uma bis-neta) à procura de mitos possa vir a se interessar.

Now, let's get back to the business of life!

Um grande abraço, C.

**Em honra a Miriam e seus estudantes que nos obrigam a usar "@", e em honra a Vitor que introduziu a diferença".

No campo do parentesco: herança, filiação e reprodução

Miriam Grossi

Como aprendemos com nossa mestra Claudia, a respeito de parentesco e filiação, em alguns grupos sociais, como nas camadas populares de Porto Alegre que viviam na *Vila do Cachorro Sentado* lá pelo final dos anos 1970/início dos anos 1980, pode-se ter várias mães, para além da filiação biológica. Da mesma forma, no campo das filiações simbólicas como a de orientação, nem sempre as linhagens oficiais – aquelas registradas em nossos CVs Lattes – representam as efetivas orientações e linhagens intelectuais.

Agradeço o convite para integrar esta coletânea, como "filha adotiva", esclarecendo o possível equívoco de me incluir entre as "filhas de sangue" de Claudia. Esclareço que não fui orientanda oficial da Claudia, nem na graduação, nem no mestrado, nem no doutorado. Considero-me, todavia, como uma de suas primeiras orientandas e creio ter honrado sua linhagem com o lugar central que ela ocupa na antropologia que eu ensino e transmito a minhas/meus alunas/os e minhas/meus orientandas/os.

É, portanto, deste lugar um pouco mais distante oficialmente, mas muito próximo afetivamente, que me expresso aqui.

OS PRIMEIROS TEMPOS

Apesar de não haver bolsas de Iniciação Científica na época em que fiz o curso de Ciências Sociais na UFRGS, entre 1977 e 1981, foi com a dupla de professoras recém-chegadas no curso de Ciências Sociais, Claudia Fonseca

e Noemi Castilhos de Brito, que encontrei meu lugar no interior do campo acadêmico e tive um rico espaço de diálogo em torno de almoços e jantares que aconteciam na casa das duas. Espaços que, certamente, foram os precursores do NACi – Núcleo de Antropologia e Cidadania –, fundado na década seguinte e no qual muitas outras gerações de pesquisadoras foram formadas.

Foram Claudia e Noemi que me deram a possibilidade de articular meus interesses militantes (na época ligados ao então nascente movimento feminista no Brasil) com o fascínio pela antropologia urbana, campo que Ruben Oliven já havia aberto para nossa geração na UFRGS.

Noemi chegava da UNICAMP, onde tinha estudado com Verena Stolcke, Peter Fry, Mariza Correa e Suely Kofes, e iniciava uma pesquisa de campo com operárias da fábrica de cobertores Fiatex, instalada num vilarejo de imigração italiana na serra gaúcha, perto de Caxias do Sul. Foi com ela que viajei para minha primeira experiência de campo, no modelo de formação que hoje podemos localizar como o "modelo Roberto Cardoso de Oliveira", que nos foi explicado pelo professor Roque Laraia durante o seminário de comemoração dos 40 anos do PPGAS UFRGS: aprendia-se junto com o professor ou um colega mais experiente diretamente em campo. É o que ainda faço com minhas e meus orientandos e é a forma de transmissão da antropologia que praticamos no NIGS – Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades, na UFSC.

Foi Noemi Brito que me anunciou que havia no curso uma nova professora "norte-americana, mas que parecia francesa" e que ela, talvez ela "fosse feminista", em agosto de 1979, quando voltei de um ano do que hoje poderíamos chamar de "estágio sanduíche de graduação" em Paris. Efetivamente, Claudia Fonseca estava também chegando naquele momento da França, onde tinha estudado e morado durante toda a década de 1970. Naquele semestre ela oferecia, sob a capa do título *Etnologia*, uma disciplina optativa sobre "mulheres na antropologia". Frequentar esta disciplina e tudo que veio junto foi, sem dúvida, um momento importante na história do que hoje nós podemos chamar de "estudos de gênero" aqui na UFRGS.

Na continuidade dos aprendizados que já tinha tido com Claudia nos meus últimos anos de graduação (1978/1981), tive a oportunidade de conviver com ela em Paris durante meu doutorado e foi ela, sem dúvida, que me ajudou a definir o objeto de minha pesquisa com muitas conversas pela cidade e no pátio de sua casa em Meudon. Lembro, em particular, de uma memorável *moussaka* grega, preparada numa frigideira chinesa wak, que havia sido descoberta por seu marido, José Fonseca, em uma feira oriental. Recordo, também, das dezenas de refeições que já fizemos e compartilhamos juntas ao longo de quatro décadas: nas suas tradicionais pizzas de cogumelos, *cookies* e caipirinhas, e no quanto esta comensalidade tem sido importante na nossa convivência e produção intelectual e política no campo da Antropologia brasileira.

Data desta época, anos 1980, um de seus primeiros artigos publicados no exterior, na revista *Temps Modernes*, sobre como as mulheres de camadas populares manipulavam a seu favor as marcas de violências masculinas. Artigo que considero o melhor exemplo da segunda fase de produção intelectual de nossa mestra inspiradora, tema que retomarei a seguir.

Classifico sua contribuição em quatro grandes campos teóricos.

1 DOS ESTUDOS ORIENTAIS À ANTROPOLOGIA DO DESENVOLVIMENTO

Foi muito mais tarde, quando passei a dar aulas no mesmo campo em que havia aprendido os primeiros passos com Claudia, que vim a conhecer os trabalhos de sua primeira fase intelectual. Nascida em 1947, em Boston, Claudia conta ter viajado muito durante a infância com seu pai, militar norte-americano, no período do pós-guerra, sendo que os Estados Unidos tinham muitas bases pelo mundo. Nestas viagens, viveu pela primeira vez em países asiáticos, tema de seu primeiro diploma universitário em estudos orientais, para o qual ela aprendeu mandarim, em Taiwan, e deu os primeiros passos etnográficos em Palau, na Micronésia. Foi ainda nesta primeira fase que ela foi morar em Paris e, ao realizar doutorado em antropologia foi contratada pela UNESCO para trabalhar com mulheres no Mali, na África –

tema também de um de seus primeiros artigos. Na sequência destes estudos foi para o interior de Minas Gerais, na zona rural de Patos, onde estudou famílias camponesas, tema de sua tese de *3eme cycle* defendida nos anos 1970, antes de chegar na UFRGS.

2 CAMADAS POPULARES, JOCOSIDADE E VIOLÊNCIA EM PORTO ALEGRE

A segunda fase de sua produção teórica está diretamente relacionada com sua chegada em Porto Alegre. Recentemente, a escutei contando, em palestra na UFSC, como articulava as relações que construía com sua vizinhança, constituída por trabalhadores braçais e empregadas domésticas, e como que circulava com suas incursões nas vilas populares. São estas pesquisas o objeto de muitas de suas publicações dos anos 1980. Claudia trazia, na época, uma nova perspectiva com a introdução dos sujeitos subalternos aos estudos urbanos que já se faziam nos anos 1980 no Brasil, sob inspiração das escolas da USP (com Eunice Durhan e Ruth Cardoso), do Museu Nacional (com Gilberto Velho) e, aqui, na UFRGS, com a liderança do Ruben Oliven.

A ênfase da Claudia, como no artigo já citado do *Temps Modernes*, se fazia sobre as mulheres, as masculinidades fragilizadas pelo desemprego, mas reificadas nas relações de gênero. Datam desta fase questões como a presença do valor "honra" como estruturante das relações sociais, dos "cornudos" e das traições supostas ou reais das mulheres que levaram a constituição de um modelo que se tornou conhecido como de "jocosidade das classes populares". Nos embates do campo acadêmico que aconteciam naquela época, lembro das críticas ferozes feitas em um seminário da Fundação Carlos Chagas – o principal espaço de produção teórica feminista da época – sobre o que era considerado como uma "especificidade do sul do Brasil". Como pensar nas relações de gênero como simétricas e não hierárquicas? Como pensar a violência como uma linguagem, na conjugalidade e no parentesco, e não como instrumento de dominação? Claudia resistiu arduamente às críticas que recebia constantemente e foi tornando-se a referência de muitas de nós, insatisfeitas com as teorias do

patriarcado e da dominação masculina para explicar a complexidade das relações de violência no Brasil. O livro *Família, fofoca e honra* é ilustrativo desta segunda fase, pois ele agrupa vários artigos sobre estes temas, alguns deles publicados anteriormente em revistas especializadas.

3 CIRCULAÇÃO DE CRIANÇAS, ADOÇÃO, AVALIAÇÃO E CAMPO JURÍDICO

A terceira fase tem como marco inicial sua tese de doutorado de Estado, orientanda por Colette Petonnet, na Université de Nanterre. Claro que esta fase tem início durante todo o processo de orientação, iniciado na década anterior, mas que se consolida com a defesa da tese e a posterior publicação de *Caminhos da adoção*. Nesta fase, Claudia deixa de ser uma "antropóloga do sul" ou uma "norte-americana perdida no Brasil" e passa a ser referência teórica e também política no campo nacional da antropologia no Brasil. Lembro que é nos anos 1990 que Claudia participará da ABA como secretária da gestão presidida por Silvio Coelho dos Santos e ocupará o cargo de representante da área de antropologia na CAPES, em um momento-chave na transformação do campo acadêmico, com a introdução das novas regras de avaliação que conhecemos tão bem hoje e, que, graças a elas, a UFRGS, que tinha entrado na corrida mais tarde do que os quatro programas iniciais (USP, Museu Nacional/UFRJ, UnB e UNICAMP), alcançou o tão almejado conceito 7.

Não sei se os embates na CAPES, que deram fruto a um dos únicos artigos publicados no Brasil sobre o processo de avaliação da pós-graduação – diga-se de passagem – que foi o objeto de um dos artigos de Marilyn Strathern sobre o sistema britânico, foram inspiradores para a entrada também de Claudia no campo jurídico, campo que já antevia em seus desdobramentos a próxima fase, que eu considero a atual.

4 DOS TESTES DE DNA À ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA

Os anos 2000 marcam uma nova virada na obra de Claudia, a que hoje

a leva a participar, junto com novos professores, aqui, na UFRGS, de um núcleo de antropologia da Ciência. Ela chega neste campo por suas pesquisas sobre parentesco, adoção e paternidade. Datam de mais de uma década suas primeiras pesquisas e publicações sobre os testes de DNA. Suas análises partiam de um campo oposto ao dos cientistas, a dos usuários do sistema biomético, razão que levava dezenas de mulheres a buscarem o reconhecimento biológico, dado pelo DNA, de seus filhos.

Nesta fase, amplia ela seu campo de atuação no campo de ensino e orientação na Universidade argentina de San Martin e incorpora, também, reflexões e temas candentes nesta antropologia marcada por embates políticos frutos do processo de democratização e revisão dos anos de chumbo naquele país. Ainda sabemos pouco sobre o que Claudia tem pesquisado lá em seus escritos, mas, a escutando, antevemos grandes reflexões antropológicas sobre questões como "netos recuperados" e o papel do DNA por aquelas paragens. Desta fase atual, já foi publicado um novo livro, *Parentesco, tecnologia e lei na era do DNA*.

CONCLUINDO

Poderia continuar contando mil coisas que o convite para estar aqui me fez pensar sobre Claudia Fonseca, sobre sua vida, sua obra e sua contribuição à antropologia a partir deste "lugar ao sul". Contribuição para qual antropologia? Brasileira, norte-americana, francesa ou argentina? Contribuição para o campo dos estudos de família e parentesco, de gênero, de antropologia jurídica, de antropologia da ciência?

Estas foram algumas das questões que me instigaram, também, a escolhê-la como representante de sua geração para os verbetes que escrevi ao *Dictionnaire des Femmes Créatrices*, publicado na França pela *Editions des Femmes*.

Nele, depois de classificá-la como "antropóloga brasileira", explico:

> D'origine nord-américaine mais ayant immigré au Brésil à la fin des années 1970, elle s'y impose comme l'une des principales anthropologues de sa génération grâce à son approche théorique et pratique des populations marginalisées des bidonvilles brésiliens. [...] Ses recherches ont eu un impact remarqué sur la formulation des politiques publiques, et favorisent le dialogue sur d'autres terrains tels que l'éducation, le travail social et le droit.

É, portanto, deste lugar, de uma filiação simbólica e de parentesco espiritual, que, humildemente, faço, aqui, minha homenagem à grande antropóloga brasileira que Claudia Lee Williams Fonseca se tornou junto com os 40 anos do PPGAS-UFRGS. Parabéns a ela e também a todas que, junto com Claudia, construíram a excelência deste programa de pós-graduação.

Uma antropologia do corpo a corpo

Patrice Schuch

Eu inicio essa homenagem agradecendo imensamente o convite e a honra de poder estar aqui na mesa na presença de colegas tão queridos, assim como a oportunidade de homenagear Claudia, orientadora de doutorado e agora colega de trabalho. Recentemente, estive em Florianópolis, onde falei aos professores que me acompanhavam que precisava voltar logo a POA, pois tinha que acabar ainda meu texto em homenagem a Claudia Fonseca, ao que eles disseram: "Nossa!".

A reação dos colegas – "Nossa!" – também foi a minha frente à tamanha responsabilidade de homenagear alguém que tanto admiro e com contribuições imensas à antropologia. Confesso que estou aqui com certo sentimento de empolgação e medo, quase como aquele que tive a primeira vez em que conversei com Claudia – ao telefone – após a sua leitura de meu projeto de pesquisa, que visava entregar ao programa, para ingresso no doutorado. Na época, trabalhava na então FEBEM como socióloga e, após verificar que a constante troca de diretrizes de trabalho e burocracia institucional não condiziam com minhas expectativas de salvação do mundo via antropologia – ignorando os ensinamentos de Frazer que tinha dito há tempos que antropólogo não era Salvador da Pátria ou Cavalheiro da Cruz Vermelha – havia resolvido regressar ao relativo conforto acadêmico.

Minha apreensão ao telefone girava em torno não apenas da opinião de Claudia sobre o esboço do projeto, mas também acerca de meu pedido direto, enviado por *e-mail*, junto com o projeto: caso eu fosse aprovada na

seleção do doutorado, poderias me orientar? Sim, ela poderia me orientar, falou muito rapidamente ao telefone. E o meu projeto está muito bom, apenas poderia melhorar em um aspecto: no método.

A resposta de Claudia me alegrou e me conduziu a duas de suas principais características que muito admiro: em primeiro lugar, a centralidade da etnografia para a sua antropologia, aspecto que eu tratava no projeto mais diretamente na parte de "método" (e concordo com a afirmação de Mariza Peirano, título da futura palestra: *Etnografia não é Método*) e, em segundo lugar, sua imensa capacidade de acolhimento e agregação.

Claudia me acolheu unicamente pela proximidade temática de meu projeto com sua área de pesquisa; nós não havíamos trocado mais do que poucas palavras durante a realização de meu mestrado. Trabalhando com outra área temática – sociabilidade e corpo e saúde – naquela época, pouco tínhamos em comum e Claudia estava sempre rodeada pelo que alguns colegas se referiam, com jocosidade, como as "Claudetes", isto é, suas orientandas.

Digo tudo isso para falar da minha alegria de ser acolhida por Claudia em meu projeto de regressar à academia; mas ainda faltava a seleção do doutorado. Depois de estudar muito, rever a metodologia do projeto de pesquisa apresentado, fazer uma prova que para mim havia sido tranquila, havia chegado a hora da entrevista. O projeto, eu sabia de cor; a bibliografia, sem problemas. Mas o inesperado para mim veio nas palavras de Cornelia que, tendo sido minha orientadora de mestrado – e deixo aqui também meus reconhecidos agradecimentos pela dedicada orientação, que mixava competência e disciplina com muito afeto e carinho. Imagino que, pela sua proximidade comigo, deve ter ficado para ela ser a porta-voz da comissão de seleção, que me dava um recado importante: "Teu projeto é ótimo e a tua prova também. A única questão é que nós queremos uma aluna de doutorado mais participativa".

Foi um soco no estômago. O que poderia dizer eu sobre isso após ter feito meu mestrado quase todo em um tímido silêncio? Saí da entrevista pensando que, certamente, não tinha passado na seleção – o que se felizmente se

revelou errado. E foi naquele verão, antes mesmo de iniciarmos as aulas do mestrado, que Claudia me convidou para me inserir num outro grupo, o Núcleo de Antropologia e Cidadania, que coordenava junto com a querida e eficiente Daisy Barcellos, a qual animava o grupo com seu bom humor e vivacidade, além de suas ricas contribuições no campo antropológico das minorias étnicas.

Com as frequentes reuniões convocadas por Claudia – quase sempre nos feriados, quase sempre nos fins de semana – o NACi passou a ser para mim muito mais do que um espaço físico, mas um lugar de aprendizado e prática acadêmica colaborativa. O ritual de apresentação de cada um que participava das reuniões, com a descrição de seus objetos e focos de pesquisa – mesmo num grupo de pessoas que semana ou quinzenalmente se encontrava – fazia com que fôssemos aprendendo colaborativamente como configurar problemáticas de estudo, além de firmar um sentimento de filiação antropológica e de pertencimento a um grupo que era também reforçado quando convidávamos algum professor, pesquisador ou mesmo profissional da intervenção social para visitar o grupo. Destaco que a "harmonia coercitiva", tal como descrita por Laura Nader, não era um valor no NACi e muito nos desentendemos também em discussões quentes que extrapolavam as reuniões e iam para trocas efusivas de *e-mails* e debates mais amplos – como, por exemplo, sobre a noção de "trajetória"/carreira criminal, sobre as possibilidades de relativização na pesquisa antropológica feita em grupos com alto poder simbólico, etc.

Para mim, a participação no NACi também foi pedagógica (e quase terapêutica): nos encontros iniciais, ficava impressionada com o fato de todos terem grandes opiniões e críticas aos trabalhos debatidos: não somente era preciso ter uma opinião sobre os textos, como também era imperativo expressá-la. A incentivada participação não distinguia os participantes em níveis ou graus acadêmicos – alunos de graduação, mestrandos, doutorandos – todos interrogavam os textos, criticavam os colegas, conversavam sobre os desafios do campo de pesquisa – num ambiente produtivo e oxigenador.

Sem dúvida, destacava-se o papel de Claudia que, através de perguntas

incisivas e complexas – e qualquer um que já teve aula com Claudia sabe do que estou falando – produzia uma forma de antropologia interrogativa em que as vírgulas e pontos de interrogação eram acentuados frente aos pontos finais. O modo quase natural e espontâneo com que Claudia interrogava os textos fazia com que suas incisivas provocações fossem recebidas por nós quase sem dor. E nesse processo – também quase sem notar – eu não apenas ativamente passei a ser bastante participativa na resposta às questões colocadas por Claudia, as quais davam espaço aos mais tímidos, mas passei a me aventurar na produção de outras questões, reproduzindo um tipo de pedagogia na produção das aulas e na análise dos textos que privilegiava sua abertura e a inevitável incompletude da antropologia, mais do que sua estabilidade. Em um texto sobre ética, Claudia chamou tal postura como uma "ética do desconforto".

Mas gostaria de reter também dessa minha experiência de inserção no NACi e da relação inicial de orientação com Claudia um outro aspecto de sua antropologia: sua imensa presença e circulação entre os órgãos jurídico-estatais de proteção à infância e família. Em minha experiência de trabalho na então FEBEM pude acompanhar sua "antropologia pública" e como ela habitava o cotidiano de trabalho e de formação de monitores, assistentes sociais, psicólogos, juízes e outros agentes institucionais dessa área de atendimento. Não se enganem: não era apenas uma presença mediada por suas publicações sobre as dinâmicas familiares de grupos populares, como os livros: *Família, fofoca e honra* ou *Caminhos da Adoção*, mas uma "antropologia do corpo a corpo" em que Claudia constantemente era chamada a palestrar, capacitar e se engajar nas práticas de intervenção social, ocasiões em que aproveitava para problematizar a invisibilidade de dinâmicas familiares de grupos populares, como circulação de crianças e outras mais, confrontando categorias, tais como "famílias desestruturadas", "negligência" e "abandono", tão caras a essa área de intervenção.

Essa prática política de uma "antropologia do corpo a corpo" e engajada, feita nas instituições das "políticas de proteção à infância", suscitou em Claudia uma série de novas interrogações de pesquisa, na medida em que

passou a perceber que "Estado" e as instituições de "justiça" não eram entes unitários e acabados como frequentemente as análises das ciências sociais elaboravam, mas produzidos de forma heterogênea e contingente a partir de um conjunto de "práticas de justiça e de governo" que passou a buscar compreender.

Tal como o ciborgue descrito por Haraway, Claudia incorporou em sua "antropologia do corpo a corpo" uma série de novas interrogações de pesquisa e de universos relacionados aos "grupos up" e instituições com altos poderes na configuração de categorias e políticas. Da vila às sessões de julgamento, sua antropologia passou também a enfatizar noções como "narrativas hegemônicas da infância", "frentes discursivas do debate sobre direitos humanos", "mecanismos transnacionais de regulação", que eram então problematizados a partir de um novo repertório que incluía a relevância das noções de "práticas de justiça" e de "tecnologias de governo".

A preocupação com a conformação de relações de poder que levava a considerar também a circulação internacional de enunciados, tecnologias e *expertises* e o foco etnográfico nas práticas e tecnologias inovou ao se confrontar com análises mais hegemônicas no campo da antropologia do direito no Brasil, pautadas em grande parte pelas discussões em torno de uma "cultura e tradição jurídica brasileira". O foco nas dimensões menos totais na pesquisa, como práticas e tecnologias, levou a uma problematização não apenas da suposta unidade do "estado" e dos aparatos judiciais, mas também à problematização da suposta estabilidade da própria noção de "cultura", enormemente recortada por dimensões como classe, raça/etnia, gênero e educação. Também possibilitou abrir um novo leque de questões relacionadas à economia política dos modelos jurídicos, isto é, ao caráter produtivo das práticas jurídicas na configuração e reconfiguração da cultura, assim como no uso criativo e subversivo do universo dos direitos por indivíduos e coletivos diversos.

Pude acompanhar esse "enxerto" produtivo no corpo de Claudia e contribuir com muito orgulho, já no final de meu doutorado, no projeto coordenado por ela e também realizado em conjunto com a professora

Denise Jardim, do NACi, intitulado: *Direitos humanos, novas frentes discursivas e usos do judiciário:* análise antropológica de alguns desafios contemporâneos" que, premiado em edital específico para núcleos de excelência (Pronex/Fapergs/CNPq), possibilitou a publicação de uma coleção de 10 livros intitulada *Práticas de justiça e diversidade cultural.* Essa coleção articulou trabalhos diversos de pesquisadores do NACi em torno dos eixos de imigração e cidadania, políticas de proteção à infância e etnicidade – de certa forma incentivando a análise etnográfica do Estado e dos processos de promoção da cidadania e dos direitos humanos no Brasil.

Hoje, desbravando os novos campos da antropologia da ciência, Claudia enxerta em sua "antropologia do corpo a corpo" mais um âmbito de interrogações e universos de pesquisa: laboratórios, peritos, médicos, etc, os quais colocam questões fundamentais em torno das próprias condições de possibilidade da ciência e suas práticas. Simultaneamente, tem produzido sobre o tema a partir das suas brilhantes interrogações sobre a ética da pesquisa em antropologia, num produtivo exercício reflexivo.

Ser colega de Claudia e poder acompanhar essa "máquina ciborgue" produtiva e dinâmica é um privilégio. Claudia não vai parar, tenho certeza. Vai seguir interrogando a vida, interrogando a antropologia. Suas inquietações e desconfortos reverberam através das obras de orientandos, alunos e colegas; estão presentes nos debates sobre as melhores formas de atendimento às crianças e suas famílias, nas maneiras de constituir a prova das práticas periciais, nas avaliações sobre o uso de tecnologias de identificação do DNA e seus efeitos, nas reflexões sobre os rumos das atuais políticas de reparação.

Tenho certeza também que estão na memória das pessoas que conheceu durante suas pesquisas que, sem dúvida, devem lembrar com carinho da mulher de passos rápidos que frequentemente trocava os gêneros das palavras – sempre para o feminino! – e que, com humildade e respeito, tornava-se uma companheira de conversa. Claudia me ensinou e me ensina até hoje muitas coisas, mas, sobretudo, a aposta na possibilidade de transformar a vida numa interrogação etnográfica. Muito obrigada, Claudia!

Uma etnógrafa *mahamudra*

Jurema Brites

Gostaria de começar agradecendo à Profa. Cornélia Eckert (Chica) o privilégio de ter sido convidada entre tantas orientandas para compor esta mesa em homenagem à Profa. Claudia Fonseca. E neste agradecimento incluir os demais docentes do PPGAS pelos saberes dos quais me tornei antropóloga, parafraseando Mariza Peirano, descendente de um grupo local dentro de "uma sólida linhagem unilinear".

Falar das influências da Claudia na minha formação acadêmica é, em primeiro lugar, um exercício de discernimento sobre mim mesma, na medida em que muitas vezes parece que não sei nada que não tenha vindo dela. Embora saiba que, por mais perto que a fruta caia do pé, as cores, os sabores não se repetem.

Fui aluna da Claudia pela primeira vez em uma disciplina sobre família e parentesco, pelos idos de 1984. Nas tardes quentes do Campus do Vale, discutíamos textos provocantes e complexos, distribuindo nossa atenção entre os comentários marcados pelo sotaque americano da Professora e as cambalhotas de Pedro (seu filho caçula), pendurado nas árvores do lado de fora da sala. No final da disciplina, Claudia pediu a cada estudante um trabalho etnográfico, inspirado na bibliografia estudada durante o semestre. A mim, que tinha ligações com o mundo do campo, foi sugerido o livro *Herdeiros da Terra*, de Margarida Moura, como guia para etnografar questões de herança e gênero num bairro rural. Eu me empenhei bastante e me diverti muito também. Gastei horas indo entrevistar as famílias que moravam num raio de 20 km da propriedade de meus pais no interior de Mariana Pimentel, a cavalo. (Naquela época eu ainda não tinha carro. O

meu primeiro foi a Belina velha da Claudia – a ligação era direta, no chão do lado do passageiro havia uma tábua tapando um buraco e só abria a porta da direita –, que comprei por apenas R$ 50, na ocasião da minha pesquisa nas casas de Umbanda no Morro da Cruz, quando os taxistas não aceitavam/atreviam "subir o morro"). Triunfante, com as "agruras" do trabalho de campo, entreguei orgulhosa um texto com mapas genealógicos, trajetórias de vida diferentes que irmãos e irmãs seguiam como estratégias para manter a pequena propriedade indivisa, acrescido das divisões de trabalho e renda entre homens e mulheres. No final da disciplina, recebi meu trabalho de volta com algumas manchas de chá nas páginas, todo riscado com sugestões de reescrita para lá e para cá. Os comentários, no entanto, não eram elogiosos, ressaltando apenas que eu não havia construído uma distinção entre meu próprio campo e a interpretação de Moura.

Esta pequena história anedótica contém muitos dos elementos que me marcaram todos esses anos de orientação, trabalho e amizade com a Claudia. Trabalho de campo, interação, experimentação, escrita e diversão eram ingredientes de um fazer artesanal, marcado por constantes diálogos (sobretudo com o campo e seus sujeitos). Lugares de incertezas, mas também de fruição da experiência.

Assim, como lição número 1, destaco o ensinamento de que a inspiração antropológica advém sobejamente do trabalho de campo etnográfico. Como a própria Claudia sintetiza, em *Família, fofoca e honra*, a tradição antropológica na qual se filia repousa sobre "uma fé no trabalho de campo – longas horas, aparentemente 'jogando tempo fora!' na observação de cidadãos comuns em suas rotinas banais" (FONSECA, 2000, p. 7).

Muitos entre nós, estudantes de então, aprendemos o exercício etnográfico através de um estilo pedagógico de transmissão direta, com a Claudia nos acompanhando pessoalmente em campo nas primeiras vezes, nos ensinando o registro dos diários, discutindo a escrita do texto final e, sobretudo, estimulando-nos a colocar nossas próprias categorias em suspeição a partir de um diálogo intenso com os dados de campo, com a bibliografia e compartilhando nossas pesquisas entre coletivo de

orientandos/as que se encontravam em prazerosas reuniões periódicas no NACi.

Naquele tempo, menos pressionados pelos esquemas de produtividade, tínhamos tempo para ler umas o trabalho das outras (eram poucos os homens no grupo naquela época – lembro-me de Pablo Semán e Diego Soares). O estilo de construção do conhecimento que a Claudia nos estimulava tinha muito deste elemento coletivo que hoje me faz rever nossas certezas sobre a autoria pessoal que tanto aparece nos nossos textos na primeira pessoa. Ou mesmo do questionamento de algumas discussões formalistas sobre ética, as quais mais defendem as garantias de anonimato individualista e do politicamente correto do autor, do que a garantia de que nossas etnografias descrevam polifonicamente as desventuras, as contradições, as angústias e os afetos, quando não, facetas menos "respeitáveis" que se apresentam nos momentos de intensa interação. Lendo para trás, além da minha experiência particular em campo, nos textos finais da minha dissertação e da tese de doutorado, eu vejo um tanto de Heloisa Paim, Marta Jardim, Flávia Motta, Miriam Chagas, Francisco Pereira Neto e um monte de Claudia Fonseca.

Nossa prática etnográfica nos anos 1980 apoiava-se nas reflexões geertzianas sobre etnografia e relativismo. O empreendimento etnográfico concentrava-se na busca de compreender outros modos de vida friccionando nossa própria subjetividade. Neste ponto, os estudos marcados pela perspectiva de classe eram um recorte fundamental nas pesquisas do NACi – o que nos permitia, dentro da perspectiva interpretativa, como o mesmo propunha, "situar-nos".[1] Assim, a temática da família, do parentesco e do gênero foram assumindo nos meus estudos lugar central para refletir sobre as diferenças e desigualdades construídas pela posição diferencial dos agentes nas hierarquias de valor, prestígio e posição social no Brasil.

Nos anos finais da graduação, uma monografia elaborada para o seminário de antropologia ministrado pelo Prof. Sergio Teixeira acerca dos

1 "Situar-nos, um negócio enervante que só é bem-sucedido parcialmente, eis no que consiste a pesquisa etnográfica como experiência pessoal" (GEERTZ, 1989, p. 23)

rituais de batismo em casa foi o primeiro artigo que resultou de uma escrita conjunta entre mim e a minha orientadora. Do rito feminino rural, mantido ainda vivo nos grupos da periferia, Claudia me ensinou uma perspectiva processualista de transformações de sentidos do compadrio, examinando as mudanças das práticas no passado e no presente e as diferentes articulações de solidariedade de gênero, geração nos contextos diferenciais – intra e interclasses. Além, é claro, das vinte e tantas versões que me fez reescrever. E assim aprendi que, por mais fascinante que seja o campo e mais inspiradores que sejam os livros, é a escrita que demanda mais tempo e reflexão. É esse produto, por vezes tecido com fios e tramas já conhecidas e até mais brilhantes ou mais surrados, que poderá, quem sabe, a partir do nosso próprio bordado, contribuir para que dimensões peculiares da vida social dos grupos sejam reconhecidas.

Meus estudos subsequentes voltaram-se para os estudos do cotidiano. Fosse nos espaços religiosos, familiares ou nas relações de gênero, estive preocupada em compreender as relações entre as classes sociais, estudando a constituição das fronteiras simbólicas e as relações de poder a de dominação dialogando naquele momento sobretudo com autores/as da história social e da teoria da prática, também aportados na minha formação pela Professora. Tanto na história social como na etnografia, encontrávamos elementos para deixarmos de lado os grandes eventos e dedicarmo-nos ao estudo das práticas cotidianas de pessoas comuns nos seus atos e interações ordinárias. E aqui o meu encontro com o trabalho doméstico – este fazer tão comum que se torna invisível, de cuidar, limpar, cozinhar, educar.... Lendo Thompson, De Certeau, Burke, Bakhtin, Bourdieu, Perrot e James Scott (eu nem havia lido Ortner ainda), o estudo dos grupos populares era a possibilidade de debater sobre dominação/subalternidade, produção e reprodução da cultura a partir do ponto de vista de que as estruturas não estão totalmente fechadas. As hegemonias, por mais que proeminentes, contêm brechas para a ação dos sujeitos. Assim estudávamos os sujeitos dos grupos subalternos como pessoas que se deslocavam nos jogos de poder e dialogavam com os dominantes de forma criativa, nem totalmente submetidos aos esquemas de

dominação, nem completamente autônomos ou revolucionários. Burlando, fofocando e usando de táticas, eles buscavam, em geral, retirar um pouco mais do que nada de um sistema altamente desigual. Esse debate levado ao campo das lutas da cidadania resultou em uma coletânea organizada por mim e pela Claudia (*Etnografias da participação*), na qual reunimos autores, em sua maioria, ligados ao PPGAS, que julgávamos arriscarem-se em trabalhos de investigação que cruzavam etnografia profunda, política e grupos subalternos.

Faltou dizer que aprendi, de certo modo, a ser professora e orientadora com a Claudia e já ouvi meus alunos reclamarem dos meus rabiscos nos seus textos, queixarem-se das demasiadas desconstruções e dizerem que eu derramo chimarrão nos seus trabalhos.

A transmissão de todos estes saberes sempre veio embebida em outra dimensão aportada pela Claudia: um ambiente de amizade e respeito. Nestes anos nunca vi Claudia estimular fofoca ou dar prosseguimento a um comentário maldoso, justificando que ela tem muito prazer no que faz e que só trabalha com quem gosta. A questão é que nunca sabemos quem são os excluídos. De qualquer forma, muitos de nós nos tornamos amigos e amigas e também tivemos o privilégio de conviver com Ethon, Pedro e José (e seus amados animais domésticos Catau, Castorux, Lupita e muitos outros).

Eu sempre pensei na Claudia como uma etnógrafa relativista radical casada como um poeta budista. Outro dia, olhando fotos no *Facebook*, encontrei Claudia fazendo uma reverência entre os monges Dengaku e Shoden, do Via Zen. Lembrei da diversão e alegria que desfrutamos juntas no trabalho de campo, nas horas e horas escrevendo diários, do gosto de caminhar nas vielas de um bairro pobre ou simplesmente do deleite de escutar a moça da faxina. Lembrei também da presença silenciosa e amável de José, que tantas vezes corrigiu meus textos, me ajudou com o inglês e introduziu o budismo na minha vida, suportou "aqueles papos antropológicos" infindáveis. Pensei em quanta troca existe entre a etnógrafa e o poeta budista. O modo como vejo Claudia levar a vida e a etnografia é semelhante a prática *mahamudra* na linhagem Kagyu do budismo – um

estado de presença lúcida, no qual não são mais necessários ritos, não há mais o espaço da meditação e nem o da não meditação. Não! Acho que no caso da Claudia seria mais apropriado dizer: não há mais a separação entre etnografar e não etnografar.

REFERÊNCIAS

FONSECA, Claudia. *Família fofoca e honra.* Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2000.

GEERTZ, Clifford. *Interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: LTC, 1989.

PEIRANO, Marisa. Os antropólogos e suas linhagens. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Brasília, v. 16, n. 6, p. 43-50, 1991.

Uma lição de imaginação antropológica

Vitor Simonis Richter

Agradeço a honra do convite para representar meus e minhas colegas, assim como os atuais orientandos e orientandas da professora Claudia Fonseca. Ao mesmo tempo em que estou muito contente pela oportunidade de expressar em público minha admiração pela professora Claudia, estou um tanto tenso diante do desafio a ser enfrentado nessa tarde, pois não é tarefa fácil falar das marcas deixadas por uma professora orientadora em nossa trajetória acadêmica quando nos encontramos bem no meio deste percurso. Qual caminho optar para expressar sua influência em nossa formação quando grande parte dessa trajetória está intimamente ligada à sua presença? Qual momento ou opção não emergem marcados por seu apoio, sua confiança, sua inspiração?

Se encontro dificuldades para avaliar com suficiente distanciamento o impacto da professora Claudia nessa altura de minha curta trajetória, o que posso tentar nessa tarde é compartilhar algumas breves linhas acerca de um episódio que marcou minha iniciação como pesquisador. Fazendo isso, procuro dividir com vocês um pouco do privilégio que é ser aluno da professora Claudia Fonseca. Para isso, gostaria de lhes falar de uma caixa.

A pequena caixa de papeladas era de um marrom pálido desalentador. Tinha dois furos nas laterais para ajudar no manuseio. Em cima e em uma das laterais havia algumas linhas verdes. Foram ali colocadas para que alguma inscrição fosse feita e assim ajudasse em sua identificação ou organização. Uma fita crepe, daquelas largas e, também, marrons, selava o conteúdo em seu interior. Ao primeiro olhar, não parecia nada diferente das inúmeras caixas de arquivo que abundam nas repartições públicas, salas de grupos de pesquisa nas universidades ou em algum canto empoeirado na casa de muitos de nós. Como foi possível, então, que tal objeto, aparentemente

tão desinteressante, despertasse em mim tamanha excitação ao com ele me deparar pela primeira vez? Pois vou lhes contar. Essa expectativa foi, claramente, efeito de outro encontro ocorrido algumas semanas antes de avistar a tal da caixa. Obviamente, esse encontro foi com a professora Claudia Fonseca.

Mais especificamente, foi um almoço no "chics e famosos", como é jocosamente chamado o restaurante localizado no edifício da FAURGS. Até ingressar no mestrado de antropologia social da UFRGS, em 2010, não havia tido a oportunidade de ser aluno de Claudia Fonseca. Mesmo assim, como para muitos que fizeram a graduação em Ciências Sociais nessa casa pelos idos do início da primeira década dos anos 2000, a presença de Claudia era intensa e constante. Fosse pelos diversos textos seus indicados nas disciplinas, fosse pelos comentários e alusões dos professores em sala de aula ou mesmo de colegas de núcleo já na pós-graduação. Contei, ainda, com sua presença indireta em outro espaço além do Curso de Ciências Sociais, pois fui bolsista de extensão em um programa na Faculdade de Educação, coordenado pela professora Carmem Craidy, no qual a influência – e admiração – pela professora Claudia é muito forte.

Vocês podem, então, imaginar meu entusiasmo ao ver nas opções de matrícula do mestrado um curso oferecido por Claudia. A disciplina era *Direito e Sociedade*. Eu nada sabia sobre Antropologia do Direito, mas era a Claudia Fonseca e eu não ia perder! As aulas, como muitos aqui experienciaram, eram incríveis. Eu penava para conseguir acompanhar as discussões. Mas simplesmente adorava. Em uma das conversas de corredor com a professora ao final da aula, comentei que na graduação eu tinha trabalhado com antropologia da criança e que alguns textos e discussões em sua disciplina tinham me chamado a atenção para o tema dos "especialistas", particularmente os "especialistas em crianças" acionados para darem seus pareceres em diferentes contextos. O assunto tornou o corredor curto para nossa conversa e levou a professora Claudia a me convidar para o almoço.

A certa altura, depois de eu ter lhe falado mais um pouco sobre meu TCC e o que eu estava pensando para o trabalho da disciplina, Claudia começou

a me contar que durante uma de suas pesquisas sobre adoção de crianças ela havia conhecido um Oficial de Proteção no Juizado da Infância e da Juventude que contribuíra bastante em sua pesquisa. Ela o descrevia como um verdadeiro "Maverick", um sujeito carismático que não se encaixava nos padrões e estereótipos de um profissional do Direito com seus cabelos compridos, que era independente e destemido, além de extremamente dedicado e minucioso, em seu trabalho na defesa e promoção dos direitos da criança e do adolescente. Durante a pesquisa, este interlocutor resolveu presentear Claudia com uma caixa na qual ele guardara registros de sua atividade profissional ao longo da década de 1990. Claudia me contou que durante um bom tempo não soube o que fazer com essa caixa e ainda não a havia aberto. Ela sequer desconfiava o que havia em seu interior. Só sabia que era importante para seu amigo.

Enquanto me contava isso, Claudia se inquietava e se remexia na cadeira, sempre sorrindo. Estava muito animada. Sua curiosidade pela caixa era extremamente cativante. Em meio a um leve sorriso do tipo "estou te lançando um desafio", o qual alguns de vocês já conhecem, ela perguntou se eu não gostaria de abrir a caixa junto com ela. Um pouco atônito, não hesitei: "Sim! Óbvio!!" Eu não tinha nenhuma noção do que um Oficial de Proteção fazia além daquilo que eu podia inferir do título de seu cargo, mas a imagem daquele "Maverick", a partir das palavras de Claudia, bastou para desencadear um interesse imediato.

Quando me deparei com aquela caixa marrom em cima da mesa do NACi, que para qualquer outra pessoa que não tivesse ouvido Claudia naquele dia no "chics" era só mais uma sem graça e ordinária caixa de arquivo, eu não podia esperar o momento para ver o que havia dentro dela. Haveria ali pistas sobre como era o tal "Maverick"? O que ele faz mesmo? O que era tão importante para ser guardado nessa caixa? E por que a confiou à Claudia? Como vocês podem perceber, não era apenas mais uma caixa ordinária de arquivo. Claudia a transformara em uma extraordinária caixa que poderia conter histórias e fragmentos da vida de, pelo menos, uma pessoa. Não pode haver uma caixa muito mais interessante do que essa! Talvez, mas

vejam bem, só talvez, certo baú guardado no porão de uma velha casa da rua Garay possa estar à altura. Aquele mesmo que Borges descreveu como sendo o lugar que permitia ver todos os lugares de todos os ângulos. Como a caixa de Borges estava um tanto distante, e nem mesmo sei se gostaria de tê-la por perto, pois deve ser terrível aquele sentimento de tudo já saber e nada descobrir, com nada surpreender-se, eu estava muito feliz com aquela caixa marrom que Claudia me apresentava.

Realmente tivemos sorte. Dentro da caixa havia uma diversidade incrível de coisas. Era o nosso "muito em pouco". Dentro da caixa achamos trechos de processos e diligências em que havia atuado "nosso Maverick" – ah sim, rapidamente passei a reivindicá-lo para mim também! Achamos ainda, cópias de artigos de leis, cartas para colegas e juízes, grampos umbilicais ("clamps") e até o manuscrito de um livro sobre impressões digitais que nunca chegou a ser publicado. Com Claudia e com a caixa aprendi muitas coisas: foi o início da formulação de meu objeto de estudo na dissertação; foi também através da caixa que comecei a compreender melhor alguns princípios teórico-metodológicos ensinados através do fazer etnográfico – aqueles da valorização do que nos apresentam nossos interlocutores de pesquisa e da atenção aos objetos e espaços institucionais com os quais nos deparamos e pelos quais circulamos. Aprendi, também, que a caixa não era interessante em si, mas assim tornava-se a partir da mediação da professora Claudia ao provocar minha imaginação sobre as relações ali contidas. No entanto, o que me parece mais importante a ser destacado da breve história que lhes contei é que naquele almoço no "chics" eu estava tendo meu primeiro encontro com duas, entre outras tantas, características que eu admiro demais na professora Claudia: sua curiosidade e sua generosidade.

Quando Claudia resolveu compartilhar seu entusiasmo e sua curiosidade acerca da caixa comigo, ela compartilhava uma experimentação com a imaginação antropológica. O que havia na caixa? Ela não sabia. Mas ela estava me dizendo, me ensinando, que poderíamos inventar muitas coisas a serem pensadas antes mesmo de a abrirmos. "Sempre haverá mais coisas num cofre fechado do que em um cofre aberto", dizia o filósofo (BACHELARD, 1989,

p. 100). Penso que esse é o toque especial de uma grande professora. Talvez fosse muito mais fácil ela "entregar" a caixa já aberta. Já sabendo o que havia nela para ser imaginado. Mas em sua enorme generosidade, Claudia fazia questão de compartilhar com um aluno o momento de multiplicação das possibilidades, de multiplicação da expectativa sobre tudo que poderia haver dentro dela. Todas as pessoas que poderiam estar de alguma forma ali. Tudo que poderia ser estudado. Tudo que poderia ser lido. Tudo que poderia ser interrogado.

Isso me faz lembrar mais uma vez o escritor argentino. Certa vez, quando Borges falava de sua experiência no ensino da literatura, ele afirmou: "Só o que se pode ensinar é o amor por alguma coisa. Não ensinei literatura inglesa, mas o amor por essa literatura, [...] o amor por certos livros, certas páginas, talvez por certos versos" (NESTROVSKI, 2000). Hoje, percebo que naquele almoço Claudia se juntava àquelas pessoas que transformaram minha vida de alguma forma ao compartilharem generosamente seu amor por alguma coisa. Alguns fizeram isso com a música, outros com o esporte, a arte ou as viagens. Teve ainda aqueles e aquelas que compartilharam comigo seus apaixonados posicionamentos políticos ou seu amor pela "simples" companhia de um amigo. Ao ser convidado por Claudia a imaginar um universo de pesquisa que poderia haver dentro daquela caixa de arquivo tive a oportunidade de ela ter compartilhado comigo seu amor pela curiosidade e imaginação antropológica. Com isso, começo a aprender com Claudia o significado – e a responsabilidade – de ser professor.

Aquele almoço, e a história da caixa que aqui compartilho com vocês, foi apenas uma pitada da imensa sensibilidade e capacidade de Claudia em mostrar a nós, seus alunos, aquilo que ainda não sabíamos poder saber. Essa capacidade particular daqueles professores e daquelas professoras que imprimem marcas indeléveis em nossas vidas. Mais tarde vim a perceber, e admirar ainda mais, que aquela curiosidade cativante que compartilhei naquele almoço alia-se a uma grande vontade e a um vigoroso ímpeto em tomar novos rumos, mergulhar em novos universos, seguir novos objetos de pesquisa, de abraçar novos desafios em uma incansável disposição em

buscar “desconfortos”, como ela mesma gosta de referir. Isto é, outros “o quê” e outros “como” pensar. Tudo isso faz com que cada encontro, cada aula, cada reunião, cada vez que a escuto, intensifique minha vontade de continuar buscando caminhos e possibilidades de experimentar e imaginar o mundo através da antropologia. Obrigado, Claudia, pela generosidade de ter oferecido e comigo compartilhado tantos momentos de entusiasmo, curiosidade e imaginação. Nunca esquecerei.

REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Tradução Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989. p. 100.

NESTROVSKI, Arthur. Felicidade obrigatória. *Caderno Mais! Folha de São Paulo*, São Paulo, 24 dez. 2000. Disponível em: ‹http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2412200003.htm›. Acesso em: 10 out. 2016.

No campo com Claudia

Carmen Rial

Há professores que fazem questão, como o Príncipe de Maquiavel, de serem temidos. Outros, se contentam em serem amados. Claudia Fonseca está na segunda classe. E é por isso que me permito aqui burlar uma praxe nos textos acadêmicos, a de nos referirmos aos autores pelo sobrenome. Seria difícil escrever usando o sobrenome, e embora a merecida deferência, criaria uma distância irreal. Claudia Fonseca, para nós, suas alunas, sempre foi "a Claudia". E é sobre essa Claudia (não tanto a autora Fonseca, mas a etnógrafa, a orientadora, a professora) que trato aqui.

Amamos a quem nos leva mais longe. E com a Claudia foi assim, desde o início. O seu simples sotaque – que diminuiu tanto e quase desapareceu – nos seus primeiros tempos no Brasil, nas primeiras aulas que deu na Antropologia, e que assisti, me fazia revisitar os Estados Unidos, onde eu tinha morado ao final do secundário. E sonhar com Taiwan – a China era outro planeta na época –, com paraísos insulares na Oceania, e com pequenos vilarejos na África, lugares onde ela tinha estado (como tão bem conta na entrevista para a TVABA[1]) em suas pesquisas iniciais na Antropologia. A antropologia norte-americana era quase obrigatório um campo exótico, ao contrário do que fazíamos por aqui, onde estávamos, até os anos 1990, muito restrita a uma antropologia *at home*.

Que Claudia encarna a etnografia, o terreno, o contato prolongado, fundado no diálogo com os interlocutores – bem antes do termo "diálogo" se tornar palavra de ordem de uma antropologia eticamente correta –, estão aí para atestar seus livros e artigos, com uma reflexão teórica sobre o método e

1 Disponível em: http://portal.abant.org.br/index.php/entrevistas-tvaba

exemplos que resultaram dos caminhos sugeridos. Seria redundante repetir o que minhas colegas já disseram em seus capítulos desse livro. Os que foram seus estudantes tiveram a chance de experimentar essas lições no espaço institucional acadêmico, em diferentes momentos e sob diferentes expressões. Fiz parte da primeira turma para quem ensinou antropologia na UFRGS, no curso de graduação em Ciências Sociais. Recém-chegada de Paris, com os seus vestidos de panos floridos muito franceses e ainda falando um *broken portuguese*, logo na primeira aula, depois de distribuir o programa com as leituras previstas no seminário, propôs como trabalho prático que estudássemos os "malucos". Os estudantes se olharam sem entender bem. Os malucos? A aula se dividiu: metade achava que Claudia estava se referindo a "bichos-grilos", os "malucos-beleza" (como eram chamados os hippies brasileiros nos anos 1970) e a outra metade garantia que iriamos ao hospício São Pedro, pesquisar doentes mentais. "Quem são e onde encontramos os malucos ?" – alguém com mais coragem perguntou. "Estão ao redor do *campus*", nos respondeu com o sorriso franco e uma mão que circulava no ar, apontando em muitas direções. Nossos olhares se entrecruzaram ainda mais significativa e intensamente, preocupados com a perspectiva de buscarmos malucos entre nós. Demoramos alguns bons minutos num estado de assombração até nos darmos conta que "os malucos" eram de fato "as malocas" e que a proposta era de pesquisarmos a população de baixa renda que morava ao redor do novo *campus* da UFRGS. Pessoas cujo contato que tínhamos era o de olhá-las por trás dos vidros dos ônibus e automóveis que nos levavam da cidade para o *campus* do Vale. Passado o susto inicial, fomos, sim, estudar as "malocas", no lugar onde atualmente há um arborizado bairro de camadas médias, acompanhados pela Claudia-jovem-professora, ela provavelmente mais entusiasmada com a incursão do que nós. Malocas cercavam o *campus*, mas para nós eram lugares invisíveis. Sabíamos tudo do proletariado e do lúmpem, tínhamos lido Marx do Manifesto aos Grundrisse, passando pelo Capital, estávamos à vontade diante dos textos de Sahlins, mas nunca tínhamos pisado em um barraco. Precisou a Claudia para nos abismar com o que estava ao

lado, nos fazer conversar com faxineiras, brincar com crianças seminuas que perambulavam pelas vielas sem calçamento, no que seria o primeiro contato com o Outro que teorizávamos nos seminários.

Se descrevo esse episódio não é porque seja engraçado ou revele uma faceta de Claudia nos seus inícios como professora. Ele é exemplar de algumas iniciativas da antropologia, inéditas na UFRGS, e que contaram decisivamente para que eu – e provavelmente, outros tantos da minha geração – optasse pelo mestrado de Antropologia ao término do curso de Ciências Sociais. Vivíamos em tempos de ditadura (1964-1989) e de inegável derrota dos projetos mais progressistas para o país, embasados na ideia da luta de classes. Novos movimentos sociais ganhavam força no mundo (como feminismo, movimento negro, contracultura) e alguns localmente (como o estudantil, o musical/cinematográfico/teatral), e novos atores surgiam (como associações de bairro). E a antropologia brasileira, melhor do que as outras disciplinas humanas, estava instrumentalizada para pesquisá-los e entendê-los nas suas políticas do cotidiano. Esses movimentos, invisíveis e tidos como apolíticos, pontualmente despertavam o furor repressivo dos "aparelhos do Estado" – quando estavam suficientemente fortes para saírem as ruas exigindo "liberdades democráticas", por exemplo. Nós líamos sobre eles nas aulas de cultura brasileira, e as aulas da Claudia nos instigavam a pesquisá-los etnograficamente.

Ela nunca foi uma professora como os outros, e seu estilo de vida era uma mudança com o que estávamos acostumados a ver entre os professores. Os outros, de centro e de esquerda, vinham em carros relativamente modestos para o *campus*, a UFRGS nunca foi um lugar de ostentação. Eu ia de moto, o que era uma pequena transgressão na época, mas a Claudia vinha de ônibus, imagine, em ônibus lotados, de pé às vezes, misturada com a população de "malucos" e de estudantes que ainda não tinham carro. Ou, mais espantoso ainda para uma professora, às vezes de bicicleta! Sempre mais longe, adiante do seu tempo. Imagino que hoje haja estudantes que venham de bicicleta, é ecologicamente correto. Mas estou falando dos anos 1980, quando não existiam ciclovias e as bicicletas com marchas eram coisa de esportistas.

Muitos anos depois, quando já tínhamos nos encontrado em lugares e circunstâncias das mais diversas, pude ver a Claudia novamente em campo, no "meu campo", como minha orientadora. "Você vai vestida assim?" – perguntou me vendo trocar a roupa confortável que estava em casa por uma mais elegante, arrumada, para lhe levar a conhecer alguns moradores da Lagoa que estava pesquisando para o mestrado. A pergunta continha uma crítica que ao seu estilo era sussurrada, precisava ser lida na entonação da voz. Fomos, ela com seus chinelos de dedo, eu de cabelo bem-penteado e perfume, com um cuidado de traje que só aumentava a distância social, já grande, que me separava dos pescadores e agricultores meus vizinhos. Aprendi a lição, e as próximas idas a campo foram mais descontraídas.

Vê-la em campo foi um prazer. O *modus operandi* da Claudia em campo é de uma total desenvoltura, as pessoas se sentem logo à vontade. Ainda que fosse a primeira vez que os encontrava, ela parecia no seu *millieu*: ria, brincava, contava casos sobre seu marido e seus filhos, fazia perguntas sempre muito curtas, contava outra história rápida que provocava no interlocutor a vontade de contar uma mais longa, e o diálogo prosseguia, sem nenhum formalismo.

Claudia, num projeto em colaboração com seus alunos Andrea Cardarello, Nuno Godolphim e Rogério Rosa, fez um filme, *Ciranda, Cirandinha*[2] que trata da circulação de crianças em famílias de camadas populares. Talvez tenha sido a única vez em que levou uma câmera ao campo. Ela não levava (e até onde eu saiba, ainda não leva) gravadores, nem sequer papel e caneta nas suas "idas a campo". Mas *make no mistake*: aquela conversa solta, que deixava o interlocutor absolutamente confiante, de modo algum significava ausência de método. Ao contrário, este era tão sutil quanto eficaz: Claudia repetia as mesmas perguntas mais de uma vez – algo que eu nunca tinha pensado em fazer – e à medida que a conversa seguia, as respostas iam se alterando. Ao final de uma hora, podíamos ter respostas muito mais agudas, sem tantas defesas, como as do início da conversa. Algo simples, que me foi

2 A noética do vídeo etnográfico.

muito útil em outros diálogos de pesquisa.

Foi o que aprendi com ela, da forma mais eficaz de aprender: vendo fazer. Outras de suas alunas provavelmente poderão explicar melhor suas práticas, pois compartilharam longas pesquisas de campo, como a Flávia Motta, a quem chamo de "segunda" por ter sido a segunda orientanda de Claudia, ou a Jurema Brites, sua assistente de pesquisa na época. E quando vejo alguns antropólogos das novas gerações falando em "pré-campo", em "entrevistas", em "informantes" e só considerando como dado de pesquisa válido aquilo que foi registrado num gravador ou numa câmera de vídeo, me arrepio, me sinto em uma delegacia ou laboratório, e fico pensando no passeio que fizemos na favela ao lado do *campus* nos anos 1970, nas estradas da Lagoa em meados dos anos 1980, e o quanto o seu modo de trabalhar está longe de tudo isso.

Não repetimos a experiência de sair juntas para o trabalho de campo, nem na Lagoa nem em Porto Alegre, mas algumas vezes em que cheguei na sua casa a surpreendi fazendo longos diários. Tão logo terminava as suas conversas no campo, ela ajoelhava orientalmente em frente à mesinha baixa de sua IBM – hoje computador – e redigia longos diários de campo, reproduzindo de memória os diálogos e suas observações, com uma precisão que era quase uma transcrição da conversa, mas já com pinceladas de interpretação e indicações que apontam para a teoria. Uma vez escritos, esses diários eram deixados de lado, descansando, como um bolo que precisa crescer, até que um dia eram retomados, espalhados numa mesa, ao som de alguma música clássica ou da rádio France Culture, e empreendia outra etapa, a de fazer fichas temáticas. O texto final vinha só depois dessas etapas, que incluíam, claro, a leitura de artigos e livros, sem que aí também ela mantivesse um computador ao lado. O texto era lido por inteiro, com pequenas anotações, poucas, nas margens, e depois de lido é que ia para o teclado e escrevia alguma ideia que o texto tivesse lhe suscitado. O trabalho de campo está no centro de sua prática, mas não despreza o que seria qualificado de uma *armchair anthropology*, um engajamento com os textos que têm raízes em cursos realizados ainda nos Estados Unidos, onde

aprendeu a ler, escrutinar, interpretar, retirar deles comparações. "Vou precisar de uns 20 minutos e aí estarei pronta para caminharmos", ouvia ela dizer ao atacar o computador.

Desde o início, entre nós, houve descontração no contato e uma proximidade cordial, calorosa. Nos visitávamos, nos encontramos em muitos lugares, em diferentes momentos. Na casa dela, uma pizza ou uma fornada de *cookies* saia rapidamente, para acompanhar o chá, sempre o chá – a produção intelectual da Claudia é propulsionada pelo chá, de preferência preto. Fui *baby-sitter* do Ethon e do Pedro quando eu ainda estava na graduação, numa noite em que o Zé e ela foram ao cinema, me senti muito responsável. Nos visitamos, para conversas longas e agradáveis, em Porto Alegre, na bucólica casinha de madeira do final da Ivo Corseuil (hoje reformada, uma casa de arquiteta) ou no iluminado *deux-pièces* no quartier de Daumesnil, em Paris; em Florianópolis, nas tardes de Medon onde morou em uma casa imponente (e escreveu um artigo sobre a solteirice no pós-guerra, publicado na Vibrant[3]), na Cité Universitaire, em Toulouse, onde estivemos em um convênio CAPES-Cofecub, no nosso apartamento na Place d'Italie durante um pós-doutorado... Lembro dela e do José Fonseca fazendo uma última parada lá, antes de tomar o trem para o sul, paramentados com pequenas mochilas e prontos para desafiar o Caminho de Santiago, no meio de um inverno muito frio na Europa. Mais tarde, ela nos contaria o encontro com pesquisadores americanos que chegaram de carro, os abordaram e, em troca de uma fruta, propuseram que respondesse a um longo questionário sobre como era percorrer no Caminho de Santiago. Cansada das perguntas absurdas, ela propôs à "pesquisadora": "Por que você não nos acompanha para saber?" Ri com a narrativa. Até lá na Espanha, em plena trilha de Santiago, Claudia afirmava a superioridade epistemológica da experiência, da observação participante, como melhor modo de se conhecer alguma coisa.

3 <http://www.vibrant.org.br/issues/v3n2/claudia-fonseca-les-vieilles-filles-de-bonne-famille/>

Como orientadora, me deu liberdade de escolher caminhos, mas, felizmente, me obrigou a fatiar a proposta inicial. Como contei, visitou meu *terrain* e, sem ensinar formalmente, me iniciou no seu estilo de conversar e entrevistar, ao mesmo tempo em que me aproximou de uma bibliografia francesa (e suas teorias a qual dificilmente teria acesso no Brasil). Estilo sutil de indicar leituras: ela "esquecia" o livro lá em casa, ou dizia, *en passant*, "ganhei e já li, acho que vais gostar". E foi assim que conheci Françoise Zonabend, tanto o seu trabalho sobre a pequena comunidade do interior da França (*La mémoire longue - temps et histoire au village*[4]) quanto o seu trabalho sobre uma *presqu'ile* do Cotentin,[5] que me deram *insights* para escrever sobre os tipos de "belo" presentes nas opções estéticas das mulheres das três gerações de nativos que estudei na Lagoa. Assim como o trabalho de Anne Martin-Fugier, sobre a burguesia parisiense ou o de Bonnie Smith,[6] ou de François Verdier[7] e o de...a lista é longa, e os exemplos apenas servem para mostrar que sua bibliografia incluía textos não comumente lidos por aqui. Na dissertação, ela ajustou e corrigiu meu texto com uma atenção e acuidade que jamais encontrei em outro revisor. Fui sua primeira orientanda e ela costumava dizer que estava aprendendo comigo. Sorte minha, me ensinou a orientar. Num estilo que não é o da longa prelação antes do jogo, mas de uma ou outra frase sussurrada, e que mostra o caminho a seguir.

O que mais me marca na Claudia? Sempre defendeu a etnografia, embora defesa não seja o verbo apropriado, a Claudia não defende causas, no máximo apoia, sustenta. E, sem dúvida, seu perfil como uma etnógrafa

4 ZONABEND, Françoise. 1980 – La mémoire longue - temps et histoire au village. Paris, P. U.F.

5 ZONABEND, Françoise. 1984 – "Une perspective infinie - la mer, le rivage et la terra à La Hague (presqu'ile du Cotentin)" in *Études Rurales* n. 93-94. Paris.

6 SMITH, Bonnie. 1982 - *Ladies of the Leisure Class* - The bourgeoises of Northern France in the Nineteenth Century. Princeton, Princeton University Press.

7 VERDIER, Yvonne. 1979 – *Façons de dire, façons de faire - la laveuse, la couturière, la cuisnière*. Paris, Gallimard.

é uma marca. Mas prefiro dizer que é a capacidade de nos retirar de zonas de conforto, com inteligência e sagacidade. De constantemente colocar em questão verdades, dogmas, *catchphrases*, consensos; através de uma observação aguda, de uma ironia mordaz, ou, como prefere, pela jocosidade. De um modo inteligente e sutil, que nunca coloca o interlocutor na defesa. Se critico um autor, ela resgata algo de interessante nele. Se falo bem, ela diz "é, mas...". Com Claudia não há verdades permanentes, sem outros lados. Como os grandes antropólogos, ela tem esta capacidade ímpar que é a de levantar véus e nos fazer ver outros significados.

"Gente de Claudia"

Claudia Turra-Magni[1]

É uma imensa honra – e responsabilidade – participar da comemoração dos 40 anos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS), particularmente nessa jornada, com o sugestivo nome de *Tecendo Linhagens: trajetórias na consolidação da Antropologia.* Parebenizo os participantes da organização e agradeço à Profa. Cornélia pela oportunidade de compor, com queridos colegas, esta seção em homenagem à Profa. Claudia Fonseca, exímia *tecelã* que fomentou e fomenta, incessantemente, o desenvolvimento de inúmeras *trajetórias* de antropólogos, hoje espalhados pelo planeta.

Pelos dados do PPGAS, de 1988 até este momento, ela foi, oficialmente, orientadora de trinta e sete alunos, boa parte dos quais se considera *Gente de Claudia,* como disse Antonádia Borges, em sua contribuição para este artigo. A sensação de pertencimento a esta *linhagem* – cuja tradição inventada poderíamos associar ao *Centre de Formation à la Recherche Ethnologique* (*CFRE*) do *Musée de l'Homme*, criado em 1946 por André Leroi-Gouhan, mestre de Colette Petonnet, uma das orientadoras de Claudia Fonseca – é constructo de identidade antropológica, capaz de proporcionar orientação, conforto e referência aos seus integrantes. De fato, sempre que me sinto profissionalmente desorientada e abatida, penso: como Cláudia resolveria isso? É que, para muito além da pesquisa do mestrado, entre 1990 e 1994, quando, aliás, não foram poucos os embates que tivemos, a orientação

1 Este artigo contou com a colaboração preciosa dos/as seguintes colegas: Adriane Bof; Andréa Cardarello; Antonádia Borges; Carmen Rial; Débora Allebrandt; Diego Soares da Silveira; Fernanda Ribeiro; Flavia Motta; Heloísa Paim; Jurema Brites; Marta Jardim; Miriam Chagas; Miriam Vieira; Patrice Schuch; Patrícia Fasano; Pilar Uriarte; Soraya Fleischer.

de Claudia iluminou cada momento importante de minha trajetória profissional. Por isso, para essa comunicação, pensei sobre as *marcas* que Claudia teria deixado na vida e carreira de "sua gente", configurando um certo *ethos* incorporado sobre as formas de fazer etnografia e conceber antropologia. Percebi que, além das coisas que aprendemos com ela de modo consciente, através de conselhos, discussões e sugestões, muitas outras foram assimiladas por simbiose ou imitação, e as reproduzimos junto aos nossos alunos, colegas e interlocutores de pesquisa, ora de forma inconsciente, ora pelo esforço deliberado em seguir seus passos.

Dentre as coisas que mais admiro na Claudia estão a sua postura ereta e, igualmente, a sua capacidade de comunicação – seja em trabalho de campo, em sala de aula, conferência ou ambiente social. É pela comunicação, expressa pela fala, mas sobretudo pelo vigor de seu corpo esguio e gestual impetuoso, que ela nos afeta, tece fios, estabelece relações, articula ideias, conceitos, dados, pessoas e coletivos.

Foi pensando nesses fundamentos – da comunicação, da afecção e da articulação – que procurei reproduzir uma atitude própria da Mestra (e de seu rebento, o Núcleo de Antropologia e Cidadania/NACi) ao tentar congregar essa frátria, a partir da seguinte questão colocada àqueles que por ela foram orientados: *quais as marcas da Claudia Fonseca na tua formação e vida profissional?* Como um pedrinha que se atira no lago, a pergunta ressoou pelos quatro cantos do mundo.

A primeira resposta veio da Inglaterra, de Adriane Bof, hoje diretora de um centro de estudo para mães solteiras, mulheres que sofreram de violência doméstica, refugiadas de guerra, casamento forçado, etc. Segundo ela, um trabalho maravilhoso intimamente relacionado aos estudos de gênero inspirados por Claudia Fonseca. Em suas próprias palavras:

> Tenho memórias muito queridas de você, uma tremenda inspiração na minha vida. Além de pesquisadora brilhante, influenciaste meu futuro e o de muitos colegas em diferentes trajetórias antropológicas. Adoraria estar aí para te dar um abraço e agradecer pessoalmente toda

a ajuda e inspiração que recebi no início da minha trajetória como antropóloga. Com muito carinho e saudades. (Adri Bof).

Flávia Motta, professora da UFSC, como sua segunda orientanda no PPGAS, em 1990, conta que

> Para além de toda a formação teórica, metodológica e de técnicas de pesquisa, a Cláudia nos ensina que etnografia só se aprende a fazer fazendo. E ensina isso fazendo. Pegando junto. Foi comigo no baile de idosos quando comecei meu campo. E me levou ao campo dela. Ela me levou no morro e ficamos dentro do carro em meio a um tiroteio entre polícia e traficantes. Depois eu fiquei parada com os olhos arregalados, congelada no banco do carro. A Cláudia me olhou e disse excitada: "Sortuda! Venho aqui há dois anos e nunca vi isso!" Foi meu batismo de fogo na etnografia dos "grupos populares urbanos". Sorte! Sorte nossa essa gringa nos ensinando os caminhos da etnografia! (Flávia Motta).

Andréa Cardarello, mesmo tendo dado à luz o seu terceiro filho, há menos de um mês, não poderia deixar de se manifestar, desde as terras frias do Canadá:

> No livro *The Manticore*, o escritor canadense Robertson Davies cria o personagem de Pargetter, modelo do professor ideal, baseado no seu professor de jurisprudência. No romance, o ex-aluno David lembra da precisão e do rigor de raciocínio com os quais Pargetter examinava os problemas criados na maior parte das vezes pelas paixões humanas. Quando David lia artigos para o seu exigente professor (Pargetter era cego), este fazia comentários que eram uma aula magistral na arte de assimilar, medir, selecionar e abandonar ideias. Explica David: "Eu tive outros professores, é claro, entre os quais alguns excelentes, mas Pargetter continua a ser o meu ideal, o meu pai na profissão". Pensei na Claudia quando li essas páginas. Como diz a psicanalista de David, a Claudia Fonseca, como Pargetter na vida do seu aluno, representa o arquétipo da Maga, da Sábia ou Guru – o arquétipo que sugere a ideia

> de uma forte influência formadora em vista do desenvolvimento de uma personalidade. Olhando pra trás, fico orgulhosa pensando como a Guru virou amiga. As lembranças saem então da sala de aula e do NACi, dos seus *brownies* e do chá com limão na sua casa no meio de uma tese pra ler, das ofertas de coautoria ou da curtição que foi fazer o *Ciranda-Cirandinha* com o Nuno e o Rogério. Elas vão pra aulas de dança, partidas de tênis, natação, aluguel de cavalos durante uma ANPOCS em Caxambu e até morar junto com o José em Montreal. Continuo sempre pronta pra topar a próxima proposta! (Andréa Cardarello).

Assim como para Andréa, para Débora Allebrandt, pesquisadora da *McGill University* do Canadá e pós-doutoranda no PPGAS/UFRGS,

> Claudia foi quem estimulou a sairmos das nossas áreas de conforto e a tentarmos nossa sorte fazendo doutorado fora do Brasil. Nos anos que ficamos fora, sempre contamos com o ombro amigo da Claudia que recebia nossas reclamações, angústias e incertezas da vida no "estrangeiro". Foi ela quem me ensinou a fazer trabalho de campo... Isso foi realmente um privilégio: ir a campo com o mestre e aprender na prática. (Débora Allebrandt).

Diego Soares da Silveira, professor da Universidade de Uberlândia declara que

> Pra mim, Claudia Fonseca representa a aliança bem sucedida entre o rigor teórico-metodológico e o engajamento político com as comunidades onde atuamos, sempre apontando para um caminho de encontro harmonioso entre pesquisa e exercício da cidadania. Todos nós que tivemos a oportunidade de conviver com ela em sala de aula e nos botecos do mercado público, apreendemos que a liderança não se impõe, mas surge naturalmente do carisma e da generosidade. Obrigado, Claudia, pelo aprendizado e o exemplo de vida! (Diego Soares da Silveira).

Patrícia Fasano, docente na Universidade Nacional de Entre Ríos, na Argentina, comunicou o seguinte:

> Acho que o mais importante que posso dizer é que tenho apreendido da Claudia Fonseca uma outra forma de fazer a vida acadêmica; uma forma que têm a ver com tudo que ela reflete nas suas produções teóricas: que integra a qualidade profissional com a qualidade humana, que acompanha, não só o devir da gente pelos conceitos teóricos disciplinares da antropologia, mas, sobretudo, a formação da gente numa concepção da academia que, na sua prática, resiste à aristocracia intelectual, aporta à formação de pessoas que não precisam se deslocar para trabalhar no mundo acadêmico e se compromete com o movimento da vida social no seu conjunto. Eu apreendi da Claudia que é possível trabalhar dentro da Academia sem virar um bicho, só cabeça. Que a Antropologia serve não só para compreender a vida dos outros e outras, mas para se abrir à compreensão da vida que a gente vive no cotidiano e das pessoas com as quais a gente convive. Que é possível construir, dentro da Academia, um outro modelo. E é possível, não porque seja uma utopia realizável, mas porque ela é a realização concreta dessa utopia. Uma antropóloga que faz da antropologia um jeito de viver pra dentro e pra fora de si. Eu peguei esse modelo da Claudia e trouxe para cá, para minha pequena universidade do interior da Argentina. O contato com a Claudia fez de mim uma melhor pessoa, uma pessoa que pode integrar muito melhor a vida acadêmica com o resto da vida. E isso eu agradeço muito profundamente à Claudia e à vida. (Patrícia Fasano).

Miriam Vieira lamenta não poder comparecer a essa homenagem, devido a seus compromissos docentes na Universidade do Vale do Rio dos Sinos, e envia a seguinte mensagem:

> Apenas agradeço por ter encontrado esta antropóloga que sempre é motivo de inspiração para todas nós. Obrigada pela partilha generosa de conhecimentos e de afeto, que vai da sala de aula para a sombra de uma árvore, da varanda da casa para a sala do NACi. Assim que aprendi

> antropologia, uma antropologia crítica, marcada pela proximidade e compromisso. (Miriam Vieira).

Soraya Fleischer, do centro do país, onde atua como professora na UnB, deu o seguinte depoimento:

> Hoje, como professora, percebo como apoiamos nossa prática de orientação nas três experiências em que fomos orientandas e orientandos. Em geral, são apenas três experiências. Ao longo de minha formação, eu tive a sorte de ter orientadores dedicados e presentes ao longo dos três níveis de formação. Contudo, com Claudia Fonseca tive a relação mais longa e, também por isso, significativa. Foi durante os anos do doutorado, pelas mãos, olhos e ouvidos atentos – afetivos e também críticos – de Claudia, que aprendi o que era fazer etnografia. Ela se dispôs a ler meus diários de campo, a manter comigo contato constante enquanto eu me embrenhava por terras distantes, a estimular que eu me dedicasse à leitura de etnografias completas, a sugerir que eu (re)contasse as histórias que ouvi em campo, que eu dedicasse espaço parcimonioso em meu texto às narrativas das pessoas que eu conheci ao longo da pesquisa. Foi também com a Claudia que eu aprendi a importância de ter um grupo de colegas, como o NACi por exemplo, com os quais conviver e trocar textos e ideias. Claudia me ajudou a entender como nosso ofício é artesanal e a perceber como eu poderia encontrar meu lugar nesse ofício. (Soraya Fleischer).

Pilar Uriarte traz a sua experiência da pátria *hermana*, onde atualmente é professora na Universidad de la Republica de Montevideo, no Uruguai:

> Em espanhol, orientador se diz diretor ou tutor. É uma das expressões que foi mais difícil de reaprender. Acredito que muito dessa dificuldade tem origem no tipo de orientação que recebi durante os seis anos de estudos e boas experiências no PPGAS. Certamente, a tarefa de acompanhar o processo de fazer uma dissertação ou tese, deve se parecer muito mais a orientar, do que a dirigir ou tutelar. Com a orientação da Claudia aprendi a confiar na intuição, fazer escolhas,

> manter sempre uma perspectiva crítica em relação à própria produção e um olho atento ao que acontece fora dela. Aprendi também a entender a antropologia e a gostar de fazê-la. Isso que aprendi com ela é o que eu tento fazer ao orientar meus estudantes, não dirigi-los nem tutelá-los, mesmo que seja em espanhol. (Pilar Uriarte).

Miriam Chagas fez um apelo à *imaginação antropológica a la Cláudia Fonseca*:

> Escrever sobre as marcas intelectuais imprimidas por Cláudia Fonseca em sua intensa atividade na UFRGS instiga a pensar a respeito de como se pode fazer menção ao Mestre a partir do quanto e de como seus alunos prosseguem se sentindo influenciados por seu pensamento e prática. Hoje, no cotidiano profissional no Ministério Público Federal (MPF), diante das questões jurídicas demandadas à análise antropológica, me vejo apoiada por suas ideias toda vez que busco destacar argumentos antropológicos mediante a especificidade aportada pela pesquisa de campo e longe das generalizações homogeneizantes.Tal identidade intelectual é permanentemente referenciada nos relatos das trajetórias de formação dos seus orientandos que seguem sensibilizados nessa postura crítica para que verdades estabelecidas sejam constantemente colocadas em perspectiva. Neste sentido, sua influência teórica vem marcando gerações de estudantes e os inspirando a uma prática antropológica que não almeja afirmar certezas, mas realçar tensões do presente vivido diante das narrativas sociais e lutas políticas de nosso tempo. Assim, irradiando energia de trabalho, também junto ao NACi, Cláudia Fonseca prossegue nos animando para que possamos levantar dúvidas inquietantes que agucem a imaginação antropológica de todos nós. (Miriam Chagas).

Marta Jardim, com seus alunos do Curso de História da Arte da UNIFESP, esteve envolvida este mês com um visceral estudo etnográfico/experimento cênico sobre o *xitukulumucumba*, uma espécie de bicho papão em Moçambique. Em suas palavras, ela

> deixa o coração à disposição para estar junto comigo e construir, sem nenhuma dúvida, uma fala que contemplará minha experiência de filha de Claudia e de tua irmã. Em *suaili* dizemos: *tupo pamoja* (estamos juntos)! (Marta Jardim).

Outra irmã de alma e de ofício é Fernanda Ribeiro, docente da PUCRS, que revela o seguinte:

> A Claudia faz parte da minha vida hoje, e isto faz 20 anos. No último novembro inscrevemos nas margens um memorável encontro lá no Morro da Cruz, por onde tantos de nós já andamos a pé ou nas páginas de *Caminhos da Adoção, Família, Fofoca e Honra*. Neste verão ficou pronto um dossiê de escritos que reunimos e que trazem as marcas de tantos outros encontros e trocas. Nos últimos meses estamos às voltas com a *III Jornada de Pesquisa sobre Infância e Família*, que compõe a programação deste março antropológico... Esta intensidade de fazeres coletivos diz muito do que me vem à cabeça quando penso em tudo que se seguiu àquela manhã de 1993, quando, então estudante do mestrado em sociologia, bati na porta da Claudia com um insólito pedido de orientação. Ter feito mestrado em sociologia com a orientação da Claudia é uma pequena transgressão que me alegrará pra sempre e que traz a sua marca. A partir daí foi uma história cheia de gente, muita acolhida, generosidade, sensibilidade, amizade, família, viagens, leituras, inquietação, oportunidades, riso e lágrima juntos. Sigo esperando ansiosa por seus escritos, tenho uma eterna vontade de ouvi-la sobre isto ou aquilo, de vê-la pensar em voz alta e duvidar do próprio argumento no meio da frase. Tenho um gosto muito especial pela sensação de vertigem que seu pensamento rápido, sua inteligência brilhante e surpreendente me causam. Minha história teria sido outra sem a Claudia e o NACi. O privilégio desta companhia é uma dádiva nesta tentativa que ela me inspira, de fazer da vida uma fascinante aventura etnográfica e da escrita, um modo de inscrição no mundo. Na minha memória, tudo isso tem cheiro, gosto e forma: cheiro de chá, gosto de *cookies* e forma de um círculo onde todos são provocados a pensar e convidados a falar. (Fernanda Ribeiro).

Outras colegas já me precederam e partilham desta Mesa, mas, pela relevância que têm nessa frátria, não poderiam ficar de fora dessa comunicação polifônica: Carmen Rial, professora da UFSC, que foi a primeira orientanda de Claudia nesse Programa de Pós-Graduação, em 1988, e que muito nos orgulha por ter ocupado a presidência da Associação Brasileira de Antropologia (2013-2014), nos transmite a seguinte mensagem:

> O que mais me marca na Claudia? A sua capacidade de nos retirar de zonas de conforto, com inteligência e sagacidade. De colocar em questão verdades, permanentemente, através de uma frase aguda, de uma ironia, ou jocosidade. Se critico um autor, ela resgata algo de interessante nele. Se falo bem, ela diz "é, mas...". Não há verdades sem outros lados, e ela tem esta capacidade ímpar de levantar véus. (Carmen Rial).

Jurema Brites, docente da UFSM, nos brindou com várias fotos e três ensinamentos de Claudia, que diz terem sido fundamentais na sua vida acadêmica, embora, segundo ela, nem sempre os pratique com a mesma maestria:

> 1. Ter fé no trabalho de campo;
> 2. Etnografia não se aprende de ouvido, tem que praticar;
> 3. Fofoca só vale como metodologia investigativa; na vida pessoal, só gera confusão e nos leva para o equívoco (Jurema Brites).

Patrice Schuch, colega de departamento de Cláudia, diz que

> O que mais me marcou e até hoje me inspira em Claudia é, sem dúvida, suas práticas agregadoras. Na orientação, sempre buscou coletivizar a discussão e crítica dos textos, possibilitando, através das reuniões do Núcleo de Antropologia e Cidadania (NACi), a abertura de um espaço oxigenador para troca de ideias, propostas de pesquisa e prática etnográfica. A própria criação do NACi pode ser encarada como um exemplo do que estou mencionando. Neste espaço, chama a atenção

a convivência entre pesquisadores e estudantes com diferentes níveis de formação (graduação, mestrado, doutorado), o que possibilita que se tornem relacionados não pela homogeneidade de suas trajetórias ou graus acadêmicos, mas através do próprio centro epistemológico da produção em antropologia: a etnografia. Em recente evento acadêmico realizado em um centro comunitário do Morro da Cruz, Claudia nos brindou com uma frase sobre o tema, dizendo: "A vida é uma experiência etnográfica". Nada mais a dizer. Agora chama todo mundo para a pesquisa! (Patrice Schuch).

Antonádia Borges, professora da UnB, traz seu testemunho em forma de reminiscências e poema:

> Aqui na África do Sul, de onde escrevo essas linhas, muitas pessoas que conheço ainda hoje inscrevem nos corpos seu pertencimento. São simétricas cicatrizes no rosto, um corte afiado em algum dente, ou mesmo a extração de um dente específico ou, em alguns casos, de uma falange, ou de um dedo inteiro. Eu diria que as marcas rituais que nós – *Gente de Claudia* – trazemos em nossos corpos foram cuidadosamente talhadas desta mesma forma. Claudia nos acolheu e, para cada um de nós, escolheu compartilhar seus conhecimentos e sua vida de um jeito e ritmo próprios. Não só a Claudia, mas também o José – gentis e atentos, sempre capazes de caminhar ao nosso lado. De todas as caminhadas, lembro de uma específica, pelas estradas enlameadas de um reassentamento rural no sudoeste paranaense, onde Claudia me fisgou para sempre. Ao cruzarmos o rio Chopim, Claudia ficou encantada com a homenagem ao compositor Frédéric Chopin. Não se tratava de mera confusão fonética. Só Claudia seria capaz de acolher esta possibilidade – de o rio ser uma homenagem ao grande pianista – sem considerar o lugar inusitado ou suspeitar da ilustração clássica das pessoas que lá viviam. Daquele dia em diante eu entendi que o mundo visto com os criativos olhos de Claudia era um lugar de mais alento, de mais esperança. Era para lá que eu gostaria de ir. Deste então, nas solas dos meus pés, trago as indeléveis marcas rituais de quem é *Gente de Claudia*, de quem nunca se cansa de andar e aventar outros e melhores mundos para se viver. (Antonádia Borges).

Nesta singela homenagem, construída com muitas mãos e várias vozes, não se encontra propriamente a polifonia backhtiniana, mas, ao contrário, uma força uníssona quanto à agência de Claudia, impregnada no *ethos* e na visão de mundo de *sua gente*. Os testemunhos aqui reunidos dão a ver como não são apenas nossas trajetórias profissionais que foram contaminadas pela sua presença, mas nossas próprias biografias de modo mais amplo. Isso porque esta mestra borra as pretensas fronteiras entre o trabalho, cuja etimologia remonta à ideia de *tortura*, e o prazer, que move nossa profissão; o público (*locus* da instituição a que se vincula) e o privado (domínio onde ela também acolhe seus pupilos e colegas); o alimento do corpo, cujo sabor e odor das sessões de orientação, trazemos em nossa memória, e o alimento do intelecto, cujo rigor e sofisticação conceitual servem de instrumentos para moldarmos nossa própria massa empírica; o saber, o fazer, o saber-fazer, o ensinar e o aprender, que se retroalimentam de modo contínuo; a provocação distanciada e o engajamento crítico; a labuta etnográfica e a sublimação antropológica; a ciência e a magia. Ao estimular a solidariedade, o espírito crítico, a criatividade e a imaginação, Claudia tornou-se fonte de inspiração e veículo de articulações, capaz de ensinar a *sua gente* formas peculiares de resistência ao individualismo, à competição e à miséria ética reinantes em nossa sociedade.

Por fim, Antonádia conta que o que estamos fazendo aqui, juntos, na África do Sul, seria chamado de *praise poem*:

> Ao longo da vida – diz ela – cada feito emblemático desperta nos amigos de uma pessoa um verso (normalmente elíptico, enigmático – que só vai ser entendido pelos próprios amigos). Os versos vão se somando ao longo da vida e quanto mais longa e épica ela for, maior e mais complexo é o poema. (Antonádia Borges).

Não fossem os limites dessa comunicação, os problemas de retorno à minha mensagem, devido a *e-mails* desatualizados, além do universo de interlocutores que delimitei, restrito aos seus orientandos oficiais,

dentre centenas de alunos, colegas, amigos, admiradores e familiares que, voluntariamente, integrariam este *praise poem*, ele seria ainda mais mirabolante e praticamente infindável. Mas tendo consciência da refração e incompletude das palavras, apelo às fotos que permeiam esta publicação e vêm trazer caras, cores e formas a estes testemunhos.

Num mosteiro budista perto de Taipei, Taiwan, 1967.
Arquivo pessoal Claudia Fonseca.

Alto Volta, 1971, com Scholastique Kompaoré e Mme Diop (UNESCO).
Arquivo pessoal Claudia Fonseca.

Claudia em um caminhão que serve de ônibus entre Pô e Ouagadougou, Alto Volta.
Arquivo pessoal Claudia Fonseca.

Marc Piault , Claudia Fonseca, Hamilton Centeno, Jurema Brites na Vila São José, em Porto Alegre, 1994. Arquivo pessoal Jurema Brites.

Antropologia nas Margens, Morro da Cruz, 2013.
Arquivo pessoal Claudia Turra-Magni.

Noemi Castilhos Brito, Carmen Rial e Claudia Fonseca no Parque de Montsouris, Paris, 1989. Arquivo pessoal Carmen Rial.

Miriam Chagas, Dayse Barcelos, Heloisa Paim, Jurema Brites, Claudia Fonseca, Flavia Motta e Denise Jardim. Filmagem de depoimentos sobre o NACi, Porto Alegre, 2015. Arquivo pessoal Claudia Fonseca.

Claudia Fonseca, Colette Pétonnet, Monique Touron e Carmen Rial em Florianópolis.
Arquivo pessoal Carmen Rial.

Aniversário de Ruben Oliven.
Arquivo pessoal Claudia Fonseca.

Encerramento do I Embra, Cidade do México, 2011.
Arquivo pessoal Carmen Rial.

Foto em família: José, Ethon, Pedro e Claudia.
Arquivo pessoal Claudia Fonseca.

PARTE III – Do fim ao começo

Uma entrevista com Colette Pétonnet

Por Thierry Paquot
(com colaboração de Claudia Fonseca)
Tradução: Ethon Secundino da Fonseca

Nota de Claudia Fonseca: "Quando passei por Paris naquele inverno de 1996, Colette tinha me falado com certa satisfação da entrevista realizada com Thierry Paquot e publicada na Revue Urbanisme (PÉTONNET, 1996). Sua satisfação, claro, não ficou sem ressalvas. Colette sempre tinha uma ressalva bem-humorada sobre as coisas. Era com esse estilo questionador que, para nós, seus colegas e estudantes, ela tinha se tornado exemplo vivo da "eficácia intelectual da insolência" (RAULIN, 1996). Que fosse na vida privada, com amigos, ou na vida profissional, no campo, parecia apelar à mesma mistura de ironia e intimidade. Mas, apesar de tudo, diante da entrevista dirigida por Thierry, ela mostrou um apreço pouco comum. Em 2012, recebi outra versão desse texto elaborado em homenagem à memória de Colette, enviada dessa vez por Monique Touron, a psicanalista com quem Colette tinha compartilhado a vida intelectual e afetiva desde os primeiros dias do doutorado. Assim, quando, no espírito desse volume, quis sublinhar a importância de certa predecessora da "linhagem" esboçada aqui, me senti autorizada – pelo particular encadeamento de ideias e afetos – a usar os textos de Thierry.[1] Aqui trago uma colagem. Os dois textos de Thierry formam a base,[2] mas os trechos extraídos foram adaptados e intercalados

1 A entrevista principal de Colette Pétonnet foi publicada em 1996 na *Revue urbanisme* (edição 286, p. 5-11) com o título "L'invitée du mois: Propos recueillis" para Thierry Paquot. Tanto Paquot quanto Antoine Loubière, editor da Revue Urbanisme, prontamente deram seu acordo para a reprodução de trechos já publicados.

2 A entrevista propriamente dita, de 1996, é mantida aqui (em forma abreviada) no texto

por comentários de outros colegas e completados pela presença implícita do tradutor. É um texto bricolé assumidamente de tom pessoal, mas que não abdica da relevância "científica" do afeto (ver GUTWIRTH, 1996). Não se pretende fazer jus à imensa obra dessa pesquisadora singela – com experiências que começam nas favelas marroquinas e periferias parisienses, transitam pelos bairros negros de Nova York e terminam nos cemitérios, esgotos e jardins de Paris – abrangendo o imundo e o sublime, com destaque sempre ao inesperado. A abrangência de seu olhar faz com que, no final da vida, Colette seja homenageada por – além dos etnólogos – historiadores, arquitetos, geógrafos, filósofos, etnobiólogos e especialistas em literatura. Não é uma pessoa a ser imitada (seria impossível); é um gênio de sua época – com as luzes e limitações que vêm juntas. É nesse sentido – com carinho e insolência – que ela nos convidaria a considerar a questão de seu legado."

Thierry Paquot (2013): Eu instalo o meu gravador ali, sobre a mesa da sala do seu apartamento, e trava-se de pronto o impasse: "Não, não, eu nunca liguei esse troço! É preciso escutar a palavra, captá-la, restituí-la, dar-lhe a sua fluidez. É preciso ficar com quem fala, com quem te fala, e não deixar escapar coisa alguma..." Envergonhado, confesso estar sem papel. Generosa, ela me dá um maço. Escuto e reflito. Eu a observo e entendo que cada traço do rosto é igualmente expressivo, que cada silêncio, cada hesitação são sinais, e anoto às cegas. Ela se expressa facilmente com uma bela voz bem timbrada, grave. Seu rosto jovialmente emoldurado por cabelos curtos se anima. Ela emana franqueza. Sem meias palavras, ela diz o que pensa: sobre as pessoas, seus colegas, sua família, os livros que ela acaba de ler – e aqueles que ela abandona por não acrescentarem nada. Simpatizamos. Nos reencontraremos diversas vezes e ela me mostrará seus poemas.

Thierry Paquot: Como a gente se torna uma etnóloga das periferias?

principal. O texto de 2013 consiste mais em comentários por Paquot e extratos dele são destacados por bordas.

Colette Pétonnet: Por um encontro, ou, para ser mais exata, por encontros. Mas o encontro só se torna decisivo em certas situações. Ao fim da guerra, eu – estudante em Poitiers – não sei o que eu quero. Não sei o que posso. Eu mal me conheço, e aí o encontro é impossível. Experimento de tudo, um pouco de psicologia, um pouco de direito, um pouco de filosofia. Vou para Paris e me assusto com a agitação da cidade grande, com a diversidade dos tesouros que ela resguarda e que eu não sei apreciar. Fico decepcionada com a Universidade. Não compreendo o propósito desses cursos magistrais, não vejo o interesse dessas lições cujo academicismo me angustia e adormece.

Eu vou para longe, para o Marrocos (Casablanca, depois Rabat) durante sete anos. Sou "adotada" por uma família. Minha "irmã" trabalha comigo. Sou daqui e de alhures. Falo árabe e estou maravilhada pela riqueza das fórmulas de etiqueta, pela atenção que a língua atribui ao cotidiano, ao banal, aos objetos simples, às tarefas corriqueiras. Não leio. Escuto e observo. Depois volto à França como funcionária em Paris. Encontro Louis Moreau de Bellaing. Apreciando os vasos e instrumentos artesanais que eu trouxe de minha estada em Maghreb, ele recomenda que eu me inscreva no curso de etnologia, que eu volte a estudar, a me valer do saber adquirido no Marrocos. Ele me leva ao Museu do Homem para as aulas de André Leroi-Gourhan, verdadeiro "encontro", que explica muito da minha carreira e de minha vida.

No Instituto de Etnologia eu fui feliz. Que diferença com as faculdades universitárias que eu havia frequentado antes! Finalmente alguém me falava realmente do Homem, como eu havia desejado sem saber me expressar. Verdade que os professores eram bastante excepcionais: André Leroi-Gourhan, formado em russo e chinês, etnólogo e estudioso de pré-história; Roger Bastide, especialista na mística cristã, encantado pelo Brasil, vai passar a vida atravessando as fronteiras entre as disciplinas (psicanálise, linguística, antropologia, etc.). Eles souberam me iniciar em etnologia e me envolver o bastante para me levar à tese e ao CNRS, onde entrei em 1969. Com Leroi-Gourhan, íamos a campo – na Normandia –, aprendíamos

a desenhar, a fazer levantamentos, a escutar, etc. Eu tinha escolhido a opção Oceania, esperando voltar a viajar. Mas quando precisamos definir um objeto de estudo, como eu seguia ganhando a vida como funcionária pública, os dois professores me avisaram: "Não há dinheiro suficiente, você não terá um tostão para a viagem. Por que não estudar estes territórios da periferia onde você trabalha todos os dias?" Ambos me incitaram a aceitar esse plano. "A periferia, disse Leroi-Gourhan, não tem ninguém de nós ali". Eu fiquei por um bom tempo ali: o tempo de fazer duas teses.

T. P.: Em que consiste o ofício, ou de que trata o saber-fazer de um etnólogo das periferias?

C. P.: Como aconselhava Leroi-Gourhan, o etnólogo deve "se constituir como um estrangeiro em seu próprio ambiente". Assim, todas as manhãs, eu ia ao Val-de-Marne reencontrar a cidade de trânsito que eu estudava. Por vezes com indiferença, por vezes com prazer. Meu "território" era banal, um imóvel semelhante a outros imóveis do bairro. Minha "população" era um compósito de italianos, espanhóis, dois algerianos e uma grande maioria de franceses, pobres – nada muito estimulante, nada que chamasse atenção. Quando eu sentia a minha atenção diminuir, eu mergulhava na literatura antropológica sobre a Amazônia ou o Sepik. Eu partia para outros países para melhor retornar ao meu, àquele que eu queria compreender por dentro.

Não se pode trabalhar sem simpatizar. É preciso manter um olhar distanciado, o que acredito ser mais difícil aqui do que em uma cidade totalmente estranha à cultura da gente. Todos os dias eu encontrava homens e mulheres que me acolhiam pelo meu primeiro nome, que tinham entendido que eu não estava em conluio com a prefeitura, que eu não era um complemento ao serviço social, que eu escrevia um livro, com todo o mistério que tal projeto cria ao seu redor. Principalmente, era necessário não tentar ajudar, nem assistir a quem quer que fosse, nunca me sobrepor à assistência social. Não é fácil estar despojada de um papel social, mas era

necessário. Senão, tudo seria desvirtuado. Dando uma mão, afinal, eu teria posto eles em perigo. Além disso, eles não eram de pedir. Eles me ofereciam café e me contavam episódios da sua vida. Eu me contentava em lhes dar ocasionais informações, mas nunca conselhos. Já não é simples descrever os trajetos individuais e tirar dali percursos sociais, explicações, teorias. Se o afetivo se mistura, nos tornamos incapazes de restituir a intimidade das pessoas sem projetar nossos próprios afetos. A surpresa deve ser diária, é a única maneira de fazer etnografia como a entendia Leroi-Gourhan.

Roger Bastide faz o prefácio ao primeiro livro de Colette, *Cesgens-là* (1968). Depois de ter saudado a grande qualidade literária desta pesquisa, ele afirma que este "livro de ciências também é um livro humano – um livro de amor" (PAQUOT, 2013).

T. P.: Por que você evitou as diversas "escolas de pensamento", por vontade pessoal, por recusa a camisas-de-força doutrinárias, por isolamento?

C. P.: Comecei meus estudos de etnologia relativamente tarde. Chegava com minha experiência marroquina, eu tinha certa maturidade, e assim pude me abster de um envolvimento político-ideológico e me lançar à aplicação das lições de Leroi-Gourhan e de Bastide, partindo da experiência. Esta precede as leituras e a teorização. Ainda mais que meu "objeto de estudo", o povo, os proletários das periferias, o pessoal mais pobre, era engrandecido por uns (os sindicalistas, os militantes revolucionários, muitos sociólogos, etc.) e temido por outros (os eleitos, os trabalhadores sociais, etc.). Para realizar, com alguma serenidade, meu objetivo, eu adotei os seguintes princípios metodológicos:

- Esvaziar-se, acreditar-se em viagem distante, noutro rincão. Para fazê-lo, não guardar nenhum termo em vigor para qualificar a sua população (os "imigrantes", os "pobres", os "marginais", os "associais", etc.), nem como hipótese a ser confirmada, nem a ser invalidada. Tais palavras não fazem

parte da língua vernacular. Convém considerá-las artefatos entre outros provenientes da sociedade dominante.

- Começar pela coleta etnográfica dos materiais de base. Para fazê-lo, trabalhar entre as próprias pessoas, "indígenas", sem se apoiar no conhecimento que podem ter deles os intermediários, como os médicos, assistentes sociais, etc. Fazer isso para evitar confundir as projeções desses profissionais com a realidade. Após a coleta inicial, as informações fornecidas por esses profissionais serão ainda mais interessantes para a análise.

- Atentar para não privilegiar a palavra, frequentemente enganadora, mas cruzá-la com a observação dos atos, das coisas, dos gestos, das expressões não verbais. Posso dar um exemplo: alguém falar "eu não conheço ninguém aqui", quando duas vizinhas acabam de passar na casa para pedir um serviço, remete ao exame do significado do verbo conhecer, para este meio.

- Não intervir em situações de família, nunca interferir, não buscar uma solução para um conflito.

Claro, estas regras de conduta, eu as construí paulatinamente. Depois de minha tese de terceiro ciclo, eu comecei uma tese de Estado. [...] Entre favelados espanhóis e portuguesas, fiz anotações, media as peças, registrava detalhes da cama conjugal, elencando elementos de um certo conforto quando as mídias denunciavam o escândalo deste "sub-habitat". Sempre prestei atenção aos fatos e gestos da vida cotidiana: o conteúdo da geladeira, a escolha das roupas, os desenhos do papel de parede, a escolha da cor, o cheiro das escadas, a presença de animais, etc.

> "Colette Pétonnet sempre atribuiu importância central à intimidade, ao corpo dos proletários – corpos sofridos, corpos no trabalho, em repouso, amando, procriando – local de expressão das emoções e alvo das normas" (PERROT; SEGALEN, 2013).

O editor não quis publicar toda a minha pesquisa em só um livro, e eis porque existem dois volumes, *Nous sommes tous dans le brouillard*

[Estamos todos no nevoeiro], publicado em 1979, e *Espaces habités* [Espaços habitados], de 1982. Ninguém quis falar deles, o cara do *Libération* desistiu de fazer uma resenha e me disse, tempos depois: "um livro assim queima as mãos!". Eu tomei como um elogio, pois é verdade que não se podia retirar dele um ponto de vista político essencializado. Me disseram: "tu és de direita"; me disseram: "tu és de extrema esquerda" – lengalengas sem importância! Eu apenas mostrava os homens e as mulheres em seu meio – seus modos de viver, seus ritos, suas cóleras, suas farras, seus desesperos, etc. Alguns se mostravam insultantes e violentos, outros fechados sobre si próprios. Outros ainda mobilizavam sua imaginação para modificar o sistema de assistência social em benefício próprio, mas isso não era oportuno revelar. Um proletário só podia ser "explorado" e "generoso".

A vida social não corresponde aos livros dos ideólogos. A tinta com a qual ela é escrita é fruto de uma curiosa alquimia... O etnólogo também é um cidadão e pode se engajar na vida da cidade e evocar suas pesquisas se estas servirem à causa que ele almeja defender, mas jamais deve confundir estas duas ações. O engajamento e a pesquisa devem ser mantidos separados. Não se trata de um princípio, e, sim, de uma deontologia!

> *On est tous dans le brouillard* (2002) é uma obra prima da literatura antropológica que influenciou consideravelmente os antropólogos que não partiam para o outro lado do mundo, mas exploravam "mundos" a dois passos de distância (PAQUOT, 2013).

T. P.: Que pensas do rótulo "antropologia urbana" que se coloca nos teus trabalhos, já que conversando contigo penso entender que a antropologia não pode ser recortada em zonas de influência?

C. P.: A antropologia não é rural nem urbana, nem atrelada a tal ou tal território, nem a tal ou qual população. Ela visa a uma compreensão do Homem na sociedade, quer dizer, ela escapa a qualquer procedimento reducionista... De fato, é a lógica administrativa do CNRS que atribuiu esta

etiqueta ao laboratório que eu dirigia com Jacques Gutwirth e que nós, finalmente, aceitamos. A generalidade deste título nos permitia acolher pesquisadores em trabalhos muito diversificados, como testemunham as obras coletivas, *Chemins de la Ville* e *Ferveurs contemporaines*. Chegamos na cidade por estradas diferentes: Jacques estudando judeus hassídicos de Antuérpia, Montreal e Boston, e eu procurando comunidades ainda agrupadas antes de serem dispersas em uma aglomeração mais ampla, de fronteiras geográficas cada vez mais fluidas, a metrópole. Num artigo da revista *Hérodote* em 1978, Jacques falava da investigação em etnologia urbana, passando depois a esboçar, para a revista *L´Homme* (1982), algumas "pistas para a antropologia urbana". Assim, ele marca a nossa afiliação com Leroi-Gourhan, e também em menor medida, com Levi-Strauss, bem como nossas diferenças com a Escola de Chicago, à qual nos associam tão indevidamente. Certamente podem existir semelhanças – veja os pontos de concordância entre nossos trabalhos e os de Park, Wirthou, mais recentemente, Goffman – mas, para nós, a cidade veio depois, depois das comunidades de judeus hassídicos para Jacques Gurtwirth, e depois dos "proletários" e "subproletários" franceses para mim.

Nota: O Laboratório de Antropologia Urbana é precursor do Laboratoire d'anthropologie urbanités mondialisations (LAUM). Conforme a *homepage* do LAUM: "A abordagem etnográfica, que em boa parte se realiza na descrição, constitui um elemento forte e constante da identidade do LAU. Esta abordagem anda de mãos dadas com uma reflexão metodológica ou epistemológica. Assim, os trabalhos dos membros do laboratório não param de interrogar a tradição científica em que procuram se situar, não apenas por causa da natureza menos convencional de seu objeto, mas ainda mais pelos deslocamentos do ponto de vista que eles propõem e pela distância que eles estabelecem, que devem redefinir. Uma distância, ou um distanciamento, exigida pela proximidade geográfica ou cultural... e pela mudança na escala da análise".

C.P.: A cidade, nesta época, eu te disse, é Paris. É imensa e minúscula. É uma parte do mundo, e também um mundo, que eu aprendi aos poucos. Meus estudos me absorveram por completo, e ao contrário de um etnólogo voltando da Amazônia que guarda uma reserva para novas pesquisas sobre a mesma população, eu dei tudo, eu não tenho mais nada. Eu poderia continuar, mas seria repetir-me. Preciso retomar tudo de estaca zero.

> [Ao longo de sua carreira], sem afetação, sem jargão pseudocientífico, de forma simples e direta, Colette Pétonnet descreve e analisa, sempre com um incrível senso de observação generosa do que faz, desfaz e refaz a cidade. É o que a espanta: tudo mexe, tudo é cambiante, tudo o que advém desaparecerá e outras formas inéditas de culturas vão surgir e, por sua vez, se esgotarão, se apagarão... Trata-se de uma antropóloga da banalidade urbana e do cotidiano dos cidadãos que encontra as suas palavras no instante exato em que ninguém mais as pronuncia. Esta injustiça a fascina, "a periferia que eu estudei não existe mais", me declara, sem amargura, serena, dessa tranquilidade fora de série temporal e espacial (PAQUOT, 2013).

Refaço aulas de inglês e me desloco até Nova York para onde fui convidada. Lá percorro Harlem e as suas igrejas, cruzo personagens de romance, sinto na pele a clivagem Negro/Branco que merece uma análise séria – análise essa que será apresentada em um artigo da *L'Homme* (1986). Mas não estou satisfeita; meu inglês não me permite aprofundar as pesquisas, as gírias são difíceis. Largo de mão os Negros americanos para me concentrar nos haitianos de Nova York. Mas as trocas são delicadas, a partilha é dolorosa, sim, dolorosa. Eu volto e o furacão parisiense me encanta, eu trabalho em temas urbanos ligados ao movimento, à multidão. Eu desenvolvo o método da "observação flutuante", que consiste em seguir disponível em todas as circunstâncias, sem mobilizar a atenção sobre um objeto específico, mas deixando-a "flutuar" para que as informações a penetrem sem filtro, sem *a priori*, até que pontos de referência, convergências, surjam e que

consigamos então descobrir regras subjacentes.

Colette desenvolve o método da dita "observação flutuante" (*L´Homme*, 1982) e descobre a incrível diversidade das sociabilidades em curso na capital; tudo a interessa, tudo merece sua curiosidade, ela trabalha sozinha e renova incessantemente seus "objetos", escrevendo pouco, mas sempre com um zelo pela precisão etnográfica e elegância literária. Neste texto é que ela afirma que a "etnologia urbana ainda está por ser feita", e que ela busca dotá-la de um método (PAQUOT, 2013).

No seu último texto autobiográfico, Colette volta a sublinhar a importância de seus primeiros escritos sobre grupos populares na periferia urbana de Paris.

Minha hipótese é finalmente a seguinte: há em toda sociedade uma camada baixa que é sacrificada, declarada inferior e que se inferioriza a partir dos julgamentos que pesam sobre ela. A expressão "bode expiatório" teria sido esquecida há muito tempo se o mecanismo que ela evoca não tivesse mais aplicação. Nossa sociedade tem sempre no fundo o princípio sacrificial que ordena, sem fazer barulho, muitas sociedades. Na época distante que realizei meu estudo, esse mecanismo se exercia contra os franceses mais pobres junto com alguns estrangeiros. Hoje, provavelmente, há outros que vieram tomar seu lugar. Queria que minha hipótese fosse retomada e discutida – o que nunca aconteceu. Em compensação, vejo periodicamente ressurgir em certos textos: "Como em todo caso existem pessoas sacrificadas..." como se isso fosse uma condição autoevidente. (PÉTONNET, 2013)

Nota: Tal como outras mulheres da etnologia francesa dos anos pós-guerra (ver GROSSI, 2006), Colette tinha a impressão de ser uma *outsider* em relação à comunidade acadêmica de seu país. Hoje, é vista como Grande Dama da antropologia urbana na França.

No fim da minha carreira, eu me digo que trabalhei muito, escrevi

e publiquei, mas não me tornei especialista em coisa alguma, nem de periferia, nem sequer em "proletariado". [...] Ainda por cima você passa trabalho para se fazer escutar. Seus compatriotas não acreditam em você como tendem a fazer de pronto com aqueles que retornam de um território exótico. Eles confiam em suas ideologias. Não é simples nem triunfal ser etnólogo em sua própria vizinhança, nas zonas urbanas. Contudo, penso ter aberto um caminho.

REFERÊNCIAS

GROSSI, Miriam. Duas Germaines e Uma Denise: as alunas de Mauss. In: MOTTA, A.; CAVIGNAC, Julie. (Org.). *Antropologia Francesa no Século XX*. Recife: Massangana, 2006. p. 239-256.

GUTWIRTH, Jacques. Science et amitié: parametres inséparables. In: DAPHY, E. (Org.). *Paroles offertes a Colette Petonnet à l'occasion de son départ à la retraite*. Paris: CNRS/Laboratoire d'Antropologie Urbaine, 1996.

_____.; PÉTONNET, Colette. (dir). *Chemins de la Ville, enquêtes ethnologiques*. Paris: éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 1987.

PAQUOT, Thierry. Une anthropologue em ville: Colette Pétonnet (1929-2012). *Métropolitiques*, 2013. Disponível em: <http://www.metropolitiques.eu/Une-anthropologue-en-ville-Colette.html>.

PERROT, Michèle; SEGALEN, Martine. Súmula elaborado para "Les sentiers de l'ethnologie urbaine avec Colette Petonnet, Seminaire d'hommage", MuséeNationale de l'Histoire Naturelle, 2013. Disponível em: <www.laburba.fr/app/download/10524032/Petonnet+9.pdf>.

PÉTONNET, Colette. *Ces gens-là* (préface de Roger Bastide). Paris: François Maspero, 1968.

_____. L'observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien. *L'Homme*, v. 22, n. 4, p. 37-47, 1982.

_____. La pâleur noire. Couleur et culture aux USA. *L'Homme*, 97-98, Anthropologie état des lieux, p.183-204. Paris, Navarin/Le livre de poche (Biblio essais), 1986.

_____. L'invitée du mois. Propos recueillis par Thierry Paquot (novembre 1995), *Revue Urbanisme*, n. 286 4/8 (Violences), p. 5-11, 1996.

_____. *On est tous dans le brouillard, préface d'André Leroi-Gourhan,* réédition établie et présentée par Catherine Choron-Baix, Paris: éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques (ce volume rassemble *On est tous dans le brouillard*, 1979, et Espaces habités, 1982; Paris: Galilée), 2002.

_____. Autobiographie au pas de charge d'une anthropologue urbaine. *Journal des Anthropologues*, n. 3, p. 298-313, 2013.

_____.; DELAPORTE, Yves. *Ferveurs contemporaines.* Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth, Paris: L'Harmattan, 1993.

RAULIN, Anne. Solennité et insolence. In: DAPHY, E. (Org.). *Paroles offertes a Colette Petonnet à l'occasion de son départ à la retraite*. Paris: CNRS/Laboratoire d'Antropologie Urbaine, 1996.

"Lá" onde, cara pálida? Pensando as glórias e os limites do "campo" etnográfico[1]

Claudia Fonseca

Li esses dias um "velho" texto que exprime algo que muitos de nós sentimos nesses últimos tempos sobre etnografia. Os autores, Gupta e Ferguson (1997), apontam para o paradoxo de as reviravoltas radicais na teoria antropológica não serem acompanhadas por uma reformulação igualmente radical de discussões metodológicas. Por um lado, rejeita-se a ideia de comunidades delimitadas e culturas homogêneas; agora a ênfase está em fronteiras porosas e pessoas, objetos, e ideias em deslocamento. Por outro lado, os antropólogos – querendo reafirmar sua identidade disciplinar – insistem mais do que nunca na "pesquisa de campo" radicada num determinado "local": "O que fazer com uma disciplina que rejeita ruidosamente 'o local', ao mesmo tempo que insiste com cada vez mais firmeza num método que toma o local como um dado óbvio?" (GUPTA; FERGUSON, 1997, p. 4, tradução nossa).

De certa forma, esses autores estão colocando em questão o "eu estive lá" realçado por Geertz (1989 [1973]) como pilar do trabalho etnográfico no início dos anos 1970. Eles sugerem que as clássicas narrativas de "como entrei" e "como vim embora" do campo reforçam a ideia de distância entre o mundo do etnógrafo e o dos etnografados. O olhar "orientalista" estaria inscrito nas próprias convenções do contar da aventura.[2]

---

1 Esse capítulo foi redigido para dialogar com os autores da presente coletânea. Uma primeira versão será publicada na *Revista Mundaú* (no prelo), de Alagoas.

2 É evidente que essas reflexões críticas sobre "o local" da etnografia se encontram na antropologia, inclusive brasileira, desde os anos 1980 (ver GOLDMAN, 2003; MAGNANI,

Contudo, ao mesmo tempo que insistem em descentrar a noção de campo enquanto elemento *sine qua non* do trabalho etnográfico, Gupta e Ferguson não estão propondo descartar as lições dos métodos clássicos. Consideram que o "deslocamento" tão recomendado a pesquisadores iniciantes não implica necessariamente num campo fetichizado ou na transformação dos interlocutores em Outros exóticos. É possível, sem cair nessas armadilhas, aproveitar as vantagens da "viagem" – a relativização do conhecimento hegemônico ocidental, a escuta e valorização do que dizem os sujeitos de estudo, a consciência do posicionamento de perspectivas transmitidas a partir de situações socialmente e politicamente diferentes. Lembrando que as tradições se fazem de frente para trás, admitem que o "campo" continua sendo um componente central da tradição antropológica – mas, agora, como parte de uma tradição reinventada conforme as circunstâncias contemporâneas.

Aproveitando os *insights* de D. Haraway (1995) sobre o "conhecimento situado", os autores propõem uma renovação de vocabulário que deslocaria a ênfase na pesquisa etnográfica de "localidade" para *site*[3] e, em particular, para o *trabalho* investido tanto pelo pesquisador quanto pelos seus interlocutores na construção desse "sítio". Tal abordagem, além de estabelecer conexões epistemológicas e políticas entre conhecimentos produzidos a partir de diferentes sítios, permitiria explorar possíveis alianças e, eventualmente, um propósito comum entre eles.

1 DENTRO E FORA

Essas provocações colocadas por Gupta e Ferguson vieram em boa hora.

2012). Tomamos o texto de Gupta (indiano) e Ferguson (sul-africano), escrevendo para leitores majoritariamente norte-americanos, como provocação que recoloca questões que precisam se manter em aberto.

3 No original, em inglês, o deslocamento é de *locality* para *location*. Em vez de "locação", nos parece que a tradução mais adequada desse último termo em português seria "sítio" ou "posicionamento".

Não fazia uma semana que eu tinha voltado do meu último "campo"[4] quando li o texto. O campo, no meu caso, ainda se apresentava nos termos clássicos: era uma ex-colônia de hanseníase, localizada do outro lado do rio da cidade de São Luís de Maranhão.[5] Não podia haver uma delimitação territorial mais clara. O lugar tinha sido criado em função de seu isolamento geográfico. E sucessivas leis tinham reforçado essa delimitação, ora suprimindo, ora ampliando direitos de pessoas justamente em função delas estarem dentro ou fora da colônia. A mais recente datava de 2007 – a lei federal 11.520 que concedia uma pensão vitalícia a pessoas que tinham sido "compulsoriamente internadas" nas colônias. Para serem contemplados, os candidatos à reparação deviam comprovar, com documentos ou, eventualmente, testemunhos que tinham sido internadas em uma das quarenta e poucas colônias brasileiras até 1986 (ver MARICATO, 2015).

Não era um problema para mim reconhecer o quanto os limites desse espaço tinham sido criados e fortalecidos através da intervenção "de fora" – pela atuação estatal na forma de políticas higienistas, pelo movimento social (MORHAN[6]) que exigia reparação pela violação dos direitos fundamentais dos internos e pelos jornalistas e pesquisadores que traduziam a história desses locais para um público ávido de detalhes.[7]

---

4 Apesar das críticas, sigo empregando o termo clássico por facilitar a leitura.

5 Nessa minha segunda viagem para a Colônia de Bonfim, fiquei uma semana (início de junho 2016), morando no centro comunitário no seio da antiga colônia, junto com a pesquisadora Glaucia Maricato, que me acompanhava em todos os momentos da pesquisa e com quem desenvolvi boa parte das reflexões expostas nesse capítulo. Também gostaria de agradecer a Ana Maria dos Santos Martins Pinho e Flavio Serafim Lisboa, ambos ligados ao Memorial da antiga colônia, que contribuíram muito para o desenrolar dessa pesquisa.

6 Movimento da Reintegração das Pessoas Atingidas pela Hanseníase (ver: http://www.morhan.org.br/).

7 Ver, por exemplo, os diversos capítulos de *História, Ciências, Saúde. Manguinhos*, 10 (suplemento 1), 2003. Entre as muitas teses e dissertações em Ciências Sociais, Antropologia, Comunicação e História sobre as Colônias de hanseníase, citamos apenas duas sobre especificamente a Colônia de Bonfim: Câmera (2009) e Nascimento (2010).

Mas as mesmas forças que firmavam os limites territoriais do meu campo também forneciam sementes para subverter qualquer demarcação nítida. Artur Custódio, diretor do MORHAN quando iniciei essa pesquisa, me chamou atenção para uma certa limitação da maioria das pesquisas que não se desgrudavam do espaço territorial das colônias. Será que não existia um grande contingente de doentes vivendo em isolamento ou com seus familiares nas aldeias interioranas? Como seriam as condições e tratamento dessas pessoas *não* enquadradas na colônia? Não é por acaso que, em 2016, o MORHAN, em parceria com o governador de Acre, Tião Viana (um infectologista que há tempo milita em prol dos pacientes de hanseníase), estava celebrando os avanços de um projeto estadual que estenderia o direito à reparação a pessoas atingidas pela hanseníase que tinham sido submetidas à prática de "isolamento compulsório *de forma domiciliar*".[8]

Essa flexibilização conceitual dos lugares de internamento/isolamento compulsório que despontava no discurso político – meu "campo" me convencia – era devida à influência dos próprios "atingidos" que nunca limitaram suas práticas (ou suas lembranças) às categorias formais dos mapas bidimensionais. Mas isso não quer dizer que não exista uma identidade solidária entre as pessoas que passaram por "lá" – a Colônia do Bonfim do Maranhão.

2 FRONTEIRAS ONTEM E HOJE

Nas suas conversas comigo, os residentes mais antigos demonstravam uma forte sensação de comunidade materializada através dos lugares e edifícios que compõem a antiga Colônia do Bonfim. Hoje, os limites dessa comunidade deixaram de ser traçados por muros. O antigo portão de pedra que, nos primeiros tempos da colônia, demarcava a entrada na zona dos "doentes", foi removido da estrada e transportado para a margem lateral do hospital,

8 Disponível em: <http://www.agencia.ac.gov.br/governo-e-morhan-tratam-da-extensao-do-beneficio-para-hansenianos/>. Acesso em: 21 fev. 2017.

servindo hoje apenas para reviver a memória dos anos de confinamento. Antes mesmo de chegar ao portão, passamos pelo cemitério do local onde, entre muitas covas sem identificação, localizamos placas e monumentos designando os restos mortais de alguns personagens importantes da história da Colônia – certo padre, Dona Domingas (líder comunitária), etc. Porém, nossos guias comentam que hoje em dia estão trazendo "pessoas de fora" – isto é, que nunca tiveram nada a ver com a hanseníase – para serem enterradas nesse chão.

Na frente do Hospital Aquiles Lisboa encontra-se o antigo cinema da colônia que funciona atualmente como auditório para conferências e reuniões profissionais. Logo depois, adentramos uma zona de prédios intercalados da atual e antiga administração. Cem metros além de uma ala de internamento hospitalar com uma dúzia de pacientes (a maioria do interior) em tratamento, ficam as ruínas da antiga cantina e a pracinha do alto-falante já há décadas em desuso. No coração desse conjunto arquitetônico, encontramos a principal rua residencial, de uns 300 metros, que vai da capela, inaugurada nos primeiros dias da Colônia e já em estado avançado de delapidação, até os escombros da antiga escola primária. No meio dessa estrada de paralelepípedo, passa-se pela praça gramada da atual igreja. As pequenas casas ladeando a avenida que, em tempos idos, abrigavam casais, estão com necessidade urgente de reforma. Contudo, mesmo assim, são objeto de cobiça, reservadas para pessoas escolhidas pelo Conselho Gestor do Hospital (composto de ex-internos assim como representantes do atual hospital).

Do outro lado desse conjunto, uns 50 metros além da antiga cantina, já inicia o que ficou na memória como a "zona dos sadios" – onde moravam os funcionários da Colônia. É uma zona privilegiada da área peninsular, desembocando no cais da lancha que partia cotidianamente para a capital. É nessa zona que morava o diretor da Colônia, numa mansão à beira da praia, e também é aqui que morava a multidão de empregados junto com suas famílias, cujos filhos frequentavam uma escola local exclusivamente deles. Diz-se que, "antigamente", a barreira entre o território dos "sadios" e o "dos

doentes" era praticamente intransponível. Eventualmente, formavam-se amizades entre indivíduos das duas categorias, mas as circunstâncias impediam qualquer convivência mais íntima. Com o fim da segregação compulsória e à medida que os filhos de pacientes e funcionários foram crescendo, houve intercasamento de forma que, hoje, é possível encontrar alguns ex-internos ou filhos de ex-internos morando na zona "dos sadios", mas são poucos.

Em todo caso, as duas categorias – funcionários e "doentes" – outrora tão distintas, reconhecem atualmente uma afinidade mais do que territorial, no compartilhamento de uma experiência histórica da colônia. Agora, os "de fora" são os recém-chegados – os que vieram com a "invasão" de uns anos atrás. Gradativamente, a construção de uma estrada e, em particular, uma ponte ligando os dois bancos do rio Bacanga, tornaram toda essa área um subúrbio de São Luís (capital do estado). Houve um intenso povoamento dos bairros contíguos ao Hospital (Vila Nova e Anjo do Guarda), com uma parte dos novos residentes transbordando para dentro das terras que tinham sido da Colônia. Hoje, existem dezenas de "carrinhos"[9] fazendo a ida e volta entre esses bairros e o Hospital, e entre o Hospital e os cais da lancha, de forma que o "comércio" não fica longe. É assim que se explica o aparecimento de novos moradores nas barracas abandonadas frente às ruínas da primeira capela onde, em tempos idos, moravam os solteiros da Colônia. É assim que se explica também uma porção de novos moradores na antiga zona dos funcionários. Esses recém-chegados são vizinhos. Portanto, não se fala de "invasores", mas, sempre quando eu perguntava aos meus interlocutores sobre algum indivíduo ou a família desses, era logo lembrada da irrelevância desses sujeitos para minha pesquisa: "Não são da Colônia. São da invasão".

O sentido de comunidade, contudo, não se restringe ao território

9 Trata-se de motoristas de carros particulares, sem identificação alguma, que, por uma tarifa fixa de R$ 3, completam o sistema de transporte centrado no ônibus urbano. Enchem de passageiros à medida que avançam no itinerário e levam para endereços particulares desde que estejam dentro dos bairros em questão.

geográfico. Ao longo das conversas com os ex-internos e seus muitos familiares, fui descobrindo outros conectores fundamentais que moldavam o "dentro" e "fora" da colônia – dessa vez delimitando o universo de "doentes" e reforçando a causa comum entre eles: bacilos, feridas corporais e leis. Cada conector implicava mediações distintas para traçar os limites de determinado grupo, provocando o remanejamento de experiências e identidades.

3 NEGATIVADO E/OU MELHORADO: OUTROS LIMITES TERRITORIAIS

Nas minhas visitas a outras colônias e em minhas leituras, eu já tinha aprendido a importância de um paciente "negativar" no exame da baciloscopia. Na memória de meus interlocutores, existe – pelo menos desde os anos 1960 – "aquele teste chato" aplicado a pessoas suspeitas de ter contraído hanseníase. É chato porque exige extrair uma amostra dos mucos, geralmente do nariz ou da orelha, para testar pela presença do bacilo patogênico. Um senhor particularmente expressivo me jurava que naquela época usavam qualquer coisa para fincar no nariz ou para apertar a orelha – até alicate.

Era um resultado positivo da baciloscopia que decretava o confinamento do paciente na Colônia e era um teste negativo que dava esperança de poder sair. Já ouvi muitas vezes dos residentes mais antigos que, para visitar um filho no educandário, tinha que primeiro "dar negativo" no teste. E para receber alta, com permissão para ir embora da Colônia, era só depois de ser testado em doze meses consecutivos, sempre com resultado negativo. Assim, na memória das pessoas e, de fato, nas orientações administrativas de muitas colônias, atribuía-se uma enorme importância ao fato de "negativar" no exame. Parecia significar a cura, ou pelo menos a progressão na direção da cura e, com ela, o direito de sair definitivamente da Colônia. A ficha mostrando o resultado de exame era um documento capaz de mudar o *status* do interno e, em princípio, de lhe dar acesso livre ao "mundo lá fora".

A ironia é que, pelo menos hoje, o teste não é considerado fidedigno. Muitas pessoas, apesar de receber um claro diagnóstico de hanseníase por métodos clínicos, têm resultado negativo na baciloscopia. Dados do setor ambulatorial do Hospital Aquiles Lisboa em São Luís mostram que menos da metade dos casos novos dão resultado positivo no teste. E pelo menos um ex-interno me jura que foi internado a primeira vez (no início da década de 1960) por causa de um resultado positivo errado. Nada impede, contudo, que esse exame laboratorial – que, com o apoio de alguns técnicos e microscópios, pretende mostrar a invasão do corpo por um inimigo invisível, o bacilo da hanseníase – tenha sido e continue sendo um demarcador de fronteiras sociais, constituindo o lugar de onde a pessoa deve se ver e planejar sua vida.

Entretanto, quando cheguei à Colônia do Bonfim, me dei conta de que esse "lugar" tinha muitos outros condicionantes. Um destes – talvez o mais importante – não apostava em micro-organismos invisíveis, não dependia da parafernália de um laboratório médico. Estava arraigado no que era mais aparente da pessoa: seu corpo físico. E o vocabulário usado para designar o divisor de águas não era mais "negativado" e, sim, "melhorado". Ironicamente, este termo tinha quase nada a ver com uma progressão positiva da doença. Designava, pura e simplesmente, quem não sofrera os efeitos mutiladores da doença. Usava-se o termo, por exemplo, para falar dos meninos que tinham direito de seguir seus estudos, tomando a lancha diariamente ou vivendo numa pequena casa "arranjada" pelas freiras, para frequentar um colégio no centro da cidade. Conforme uma antiga moradora: "As crianças melhoradas, que não tinham nada, que ninguém sabia, podiam estudar lá na cidade. [...] Isso era para aqueles rapazes que não tinham nada, mas ninguém podia saber".

Na memória dos narradores, só se a doença fosse completamente invisibilizada – aos olhos tanto dos colegas de escola quanto dos vizinhos da casa alugada – é que os jovens em questão podiam realizar seu programa de estudos. As outras crianças, aquelas cujos corpos anunciavam ao mundo que eram portadoras de hanseníase, não podiam sair da Colônia. Por

inteligentes que fossem, seus estudos seriam fatalmente limitados aos dois ou três anos (dependendo da época) de ensino oferecido por um professor, ele mesmo "doente", na escolinha da Colônia.

Outra senhora, já com 70 anos, fala da dificuldade que teve, chegando ainda criança do interior, para ser admitida na Colônia apesar do diagnóstico de hanseníase: "Falaram que era crime me internar. Foi a maior luta. É porque eu era bem melhorada. Não tinha quase nada, só umas manchas".

Trata-se de uma mulher em que "a doença não evoluiu", mas que ficou morando 18 anos na Colônia, com funções específicas: "Naquela época, os melhorados tinham que cuidar dos outros". Casou com um "doente", vendo seus quatro bebês, nascidos na Colônia, levados embora para o orfanato. Diferentemente de muitos outros pais, ela conseguiu manter contato com seus filhos: "Eu tinha visitado eles sempre. Podia visitar porque, sendo melhorada, eu tinha declaração do diretor, para poder visitar".

De fato, dependendo da modalidade da doença, a resistência do corpo individual e a resposta a tratamentos disponíveis, algumas pessoas diagnosticadas com hanseníase nunca tiveram mais do que algumas manchas ou outros sintomas invisíveis à observação superficial. É possível que seus exames também dessem negativo, mas, ao que parece, o critério principal para entrar na turma dos "melhorados" e ter maior liberdade para ir e vir tinha pouco a ver com a contagem de bacilos nos fluídos corporais, ou, por extensão, com o potencial contagiante do paciente. Tinha, sim, a ver com os sinais visíveis do corpo – bolhas na pele, feridas abertas, mãos e pés atrofiados ou rosto deformado – capazes de espantar os interlocutores.

O "internamento compulsório" representa uma época na qual a liberdade de ir e vir de todos os pacientes era rigorosamente controlada pelas autoridades da Colônia. Mas havia outro tipo de controle suplementar, que extrapolava o tempo e o espaço da Colônia: o olhar dos "sadios" que reagiam às mutilações visíveis provocadas pela doença. Por exemplo, em muitos casos, as autoridades do educandário não admitiam a visita de pais, mesmo negativados, se estes exibiam feridas ou outras consequências debilitantes da doença. E, garantem meus interlocutores, muitos pais neste

estado não iam querer visitar, pois "não queriam assustar as crianças".

É significativo o comentário de Dona Laurinda,[10] senhora idosa, residente até hoje da Colônia do Bonfim que, sentada no seu alpendre, tagarelava comigo certo fim de tarde. Tinha encontrado ela, como de costume, conversando com duas outras mulheres bem mais jovens que faziam parte da convivência vicinal. Uma delas era "filha" de Dona Laurinda, isto é, uma ex-interna que, tendo chegado ainda criança na Colônia, tinha sido acolhida por essa senhora. A outra, apesar de nunca ter contraído a doença, tinha visto sua própria mãe internada na Colônia trinta anos atrás. Eu estava tentando definir com precisão o ano em que a política de internamento tinha mudado para permitir a "abertura" da Colônia, com o livre ir e vir dos residentes. Referindo-me ao internamento da mãe doente, indaguei: "Mas, naquela época, já dava para os pacientes saírem para visitar suas famílias"? A resposta que veio da velha senhora, ela mesma com marcas visíveis da doença no rosto e nas mãos, foi logo respaldada pelas duas outras: "Mas era impossível. A gente não *podia* sair". Para elas, o confinamento era tão óbvio que dispensava qualquer qualificação quanto a datas, leis ou políticas particulares do diretor.

Logo lembrei das mil e uma histórias que tinha ouvido de ex-internos sobre suas vidas, geralmente no interior, antes de qualquer internamento. Existiam aqueles que sublinhavam a solidariedade dos familiares e a ajuda dos vizinhos, mas tinha outros que falavam de formas violentas de rejeição. Dependendo dos estragos da doença, a pessoa nem conseguia transporte para chegar ao hospital mais próximo (a história clássica é como a pessoa tinha que se esconder num caixote fechado, se tornando invisível, para poder ser transportada em caminhão). Seu Vitor – um senhor idoso com mãos comprometidas pela doença – tinha me falado dos enfrentamentos com desconhecidos quando, ainda jovem, ele ousava entrar num bar ou se aventurava num lugar público fora da Colônia. As pessoas o ofendiam, o

10 Esse, como os nomes subsequentes usados para denominar um interlocutor, é um pseudônimo.

acusavam de querer "espalhar essa praga", o ameaçavam de morte. Parece que só quando fez amizade com um administrador do hospital e passou a acompanhá-lo em passeios fora da Colônia, ele começou a ter certa "liberdade de ir e vir". Mas ele admite que, até hoje, não aceita facilmente circular fora das redondezas da antiga Colônia sem um amigo por perto. Mais do que as inconveniências de sua deficiência física, ele teme o olhar dos outros. Assim, quando Dona Laurinda afirma categoricamente que "não podia sair", entendemos que está falando de uma realidade que não dependia de cercas de arame, portões de pedra ou políticas sanitárias.

É interessante que não se use "positivar" (para falar de um resultado positivo da baciloscopia) e raramente se fale de alguém "piorado"[11]. "Negativar" e "melhorado" são termos carregados de conotações esperançosas, cunhados para falar de uma ampliação dos territórios – tanto geográficos quanto sociais – por onde os afetados de hanseníase têm direito de andar. Por outro lado, esses termos também são capazes de afetar identidades e criar fronteiras internas à categoria de "doente", separando os que desfrutavam de maior liberdade do que outros. Um critério se remetia a elementos invisíveis no corpo revelados pelo instrumental de especialistas, outro dizia respeito ao que havia de mais visível no corpo – feridas na pele e outros selos estigmatizantes. Mas ainda existia um terceiro critério, propriamente administrativo, para determinar quem pertencia à comunidade: a questão da "alta" hospitalar.

4 RECEBENDO ALTA: O IMPULSO INSTITUCIONAL

Ao pensar o "dentro" e "fora" da Colônia, existe, além de "negativado" e "melhorado", uma terceira categoria – em determinados aspectos, a mais decisiva – para pensar a relação das pessoas com o espaço geográfico da Colônia: a "alta", categoria que designa quem foi considerado curado e

11 Tenho nas minhas notas apenas uma menção desse termo: quando uma mulher acusa seu marido de ter abandonado ela para ficar com outra mulher "bem piorada".

liberado do tratamento hospitalar.

O Maranhão foi um dos primeiros estados a votar um incentivo financeiro para que as pessoas negativadas fossem embora da colônia hospitalar. Até então, não existia política para facilitar a vida dos egressos. Um interlocutor, falando de sua irmã que recebeu alta em 1956, me pergunta: "Sabe qual era [a política] naquela época? A direção dava 5 cruzeiros e um saquinho de remédios para a gente se virar lá fora". E acrescenta, com indignação, detalhes sobre outros casos de pessoas sumariamente expulsas da Colônia – inclusive o de uma "moça com deficiência mental". Mas, em 1969, no exercício do governador José Sarney, veio uma mudança de política. A Assembleia Legislativa do Maranhão votou uma lei conferindo um salário mínimo mensal a todos os pacientes tendo recebido alta, na condição que aceitassem sair da Colônia do Bonfim.

A essas alturas existia um intenso trânsito *de facto* por cima das fronteiras da Colônia: "Já naquela época, quando dava negativo, podíamos trabalhar [fora]", me garante um senhor. Outro ex-paciente, internado em 1966, me fala que, depois de 19 meses de tratamento, ele começou um vaivém sazonal entre a Colônia e sua cidade a cinco horas de estrada: "tinha que ir botar roça". Também ouvi diversas histórias de crianças "sadias" que, para ficarem perto da mãe ou pai internado, vieram morar com algum parente ou amigo no bairro contíguo à Colônia. E não era inusitado a mãe de uma criança doente procurar moradia na vizinhança da Colônia para poder acompanhar – ainda a certa distância – o tratamento de seu filho. Havia também os cônjuges que, tendo recebido alta, mudavam para o outro lado do portão enquanto esperavam seu marido ou mulher negativar e também ganhar alta. Assim, em muitos casos – talvez a maioria –, "sair" da Colônia significava se mudar apenas algumas quadras, para o lado de lá do portão onde já diversos ex-internos e familiares de internos tinham construído suas barracas.

Os ex-internos, mesmo depois de receber alta e aproveitar a "Lei de Sarney", relutavam em se mudar para longe. Além das importantíssimas relações sociais que tinham travado durante o período de internação – o que

dava abertura não só a redes de sociabilidade, mas também possibilidades de emprego –, existia o assunto de medicação. Joana explica como, em 1977, recebendo alta depois de cinco anos na Colônia, "não queria voltar para o interior. Eu estava 'sem defeito', mas ainda tomando remédio". Quantas pessoas falam sobre a dificuldade que tiveram, antes da internação, em conseguir remédio adequado no interior! Em geral, suas moradias eram no seringal, a horas de barco do posto de saúde mais próximo e, quando conseguiam chegar ao posto, nem sempre encontravam o medicamento indicado. Mesmo depois de "curados", os ex-pacientes não só continuavam tomando remédios (alguns, durante décadas), mas podiam sofrer "reações" – isto é, sequelas da doença que se manifestavam na forma de feridas, febre ou outros problemas agudos. Nessas circunstâncias, morar ao lado do hospital onde seguira tratamento durante a internação dava uma segurança que seria difícil encontrar em outros lugares.

Joana tinha outro motivo para não voltar para sua aldeia original – receio da discriminação que sofreria por causa da doença. Ela lembra que, quando foi diagnosticada com "lepra", já era uma mulher casada, com nove filhos. Em razão do medo que os vizinhos tinham do contágio, não só sua casa e todos seus pertences foram incendiados, mas seus filhos foram expulsos da escola pública local. Saindo da Colônia, Joana receava voltar para um lugar onde era conhecida e estigmatizada pela doença. Assim, persuadiu o marido a se mudar do seringal, com os nove filhos, para engrossar as fileiras de Vila Nova, um loteamento "que Sarney deu para nós" a uns 5 km da Colônia.

Evidentemente, nem todos os pacientes da Colônia estavam de acordo quanto às vantagens da lei de 1969. No caso de pessoas como Joana, que queriam voltar a viver junto a suas famílias, a possibilidade de sair era claramente bem-vinda. Mas havia também pessoas como Pedro que, depois de cinco anos na Colônia, já tinha esposa e rotina de vida bem consolidada "lá dentro":

> Lembro que um belo dia em novembro de 1973, me chamaram para a prefeitura. Mario Ramos (o prefeito de então) me falou: "Você está

> de alta". Eu pensei "Como? Não pedi!" Mas ele insistiu: "Pode ficar até o dia 9 de janeiro. Depois tem que sair. Vai ter que trabalhar e se manter".

Dona Laurinda comenta táticas ainda mais draconianas para persuadir os pacientes a sair:

> Aqui estava cheio de gente, tudo cheio de gente. Só saíram porque começaram a derrubar os barracão. Era no tempo de Dr. Vasco (diretor da colônia). Diziam que se ainda tinha gente, iam derrubar em cima deles. Então o pessoal pegava o dinheiro da alta e se mandava.

O benefício tinha a questão territorial como eixo. Ganhava-o quem tinha estado "dentro" da Colônia e estava aceitando sair para "fora". Porém, mais uma vez, na prática, o fator decisivo parecia ter mais a ver com os sinais corporais – os estragos feitos pela doença – do que com direitos outorgados pela lei. Os "melhorados" eram os primeiros a acatar a oportunidade de voltar à vida fora da ordem institucional. Os mais sequelados, tais como Seu Vitor e Dona Laurinda – seja porque não quiseram arriscar a vida "fora", seja porque sua presença era mais tolerada pela direção da Colônia – só receberam alta mais de dez anos depois da "Lei Sarney", numa época em que a classificação não mais significaria expulsão compulsória da Colônia.

O exato momento da alta tem repercussões para traçar uma fronteira até entre diferentes categorias de filhos de ex-internos. Conforme os organizadores do movimento político pleiteando reparação pelos filhos de pacientes compulsoriamente internados,[12] a data de "alta" do pai ou da mãe faz toda a diferença. Crianças nascidas antes entrariam na categoria de "filhos separados"; crianças nascidas depois da alta – isto é, em

12 Existe uma série de projetos de lei tramitando no Congresso Nacional propondo diferentes formas de reparação (apologia, indenização financeira) para pessoas que, quando crianças, foram negadas o direito à convivência familiar por causa da política nacional de segregação compulsória dos atingidos de hanseníase (ver FONSECA; MARICATO, 2013, FONSECA; 2015).

circunstâncias que permitiam a convivência familiar – não. Dessa maneira, se eventualmente a causa dos "filhos" for vitoriosa, as indenizações vão criar novas demarcações no seio mesmo do grupo de irmãos.

Diante das diversas linhas de demarcação de meu campo – linhas em constante redefinição –, eu me perguntava: Como sei se estou dentro ou fora do campo? Meus diários me lembram que entrei pela primeira vez na Colônia do Bonfim no início de junho de 2015, junto com colegas de INAGEMP e MORHAN, para apoiar o movimento dos "Filhos". Voltei um ano depois para dar continuação ao trabalho. Mas será que, desde então, consegui "sair" do campo?

5 NÓS-ELES: "PARA A SENHORA, ESSA DOENÇA NÃO EXISTE"

Durante as Paraolimpíadas de 2016, recebi um telefonema via *WhatsApp* de Seu Vitor. Além de botar a fofoca em dia, queria saber se eu estava assistindo aos jogos, pois, "para qualquer um que visse, era uma lição de vida". Seu Vitor é indiscutivelmente o morador "antigo" mais ativo da ex-Colônia hoje. Mão direita de Doutora Ana (a trabalhadora de saúde e diretora do Memorial montado no coração da comunidade), ele dá palestras frequentes sobre a história desse lugar. Além de ser extremamente ativo na vida da pequena paróquia, há muito tempo é referência na mediação das mais variadas questões entre a administração hospitalar (que ainda tem jurisdição sobre as terras) e os residentes da comunidade. É ele que pleiteia a causa de algum ex-residente que quer voltar para ocupar uma das casas abandonadas. É ele que recebe os funcionários da prefeitura para mostrar a decadência dos prédios e reivindicar investimentos para melhorias. E é ele que inevitavelmente recebe a longa fila de pesquisadores – de história, de psicologia, das áreas médicas e... da antropologia – que pedem para ele repetir pela enésima vez os pormenores da Colônia de "antigamente".

Um dia, conduzidos em carro por um amigo de Seu Vitor, saímos para um centro comercial fora da zona de conforto da Colônia. Foi então que meu interlocutor desatou a falar sobre as dificuldades da rotina diária de

quem não tem dedos funcionais. Como sempre, contava a maioria de suas anedotas em tom de pilhéria, mas em certos momentos sua expressão demonstrava frustração e indignação. Falou da exasperação que sentia diante de uma administração hospitalar que, até hoje, não soube fornecer roupas adequadas às necessidades de pacientes com hanseníase ("não pode ser com botões; tem que ser com aquela fita adesiva..."). Descrevia como ele mesmo enjambrava ganchos na parede do chuveiro para poder agarrar o sabão, como fabricara um instrumento – a partir de um lápis fincado numa pequena borracha – para operar o teclado do computador. Ficou horas rindo do interlocutor ingênuo que, depois de comentar a violência crescente da vizinhança e os perigos que os residentes da ex-Colônia corriam, recomendou que certo ex-interno muito sequelado comprasse um revólver para se defender. "O cara tinha esquecido que, para alguém sem dedos, um revólver é inútil; é impossível puxar o gatilho". E, evidentemente, para me lembrar como ninguém é indefeso... contava a história de como um ex-residente, que tinha sido policial militar antes de adoecer, conseguiu enfrentar o ladrão que arrombou sua casa. Com gestos ilustrativos, descreveu como o ex-policial prensou entre seus dois punhos o revólver e, sem tirá-lo da mão do agressor, o virou contra o peito do próprio ladrão: "Pode atirar. Vai em frente, atire! Ou sai da minha casa!"

Nessas histórias, Seu Vitor ora me posiciona como cúmplice – alguém que ele consegue fazer rir, alguém levado a simpatizar com a condição de pessoas como ele que viveram longos anos de uma experiência singular. Ora, de forma sutil, me coloca como "outro" – alguém como os administradores do hospital que enviam roupas com botões, alguém que esquece constantemente o que é de viver num corpo que difere tanto do padrão normal. Dependendo de sua disposição, pode me tratar como uma interlocutora de confiança, me presenteando com incontáveis detalhes históricos, ou como uma tonta para quem pode contar histórias fantasiosas. (Sem piscar o olho, pode nos dizer, por exemplo, que perdeu os dedos olhando jogo de futebol: de tão nervoso que ficava, roía as unhas até não sobrar mais nada dos dedos.) De fato, vejo que meu "lugar"

nessa interlocução não é estável; é constantemente redefinido por nossas interações, redistribuído entre sítios ora mais próximos, ora mais afastados. Ao mesmo tempo que existe entre nós um sentimento palpável de amizade, ao mesmo tempo que há possibilidades de diversas colaborações práticas – inclusive alianças políticas em prol da causa dos ex-internos –, tenho a impressão de que nunca escaparei de ser, para ele e para os seus vizinhos, um "outro". Como disse Dona Ana (internada com 12 anos de idade na Colônia), quando confessei minha confusão quanto aos tipos de hanseníase: "É que, para a senhora, essa doença não existe".

A frase não veio em tom de acusação, e, sim, de afirmação mais do que óbvia. Não sou uma "atingida de hanseníase". Não sei o que é sentir as angústias do diagnóstico, as náuseas do tratamento, a rejeição social, ou simplesmente o cansaço de uma doença crônica que parece não ter fim. Não faço parte daquela categoria que arrola trinta mil novos brasileiros todo ano. Nunca senti "na pele" o que é sofrer dessa doença. Tampouco fui um bebê separado e enviado ao orfanato por medo do contágio, ou rechaçado por vizinhos por causa do pai ou mãe infectados. Não tive que lidar com a rotina diária de cuidar de alguém sob tratamento ou com sequelas. Não tenho que viver dentro dos estreitos limites de uma precariedade econômica legada pela doença dos meus pais. A hanseníase, até muito pouco tempo atrás, era para mim um país exótico, distante e curioso. Dona Ana, de forma amigável, me lembrava minhas limitações ao mesmo tempo que – ao longo de duas horas de conversa – indicava possíveis pistas para eu tentar superá-las.

O telefonema de Seu Vitor tinha me mostrado que o "campo" não ficava restrito a "lá", naquela "aldeia" a oito horas de voo da minha casa. Estava também "aqui" (em Porto Alegre), me acompanhando nas rotinas do dia a dia, entrelaçado com minha própria vida familiar. Por outro lado, os sinais sutis emitidos pelos meus interlocutores me lembravam que eu jamais chegaria completamente "dentro" da comunidade. Posso me "posicionar" nessa relação, mas, ao mesmo tempo, sou posicionada e, no processo, muita coisa extrapola empatia e engajamento político. Paradoxalmente, cheguei à conclusão de que, em certas situações, para superar as barreiras que nos

afastam, temos que reconhecer certos elementos inexoráveis da diferença.

6 O TRABALHO ÁRDUO DO POSICIONAMENTO

Mas não posso terminar aqui. Gupta e Ferguson (1997), no capítulo que inspirou minha reflexão, não fizeram toda uma retomada da tradição etnográfica para simplesmente reiterar – em nova roupagem – truísmos humanistas. O "posicionamento" implica em entrar num circuito de interlocutores cujos desafios não só extrapolam as orientações estabelecidas pelos comitês institucionais de ética, também vão além das (já) tradicionais respostas metodológicas de intersubjetividade e autorreflexão. Gupta e Ferguson, ao se referirem a uma forma particular de engajamento político engendrado pela experiência etnográfica, procuram um caminho para enfrentar esses desafios:

> Ao invés de considerar os antropólogos detentores de conhecimentos e *insights* privilegiados que podem ser compartilhados ou acionados por eles em prol de diversas "pessoas comuns", nossa abordagem enfatiza que o conhecimento antropológico coexiste com outras formas de conhecimento. A tarefa política, no nosso entender, não é "compartilhar" conhecimento com quem não o possui, mas sim forjar laços entre os diversos possíveis saberes de diferentes *sites* e esboçar linhas possíveis de aliança e um propósito comum (GUPTA; FERGUSON, 1997, p. 39, tradução nossa).

A primeira parte dessa proposta – que os conhecimentos do antropólogo não são privilegiados – é bastante clara para mim. Tenho a sensação de que há pouca informação realmente original nos meus textos. A grande maioria dos meus insights etnográficos são nada mais do que uma reedição do que aprendi com meus interlocutores no campo. Mas essa reedição, formulada para contar certa história, implica numa série de opções não só éticas, mas também políticas, que são responsabilidade minha – o que nos leva para a segunda parte da proposta de Gupta e Ferguson: esboçar linhas possíveis de

aliança.

Essa sugestão é convincente no papel. Mas como operacionalizá-la no meu caso específico? Onde começar? Acontece que as pessoas que gravitam em torno das antigas Colônias são extremamente variadas. Minha entrada no tema foi através do movimento social (MORHAN), pelo qual guardo enorme admiração. Fundado por ex-pacientes de Colônias espalhadas pelo país – líderes carismáticos, intelectuais orgânicos – o movimento segue pleiteando há mais de três décadas reparação por direitos violados, além de serviços abrangentes de reabilitação e medidas eficazes de prevenção e tratamento da doença em escala nacional. Mas nem todos meus interlocutores se entusiasmam da mesma forma com esse movimento. Alguns deles dedicam suas lealdades antes de tudo à Igreja Católica, trabalhando junto com o padre local para reunir e ajudar membros da comunidade. Vinda deles, a demanda mais imediata pode ser a reforma da igreja paroquial, a restauração de estátuas devocionais ou a doação de cestas básicas no âmbito de uma das muitas iniciativas da igreja.

Outros dos meus interlocutores procuram na aliança com pesquisadores "de fora" ajuda no fortalecimento de uma memória coletiva. Sem dúvida, o Memorial do Bonfim – ainda nas suas modestas proporções – é um local que concentra energias políticas. Graças à dedicação de uma terapeuta ocupacional, o lugar serve como centro comunitário – canalizando as reivindicações de vizinhos por melhorias prediais e de infraestrutura, oferecendo assessorias jurídicas e assistenciais e acolhendo, além de autoridades visitantes, pesquisadores de todas as áreas. Ainda outros de meus interlocutores – certos profissionais de saúde, por exemplo – abraçam como causa política principal o tratamento adequado dos atingidos de hanseníase e campanhas para a detecção precoce da doença. Finalmente, conhecemos ainda outras pessoas que não se identificam com nenhum pleito coletivo em particular, procurando apenas garantir o bem-estar próprio e de seus familiares frente às precaríssimas condições de vida. Diante da heterogeneidade de interesses e engajamentos, a questão é: como

definir um "propósito comum"?[13]

No âmbito dessa discussão, o título deste artigo assume novos contornos. Perguntar "Lá onde, cara pálida?" não se refere mais apenas a fronteiras apagadas, entre dentro e fora, mas à própria naturalidade com a qual falamos de "posicionamento". A experiência da pesquisa de campo afeta profundamente a maneira como forjamos nosso "lugar". Mas as alianças que acabamos priorizando têm também a ver com nossas convicções pessoais (éticas e estéticas), entrelaçadas a experiências de vida, que vão além do "campo".

7 UMA ETNOGRAFIA RESPONSIVA E PROVOCADORA

Afinal, o "propósito comum" evocado por Gupta e Ferguson talvez não seja o termo mais adequado. Poderia carregar a conotação de divergências reconciliadas e diferenças anuladas – algo que Annelise Riles (2008), no seu esboço de uma "etnografia como modalidade de resposta", rechaça. Para esta autora, são justamente as diferenças que dão aos etnógrafos a possibilidade de ser "responsivos". Ser "responsivo" teria vizinhança com noções caras a discussões recentes sobre a experiência do etnógrafo no campo. Penso, em particular, nas noções de "ser afetado" e "devir" citados por Goldman (2003, p. 464) para evocar "o movimento através do qual um sujeito sai de sua própria condição por meio de uma relação de afetos que consegue estabelecer com uma condição outra". Contudo, eu gostaria de sublinhar ainda outros elementos inspirados nesse meu último campo.

Em primeiro lugar, essa "condição outra" não implica em categorias fixas. Como meus interlocutores em São Luís me mostraram, o dentro e fora de qualquer categoria não é nada evidente. É fruto de uma dinâmica em que os diferentes elementos – tanto o corpo e relações pessoais, quanto as instituições legais e médicas – estão em fluxo contínuo. Nesse cenário, vale

13 Entre os muitos capítulos sobre o "retorno" da pesquisa conforme demandas dos pesquisados, ver Knauth e Meinerz (2015), Cardoso (2013), Beltrão e Caroso (2007).

lembrar o conselho proferido por Lila Abu-Lughod (1991, p. 146) para evitar o olhar orientalista (o mundo dividido entre "nós" e "eles") da antropologia clássica. A resposta do etnógrafo não seria apagar as diferenças, e, sim, multiplicá-las, reconhecendo as vias complexas e entrecruzamentos entre elas.

Essa multiplicação nos leva a pensar que nossos encontros etnográficos, por intensos e duradouros que sejam, não devem ser reduzidos a uma relação a dois. Para esse segundo ponto de meu argumento, apelo para a noção latouriana de ator: aquilo "que é levado a agir por muitos outros atores" (LATOUR, 2005, p. 45). A relação pesquisador-pesquisado se insere numa rede de muitas entidades interconectadas em que é quase impossível dizer exatamente em que ponto a ação se origina. Na descrição que desenvolvo neste artigo, privilegio certas entidades – os micróbios, os corpos, as leis –, cada uma já tendo sofrido interferências antes de exercer uma influência sobre meu interlocutor e a relação deste comigo. Mas essas entidades poderiam ser desdobradas em centenas mais. Por outro lado, não seria difícil traçar uma rede semelhante ao redor do pesquisador. Aqui, limito-me a ilustrar essa rede apontando para uma conexão entre meu *network* e o de Seu Vitor – justamente para demonstrar a maneira em que "a ação transborda" (*action is overtaken*) além da intencionalidade de um ator.

Antes de ir ao Maranhão pela segunda vez, fiz questão de consultar o trabalho de antropólogos que tinham estudado a Colônia do Bonfim – autores que estavam conectados igualmente a mim (como colegas acadêmicos) e aos meus eventuais interlocutores de campo (como entrevistadores e conhecidos pessoais). Em particular, me interessavam duas dissertações de Antropologia, cheias de anedotas e memórias dos moradores da Colônia (CÂMERA, 2009; NASCIMENTO, 2010). Nesses textos, os nomes dos personagens tinham sido trocados para garantir o anonimato dos participantes, e – em todo caso – meu interesse estava mais nos detalhes históricos e nos *insights* analíticos do que na identificação de pessoas em carne e osso. No entanto, ao escutar Seu Vitor acrescentando mais e mais detalhes a sua anedota de como perdeu os dedos da mão – como ele insistiu

com certa dentista arrancar seus dentes de frente, apesar de eles estarem em perfeito estado, justamente para ele não roer mais as unhas, devorando também os dedos – me deu um estalo. Lembrei de um personagem descrito por Câmera (2009), um homem extrovertido que gostava de contar, risonho e com orgulho, como inventava cada história para explicar suas mãos deformadas pela hanseníase para pessoas ingênuas da cidade. Só podia ser Seu Vitor.

Câmera (2009) via essas anedotas como estratégia para evitar o olhar preconceituoso de pessoas estranhas à Colônia. No meu caso, não havia questão de disfarçar o passado de hanseníase. Seu Vitor parecia estar contando a história pelo prazer de exercer sua criatividade, combinando charme e sedução para produzir um efeito de fascínio entre seus parceiros em diálogo. Muitas vezes, nas minhas conversas com interlocutores de campo, uma combinação de interesse e perplexidade me deixam sem comentário. Mas, nessa ocasião, não pude me conter: "Está mexendo comigo, né, Seu Vitor?" Sem perder o ritmo da sua narrativa, ele soltou um riso quase imperceptível e, piscando para mim com os cantos da boca, mudou para outro assunto. Seguramente, a intromissão de Câmera na nossa conversa tinha facilitado minha entrada em certo circuito de entendidos, cambiando a relação pesquisado/pesquisador.

Conforme Riles (2008), apreciar as semelhanças e diferenças (entre pessoas, entre sítios, entre textos) seria um procedimento constitutivo da etnografia. O texto etnográfico é um artefato que materializa a "resposta" do pesquisador à experiência de campo. O pesquisador, como parte de uma comunidade acadêmica, acaba sendo "responsivo" aos artefatos elaborados por seus colegas. A etnografia, nesse sentido, seria sempre uma espécie de experiência colaborativa – envolvendo não só os interlocutores de campo, mas também colegas acadêmicos (e outros). Seria nas "ressonâncias imprevisíveis" que emergem dos artefatos/textos/sujeitos e ideias justapostos – e não no achatamento da diferença entre eles por alguma padronização estética, teórica ou política – que o etnógrafo acharia seu norte.

Esse movimento "colaborativo" serve para introduzir meu terceiro (e último) ponto. Já aceitamos como premissa que os *insights* antropológicos não são privilegiados, que existem em diálogo com outras formas de conhecimento. Sugiro agora que esse diálogo deve ser orientado para um aprofundamento de reflexão – deve ser provocativo. Certamente, a ambição de "avançar" nos debates acadêmicos e políticos faz parte de nossos textos escritos. A "desconstrução" (do Estado, da família, de gênero, etc.) já virou o feijão com arroz de nosso ofício. Porém, muitas vezes, nossas provocações se restringem ao âmbito relativamente seguro do debate acadêmico. Gostaria de extrair essa atitude questionadora da quarentena de nossos textos escritos e pensá-la em termos dos diferentes diálogos que travamos (e esperamos travar) ao longo do empreendimento etnográfico.

Existem interessantíssimas discussões sobre o "retorno" de pesquisa, quando o estudante enfrenta o desafio de discutir as conclusões de suas análises com membros da comunidade pesquisada (SCHUCH, 2013; FASSIN, 2013). Mas estou pensando também no início e meio da pesquisa – na maneira como levamos as conversas durante o campo. Certamente, diante de situações (sempre) novas, cabe ao pesquisador uma boa dose de tímida cautela; deve pensar trinta vezes antes de proferir conselhos ou emitir opiniões precipitadas. Mas, quantas vezes senti o convite implícito de meu interlocutor a ser tratado não como espécimen sob exame laboratorial e, sim, como verdadeiro parceiro em diálogo. Queria que eu também aceitasse me expor, vocalizando minhas próprias atitudes. Atentar para a "voz" do nativo não significa isolá-la de qualquer intervenção nossa. Incorporar os diferentes atores na rede de um parlamento democrático, rejeitando a fria observação típica da "história natural" colonialista, significa reconhecer o desafio e aceitar o risco de trocas provocadoras. Saber como assumir sua ignorância, como discordar, como chamar atenção para perspectivas diferentes – num tom e estilo que não forcem velhas hierarquias de autoridade, nem criem rixas ou "campos inimigos" – é, para o pesquisador, um elemento fundamental de sua (nunca acabada) aprendizagem.

Talvez, antes de falar em alcançar um "propósito comum", seja mais

realista almejar, tal como Latour (2005) sugere, "viver num mundo comum". Conforme a "epistemologia política" que esse autor busca promover, não seria suficiente o pesquisador tornar visível o grande leque de maneiras diferentes de viver no mundo. Restaria ainda a tarefa de "reagregar o social", isto é, ajudar na consolidação de um fórum desenhado em termos de alguma maneira aceitáveis pelas pessoas que nele coabitam (LATOUR, 2005, p. 256). No "*livable world*" almejado tanto pela etnografia responsiva quanto pela epistemologia política, as investidas críticas do pesquisador seriam formuladas de maneira a encorajar o diálogo. Numa "ética de cuidado" (BELLACASA, 2011), haveria entre os atores (e perspectivas divergentes) um respeito que modera a suspeita, uma escuta que previne julgamentos precipitados. Decorre daí um posicionamento do pesquisador que é, ao mesmo tempo, provocador e cuidadoso. Existe aqui algo da perspectiva humanista que evoquei acima, é verdade. Contudo, o destaque no caráter inescapavelmente político da produção acadêmica (e etnográfica) faz uma diferença, assim como a assunção pelo pesquisador da responsabilidade pelos efeitos do que ele produz.

Reagregar o social implicaria em mediações das mais variadas (a restauração da estátua do santo, a formulação de um projeto de lei, a organização de um acervo memorial, a divulgação de uma campanha de saúde pública...), sem descartar nada de antemão. Mas, para muitos pesquisadores, sua contribuição principal reside na particular maneira em que narra o mundo – relatos tênues, sempre provisórios, que, na maioria das vezes, são inscritos e comunicados por mediação do texto escrito (LATOUR, 2005, p. 256).

Em suma, desde a época dos nossos pais fundadores[14], a certeza quanto às distâncias que separam pesquisador de pesquisados evaporou. Os aviões e a internet, assim como a bolsa de ações e as corporações transglobais, provocaram um redimensionamento não só da distância física, mas também da noção de distanciamento analítico. O "eu estive lá" do antropólogo não se

14 Ver entrevista de Colette Pétonnet a Thierry Paquot, publicada neste livro (p. 425).

remete mais ao pesquisador observando algum fenômeno natural "exterior" a ele. Nessa discussão, não há como isolar o etnógrafo de suas práticas de campo e do seu texto. Os analistas dos Estudos de Ciência e Tecnologia nos ensinam a desconfiar de fronteiras fixas, propondo, ao invés, pensar nos territórios e objetos como fluidos, fogosos, ou "dobrados", em que o "dentro" e "fora" é longe de ser evidente (M'CHAREK, 2014; ver também BUMACHAR, 2016). São fenômenos (humanos e não humanos), cada um com sua própria historicidade, que interagem para compor novas situações. Cada novo cenário envolve novas práticas que operam um rearranjo não linear do tempo e espaço, obrigando igualmente à renegociação coletiva de compromissos políticos e éticos. Levado a sério não só pelo pesquisador, mas também pelos diferentes interlocutores do campo, o "eu estive lá" implica necessariamente em um emaranhado de relações cujas implicações permanecem imprevistas e cujas possibilidades continuam (felizmente) a nos desafiar.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. Writing against culture. In: FOX, Richard (Org.). *Recapturing anthropology:* working in the present. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, 1991.

BELLACASA, Maria Puig. Matters of car in technoscience: Assembling neglected things. *Social studies of Science*, v. 41, n. 1, p. 85-106, 2011.

BELTRÃO, Jane Felipe; CAROSO, Carlos. Patrimônio, linguagens e memória social: problemas, estudos e visões no campo da antropologia. In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornélia (Org.). *Antropologia e patrimônio cultural:* diálogos e desafios contemporâneos. Blumenau: Nova Letra, 2007.

BUMACHAR, Bruna. *Nem dentro, nem fora:* a experiência prisional de estrangeiras em São Paulo. 2016. Tese (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social)–Universidade de Campinas, Campinas, 2016.

CÂMARA, Cidinalva Silva. *O começo e o fim do mundo:* estigmatização e exclusão social de internos da colônia do Bonfim. 2009. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais)–Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2009.

CARDOSO, Marina. Etnografia entre "éticas": ética e pesquisa com populações indígenas. In: SARTI, Cynthia; DUARTE, Luiz Fernando Dias (Org.). *Antropologia e ética:* desafios para a regulamentação. Brasília: ABA, 2013.

FASSIN, Didier. Why ethnography matters: Anthropology and its publics. *Cultural Anthropology*, Houston, v. 28, 4, p. 621–646, 2013.

FONSECA, Claudia. Time, DNA and documents in family reckonings. *Vibrant, Virtual Brazilian Anthropology*, Brasília, v. 12, n. 1, p. 75-108, 2015.

_____.; MARICATO, Glaucia. Criando comunidade: emoção, reconhecimento e depoimentos de sofrimento. *Interseções*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 252-274, 2013.

GEERTZ, Clifford. Descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: _____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1989 [1973].

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 46, v. 2, p. 423-444, 2003.

GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. 'The field' as site, method, and location in anthropology. In: _____.; _____. *Anthropological locations:* Boundaries and grounds of a field science. Berkeley: University of California Press, 1997.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-42, 1995 [1988].

KNAUTH, Daniela Riva; MEINERZ, Nádia Elisa. Reflexões acerca da devolução dos dados na pesquisa antropológica sobre saúde. *Ciência &*

Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, n. 20, v. 9, p. 2659-2666, 2015.

LATOUR, Bruno. *Reassembling the social:* An introduction to actor-network-theory. Oxford: Oxford University Press, 2005.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Da periferia ao centro:* trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

MARICATO, Glaucia. Ordenando sujeitos e constituindo fatos: histórias performadas no pleito por direitos. In: MACHADO, H.; FONSECA, C. (Org.) *Ciência, identificação e tecnologias de governo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/CEGOV, 2015.

M'CHAREK, Amade. Race, time and folded objects: the HeLa error. *Theory, Culture and Society*, London, v. 31, n. 6, p. 29-56, 2014

NASCIMENTO, Jacklady Dutra. *A perspectiva dos adoecidos:* um olhar antropológico para compreender a hanseníase. 2010. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais) –Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2010.

RILES, Anelise. In response. In: _____. (Org.) *Documents*: Artifacts of modern knowledge. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2008.

SCHUCH, Patrice. A vida social ativa da ética na Antropologia (e algumas notas do "campo" para o debate). In: SARTI, Cynthia; DUARTE, Luiz Fernando Dias (Org.). *Antropologia e ética:* desafios para a regulamentação. Brasília: ABA, 2013.

Passaporte da ONU para trabalho para a Unesco na África, em 1971.
Arquivo pessoal Claudia Fonseca.

Claudia Lee Williams Fonseca nasceu em 1947, na cidade de Boston, em Massachusetts, nos Estados Unidos. Filha de um militar da Marinha norte-americana, morou durante a infância em diferentes países, como Inglaterra, Alemanha e Marrocos. Perdeu o pai ainda criança, aos oito anos de idade, quando a família já havia voltado aos EUA. Com a mãe, mudou-se para a Califórnia e, logo depois, para o Kansas, onde passou a adolescência. A mãe tornou-se professora universitária, e Claudia iniciou seus estudos na University of Kansas, onde se formaria em Letras, em 1967. Durante a graduação, recebeu uma bolsa de intercâmbio para estudar um ano na Université de Bordeaux, na França. Ainda trabalhou como assistente de pesquisa na Micronésia, durante dois verões, quando teve sua primeira experiência de etnografia. Ao finalizar sua graduação, recebeu o convite para viajar a Taiwan – à época, Formosa ou "China Nacionalista", o único território chinês aberto a americanos. Dois anos depois, defendeu sua dissertação de mestrado em Estudos Orientais, também na University of Kansas, uma reflexão sobre Taiwan enquanto Estado-Nação em formação. Foi premiada por duas universidades diferentes – Cornell e Columbia – com

oferta de bolsa plena para fazer doutorado em Antropologia, mas resolveu dar uma pausa na carreira acadêmica. Nessa época, conheceu o jornalista brasileiro José Fonseca, que desde então é seu companheiro e com quem tem dois filhos, Ethon e Pedro. No início dos anos 1970, o casal viveu durante seis meses no Brasil (entre Minas Gerais, de onde ele é natural, e São Paulo). Por conta da ditadura civil militar, mudaram para a França, onde viveram por oito anos. Claudia foi babá, garçonete e tradutora até conseguir um emprego como estagiária na Unesco. É quando surge a vaga para um especialista em antropologia para assessorar um programa de alfabetização funcional para mulheres na África ocidental. Em 1971, junto com José, foi para Alto Volta (hoje Burkina Faso). Viveram durante nove meses entre os kassena em Pau, um município de cerca de 5 mil habitantes a 18 quilômetros ao norte da fronteira com Gana. Desde 1978, é professora na UFRGS, onde atuou como professora no Departamento de Antropologia e atualmente é professora permanente no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Claudia retornou a Paris para fazer seu primeiro doutorado em Sociologia, defendido em 1981, pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Ainda nos anos 1980, iniciou seu Doutorado de Estado em Etnologia, defendido em 1993, na Université de Nanterre, com a orientação de Colette Pétonnet. Realizou dois pós-doutorados, o primeiro na EHESS (1990) e o segundo na Université de Montréal (2001). Na UFRGS, com Daisy Barcellos e Noemi Brito, estabeleceu uma parceria de trabalho que mais tarde, em 1996, resultou na criação do Núcleo de Antropologia e Cidadania (NACi). É pesquisadora CNPq 1A, já foi secretária-geral da Associação Brasileira de Antropologia (gestão Silvio Coelho dos Santos), representante da área de Antropologia na Capes e parte do conselho científico do CNPq e da Fapergs. Tem uma vasta produção científica, na qual destacam-se temas como grupos populares, família, adoção, gênero, antropologia do direito e antropologia das ciências. Entre seus livros mais citados, estão *Família, fofoca e honra* e *Caminhos da adoção*. Em quase quatro décadas de vida acadêmica, Claudia Fonseca tornou-se uma referência na Antropologia brasileira.

Autores e autoras

Alinne de Lima Bonetti

Antropóloga, licenciada em Ciências Sociais pela UFRGS (1997), mestra em Antropologia Social pela UFSC (2000) e doutora em Ciências Sociais, área de estudos de gênero, pela Unicamp (2007). Atualmente, é Professora Adjunta da Unipampa. Atua nos temas gênero, poder, política, cidadania, movimentos sociais, feminismo, desigualdades e suas interseccionalidades, teoria feminista, antropologia feminista e teoria antropológica.

Carmen Rial

Jornalista e antropóloga, com doutorado em Antropologie et Sociologie pela Université de Paris V (1992). Professora Titular do Departamento de Antropologia da UFSC (1982), atua no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e no Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas, os quais coordenou. Foi professora visitante na UFRGS, UNB, Universidad de La República e Instituto Universitário de Lisboa. Foi *visiting scholar* na University of California, Berkeley e na Universidad de Cádiz. Realizou pós-doutorado no Laboratoire d'Anthropologie Sociale (Collège de France/CNRS), na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) e na Univesité de Toulouse. Tem escrito sobre alimentação, antropologia visual, globalização e migrações. Foi presidente da Associação Brasileira de Antropologia (2013-2015). Atualmente, é Vice-Presidente do Conselho Mundial de Associações Antropológicas (WCAA) e representante da Comissão de Antropologia Urbana da IUAES na América Latina. Em 2002, recebeu das mãos de Claudia Fonseca o prêmio Pierre Verger de Contribuição à História da Antropologia, por "Mauss, segundo suas alunas".

Claudia Turra-Magni

Graduada em História (1987) pela UFRGS, com mestrado em Antropologia Social (1994) na mesma instituição e doutorado em Antropologia Social e Etnologia na École des Hautes Études en Sciences Sociales (2002). Professora no Programa de Pós-Graduação em Antropologia e do Bacharelado em Antropologia da UFPel, onde coordena o Laboratório de Ensino, Pesquisa

e Produção em Antropologia da Imagem e do Som (LEPPAIS) e o Grupo de Apoio à Pesquisa Etnográfica com Imagem (GRAPETI). Diretora da Associação Brasileira de Antropologia (2017-2018). Pesquisadora associada ao Grupo de Estudos em Etnologia e Urbana (GEEUR/UFPel), ao Grupo de Estudos e Pesquisas em Alimentação e Cultura (GEPAC/UFRGS), ao Núcleo de Estudos de Antropologia e Cidadania (NACi/UFRGS) e ao Núcleo de Antropologia Visual (NAVISUAL/UFRGS). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia Visual, Antropologia Urbana, atuando principalmente nos seguintes temas: patrimônio imaterial, comida, nomadismo urbano, desigualdade social, população sem domicílio.

Denise Fagundes Jardim

Licenciada (1989) e bacharela (1991) em Ciências Sociais pela UFRGS, com mestrado em Antropologia Social (1991) pela mesma instituição. Doutora em Antropologia pelo PPGAS/MN - UFRJ (2001). Atualmente, é professora Associada IV do Departamento de Antropologia e integra o corpo docente do PPG em Antropologia Social da UFRGS. É bolsista Produtividade PQ 2 - CNPq. Realizou estudos pós-doutorais na Universidade Complutense de Madri (Espanha) e no Centro de Estudos Sociais em Coimbra (Portugal). Dedica-se à pesquisa e orientação de trabalhos acadêmicos sobre políticas da identidade, fronteiras, a diáspora palestina e a governamentalidade das imigrações contemporâneas. Integra a RIMAAL - Red de Investigacion Interdisciplinaria sobre el Mundo Árabe y America Latina. Tem como linhas de pesquisa: direitos humanos, cidadania e política, etnicidade e identidade. É coordenadora da Coordenadoria de Acompanhamento das Ações Afirmativas da UFRGS.

Elisiane Pasini

Graduada em Ciências Sociais pela UFRGS (1996), com mestrado em Antropologia Social (2000) pela Unicamp e doutorado em Ciências Sociais (2005), pela mesma universidade. Tem experiência na área de Antropologia, atuando principalmente nos seguintes temas: relações de gênero, prostituição feminina, cidadania, corporalidade e grupos populares.

Flavia de Mattos Motta

Graduada em História Licenciatura (1983) e História Bacharelado (1985) pela UFRGS. Mestra em Antropologia Social pela UFRGS (1990) e doutora em Ciências Sociais (2002) pela Unicamp. Foi bolsista PRODOC/CAPES no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFSC. Atualmente, é professora adjunta da Udesc. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em gênero, atuando principalmente nos seguintes temas: gênero, sexualidade, família, violência, envelhecimento e infância.

Heloísa Helena Salvatti Paim

Graduada em Ciências Sociais (1994), com mestrado em Antropologia Social pela UFRGS (1998) e doutorado em Antropologia pela UFF (2009). Realizou Pós-Doutorado em Antropologia, na UFRGS (2012-2014). Pesquisadora associada ao Núcleo de Antropologia e Cidadania (NACi), onde participou de pesquisas sobre a Fundação de Assistência Social e Cidadania (FASC), Fundação de Bem Estar do Menor (FEBEM) e Delegacia da Infância e da Adolescência (DECA). Tem experiência na área de Antropologia, atuando principalmente nos seguintes temas: estado, saúde, *expertise*, família, direitos, práticas de justiça e participação política.

Jurema Brites

Graduada em Ciências Sociais pela UFRGS (1988), com mestrado (1993) e doutorado (2001) em Antropologia Social pela mesma instituição. Atualmente, é Professora Associada do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFSM. Filiada às Associação Brasileira de Antropologia (RBA) e à Latin American Studies Association (LASA). Na pesquisa antropológica, dedica-se a investigar gênero, família, trabalho doméstico, subalternidade e grupos populares.

Lucia Mury Scalco

Graduada em Sociologia pela PUCRS (1986), com pós-graduação em Comunicação e *Marketing* pela ESPM (1999), mestrado (2008) e doutorado (2012) em Antropologia Social pela UFRGS. Atua principalmente nos seguintes temas: classes populares, inclusão digital, novas formas de

apropriação das informações e do conhecimento na sociedade atual – englobando a pirataria digital, juventude e consumo.

Martina Ahlert

Graduada em Ciências Sociais pela UFRGS (2006), com mestrado em Antropologia Social pela UFSC (2008) e doutorado em Antropologia Social pela UnB (2013). Professora do Departamento de Sociologia e Antropologia e do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFMA. Participa do Núcleo de Antropologia da Política (NUAP/UFRJ). Atua principalmente nos seguintes temas: políticas públicas, direitos humanos, religiões afro-brasileiras, antropologia e grupos populares.

Miriam de Fátima Chagas

Graduada em Ciências Sociais na UFRGS (1989), com mestrado (1993) e doutorado (2005) em Antropologia Social pela mesma instituição. Atualmente, é analista pericial em antropologia do Ministério Público Federal. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em grupos populares, identidade e territorialidade quilombola.

Miriam Grossi

Doutora em Anthropologie Sociale et Culturelle pela Université Paris V (1988), com pós-doutorado no Laboratoire d'Anthropologie Sociale do Collège de France (1996/1998), na University of California-Berkeley e EHESS (2009/2010). Professora Associada do Departamento de Antropologia da UFSC, atua nos Programas de Pós-graduação em Antropologia Social e Interdisciplinar em Ciências Humanas e no curso de graduação em Ciências Sociais da mesma instituição. Foi representante da Área de Antropologia e da Grande Área de Humanas no CTC da CAPES (triênio 2001/2004) e Presidente da Associação Brasileira de Antropologia (gestão 2004/2006). Professora visitante na UnB (1995), Universidad de Chile (2003), EHESS (2008) e ISCTE - Portugal (2009). Desenvolve pesquisas sobre Teoria Antropológica, História das mulheres no campo antropológico, Antropologia Francesa contemporânea e Metodologias qualitativas de pesquisa. Coordena o Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) onde são desenvolvidas

pesquisas no campo das teorias queer e feminista sobre os temas de violências contra mulheres e lesbo-trans-homofobia; identidades, parentalidades e conjugalidads LGBTTT; arte homoerótica; amor; gênero e sexualidade na escola; religiões e sexualidades; políticas públicas e movimentos feministas e LGBTTT.

Patrice Schuch

Graduada em Ciências Sociais pela UFRGS (1994), com mestrado (1998), doutorado (2005) e pós-doutorado (2006-2007) em Antropologia Social pela mesma instituição. Recebeu menções honrosas da Associação Brasileira de Antropologia, nos Prêmios ABA/Ford de Direitos Humanos dos anos de 2003 e 2006. Atualmente, é professora adjunta do Departamento de Antropologia, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas da UFRGS.

Pedro Guedes do Nascimento

Graduado em Ciências Sociais pela UFPB (1995), com mestrado em Antropologia pela UFPE (1999) e doutorado em Antropologia Social pela UFRGS (2009). Foi sócio fundador do Instituto Papai/PE e pesquisador do Terceiro Programa de Treinamento em Pesquisa sobre Direitos Reprodutivos na América Latina e Caribe – PRODIR III (Fundação Carlos Chagas/ Fundação MacArthur) e do International Reproductive Rights Research Action Group - IRRRAG. Em 2006, recebeu menção honrosa no 1º Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero – Secretaria Especial de Políticas para a Mulher/CNPq. De 2005 a 2008 foi bolsista do Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford-IFP. Atualmente, é Professor Adjunto e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPB e um dos coordenadores do Mandacaru – Núcleo de Pesquisas em Gênero, Saúde e Direitos Humanos – UFAL. Atua principalmente nos seguintes temas: gênero, saúde, sexualidade, políticas públicas e direitos humanos.

Soraya Fleischer

Graduada em Ciências Sociais pela UnB (1997), com mestrado em Antropologia Social pela mesma instituição (2000) e doutorado em

Antropologia Social pela UFRGS (2007). Em 2015, realizou estudos de pós-doutoramento na Johns Hopkins University (EUA). Atualmente, é Professora adjunta do Departamento de Antropologia na UnB. Atua principalmente nos seguintes temas: antropologia da saúde, do corpo, do adoecimento e da cronicidade.

Thierry Paquot

Filósofo do urbano, autor de obras como o *Petit manifeste pour une écologie existentielle* [Pequeno manifesto para uma ecologia existencial] (2007). Foi editor da revista *Urbanisme* (1994-2012). Professor universitário no Institut d'Urbanisme de Paris (Paris XII-Val-de-Marne).

Vitor Simonis Richter

Bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS (2009), com mestrado (2012) e doutorado (2016) em Antropologia Social pela mesma instituição. Realizou parte do curso de doutoramento no programa de antropologia da University of Pennsylvania. Possui interesse nas áreas de antropologia do direito, da ciência e do Estado e vem desenvolvendo pesquisa sobre tecnologias de identificação no Brasil. É pesquisador vinculado ao Núcleo de Antropologia e Cidadania (NACi-UFRGS) e ao grupo de pesquisa Ciências na Vida (PPGAS/UFRGS).

Claudia Fonseca com Flávia Motta e Jurema Brites. Porto Alegre, outono de 2017.

Há várias maneiras de se escrever a história da antropologia, como há também vários modos e sensibilidades de se fazer antropologia. O livro ***Etnografia, o Espírito da Antropologia – Tecendo linhagens*** é um exemplo disso. A obra, além de reunir diferentes ensaios sobre o trabalho e a trajetória da antropóloga Claudia Fonseca, oferece ao leitor uma excelente contribuição para uma história mais inclusiva da antropologia no Brasil. O livro inaugura uma nova série de publicações da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), intitulada ***Trajetórias e Histórias da Antropologia no Brasil***. O objetivo da série é refletir sobre o trabalho de antropólogas e antropólogos na construção desse campo disciplinar, ao mesmo tempo em que busca estimular uma apreciação crítica sobre suas obras. Com tal propósito, a nova série amplia a reflexão sobre histórias (sempre no plural) da antropologia, com ênfase, sobretudo, em diferentes estilos do fazer antropológico que se vêm produzindo em distintos contextos acadêmicos do país.

Antonio Motta
(Comissão de Projeto Editorial da ABA)

ABA PUBLICAÇÕES

EDUNISC