

Universidade Federal do Rio de Janeiro

**“DE MARIA A MARY – “MULHERES EM TRANSIÇÃO” NA
EXPERIÊNCIA CONTEMPORÂNEA DA MATERNIDADE**

Angelina de Belli Borges do Carmo Lima

2005



UFRJ

“DE MARIA A MARY – “MULHERES EM TRANSIÇÃO” NA EXPERIÊNCIA CONTEMPORÂNEA DA MATERNIDADE

Angelina de Belli Borges do Carmo Lima

Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação EICOS – Estudos Inter-disciplinares de Comunidades e Ecologia Social, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social.

Orientadora Maria Inácia D’Avila Neto

Rio de Janeiro

Dezembro 2005

DE MARIA A MARY – “MULHERES EM TRANSIÇÃO” NA EXPERIÊNCIA
CONTEMPORÂNEA DA MATERNIDADE

Angelina de Belli Borges do Carmo Lima

Orientadora: Maria Inácia D’Avila Neto

Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação EICOS – Estudos Interdisciplinares de Comunidades e Ecologia Social, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social.

Aprovada por:

Presidente, Prof. Maria Inácia D’Avila Neto

Prof. Liana Fortunato Costa

Prof. Terezinha Féres-Carneiro

Prof. Lucia Rabello de Castro

Prof. Rosa Maria Leite Ribeiro Pedro

Rio de Janeiro

Dezembro 2005

*À minha família (nuclear e de origem), e
a todos aqueles que foram importantes nesta
trajetória profissional.*

À Maria Inácia D'Ávila Neto, minha orientadora, por tudo que aprendi, pela dedicação e amizade, e pelo respeito que sempre demonstrou pelo meu processo de pertencimento/diferenciação profissional.

Lima, Angelina de Belli Borges do Carmo.

De Maria a Mary – “Mulheres em Transição” na experiência contemporânea da Maternidade/ Angelina de Belli Borges do Carmo Lima – Rio de Janeiro: UFRJ/IP/EICOS/Estudos Interdisciplinares de Comunidades e Ecologia Social, 2005.

x, 234f.: 31 cm.

Orientador: Maria Inácia D’Avila Neto

Tese (doutorado) – UFRJ/ Instituto de Psicologia/ Programa EICOS, 2005.

Referências Bibliográficas: f. 221-234

1. Mulher. 2. Corpo. 3. Maternidade. 4. Família. 5. Processos de Subjetivação. I. Neto, Maria Inácia D’Avila. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa EICOS. III. Título.

RESUMO**DE MARIA A MARY – “MULHERES EM TRANSIÇÃO” NA EXPERIÊNCIA
CONTEMPORÂNEA DA MATERNIDADE**

Angelina de Belli Borges do Carmo Lima

Orientadora: Maria Inácia D’Avila Neto

Resumo da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação EICOS – Estudos Interdisciplinares de Comunidades e Ecologia Social, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social.

Este trabalho focaliza a organização da subjetividade de mulheres das camadas populares que participaram de “grupos de Mães” na escola de seus filhos, discutindo questões ligadas à educação infantil. Durante este processo questões pessoais tornaram-se visíveis e oportunizaram mudanças mais amplas em suas vidas. Procuramos investigar a partir do referencial psicossociológico as transformações sócio-culturais da condição feminina relativas a regulação do corpo, casamento, maternidade, além do exame da sociedade globalizada e consumista cenário destas modificações. Através da análise de entrevistas com estes sujeitos, procurou-se articular como a maternidade inserida num processo de “auto-conhecimento” conduz estas mulheres a formas pessoais de resistência contrastando com posturas anteriores de submissão e passividade. Neste percurso, constatou-se a existência de um “espaço de transição”, onde modelos identificatórios construídos dentro de uma visão tradicional do feminino são atravessados por mundos simbólicos distintos, possibilitando rupturas e novas posturas. A formação de novos padrões se consolida num contexto de diversidade que traz à tona uma realidade feminina própria que está sendo construída pelo atravessamento de crenças e valores que ratificam a inadequação de concepções essencialistas que antagonizam o moderno e o arcaico, o rural e o urbano.

Palavras-chave: mulher, maternidade, família, contemporaneidade, processos de subjetivação.

Rio de Janeiro

Dezembro 2005

ABSTRACT**FROM MARIA TO MARY – “WOMEN IN TRANSITION” CONCERNING THE
CONTEMPORARY EXPERIENCE OF MOTHERHOOD**

Angelina de Belli Borges do Carmo Lima

Orientadora: Maria Inácia D’Avila Neto

Abstract da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação EICOS – Estudos Interdisciplinares de Comunidades e Ecologia Social, Instituto de Psicologia, da Universidade federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social.

The present work focuses on how underprivileged women’s subjectivity is organized as they participated in discussion groups for mothers on educational issues at their children’s schools. As this process unfolded, personal questions were brought forward and became clearer making it possible for them to change their lives. The psychosociological theoretical framework provided the basis for investigating the social and cultural transformations of women’s condition such as body regulation, marriage, motherhood, as well as analysing the globalized consumerist society, regarded as the background of such transformations. The analysis of interviews with these women showed how motherhood positions them in a self-reflective process leading to unique forms of resistance contrasting with previous positions of submission and passivity. Along this process, it was noted a ‘space of transition’ where identification models built upon a traditional perspective on the feminine are superseded by different symbolic worlds making it possible discontinuities and new subject positions. The formation of new models is established in a context of diversity which highlights a distinct feminine reality which is being built by the concurrence of different beliefs and values, a fact which testifies to the inadequacy of essentialist conceptions which antagonize, on the one hand, the modern vs. the traditional, or, on the other hand, the rural vs., the urban.

Key-words: woman, motherhood, family.

Rio de Janeiro

Dezembro 2005

SUMARIO

	Pág.
INTRODUÇÃO	01
1. CASAMENTO E CONJUGALIDADE – DA MARIA QUE AMAZIOU OU CASOU A MARIA QUE “FICOU”	08
1.1 As alianças oficiais e oficiosas do Brasil-Colônia	09
1.2 Regulando o comportamento feminino	14
1.3 Casamento e romantismo – os diferentes contextos no Brasil dos séculos XIX e XX	17
1.3.1 Contrariando alguns estereótipos femininos – as mulheres das camadas populares	18
1.3.2 O namoro e o noivado	23
1.3.3 A honra – uma instituição familiar	25
1.3.4 O dote e o nome	32
1.3.5 O casamento e a “mulher honesta”	34
1.4 Amor romântico e casamento – uma próspera conexão	41
1.5 Relações contemporâneas – a mulher solteira e o “ficar” / casamento e relações igualitárias	49
2. FALANDO DO CORPO DE MARIA	59
2.1 Os costumes, os tabus, as práticas e crenças sobre o corpo da mulher	59
2.1.1 A natureza e o corpo profano	59
2.1.2 A medicina social e o corpo do recato	63
2.1.3 Menarca – uma marca de mulher	66
2.2 A regulação física e moral do corpo feminino	75
2.2.1 A construção do juízo moral no “processo civilizador”	75
2.2.2 O espaço da diferença – O surgimento do modelo biológico de dois sexos	78
2.2.3 O trajeto mulher/medicina/especialistas – da doença à sexualidade regulada	83
2.2.4 A mulher contemporânea e a medicina supertecnológica	98
3. SOCIEDADE E FAMÍLIA – ALGUMAS QUESTÕES CONTEMPORÂNEAS	106
3.1 Globalização e Consumo – “Vertigens” de um tempo “acelerado”	110
3.1.1. Identidade, diferença e diversidade na contemporaneidade	121
3.1.2. Indivíduo urbano globalizado (I.U.G.) – Maria que pode ser “Mary”	127

3.2	Indivíduo, família e sociedade no Brasil	134
3.2.1.	As ambigüidades entre o arcaico e o moderno na sociedade brasileira	138
3.2.2.	Individuo urbano localizado (I.U.L.) – Maria que é do “Socorro”, das “Dores”, do “Carmo	141
3.3	Maria e Mary, mulheres em movimento numa “sociedade com prazo de validade”	147
4.	MARIA MÃE, MARIA NO GRUPO – “O GRUPO DE MÃES”	152
4.1	Comunidade e psicologia – A reflexão sobre a prática como prática de formação	152
4.2	Configurando o grupo – Construindo parcerias	154
4.3	Cada encontro, uma “etapa” - Usfruindo dos recursos do grupo	156
4.4	As mulheres e suas competências – uma experiência psicossocial	162
5.	PESQUISA	164
5.1	Apresentação da pesquisa	164
5.2	Sujeitos	166
5.3	Procedimentos	169
5.4	Análise dos Resultados	171
5.4.1	Destino de mulher	176
5.4.2	O corpo recatado	188
5.4.3	“Acendendo” competências	204
	CONCLUSÃO	217
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	221

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objetivo articular questões relativas à mulher, à maternidade e à família na sociedade brasileira, de forma a complementar pesquisas realizadas anteriormente em minha trajetória profissional.

As mudanças culturais e ideológicas da subjetivação da mulher têm apontado para a possibilidade da ocupação de um novo espaço social, ampliando assim as marcas identificatórias de seu lugar como mãe. As observações que realizei em diferentes contextos sociais também não excluíram a constatação de que a maternidade e a educação dos filhos é mantida sob sua responsabilidade numa sociedade que ainda oferece poucas alternativas para a conciliação de diferentes papéis.

A idéia deste trabalho surgiu no contexto do projeto “Clínica Social da Família”, que desenvolvemos no Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, integrando a linha de pesquisa Gênero e Desenvolvimento do Programa EICOS¹. Como parte deste programa constituímos o “Grupo de Mães”, que atende as demandas da comunidade dentro de um contexto institucional-comunitário e baseia-se no tripé ensino/pesquisa/extensão.

Nossa proposta no grupo toma como ponto de partida a reunião de um grupo de mulheres, de forma a criar um espaço onde possam discutir aspectos da educação dos filhos, de sua condição como mulheres, além de conhecimentos sobre educação infantil. Procuramos estabelecer um contexto que possibilitasse passar das informações para a troca de experiências, valorizando o saber comunitário e o espaço de interação. O trabalho que realizamos no “Grupo de Mães” possui, em uma de suas dimensões, o referencial sistêmico, portanto, procuramos relacionar comportamentos presentes em relação aos seus filhos com experiências passadas em suas vidas. Assim, ao falarmos de sexualidade, limites e agressividade na infância, buscamos um espaço de identificação e compreensão a partir de suas histórias pessoais.

A delimitação do grupo com relação às mulheres consolidou-se com a experiência

¹ EICOS – Estudos Interdisciplinares de Comunidades e Ecologia Social

que temos tido sempre que há uma reunião de “Grupo de Pais”. Na sua grande maioria, e mesmo em outros contextos, a frequência feminina é preponderante. Desta forma, ao observarmos que neste segmento sociocultural situações relativas às vivências como mulheres surgiam como pauta significativa ao lado das questões ligadas à maternidade e aos filhos, decidimos utilizar nestes encontros uma abordagem que incluísse a dimensão de gênero. Nessa perspectiva, formamos os “Grupos de Mães” na Creche Sant’Anna (instituição comunitária mantida pela Prefeitura e pela Igreja no bairro de Laranjeiras, Zona Sul carioca), composto por mulheres, em sua maioria migrantes nordestinas, empregadas domésticas e mulheres de porteiros da vizinhança. Estes grupos formavam-se motivados por informações sobre o desenvolvimento infantil oferecidas pela instituição e com a participação de nossa equipe. As situações com as quais me deparei nestes encontros traziam uma necessidade urgente de que estas mulheres encontrassem um espaço para falar sobre si mesmas, deixando para um segundo plano as questões sobre seus filhos, apesar de em seus relatos suas vidas estarem pautadas pela maternidade e a relação com o parceiro.

A questão da sexualidade tem marcado de forma relevante a participação destas mulheres no “Grupo de Mães”. Um dos temas de discussão é a sexualidade na infância, a chamada “educação sexual”. Como ressaltamos anteriormente, as situações são discutidas no presente, mas o referencial são as vivências que tiveram em suas infâncias. É a partir destes primeiros contatos com suas histórias que vão surgindo lembranças e o desejo de falar de suas experiências, desde a menstruação até a vivência atual com o parceiro. Esta atitude torna evidente a relação da condição feminina com o corpo na constituição da mulher. Em suas falas, as mulheres trazem diversos fatores constituintes de suas trajetórias, verdades construídas acerca do corpo feminino, produzidas pelo discurso da tradição familiar, da religião e da medicina, entre outros.

Ao longo do tempo, fomos nos defrontando com situações em que as mulheres nos procuravam posteriormente ao trabalho realizado no grupo para falar de transformações que haviam realizado em suas vidas. Dessa forma, relatavam mudanças na vida pessoal relativas ao trabalho, à relação com o parceiro, à sexualidade, entre outros que indicavam desdobramentos subjetivos organizados na complexidade de seus universos culturais.

Nesse sentido, procurei investigar, partindo do referencial psicossociológico, as condições presentes na configuração das subjetividades destas mulheres. Afinal o que significa a “maternidade” inserida num processo de “autoconhecimento”? Como

compreender que a “identidade via maternidade” possa se constituir também como um espaço de transição em que modelos identificatórios construídos dentro de uma visão bastante tradicional do feminino são atravessados por mundos simbólicos distintos e possibilitam rupturas e novas posturas? Que tipo de ruptura se consolida num contexto de diversidade em que uma pluralidade de valores e mundos simbólicos coexistem na vida desses sujeitos? É importante também compreender qual o significado das transformações realizadas em suas vidas. O que significa maior autonomia para essas mulheres? O que necessitam, o que é melhor para elas, suas crianças e seu companheiro?

Este trabalho focaliza a organização da subjetividade de mulheres das camadas populares da zona urbana da cidade do Rio de Janeiro que parecem freqüentar um “espaço de transição”, entre valores referidos a um modelo familiar tradicional e hierárquico e valores individualistas e igualitários presentes nas camadas médias. Tornar visível esta “transição” é uma das propostas deste trabalho. As relações de gênero e classe em nossa sociedade urbana contemporânea parecem oferecer uma multiplicidade de experiências em que a diversidade e a apropriação e/ou transformação de crenças e valores não reconhecem um modo de vida fechado e estático.

Assim, no primeiro capítulo destacamos as condições de subjetivação da mulher da época colonial aos tempos atuais, as quais tornaram o casamento um dos marcos na construção de sua identidade e um dos alicerces na constituição da família. Na imagem da mulher colonial preparada desde muito cedo para o casamento, reclusa e submissa, coexistiram outras vivências femininas distribuídas em diferentes contextos e diferentes regiões. As formas plurais de família, as relações de amasamento, o casamento por interesses políticos e econômicos, demonstram a diversidade de dinâmicas familiares no Brasil.

Nesse sentido, o caminho teórico que percorri está fundamentado em trabalhos de historiadores, antropólogos, sociólogos e psicólogos que me auxiliaram no mapeamento da experiência conjugal feminina e registram papéis socialmente atribuídos e construídos dentro da família. Historicamente circunscritas à vida doméstica e ao cuidado com os filhos, as mulheres foram submetidas ao moralismo sexual e familiar, em que conceitos como honra, “mulher honesta”, castidade e virgindade revelam valores presentes na cultura e no contexto social no qual foram moldados.

Para melhor explorar essas imagens e contextualizá-las, recorreremos ao trabalho da historiografia recente que revisitaram os estudos sobre a mulher, trazendo novos focos para a discussão das questões de gênero. Utilizei-me também da literatura, onde pude constatar quanto dos dramas vividos pelas personagens destas narrativas retratam os modos de conjugalidade e o modelo de mulher inserido na história cultural da sociedade ocidental. Da mesma forma, as referências à psicanálise foram utilizadas de maneira a contribuir para o entendimento das diferentes subjetividades envolvidas no comportamento e modo de vida das mulheres, mas estas questões foram discutidas principalmente por intermédio de autores que fazem um recorte psicossocial, pois não é objetivo deste trabalho um aprofundamento das mesmas.

A emergência do movimento de liberação feminino e os ideais igualitários na contemporaneidade têm indicado concepções diferentes nas relações entre homens e mulheres. Temas como o individualismo determinaram mudanças no discurso amoroso, influenciando o casamento e definindo novos comportamentos, como o “ficar”, que se constituem como outros desdobramentos e ao mesmo tempo parecem ser inovadores, convivendo com modelos bastante tradicionais. Neste particular, não fundamentam a organização de uma história linear simplesmente calcada na cronologia, mas, mais do que isso, nos instiga a maiores reflexões sobre o momento atual.

No segundo capítulo, ainda dentro de uma perspectiva histórica, procurei examinar os processos subjacentes à construção histórica das idéias sobre o corpo feminino. A valorização da função reprodutora exaltou a maternidade e a tática disciplinadora instituída pela cultura ocidental desde a Idade Média regulou o corpo feminino que, considerado como desconhecido e ameaçador, deveria ser domesticado. Buscando o ideal do recato, as mulheres eram divididas entre santas e demônios e a imagem feminina, polarizada. A feminilidade associada à maternidade estabeleceu estereótipos do comportamento feminino que se enraizaram na sociedade tornando a sexualidade objeto de repressão. O desconhecimento do próprio corpo é o resultado de uma socialização que prepara a mulher para dispô-lo a serviço do outro, seja ele marido ou filho. Como consequência, práticas cotidianas relativas à experiência corporal feminina foram se constituindo como um universo fechado, oculto e permeado por preconceitos.

Meu interesse em pesquisar alguns destes aspectos desenvolveu-se a partir das experiências contadas pelas mulheres acerca de suas vivências com a menstruação. Assim,

neste item desenvolvemos um estudo deste tema que referenda a trajetória subjetiva da mulher visivelmente marcada pelos ciclos biológicos e inscrita no âmbito social. Os dois últimos segmentos do capítulo 2 destacam o “saber científico” e o discurso médico, que ratificaram a maternidade como essencial à identidade feminina, constando neste cenário implicações de ordem política, social e econômica.

Quando examinamos a história das mulheres, ficou evidente que séculos de subordinação também incluíram estratégias de sobrevivência que se consolidaram de acordo com o contexto em que estas estavam inseridas. Nesta perspectiva, algumas silenciaram e submeteram-se, outras manipularam de forma clara ou encoberta as relações de poder junto ao contingente masculino. Nesse sentido, e considerando as relações assimétricas que envolveram e envolvem as relações feminino/masculino, não é nosso intuito focar binômios opostos como força/fraqueza, domínio/submissão, de forma a apresentar o homem como algoz e a mulher como vítima. Proponho-me proceder a uma reflexão mais ampla, pois parece evidente que estas relações são parte de um engendramento maior da sociedade, das complexas lógicas culturais que orientam o pensamento e a ação humanos, e hoje estão presentes na sociedade de mercado com suas relações desiguais de poder.

Com base nessas referências, no terceiro capítulo abordo questões relevantes da modernidade, como a globalização e o consumo, que se tornaram o eixo do moderno universo cultural e se estabeleceram como princípios reguladores das sociedades ocidentais. Neste cenário, é ressaltado o conceito de individualismo relacionado às relações igualitárias e à valorização da autonomia nas relações entre homens e mulheres. A aceleração que tem sido característica das transformações da sociedade, dos avanços tecnológicos às questões de ordem familiar, têm conferido um elevado grau de complexidade às identidades contemporâneas que se configuram numa cultura pluralizada onde coexistem antigas e novas representações.

Com relação à sociedade brasileira, este aspecto é ressaltado na segunda parte do capítulo 3, onde procuro problematizar a manutenção de traços da sociedade urbana colonial principalmente na organização subjetiva das camadas populares. Para identificar esse quadro é importante considerar a formação de nossa sociedade, uma vez que a realidade brasileira é atravessada por diferentes eixos ideológicos, como a hierarquia e o individualismo que se relacionam numa organização social dividida entre valores arcaicos

e modernos.

As relações entre família e Estado e entre público e privado conferem singularidades inseridas em antigas práticas onde predominam leis personalistas do espaço privado no universo público, reflexo de processos que são históricos e culturais. Por esse lado, acentua-se um processo contraditório em que valores hierárquicos e individualistas constituem uma diversidade de sentidos e definem limites para afirmações objetivas a respeito de nossa realidade social.

A organização subjetiva das classes trabalhadoras é, portanto, reflexo de um processo complexo, produtor de diferenças e com diferentes expectativas culturais que se entrelaçam na busca de uma cidadania mais local e menos global. Isto seria o resultado de uma maior persistência de valores tradicionais que são referências de indivíduos que, muitas vezes migrando para zonas urbanas, acabam por incorporar novos padrões de comportamento. Num contexto de transição estes sujeitos reinventam ou reinterpretam práticas cotidianas, valores e concepções de mundo, revelando uma identidade social híbrida que se afirma dinamicamente no crescente processo de globalização cultural, onde portam um sentido que lhes é próprio, com trajetórias não lineares e sem direção predeterminada.

Considerando o exposto acima, no capítulo 4 faço uma breve descrição do “Grupo de Mães”, refletindo sobre este trabalho que proporcionou posteriormente o encontro com as mulheres entrevistadas para a pesquisa. Avaliando esta experiência, percebemos a importância deste encontro onde a experiência compartilhada tornou-se parte da construção de novas narrativas e possibilitou a ampliação de competências.

A análise das entrevistas se estabeleceu como fator expressivo deste trabalho, na medida em que trouxe os discursos das “mulheres-mães” como registro dos elementos envolvidos no contexto que pretendemos problematizar. Baseada nas premissas teóricas contidas na revisão bibliográfica, constituí as categorias que possibilitaram a aproximação do universo investigado. Como consequência, a riqueza de significações apreendidas nos relatos das entrevistadas nos surpreendeu, confirmou e revelou questões que perpassam o tradicionalismo, a apropriação ou transformação de valores presentes na cultura em que moldam suas vidas.

Este trabalho pretende ser ao mesmo tempo uma reflexão e uma tradução deste

espaço de “transição” que traz à tona uma realidade feminina própria, que está sendo construída através de trajetórias singulares de sujeitos que buscam fortalecer suas referências e construir uma reflexividade que lhes proporcione alternativas de futuro numa sociedade mundializada, excludente e repleta de promessas.

1. CASAMENTO E CONJUGALIDADE – DA MARIA QUE AMASIOU OU CASOU À MARIA QUE “FICOU”

Os trabalhos que procuraram definir a forma de participação da mulher na sociedade brasileira desde a época da Colônia trouxeram contribuições significativas para o exame da condição feminina. Mais recentemente, historiadores, antropólogos, sociólogos e psicólogos procuraram atualizar o que se tornou um novo campo do conhecimento – os estudos do feminino. O texto de Algranti (1993) é um do que analisam o desenvolvimento desse campo teórico:

Embora alguns autores ainda questionem a existência de um campo específico de estudos sobre a mulher, não se pode negar que, a partir do desenvolvimento da demografia histórica e da explosão dos movimentos feministas na década de 1970, tenha despontado uma certa sensibilidade favorável à escuta as mulheres. A princípio surge uma história feminista. Posteriormente, uma história do feminino. (Algranti, 1993, p. 56)

O caminho teórico que percorri está fundamentado em bibliografia que me possibilitou refletir sobre como comportamentos, significados e valores instituídos e discutidos nestes trabalhos permitiram a constatação de que o vivenciado ontem conferiu à vida feminina um rumo e características particulares, que hoje são muitas vezes repetidos ou atualizados como elementos do cotidiano das mulheres do nosso tempo. É importante ressaltar a pluralidade das formas de participação feminina e não se ater a um único trajeto restrito a uma condição de classe, cultura ou raça.

A diversidade das organizações familiares e os diferentes modos de vivência do feminino mostraram que a organização social brasileira foi marcada por diferentes aspectos ideológicos e históricos. A subordinação da mulher no período colonial e as formas estabelecidas em torno do patriarcalismo² também foram seguidas por outros arranjos e outros contextos. O enquadramento das diferentes dimensões da vida cotidiana (a

² Este tema é desenvolvido mais detalhadamente no item 3.2.

organização do trabalho e a da vida privada, emocional e social) a partir do casamento ou de outras formas de relação conjugal na visão da mulher rica, pobre, branca, mulata, cabocla ou negra nos forneceu um panorama amplo, onde não se enquadram generalizações, da mesma forma que nem tudo sinaliza para diferenças e rupturas.

Nesse sentido, considero importante a contextualização histórica e as diferentes contribuições dos autores que indicam, através de suas pesquisas, o caminho que trilhei na busca das formas de construção do modelo de mulher que vem através dos tempos se construindo, se transformando e se eternizando.

1.1. As alianças oficiais e oficiosas do Brasil-Colônia

As relações entre homens e mulheres no Brasil-Colônia adquiriram características específicas em virtude da diversidade e instabilidade das populações aqui presentes desde o início da colonização. A escassa presença das mulheres brancas contribuiu para o arranjo de colonos com negras e índias, e para o estabelecimento de relações que passavam longe das regras canônicas do casamento reconhecido pelo Estado português e pelos representantes da Igreja Católica. A organização dessas populações muito preocupavam a Metrópole, que, junto com a Igreja e o poder do catolicismo, recomendavam o casamento e a constituição de família, objetivando a consolidação do projeto demográfico que se implantava na terra descoberta.

No entanto, essa era uma tarefa inglória até então, uma vez que muito poucas eram as mulheres que acompanhavam seus maridos na travessia do Atlântico povoada de situações contadas e imaginadas de naufrágios, monstros e tudo mais que o desconhecido se encarregava de preencher (Algranti, 1993).

Diante destes fatos, a política da Coroa procurava criar situações que facilitassem o casamento e impedissem a propagação dos concubinatos dos colonos com as índias e escravas, fato que tanto desagradava aos jesuítas. Uma das estratégias utilizadas foi pedir que fossem enviadas órfãs para casarem-se na Colônia, e até mesmo donzelas, “mesmo que não fossem das mais honestas”, como relata carta do padre Manuel da Nóbrega na *História da Fundação de Salvador*, de Teodoro Sampaio (apud Algranti, 1993, p. 65).

A demanda de portuguesas não foi suficiente e levou, durante a consolidação do

sistema colonial, a uma generalização das uniões livres, sobretudo com a chegada da população de origem africana. Assim, apesar das estratégias da Igreja, a sociedade na Colônia se organizava de forma diversa, segundo a região e também o segmento social.

Nesse sentido, Figueiredo (2002) ressalta que o cotidiano da Colônia nas Minas Gerais foi marcado por conflitos entre os poderes da Igreja e do Estado *versus* a cultura popular. Lá também se repetiam as estruturas familiares do tipo consensual, baseadas no compromisso informal entre as partes. O autor destaca que a sociedade mineira surgiu com características próprias, decorrentes do aparecimento rápido e desgovernado de várias comunidades em busca do ouro. Assim, não havia relação forte entre senhor e escravo e, conseqüentemente, poder absoluto dos senhores e patriarcas. A organização social que se estabeleceu na região das Minas Gerais surgiu como centro urbano, com grande população de homens livres, mestiços, escravos e “desqualificados sociais” em busca do ouro. O Estado precisou agir sobre novas bases para desempenhar um papel contundente na administração, urbanização e no controle social dessa região. Neste particular, uma das questões que alteravam a ordem pretendida era a prostituição.

Na cultura popular nas Minas Gerais, a prostituição era aceita e também disseminada por toda a Colônia brasileira. As escravas faziam parte desse grupo, principalmente as que trabalhavam no pequeno comércio, pois tinham de pagar uma certa quantia ao seu proprietário. Segundo Figueiredo (2002), a proporção da prostituição em Minas Gerais foi maior que no resto da Colônia e explicava-se pela dificuldade do casamento legal (com muitas exigências burocráticas da Igreja e do Estado) e, principalmente, pela grande quantidade e mobilidade de contingentes dedicados à mineração.

Os laços familiares não se formavam entre os mineradores, nem eram adequados, já que estes estavam sempre se mudando para veios mais férteis. A prostituição se encontrava em maior concentração nos grandes núcleos urbanos e em vilas próximas aos centros de mineração. A alcoviteirice contribuiu bastante para que os encontros sexuais ocorressem com sucesso: homens e mulheres facilitavam as condições para esses encontros, oferecendo suas casas ou passando bilhetes, tirando ganho disso. Esses encontros não envolviam apenas prostitutas, mas também aqueles que se aproveitavam para se aproximar de outras mulheres da sociedade. Toda a população masculina das diferentes raças, camadas sociais e até alguns membros do clero freqüentavam os prostíbulos e recorriam à alcoviteirice (Figueiredo, 2002).

No entanto, o Estado e a Igreja insistiam em organizar os papéis sociais a partir do modelo cristão de organização familiar e social, além de disciplinar o afeto e o uso do corpo. Este controle foi mais difícil nas comunidades mineiras que insistiam em agir de sua própria maneira, mesmo com ações punitivas contra os quilombos, contra o aumento dos mestiços, contra os conflitos cotidianos e contra a falta de laços familiares.

Como a Igreja era responsável pela ordem familiar sustentada no sacramento do casamento, a sexualidade também passou a ser disciplinada por ela. Com o vínculo conjugal, o homem se afastaria da luxúria, tendo o desejo e a carne domesticados servindo apenas para procriação. A Igreja atuava na administração da produção de matrimônios e atacando as práticas extraconjugais. O trabalho religio-so foi dificultado, pois havia uma proibição da instalação de clero regular na capitania de Minas, porque a população continuava a ter relações extraconjugais e uniões consensuais. A não-aceitação por parte do clero de Minas Gerais da reforma eclesiástica implantada a partir do Sínodo de 1707 dificultou ainda mais a correção da conduta dos fiéis. O clero era tido como indisciplinado, pois alguns de seus representantes não respeitavam as condutas religiosas, se envolvendo, por exemplo, em casos amorosos, contrabando e bebedeiras.

Em relação aos matrimônios, também era difícil para a Igreja administrá-los, pois a população mineira era extremamente móvel e poucas pessoas podiam arcar com as despesas que a burocracia do casamento exigia (muitas certidões que deviam vir com um histórico de todas as paróquias por onde os noivos haviam passado anteriormente). O Estado e a Igreja esbarravam nessa questão, pois para o Estado uma nação rica era aquela bem povoada, e para tanto havia um incentivo à multiplicação dos casamentos. Já a Igreja colocava obstáculos nesse sacramento, que só eram ultrapassados à custa do aumento dos cofres eclesiásticos. Com tantas limitações, o concubinato era a relação familiar típica das classes intermediárias e populares.

A resistência da população ao casamento não se dava apenas pelas dificuldades administrativas, mas também porque a religiosidade dessas classes era diferente da oficial. O cotidiano venciam as instituições, e a grande virtude do estudo de Figueiredo foi captar as peculiaridades das relações familiares que se estabeleceram na região mineradora da época. O caráter exploratório da colonização, com uma sociedade agrária e escravocrata, tinha na família da elite o objetivo de centralizar as funções econômica e política. A família colonial extensa dos engenhos de cana dos séculos XVI e XVII seguia a estrutura

doméstica e patriarcal descrita por Freyre (1961), com a autoridade masculina representada pela figura do patriarca, possuidor de todo poder econômico e mando político. Assim, nessas elites, as uniões entre homens e mulheres seguiam uma hierarquia de papéis com regras rígidas, com as quais a mulher era rigorosamente controlada em sua sexualidade, pois a procriação estava destinada aos interesses familiares de herança e sucessão. Quanto aos homens, eles se casavam oficialmente regidos pelos interesses entre parentes ou grupos econômicos e buscavam satisfação sexual e emocional em outros relacionamentos com escravas e concubinas com quem tinham filhos ilegítimos (Freyre, 1961).

No Brasil-Colônia, o confinamento da mulher de elite ao espaço doméstico foi uma situação bastante observado, e sua função básica era a procriação, considerada natural, sem que houvesse grandes preocupações afetivas na relação da mãe com seu filho. O casamento acontecia entre os 12 e os 15 anos de idade, e a relação com os maridos era basicamente de dependência e subordinação. A vida econômica, política e social era regida pelo homem-patriarca, pai e senhor dos escravos, e a casa-grande e a senzala formavam um todo, conferindo a família da época um perfil marcado pela falta de intimidade entre seus membros. Na casa-grande, senhores e escravos conviviam sem grandes preocupações com limites e privacidade, cabendo às escravas o cuidado e o aleitamento das crianças pequenas. A vida dessas mulheres era assim toda centrada no lar, e suas compras, objetos pessoais, alimentos e quaisquer outras mercadorias eram trazidos ou vendidos na porta da casa. Como se casavam muito jovens, essas mulheres eram mães muito cedo, ficavam grávidas seguidamente e envelheciam precocemente (Freyre, 1961).

Submetida que estava a uma situação de jugo em relação a seu marido, a mulher colonial era reconhecidamente possuidora de *status* inferior, pois no direito civil era considerada “menor perpétuo”, situação que só foi alterada com a promulgação do Código Civil em 1916 (Pena, 1981). Embora essa situação fosse a preponderante na época colonial, havia também as senhoras de engenho que, na morte ou afastamento do marido, administravam as fazendas, davam ordens, tratavam com escravos, fiscalizavam com energia os serviços, com um respeitável poder de mando. O que se pode constatar daí é que a questão da “fragilidade” da mulher estava muito mais relacionada ao contexto social existente. Assim, Gilberto Freyre descreve o engajamento dessas mulheres nas atividades de comando da época:

[...] matriarcas houve, no Brasil patriarcal, apenas como equivalentes de

patriarcas, isto é, considerando-se matriarcas aquelas mulheres que, por ausência ou fraqueza do pai ou do marido, e dando expansão a predisposições, ou características masculinoides de personalidade, foram às vezes os “homens de suas casas”. (Freyre, 1968, p. 86-87)

O que se observa é que a forma de atuação dessas matriarcas nunca teve uma repercussão significativa no universo feminino da época, uma vez que, mesmo salvo preconceitos quanto ao fato de serem elas mulheres masculinizadas, suas maneiras de agir eram identificadas com o estilo do patriarca. Curiosamente, nos dias de hoje, questionamentos quanto à atuação das mulheres no mercado de trabalho seguindo padrões masculinos de realização pessoal ainda se convertem em impasses e divisões que não ultrapassam os limites da igualdade pretendida.

Mas mesmo essa mulher descrita por Freyre como dócil e submissa e com pouca valorização no plano social teve constatado no plano econômico uma atuação que pode ser considerada relevante.

Como destaca Samara (1983), graças a seu papel na gerência da casa, no comando de escravos, zelando pelo patrimônio doméstico do marido, providenciando o fornecimento e a manutenção de bens e serviços, essas mulheres muitas vezes contribuíam significativamente para a multiplicação das riquezas da família. Além disso, desfrutavam de um poder que não se manifestava de forma aparente, na maioria das vezes era encoberto, mas que lhes permitia manipular as relações afetivas no espaço doméstico³.

³ A este respeito ver ROCHA-COUTINHO, 1994.

1.2 – Regulando o comportamento feminino

O processo de urbanização crescente que vai se desenvolvendo no século XIX começa a conferir algumas transformações à posição da mulher na sociedade, ainda que se mantivesse a dominância do homem. Nas camadas abastadas prevalecia a herança colonial de subordinação da mulher à autoridade do marido ou pai, consolidando juridicamente a posição do *pater familias*. No entanto, é de métodos supostamente científicos que a sociedade da época se vale para regular o comportamento feminino. Segundo destaca Rago (1991), as teorias científicas do período que acentuavam a inferioridade física e mental da mulher eram baseadas nas idéias de Augusto Comte, de Herbert Spencer, do médico vienense Krafft-Ebing e de Cesare Lombroso, sendo aqui divulgadas através de seus discípulos positivistas brasileiros, quais sejam: Raimundo Teixeira Mendes e Miguel Lemos, o médico Tito Livio de Castro e o jurista Viveiros de Castro, entre outros.

Nesse sentido, defendia-se vigorosamente o ideal de “mãe”, ficando assegurada uma descendência sã e a subordinação da mulher, fator incontestável para a garantia e unidade na direção do lar. Comte baseava-se em descobertas científicas, como as demonstrações biológicas de Gall, para reforçar a questão da inferioridade feminina e desconsiderar as reivindicações das mulheres que aconteciam na França na década de 1820. Também defendia a tese de que, provada a inferioridade feminina, a lei geral da evolução social excluiria a mulher de qualquer participação mais ampla que não fosse a de dedicação ao lar e à vida doméstica.

As mudanças ocorridas nas últimas décadas do século XIX e no início do XX levaram as mulheres a um maior cuidado com os seus corpos, com a forma de vestir e de se portar. Elas procuravam se instruir, liam mais, encontrando muitas vezes nestas leituras opiniões favoráveis à libertação feminina. Tendo maior consciência da sua importância na promoção social do marido, reivindicava para si maiores poderes sociais, que foram rapidamente desestimulados.

Dessa forma, Herbert Spencer (Rago, 1991), influente pensador da época, ponderava que apesar de naquele momento estar sendo aceito progresso no relacionamento entre os sexos com a admissão da igualdade diferenciada no casamento, não deveria ser deixado de lado o fato de que as naturezas masculina e feminina tinham direções opostas.

A mulher não poderia jamais participar do poder político e da vida pública, pois despenderia uma energia tal, que a tornaria incapaz de reproduzir, comprometendo assim a perpetuação da raça. A “passividade” da mulher era explicada pelo fato de ela armazenar a energia vital fundamental e responsável pela reprodução, cabendo ao homem o movimento e a atuação no mundo exterior. O argumento da fragilidade feminina mostrava dessa forma às mulheres que a saída do “doméstico” era uma violação às leis naturais. O século XIX se tornou palco dos primeiros movimentos que procuravam dar mais espaço à atividade feminina e incluir a educação superior para as mulheres. No entanto essa questão era vista com ambivalência pelos defensores de uma ideologia familiar conservadora.

Peter Gay (1988) registra como o que chamou de “cavalheirismo medieval” poderia ser resgatado para preservar a sociedade das mudanças duvidosas que se anunciavam. O autor relata que, em 1871, W.S. Gilbert, em uma de suas primeiras peças – *Pigmaleão e Galatéia* –, o personagem Pigmaleão responde a Galatéia, “sobre o que seria um homem”:

Um ser de sólida armação dotado p'rá à mulher servir e proteger de todo mal que a força ou a coragem possam bravamente enfim deter. Um ente que por ela enfrenta a faina a fim de que ela possa descansar. Um ente que por ela chora e sofre p'ra que ela possa rir e se esbaldar. Um ente que por ela luta e morre a fim de que ela possa bem viver! (Gay, 1988, p. 311)

O argumento de que a mulher deveria se restringir à vida do lar era amplamente defendido, e somente por doença do marido ou viuvez ela poderia se envolver com algum tipo de trabalho. Araújo (1993) ressalta que, apesar de um “certo” incentivo à participação da mulher na literatura, como considerado pelo escritor Guimarães Passos, o receio de que ela “exagerasse” levava a que fosse enfatizado o seu “verdadeiro lugar”:

O lar é o trono da mulher. Dele depende a Pátria [...] Quando tiverdes um filho para criar e um livro para escrever, criai primeiro o filho e, se vos sobrar tempo, escrevei então a obra. (Araújo, 1993, p. 67)

O reconhecimento da cidadania feminina no Brasil também passou por um processo demorado, em virtude da sua submissão diante do homem, consolidada pelo Código Civil de 1916, que restringia seu acesso ao trabalho através de vários procedimentos legais e mantinha sua dependência à família.

A literatura tem servido para descrever as expectativas esperadas em relação ao comportamento da mulher em diferentes momentos históricos.

Xavier (1998), analisando a obra de diferentes autoras que enfocaram temas femininos, examina o trabalho de Julia Lopes de Almeida, escritora de muito sucesso em sua época (1863-1934). Ela escreveu vários livros onde ressaltava o lugar da mulher no espaço doméstico, destacando muitas vezes as conseqüências nefastas que poderiam advir dos seus erros de conduta. O caráter ingênuo e acima de tudo moralista decorrente dos valores vigentes na sociedade da época é enfatizado em trabalhos como *A Falência*, de 1901. Seus personagens vivem no Rio de Janeiro nos primeiros anos da República e algumas passagens são relatadas e comentadas por Xavier (1998):

Francisco Teodoro se casa com Camila, sem contudo abrir mão das aventuras extra-conjugais. Para ele provedor e protetor, a mulher deve se dar por satisfeita com o que recebe: “Também, nada lhe tinha faltado e já devia ser um regalo para ela cobrir de boas roupas o seu corpo de neve, ter mesa farta, e andar pela cidade atraindo as vistas, no deleite da sua graça...” (Xavier, 1998, p. 17)

Em outra passagem, o mesmo personagem Teodoro relata as aspirações masculinas da época:

– Minha senhora, eu sou da opinião de que a mulher nasceu para ser mãe de família. Crie os seus filhos, seja fiel ao seu marido, dirija bem a sua casa, e terá cumprido a sua missão. Este foi sempre o meu juízo, e não me dei mal com ele, não quis casar com mulher sabichona. É nas medíocres que se encontram as Esposas. (Almeida, apud Xavier, 1998, p. 21).

1.3. Casamento e romantismo – os diferentes contextos no Brasil dos séculos XIX e XX

Às imagens de mulheres dominadas pelos homens e reclusas, com seus casamentos estruturados segundo os interesses familiares, contrapõem-se diferentes trabalhos nas recentes produções historiográficas.

As importantes contribuições de Gilberto Freyre (1961; 1968) abordam situações históricas específicas, mas as múltiplas experiências femininas, permitem que nos desloquemos dos contextos dominantes para outras formas de organização familiar.

Nesse sentido, o trabalho de historiadores e antropólogos ressaltam nas diferentes camadas sociais formas alternativas, com estrutura familiar e sentimental diferente daquela observada na chamada “família patriarcal”. O modelo dominante de organização familiar com a subordinação da mulher no período colonial não se desenvolveu sem que outros arranjos caminhassem juntos. Isso porque o sistema de propriedade que organizou o espaço social e conferiu especificidade ao patriarcalismo não foi a única forma de organização do espaço social. O patriarcalismo deixou uma forte herança cultural na forma de organização social, no entanto, a subordinação da mulher pelo casamento convivia com outras formas de relações entre homens e mulheres – como constatado pelo número de filhos ilegítimos nascidos de uniões livres –, pelo amasiamento ou pelas relações sexuais eventuais.

O casamento como ideal da vida feminina estava atrelado aos padrões das classes sociais mais abastadas, como observou Samara (1983), estudando a sociedade paulista do século XIX. A autora também constatou que o tipo de família extensa tão divulgado como padrão brasileiro correspondia a 26% dos domicílios, e que a grande maioria era formada por um padrão nuclear, com reduzido número de filhos.

1.3.1. Contrariando alguns estereótipos femininos – as mulheres das camadas populares

Raquel Soihet (1989), analisando crimes que envolviam mulheres de classes populares no Rio de Janeiro de 1890 a 1920, ressalta como o casamento era uma opção para uma parcela muito pequena da população – no caso, a elite branca – e o amasiamento a prática mais freqüente. A autora sublinha também que o amor não aparecia como um fator definidor destas alianças, sendo a estima, a dedicação e a gratidão sentimentos mais valorizados. As uniões também se desfaziam com maior facilidade, e os padrões de moralidade eram bem mais flexíveis.

No entanto, a mulher na época era vista segundo valores que acentuavam sua fragilidade e *recato*, com predomínio dos interesses afetivos sobre os intelectuais. Seu comportamento era explicado por características biológicas que acentuavam a vocação maternal e predominavam frente à sexualidade. Com relação às características naturais do homem, como a força física, uma natureza empreendedora, autoritária e uma sexualidade mais livre, a mulher era vista numa posição clara de submissão.

Por outro lado, para as mulheres das camadas populares era difícil seguir essa norma de submissão, pois muitas delas eram chefes sozinhas de suas famílias e a maioria não era casada formalmente. O casamento era dificultado pelos entraves burocráticos, pelo alto custo das despesas e pela dificuldade do homem pobre em assumir o lugar de mantenedor, como nas classes mais abastadas. Assim, a falta de propriedades que conferiam importância econômica ao casamento, e o desejo de algumas mulheres de manterem sua autonomia, reforçavam o concubinato e a ocorrência de mães solteiras nas camadas populares.

Soihet (1987) destaca que romances que retrataram o cotidiano das camadas populares da época demonstravam o pouco valor dado ao casamento, e traz como exemplo a fala da personagem Rita Baiana, de *O Cortiço*, de Aloísio de Azevedo, que dizia:

Casar? protestou a Rita. Nessa não cai a filha de meu pai! Casar! Livra! Para quê? Para arranjar cativo? Um marido é pior que o Diabo; pensa logo que a gente é escrava! Nada! Qual! Deus te livre! Não há cama vire, cada um senhor é dono do que é seu. (Azevedo apud Soihet 1987, p. 248)

Desta forma, observa-se que mesmo com a vivência da submissão como predominante do comportamento feminino da época, muitas mulheres eram mais autônomas, o que permitia maior liberdade de locomoção e iniciativa nas decisões. Além disso, eram mães, trazendo para si a responsabilidade integral sobre os filhos (Soihet, 1989; Esteves, 1989; Fonseca, 2002; Venancio, 2002).

A preocupação com o casamento crescia na proporção dos interesses patrimoniais. Assim, a liberdade sexual das mulheres estava intimamente ligada aos interesses econômicos e, conseqüentemente, o controle da sexualidade acontecia de forma preponderante sobre aquelas das classes mais altas. Apesar das diferenças entre as mulheres, o casamento era uma instituição forte. Assim, só por ser casada a mulher deveria ter um comportamento exemplar e irrepreensível, sendo julgada por esta condição.

Este aspecto é destacado por Soihet (1987), ao descrever um caso em que, graças a um insulto, uma mulher amasiada processa uma outra casada. O advogado defende a causa baseando-se unicamente na existência do casamento e na condição de mãe de família da mulher, julgando como improcedente a queixa da “amasiada”. O que se acentua é que o fato de ser casada já seria por si só um argumento jurídico considerável na defesa daquela mulher.

A violência do homem sobre a mulher aparecia em virtude da sua incapacidade de exercer o poder total sobre esta condição almejada pelos mais abastados e que o homem pobre não conseguia obter: mantenedor e dominante. Como esses homens não tinham poder público, lhes era assegurado o poder sobre a família, e sendo assim qualquer ameaça a sua autoridade familiar provocava reações exacerbadas. Algumas destas mulheres rebelavam-se até mesmo, com proporcional violência, muitas vezes abrindo mão do matrimônio. A mulher pobre do início do século XX trabalhava para sobreviver e sofria com a instabilidade do emprego de seu companheiro, que freqüentemente também a deixava só em busca de trabalho em outras localidades.

Fonseca (2002), analisando o cotidiano das classes populares em Porto Alegre,

relata como essas mulheres que trabalhavam nas tarefas caseiras tradicionais, como lavadeiras, engomadeiras ou operárias industriais, não tinham seu salário valorizado e, dentro dos padrões da elite, não eram consideradas boas mães por não ficarem em casa.

Nesse período, a população se esquivava dos controles legais unindo-se sem casar, tendo filhos sem registrar, separando-se sem fazer divórcio. O homem que quisesse se separar, podia fazê-lo simplesmente abandonando o lar. Já a mulher, se tomasse esta atitude, poderia sofrer violência grave por parte do companheiro (Fonseca, 2002).

Algumas das mulheres abandonadas ou que se separavam dos maridos iam para a casa dos pais, porém muitas não se davam bem com suas famílias ou tinham pais que moravam muito longe. Essas mulheres se mudavam para cortiços ou pensões, visto que não tinham casa própria ou condições para alugar uma casa decente. Dessa forma, mesmo que a mulher fosse “honesta”, passava a ser considerada de caráter “duvidoso”, porque morava em locais também “duvidosos” e bem pobres. A moralidade oficial estigmatizava essas mulheres, que trabalhavam para sobreviver, viviam nas ruas sem serem imorais, freqüentavam bailes populares e se juntavam a outros companheiros sem que no entanto fossem prostitutas. Essas práticas eram toleradas no cotidiano das classes populares, aparecendo como imorais apenas em função do interesse de ex-maridos ou do julgamento das elites.

Nesse contexto, a família extensa era unida não só na criação das crianças, como também na resolução de problemas conjugais e extra-familiares. Os laços consangüíneos eram muito fortes e o sentimento de família existia além da coabitação. Entretanto essa forte e duradoura lealdade entre a família extensa contrastava com a fragilidade dos laços conjugais.

A rivalidade masculina também era muito grande, sendo considerado uma humilhação um homem “perder” a mulher para outro. Nos casos de separação, o padrasto não suportava a presença do filho do casamento anterior, pois aí também se fazia presente a figura do seu antecessor. Dessa forma, as mulheres preferiam mandar seus filhos para serem criados por outra família, para que não houvesse conflito entre padrasto e enteado (Fonseca, 2002).

No Código Civil brasileiro a família sempre foi vista de forma reducionista, num modelo patriarcal, monogâmico e nuclear. Estes princípios de lei se aplicavam de maneira

mais incisiva em famílias convencionais, legalmente constituídas e com o casal vivendo junto na hora do nascimento dos filhos. Nesses casos as pessoas tinham como empregar advogados para impor as leis do jeito que lhes convinham. O homem que tivesse um filho e não fosse casado, mas o registrasse, tinha o mesmo direito ao pátrio poder que um homem casado. As mulheres poderiam declarar seus filhos com “pai ignorado”, se afastando da prioridade paterna. Muitas vezes os juízes passavam por cima de situações irregulares, como mulheres amancebadas ou prostitutas, e davam a guarda dos filhos a elas ou ganho de outra causa, contrariando as expectativas da lei e se aproximando da realidade.

Existem muitas semelhanças entre a realidade do início do século XX com os dias atuais, como a frequência de uniões consensuais, a circulação de crianças, os laços consangüíneos iguais ou maiores que os laços conjugais, noções particulares de pureza feminina, amor materno e infância. Hoje também há mais do que pressões econômicas que levam a mulher a procurar um companheiro, e o recasamento não preserva, necessariamente, o núcleo mãe e filhos.

Atualmente, um número significativo de famílias é chefiado por mulheres. Nas camadas médias da população, esse fato pode ser reflexo do movimento feminista e da nova autonomia da mulher. Nas classes populares, porém, estamos diante de outros determinantes, uma vez que historicamente a pobreza leva a mulher a ser responsável pela sobrevivência da família. Nestas classes, o sentimento de família é muito forte, porém não é centrado no casal. Recentemente, trabalhos que examinam as organizações familiares das classes populares, têm destacado o crescimento das chefias femininas e o papel fundamental da família extensa, além das relações de vizinhança e redes de solidariedade na vida das mulheres brasileiras (Nazareth, 2003).

No sertão nordestino no século XIX, o casamento nas classes populares foi descrito por Falci (2002), e, ao contrário dos da elite, não havia acertos nem dotes, mas tinha seu valor na família. O sertanejo procurava cedo por sua companheira casando-se muito jovem, e os casais se conheciam geralmente nos pagodes, festanças do gado ou festividades religiosas. Para se casar o homem deveria ter roupa “domingueira”, um cavalo e uma modesta casa de palha, pois o casal não gostava de morar junto com outros membros da família.

Segundo crença difundida, “melhor seria casar com mulher feia”, pois a mulher

bonita despertava desconfiança e desejo nos outros homens. Falci destaca quadrinhas da época que aconselhavam:

Bezerro de vaca preta
Ouça pintada não come...
Quem casa com mulher feia
Não tem medo de outro home.
Meu fio, muié bonita

De duas faia uma tem
Ou qué bem a toda gente
Ou não gosta de ninguém.

(Falci, 2002, p. 263)

As visões do casamento nas classes populares ficaram registradas nos livros de memórias, cartas, canções e na literatura de cordel. A autora relata, por exemplo, a visão do homem nordestino pobre que vê diferença entre casar filhas e filhos. Casar meninas era motivo de festas – “dei carga pros burros” –, já casar menino não era motivo para alegrias – “dei burro pra carga”.

O regime da época era de comunhão de bens nos casamentos feitos pelas leis do Império, chamados de “carta da metade”, os casamentos realizados na Igreja seguiam as regras do Concílio Tridentino. Já a mulher escrava mantinha muito freqüentemente relações com o senhor, através dos concubinatos e com o nascimento de filhos naturais. Muitas dessas ligações foram duradouras, mas nunca eram oficialmente assumidas. Em sua maior parte, a escrava era tida como um objeto sexual. Falci (2002) reflete sobre o caso de um homem que em seu testamento, ao referir-se aos filhos que tivera com uma escrava, acentuava “aos filhos que tivera em uma escrava”, e não *com* uma escrava, denotando no mínimo o tratamento de objeto dado a essas mulheres.

No Rio de Janeiro do princípio do século XX, Esteves (1989) constatou a cultura e os valores morais autônomos, que predominavam nas classes populares na época. As moças saíam sós, divertiam-se nas ruas, encontravam seus namorados e com estes

mantinham contatos íntimos e muitas vezes sexual. Assim, os relacionamentos nem sempre eram vistos como parte de um processo que deveria acabar em casamento. No entanto, quando essas moças se viam envolvidas em processos de defesa da honra, argumentavam ter cedido ao namorado porque este prometeu casamento. A autora destaca que esta população não era tão influenciada pela noção de casamento difundida pela higiene da época, mas acabava em alguns casos comportando-se de acordo com os valores vigentes.

Muitas vezes essas moças eram influenciadas por advogados ou pela própria família a defender a crença no casamento prometido, objetivando ganhar a causa. Nesse sentido, a influência dos padrões morais dominantes apareciam quando o interesse familiar se fazia presente ou eram manipulados pelos representantes da lei. Consultando arquivos, registros e depoimentos à justiça, Esteves (1989) mostra como essas mulheres tiveram suas vidas mais livres em relação ao controle moral e sexual próprio da época. Apesar das diferentes estratégias de normatização advindas da justiça, da medicina, da educação, entre outras, esse contingente feminino parece ter vivenciado um tipo de “revolução sexual” bem mais cedo.

O trabalho de Esteves destaca maior autonomia da vivência feminina, mas também registra como a violência se fazia presente. Essas mulheres pobres, desobedeciam a regras vigentes contrariando o companheiro, o patrão ou os representantes da lei. Entretanto, a falta de compromisso com interesses sociais e econômicos pareciam de alguma forma permitir mais autonomia à mulher.

A referência de Beauvoir (1980), “de que a mulher rica paga sua ociosidade com a submissão”, leva-nos à constatação do quanto o fator econômico foi e é relevante na relação homem/mulher.

1.3.2. O namoro e o noivado

O preconceito católico que vetava qualquer intimidade entre os casais antes do matrimônio era defendido pelos valores da moral cristã. A prática religiosa, a frequência à Igreja, além de formar o caráter adequado, era a conduta ideal de convívio social, para que a moça pudesse encontrar um bom rapaz, respeitador e adequado para o casamento. As mulheres costumavam fazer retiro espiritual nas paróquias e conventos, sendo menos comum a participação dos homens (Araújo, 1993).

As famílias da elite se encarregavam de impedir um maior contato entre as moças e os rapazes. Consideravam leviano qualquer contato físico; e os noivos poderiam declarar seu amor mas nunca expô-lo publicamente. A troca de cartas era favorecida, e cabia à família preservar a moralidade de suas moças.

Azevedo (1981) descreve os padrões de namoro e noivado como procedimentos inerentes às “regras do casamento”. Este começava com o ato de “fazer a corte”, em que estratégias sutis de aproximação, tais como um simples olhar na praça ou na igreja, sinalizavam o interesse do rapaz. No entanto, essa atitude deveria ser bastante cautelosa. Um antigo *Manual dos Namorados* é utilizado por Azevedo para descrever tais momentos:

O primeiro cuidado do cavalheiro ao simpatizar com uma senhorinha é não tentar fitá-la. Um olhar insistente compromete a dita senhorinha aos olhos paternos e pode provocar a atenção dos maldizentes. Precisa, no entanto, dar conhecimento cabal de seus nobres sentimentos, fazendo representar perante os parentes e conhecidos que está em condições de tomar novo estado. Se, por um revés da sorte, houver oposição, deve discretamente se afastar ou transmitir seus respeitosos sentimentos à gentil eleita. Não deve afrontá-la com bilhetes em termos que maculem a sua paz, quiçá vexatórios para a sua modéstia e candidez. (Vianna, apud Azevedo, 1981, p. 226-227)

As famílias de elite eram bastante atuantes ao propor casamentos de seu interesse, vetando candidatos “desqualificados”, seja por nível social – “um qualquer” ou “sem eira nem beira”, entre outras expressões utilizadas. Além, disso, incompatibilidades de raça e credo eram fortemente combatidas (Araújo, 1993).

Os namoros eram vigiados pela família, pela comunidade e pelo poder público, e os noivados seguiam uma série de preparativos formais que estabeleciam regras rígidas de convívio entre o casal até o casamento. As moças deveriam ser atentamente fiscalizadas e nunca deixadas a sós com homem que não fosse parente próximo. As mães acompanhavam as filhas às festas, observando-as enquanto dançavam e sem interromper por nenhum instante a vigilância.

O noivado era iniciado pelo pedido oficial do rapaz ao pai da moça, quando então o casamento era marcado. A duração do noivado era relativamente extensa: um, dois ou mais anos. Era o tempo de preparo do enxoval e de organização da vida econômica do noivo, de forma que ficasse pronto para sustentar sua família.

Nesse período, as visitas começavam com a moça na janela e o rapaz do lado de fora, onde então poderiam conversar. Com mais tempo de convívio, tinham permissão de ir juntos até a praça, sempre à vista dos familiares e da comunidade vizinha. Posteriormente, o rapaz era convidado para o jantar em família, onde todos depois se reuniam na sala e desfrutavam com o casal da convivência familiar e formal (Azevedo, 1981).

Nas classes populares, onde a constituição familiar, muitas vezes, carecia da figura masculina, as situações de namoro eram diferentes. Esteves (1989) ressalta que a condição econômica precária fragilizava a autoridade paterna e com isso era permitida maior liberdade nos costumes e nas relações entre os casais. Assim, nas famílias das classes populares a sexualidade era menos reprimida e a mulher possuía mais autonomia em relação à família. A intimidade física podia ser presenciada no espaço público. Os casais se permitiam carícias e até mesmo beijos, entretanto a violação do tabu da virgindade ocorria com maior frequência. Não há dúvida de que muitos costumes mudaram com relação ao namoro a ao noivado. No entanto, percebemos quantas destas práticas ainda permanecem.

Apesar de os jovens de hoje estarem “ficando” (conforme discutiremos no item 1.5), os noivados têm, em muitos contextos, os mesmos envolvimento. A moça prepara o enxoval e o rapaz procura acertar da melhor maneira sua condição financeira. Quanto ao namoro, nossas entrevistadas parecem nos ter levado para a época há pouco descrita, com o controle rígido dos pais, o formalismo e pouco contato físico entre o casal.

1.3.3 – A honra – uma instituição familiar

Os valores ligados à honra da mulher foram severamente difundidos nos compêndios morais dos séculos XVI ao XVIII e na documentação encontrada desde o Brasil-Colônia.

A construção da identidade feminina teve também um significado político, em que o comportamento sexual das mulheres mantinha uma forte relação com a honra familiar e a

hierarquia social, principalmente nas elites. Assim, se houvesse suspeita sobre o comportamento das mulheres, suas famílias poderiam ser excluídas do poder local. O conceito de honra feminina estava ligado à castidade, e a sociedade encarregava-se de preservá-la de todas as formas, através do controle dos comportamentos e das práticas religiosas difundidas pela Igreja.

A honra e a mulher reclusa

Uma grande preocupação da sociedade colonial dizia respeito à honra feminina, intervindo nos comportamentos, de forma a que as mulheres não ficassem exposta aos “perigos” que poderiam advir do não-enquadramento às expectativas e aos padrões morais vigentes.

Nesse sentido, é interessante destacar o trabalho de Algranti (1993), que traz à tona a vida nos conventos e recolhimentos femininos do Brasil-Colônia, registrando mais um aspecto do cotidiano feminino. A autora destaca que os conventos foram também uma “saída”, uma outra forma de vida para algumas mulheres, consistindo em opção para além do casamento.

A reclusão, portanto, poderia servir a três aspectos fundamentais: a honra, a educação e a devoção. À primeira vista, no entanto, tinham predominantemente um caráter de sujeição involuntária para aquelas cuja conduta moral era condenada, tais como esposas infiéis e filhas insubmissas. Além destas, chegavam mulheres de várias origens que procuravam uma opção de vida mais definitiva, e havia também solicitações de estadas passageiras, como no caso em que os maridos tenham de viajar e se sentiam mais “seguros” deixando suas mulheres devidamente “recolhidas”. Assim, a entrada para um convento poderia advir de vocação religiosa ou por refúgio de vida pecaminosa, em que a desilusão ou a punição da família eram os motivos que levavam esse contingente feminino aos recolhimentos. Com a vida religiosa, esperava-se que o ideal da perfeição cristã, com a devoção aos santos e à virgem Maria, definissem um comportamento humilde e devoto, ordenado pelos ensinamentos da Igreja.

Além do trabalho de Algranti (1993), Emanuel Araújo (2002) relata como outros aspectos da vida feminina também faziam parte do convento. Desta forma, utilizando testemunhos literários e o acervo documental civil e eclesiástico, o autor descreve que as

freiras mantinham relações sexuais com homens e mulheres. Esses relacionamentos aconteciam nos conventos, contrariando o desejo dos pais, que era levar as filhas “à piedade e ao recato próprios de sua condição” (Araújo, 2002, p. 68). Estar no convento era motivo de prestígio social para a família, e muitas “vocações” eram decididas pelo pai, sem participação e desejo das filhas. Ao entrar no convento a freira passava a fazer parte de uma “corporação das mais fechadas, com suas próprias regras e transgressões cuidadosamente reguladas” (ibid., p. 69).

Nestas instituições, as moças poderiam ter suas escravas, que antes de serem confinadas passeavam pelas cidades bem vestidas para que todos soubessem que elas iriam servir à dona num convento. Lá, os quartos, “celas”, como eram chamados, exibiam o luxo que tinham em suas casas, com cortinas, pia de cristal, esculturas, móveis caros, entre outros (Emanuel Araújo, 2002).

As freiras também mantinham contato freqüente e íntimo com o mundo externo. Havia homens, chamados de “freiráticos” que seduziam freiras, prática vinda de Portugal. Estas relações eram mantidas através de jogo com regras definidas, ou rebuscada etiqueta, tendo o homem de presentear a amada e contribuir para o convento. Essas situações são comentadas pelo autor:

Assim devia ser e assim era: a sexualidade negada em benefício do espírito irrompia na clausura feminina, incontida, imoderada, impudica, mas exercida com a discrição possível. Todos sabiam e todos fingiam não saber. Deus também sabia, mas decerto perdoava. (Araújo, 2002, p. 73)

A honra feminina

O tema da honra é freqüente nos discursos sobre a condição feminina. Para Algranti (1993), os termos honra e virtude muitas vezes são vistos como equivalentes, quando expressam o comportamento das mulheres em relação à conduta sexual, e a esse respeito pronuncia-se:

Virtude é assim a maneira como a honra se manifesta nas mulheres e sua principal justificação. Na sua origem os termos “honra” e “virtude”

nada têm em comum, ao menos no sentido etimológico. Sua vinculação recíproca será fruto da reflexão moral realizada pelos filósofos gregos e romanos e, posteriormente, pelos santos padres nos primórdios do cristianismo; neste caso, não importam as palavras que designam honra e virtude, mas os conceitos que estão recobertos por estes termos. E, apesar da pretensão à universalidade que caracteriza a definição dos filósofos, os conceitos de honra e virtude estarão vinculados muito mais pela prática social do que pela sua lógica interna. (Algranti, 1993, p. 111)

A questão da honra tem se estabelecido na vida de homens e mulheres de formas diferentes nas diversas culturas e tempos históricos. Com relação ao homem a virtude se instituiu mais como um atributo cívico e a honra como um valor moral.

Problematizando esses conceitos, Algranti destaca que não se espera que um cidadão virtuoso precise ser um homem casto, mas sim um homem “forte” – de acordo com sua origem em *virtus*, equivalente a *força*. Da mesma forma, as relações entre honra e virtude se estabelecem de modo que a primeira apareça como recompensa pública daquele que é virtuoso – reconhecido e legitimado – na sua vida social, e perante os outros. A autora ressalta, entretanto, que, com relação à mulher, essas noções vão se organizar de outra maneira, sendo apropriado um valor cívico – a virtude – pela moral. A mulher casta, pura, ou a fiel ao marido, é a mulher honrada. Este modelo de mulher se contrapõe ao modelo de homem honrado, pois este poderia ser considerado como um privilégio de classe, e já na mulher, um bem que todas deveriam possuir. O homem que realizasse atos de heroísmo na vida pública merecia seu reconhecimento – a honra –, e o que vacilasse ou se omitisse era julgado “covarde”.

Essas noções vão sendo organizadas de outra forma quando se referem à mulher em sua vida privada. Assim, a desonra da mulher estava ligada a seu comportamento promíscuo, impuro. Mas, se ela fosse “desonrada” seria julgada pelo olhar do outro, e portanto também sua honra se construía em relação à vida pública. No Brasil, a conotação sexual ligada à honra atingiu mulheres e homens. O comportamento de filha ou esposa que não se adequassem aos rígidos códigos morais desonravam um homem, e isso poderia ser traduzido nas situações em que se tornasse pública a experiência sexual da filha antes do casamento, ou da mulher que cometesse adultério. No entanto, existiram algumas estratégias que se encarregavam de restabelecer a honra perdida, como o “raptó consentido” utilizado pelos casais que não tinham a aprovação das famílias para o

casamento.

Falci (2002) relata que, no sertão nordestino no século XIX e início do século XX, os casais apaixonados mas com união não desejada pelos pais encontraram como solução o rapto das moças com o consentimento destas. O rapaz, a cavalo, raptava a moça à noite e a deixava na casa de uma pessoa importante, geralmente um juiz da cidade ou de cidade vizinha. A moça, então, avisava aos pais, e mesmo não havendo relação sexual prévia os pais mandavam marcar o casamento sem festas nem pompas, resguardando assim a honra da família. Aquela que fosse raptada ou “seduzida” e não casasse era considerada “perdida”. Para o rapaz que não se casasse ficava a condição de indigno, “roubador de honra”, e, caso não saísse da região, poderia ser submetido a punições: morrer ou ser “capado”. O pai e o irmão se encarregavam de ordenar a vingança para restaurar a honra da família, “numa sociedade em que a vindita era muito usual e os matadores profissionais nunca faltavam” (Falci, 2002, p. 267).

Dentro da mesma perspectiva que relaciona a honra feminina à honra familiar, Soihet (1989) destaca o trabalho de Alier na Cuba do século XIX. A autora demonstra como numa sociedade fortemente hierarquizada, onde o Estado não tinha interesse nas alianças entre classes diferentes, era na defesa da honra que apareciam situações de exceção. Dessa maneira, quando um casal de classe social diferente encontrava resistência para sua união, era também por meio da fuga e do defloramento da mulher que tinham assegurados a mudança de posição e o consentimento da família. A aprovação do casamento vinha porque a perda da virgindade da mulher significava a perda da dignidade da família, que só o casamento poderia reparar. No Brasil, os registros relativos aos crimes de sedução ressaltavam procedimentos em que a mulher deveria estar muito atenta e se proteger, sendo defendida quando vítima de violência masculina. Mas se ficasse constatado que cedeu às fraquezas do sexo, era violentamente condenada.

Na contemporaneidade a questão da defesa da honra feminina perdeu importância em alguns contextos socioculturais. No entanto, no Brasil, ainda observamos sua relevância, como constatado nas entrevistas que fizemos para este trabalho, analisadas nos próximos capítulos⁴.

⁴ Esta questão aparece com grande visibilidade na análise das entrevistas na categoria – “um corpo recatado”.

Também constatamos situações, como a descrita no jornal *O Globo* de 20/4/2002. A notícia se referia a um porteiro de origem nordestina trabalhando e residindo em um prédio em Copacabana, no Rio de Janeiro, que foi preso por crime de assassinato, cometido após a descoberta de que sua filha tinha sido “desonrada” pelo namorado e por não concordar com o namoro. A tragédia se consumou com a morte do rapaz e da filha pelo disparo acidental da arma. Situações como esta ainda preenchem páginas policiais ou estão presentes nos contextos que mantêm a tradição da “honra feminina”. Fazem parte da diversidade cultural de uma sociedade complexa, com suas mudanças e permanências...

A recusa da violência masculina diante da condição feminina tem na contemporaneidade tomado novos contornos. Lipovetsky (2000) chama a atenção para o que denominou “febre vitimária”, cuja origem estaria nos procedimentos em que consumidores e cidadãos reclamam por seus direitos ou iniciam ações judiciais e, ao seu ver, esse movimento também foi estendido para as relações entre homens e mulheres. Para o autor, essa atitude estaria circunscrita a uma visão feminista extremada, em que as mulheres enxergam como agressão sexual situações que muitas vezes não possuem esta dimensão.

Lipovetsky registra a extensão abusiva da noção de agressão sexual, onde o assédio sexual e o “estupro entre íntimos” (*daterape*) fazem parte de uma posição defendida pelas mulheres que delimita as investidas masculinas e rotula como assédio o que antes não era visto sob esta perspectiva. Esse comportamento seria uma expressão do que chamou de “neofeminismo americano”. A grande demanda de mulheres nos *campi* universitários americanos reclamando de estupros e assédio têm contribuído para a existência de uma “cultura vitimária” que afasta homens e mulheres:

Nos Estados Unidos, elevam-se agora vozes contra as medidas e as definições maximalistas do assédio sexual, que prorrogam os estereótipos do homem agressivo e concupiscente e da mulher pudica e frágil, institucionalizam a imagem da mulher vítima natural do homem, recriam o formalismo nas relações dos professores com as alunas, esterilizam o ambiente intersexual. (Lipovetsky, 2000, p. 85)

Dentro deste contexto, considero relevante comentar a experiência que me foi relatada por um estudante brasileiro que em 2000 fazia um doutorado na Universidade de

Columbia, no estado de Nova York, nos Estados Unidos Suas observações passavam pelas dificuldades que encontrou na aproximação com as mulheres no *campus* universitário. Em qualquer situação em que ficasse parecendo que um homem olhava mais fixamente do que devia para uma mulher, ou que sua aproximação fosse mal interpretada, era comum ouvir – “*I sue you*”⁵. Essa expressão era utilizada, a seu ver, muitas vezes de forma precipitada, bloqueando a espontaneidade nas relações entre homens e mulheres.

O jornal *O Globo* de 26/6/2005 traz matéria sobre o assédio sexual comparado à experiência chinesa e intitulado “Assédio sexual, nem aqui nem na China”, em que empresas e instituições combatem prática que atinge metade das trabalhadoras. A reportagem de Luciana Calaza destaca que metade das mulheres economicamente ativas do mundo já foram assediadas sexualmente no trabalho. Na China, a pesquisa estabelece o número de 50% e no Brasil um levantamento da Organização Internacional do Trabalho (OIT) revela que o percentual é de 52%. Atualmente, em virtude desta experiência, as empresas têm investido na adoção de políticas sobre a conduta adequada ao ambiente de trabalho, evitando questões judiciais e pagamentos de indenizações, pois muitas vezes são julgadas como co-responsáveis pelas atitudes de seus empregados. Este procedimento tem levado empresas multinacionais a elaborem manuais de conduta que incluem o tema do assédio sexual. No entanto, conforme destaca o diretor de Recursos Humanos de uma destas empresas, é necessário adequar os costumes ao contexto cultural. Com relação à matriz americana declara:

– Na matriz, a postura sugerida aos funcionários é rígida demais. Temos costumes diferentes e o manual regulamentava certos comportamentos comuns por aqui. Tivemos que “abrasileirar”. Mas continuamos incentivando o uso dos canais de comunicação para discutir problemas. Queremos garantir um ambiente saudável a todos.

Não há dúvida de que fazer valer as exigências de respeito e segurança, denunciando violências masculinas e reclamando por novos códigos de comportamento entre os sexos são fatores importantes e determinantes das relações entre os gêneros. E, embora não se possa generalizar esse procedimento entre os americanos, eles são reflexos

⁵ Esta expressão é traduzida para o português como “Eu processo você”.

da cultura. No mundo ocidental, as legislações sobre assédio sexual e as exigências de paridade entre homens e mulheres fazem parte de conquistas ou processos em curso, essenciais na sociedade. Importante seria que não perdessem sua transparência e legitimidade.

1.3.4 – O “Dote” e o “Nome”

Até o século XIX, o casamento nas elites brasileiras foi ostensivamente ajustado pela família através dos contratos pré-nupciais e dos “dotes” que organizavam os interesses políticos e econômicos.

William Goode (apud Araújo, 1993) relata como, nos tempos coloniais, a influência da escolha do cônjuge pelo *pater familias* configurou nas camadas abastadas um “sistema de mercado”, caracterizado pelo interesse na integridade e solidariedade dos grupos de parentesco.

Nestes grupos, as relações sociais e familiares, tais como as descritas por Freyre (1961), se afirmavam pelo poder masculino, que através destes procedimentos asseguravam a solidez da paternidade e garantiam a continuidade hereditária da propriedade privada e dos bens materiais em geral.

Desta forma, analisando a instituição matrimonial através dos tempos, observa-se que esta possuiu diferentes características, mas, com o aparecimento da noção de propriedade, esteve sempre relacionada à idéia de “troca” ou “transação”. Osório (1996) destaca as formas mais elementares destas permutas, em que eram realizadas trocas de uma mulher por outra. Assim, o homem interessado em se casar oferecia a irmã, sobrinha ou serva ao pai da noiva, que teria assim uma pessoa para substituir a filha que se casava nos afazeres domésticos. Mais tarde, essa prática – a troca física das mulheres – mudou e passou-se a usar uma quantia em dinheiro. Nesse sentido, instituiu-se a “compra da noiva”, que foi uma das formas primitivas de contrato matrimonial.

O costume da mulher como mercadoria de troca permaneceu nas famílias de organização patriarcal. A tradição que determinava a troca do nome de família pelo nome do marido, a questão do dote, como uma quantia que serviria para ressarcir o noivo dos custos posteriores para com a esposa, são referências deste procedimento.

Em seu trabalho, Osório (1996) destaca o costume dos países de língua espanhola de acrescentar ao nome da noiva a partícula “de” acrescida do sobrenome do marido, para explicar sua pertença a partir do casamento. O autor também ressalta que a permanência, nos tempos atuais, da expectativa dos pais quanto a um “bom partido” para os filhos mostra a persistência do referencial econômico na instituição do matrimônio.

Considerando a tradição da mudança de nome, no Brasil já existe lei que desobriga a mulher a adotar o nome do marido por ocasião do matrimônio. Entretanto, temos observado que este procedimento não tem afetado de forma decisiva os comportamentos definidos até então. Assim, nas elites, por manterem a tradição da linhagem (Duarte, 1995), ou nas classes populares nas quais o casamento é uma “conquista”⁶ feminina, permanece a adoção do nome do marido.

Entretanto, o que parece acontecer de forma diferente está nas camadas médias e mais intelectualizadas, onde o modelo de individualismo é mais acentuado. Nesse caso, a mulher muitas vezes considera uma conquista e até mesmo uma vitória não ter de adotar o nome do marido por ocasião do casamento.

Recentemente, assistimos a uma entrevista na televisão em que uma arquiteta com trabalhos reconhecidos na cidade do Rio de Janeiro contou de sua satisfação porque, com o divórcio, não precisou mexer no nome dos documentos, e acentuou que as mulheres quando se casassem deveriam lembrar-se disto “para facilitar procedimentos futuros”.

Nesse sentido, a contemporaneidade tem revelado contrastes nos comportamentos femininos. Da mesma forma que ouvimos a satisfação da arquiteta por não ter mudado o nome – visto que a separação era uma possibilidade naturalmente considerada –, somos testemunhas de outras aspirações femininas bastante antagônicas.

No trabalho que desenvolvemos na creche comunitária, no bairro de Laranjeiras no Rio de Janeiro, ouvimos das mulheres (mães das crianças, professoras, ajudantes) suas expectativas em relação a um casamento tradicional e do orgulho de portar o nome do marido. Neste particular, consideramos uma situação descrita por uma professora, que falava do orgulho de uma mãe que, após anos vivendo com o pai de seus filhos, tinha

⁶ Sobre a relevância deste procedimento, ver na análise das entrevistas a categoria “destino de mulher”

marcado casamento no cartório e na igreja. Ela nos disse:

Lá estava ela toda prosa com o casamento, agora é mulher casada, tem o nome do marido... eu já nem sei se ele queria tanto... mas ela... você não imagina a importância que ela tá agora... (sic)

1.3.5 – O casamento e a “mulher honesta”

A sociedade reconhecia como princípio dos direitos políticos a propriedade territorial. Esta era centralizada nos representantes masculinos da família e só seria acessível às mulheres pelo casamento ou por herança, mas sem o direito de administrar. Dentro do sistema patriarcal, o matrimônio era a forma natural de a mulher ser incluída de forma legítima na sociedade. Sem o casamento elas tinham como alternativa a reclusão num convento. Segundo Araújo (1993), a sociedade defendia a crença de que para a mulher ser reconhecida e legitimada, era preciso que se casasse, fosse com um homem ou com Deus. A autora destaca a existência de um ditado dos tempos coloniais que afirmava: “a mulher sai de casa três vezes na vida: para seu batizado, casamento e enterro” (Algranti, 1993, p. 64)

Falci (2002), escrevendo sobre a mulher nordestina do século XIX e início do século XX, destaca uma sociedade patriarcal altamente estratificada, “entre homens e mulheres, entre ricos e pobres, entre escravos e senhores, entre ‘brancos’ e ‘caboclos’” (p. 242). As famílias do sertão nordestino já estavam lá, desde o século XVIII, criavam gado e cultivavam algodão, e formaram grandes latifúndios, construindo assim a elite nordestina. O casamento dos abastados tinha como característica principal o fato de ser “um acordo” entre as famílias, que privilegiavam interesses econômicos. Para manter os laços de amizade, os pais deveriam orientar suas filhas e organizar saraus e piqueniques em suas fazendas, para que pudesse haver o encontro de rapazes e moças, que nessas ocasiões usavam seus melhores vestidos e jóias. Era uma preocupação muito grande para os pais, que queriam casar o mais cedo possível suas filhas, cujo enxoval já começavam a organizar quando elas completavam 12 anos. Logo que essas moças menstruavam, e principalmente entre 15 e 18 anos, eram realizados os casamentos (Falci, 2002).

A autora ressalta que mesmo com todo o zelo dos pais, muitas mulheres não se casavam, pois não encontravam parceiros à altura ou tinham problemas com dote ou

herança. As irmãs mais velhas deveriam se casar primeiro, e aos 25 anos de idade já eram consideradas “moças velhas”, e não conseguiam se casar: “moças que tinham dado o tiro na macaca” (p. 259). Uma das conseqüências do casamento como um acordo político e/ou econômico entre as famílias do sertão foram os maus-tratos físicos e emocionais (desprezo, abandono), resultantes da falta de afinidade sexual e afetiva entre o casal.

Além do fator político-econômico do casamento, o novo *status* e atitudes que a mulher deveria ter ao casar também contribuíram para a violência doméstica. A mulher deveria ser apenas uma “mulher casada”. Honesta, com comportamento recatado – não se arrumava, nem se perfumava mais, vestia apenas preto e ficava sempre em casa. Dentro desse panorama, era fácil encontrar homens com mais de uma família. Era nessas segundas ou até terceiras famílias que as mulheres jovens sem *status* ou bens conseguiam amparo financeiro e social. A primeira mulher é que tinha, diante da sociedade, todos os direitos de esposa, mas as outras também tinham seu prestígio. Assim, ser “amásia” ou “cunhã” de um homem importante era uma posição também reconhecida na sociedade desde que a mulher tivesse um comportamento discreto e conhecesse “seu lugar”. De forma paradoxal, em uma sociedade extremamente estratificada, existiram muitos casamentos inter-raciais, com uniões consensuais e filhos bastardos, o que não revelava maior solidariedade e menor tensão entre as classes sociais.

O papel de esposa tem sido um dos pilares da identidade da mulher através do tempo. É pelo casamento que ela passa da tutela do pai para a tutela do marido, quando deverá receber outro nome, viver em outra casa e responsabilizar-se pela criação da prole que afirma a descendência do marido.

Beauvoir (1980), descrevendo a relação de posse do marido sobre a esposa, ressalta que para o homem a boa esposa é “o mais precioso dos tesouros”. Ele lhe dá seu nome, sente-se responsável por ela e a chama de sua “metade”. Sente orgulho de sua mulher, e exibi-la é como mostrar seus méritos, suas conquistas, sua casa, suas terras...

Na sociedade burguesa, um dos papéis reservados à mulher é representar; sua beleza, seu encanto, sua inteligência, sua elegância, são os sinais exteriores da fortuna do marido, ao mesmo título que a carroceria de seu automóvel. Rico, ele a cobre de peles e jóias, mais pobre, elogia-lhe as qualidades morais e os talentos de dona de casa.

(Beauvoir, 1980, p. 219)

O papel de esposa também foi associado ao amor romântico, e, como destaca Muraro (2000), neste tipo de amor, não eram relevantes sentimentos ligados ao desejo sexual, e a mulher aparece como no *Fausto* de Goethe: como aquela virgem auto-sacrificada que salva o homem, que, em busca do prazer sensual, vendera sua alma ao Diabo. Estes autores traziam em suas obras o discurso predominante da época, no qual a figura da mulher era valorizada na relação com o homem, por estar identificada com os valores “puros”, de dedicação e auto-sacrifício. Assim, ela podia livrá-lo dos “pecados da carne” e da busca do poder desmedido.

Santiago (1995), comentando a literatura francesa do século XIX, traz uma questão relevante para análise quando aborda o romance de Flaubert, *Madame Bovary*. Flaubert, como homem, cria de acordo com os valores masculinos da época, características da identidade psicológica feminina. Assim, em *Madame Bovary* acentuou o devaneio romântico aliado à insaciabilidade sexual, o que levou posteriormente ao surgimento do termo “bovarismo”. Este foi, então, incorporado a obras da literatura e da psicologia, quando se referem à mulher casada, insatisfeita, que sai à procura de amantes.

Santiago (1995) destaca que esta temática se expandiu, e esteve presente em outros contextos, como, por exemplo, em Portugal – *O Primo Basílio* – e no Brasil – *Dom Casmurro*. A família tradicional estabelecia seus princípios de moral conservadora com padrões rígidos de comportamento sexual tanto para o homem, como para a mulher. Para o homem, a sociedade aceitava um duplo padrão de moralidade. O marido não deveria expor suas infidelidade, devendo ser discreto nos casos que tivesse.

As mulheres deveriam ter seus valores morais cuidadosamente defendidos, através de procedimentos que preservassem sua pureza e nunca as associassem à atividade sexual. Em Araújo (1993), temos relatados alguns registros interessantes destas práticas. No Jornal *O Paiz*, no início do século XIX, Julia Lopes de Almeida escreve, em “Leitura para Moças”, sobre a importância de se oferecerem livros ingênuos que se adequem aos princípios morais das famílias. A “cruzada contra o tango” foi outro procedimento iniciado por um grupo de senhoras em 1914, que o consideravam com conotações “eróticas” e, portanto, sua prática comprometia a dignidade das mulheres.

Dentro da mesma perspectiva do recato, a mulher grávida não deveria circular

publicamente, uma vez que seu “estado” sugeria atividade sexual, que mesmo dentro do casamento revelava uma intimidade que não deveria ser exposta. A mulher deveria ser rigorosa em sua conduta moral, e quando algum comportamento impróprio chamasse a atenção de vizinhos ou tivesse a intervenção da polícia, esta situação era fortemente combatida. Os rígidos padrões de comportamento com a autoridade masculina e a valorização da instituição familiar, não poupavam a mulher que não se comportasse como “mulher honesta”.

O caso de repercussão na época foi o adultério de Ana de Assis, mulher do escritor Euclides da Cunha, que foi assassinado, e posteriormente o filho do casal que fora vingar o pai morreu também (Araújo, 1993). No caso das mulheres, as questões que envolviam condutas sexuais inapropriadas à moral da época ficavam registradas na literatura de ficção, nos processos em defesa da honra, nos registros policiais (homicídio e suicídio) e nas questões jurídicas que tratavam de separações e anulação de casamento (Incao, 1989; Esteves, 1989; Soihet, 1989; Rago, 1991).

Em relação a crimes passionais ocorridos em virtude do adultério, Correa (1983) salienta como estes eram vistos como afetos somente ao homem. Seriam uma tradição da visão patriarcalista brasileira, segundo a qual a honra deveria ser lavada com sangue. O adultério masculino era silenciosamente consentido pela mulher burguesa, que, pelos valores familiares em que eram criadas e sem preparo para viver sem a proteção dos maridos, não tinham outra alternativa.

No Brasil, só a mulher era considerada adúltera, segundo o Código Penal de 1890. Assim, a mulher poderia ser punida com prisão celular de 1 a 3 anos. O homem só era considerado adúltero se possuísse “concubina teúda e manteúda” (Soihet, 1989).

Dentro dessa perspectiva, Cesare Lombroso, médico italiano e criminologista, adepto da Escola Positivista Italiana (Rago, 1991), acentuava que as mulheres tinham muitas deficiências e traços de dissimulação, eram menos inteligentes que o homem, tinham menos sensibilidade em diversas áreas, principalmente na sexualidade. Comprovava esta afirmação pela falta de psicopatas sexuais femininas e sua capacidade de manter a castidade por longo período, atitude impossível de se exigir do homem. Desta forma o adultério só atingia as mulheres, pois sua natureza não era predisposta a esse tipo de transgressão. Em relação ao crime passional, raramente a mulher era incluída neste

estereótipo, pois a explosão de paixão no homem seria sempre maior do que na mulher. Em alguns países havia a impunidade total do homem que vingasse sua honra quando encontrava a mulher em situação de adultério. Esse tipo de crime era também reflexo do romantismo presente na literatura e na arte, com muita ênfase no amor e na paixão.

Cenas de adultério e crimes passionais foram retratadas por Tolstoi, Dostoiewsky, Daudet, entre outros contemporâneos da época, para quem o amor e o crime eram protagonistas de atos impulsivos que muitas vezes se refletiram em crimes. “A própria vida de alguns destes poetas e romancistas confirmaria a doutrina que aproxima da loucura a paixão do amor” (Criminalidade Passional – Evaristo de Moraes, apud Soihet, 1987, p. 277).

Desta forma, o homem podia exercer toda sua sexualidade com liberdade, desde que não ameaçasse o patrimônio familiar, mas no caso da mulher:

Já a infidelidade feminina era, via de regra, punida com a morte, sendo o assassino beneficiado com o argumento de que este se achava “em estado de completa privação de sentidos e de inteligência” no ato de cometer o crime, ou seja, acometido de loucura ou desvario momentâneo, ante o fato de ter vilipendiada a sua honra. Na prática, reconhecia-se ao homem o direito de dispor da vida da mulher. (Soihet 1987, p. 279)

Nesse sentido, Soihet destaca o importante trabalho de Mariza Correa – “Morte em Família” (Correa apud Soihet 1987, p. 279) –, sobre as representações jurídicas dos papéis sexuais, segundo a forma como são julgados processos criminais e crimes passionais. Assim, a autora destaca que as pessoas envolvidas estarão sendo mais julgadas por sua conduta moral do que pelo ato criminoso em si. Sob esse prisma, é para a mulher sempre esperado um comportamento dócil e submisso, próprio de uma mãe dedicada, zelosa e fiel ao marido. Para o homem espera-se a dedicação ao trabalho e sua função de provedor encarregado da subsistência da família. Em ambos os casos, as diferenças entre homem e mulher colocam esta muito mais vulnerável à situação de infidelidade, e a posição masculina é legitimada pelos valores assimétricos presentes nesta relação.

Uma outra situação, essa menos comum, descrita por Soihet (1989), conta o caso de Biasina, uma italiana de 33 anos, casada por doze anos, analfabeta, doméstica, que

esfaqueou um amigo de seu marido, que na ausência deste tentou manter relações sexuais com ela. O que a autora acentua é que este e outros processos parecidos, em vez de enfatizarem o significado deste ato, como abuso da integridade individual da mulher, e do direito desta de dispor do seu corpo, levam em consideração outros aspectos. Ou seja, ao absolverem a ré enfatizam a repercussão que o caso teve por atingir a honra do marido ou do pai, e por extensão os valores das instituições da sociedade.

Os trabalhos e pesquisas registrados sobre esse tema somam-se a casos sempre presentes na mídia atual, com valores diferentes para o adultério masculino e feminino. Em 1981, o caso “Doca Street” exacerbou o perfil de “mulher livre” da assassinada, Angela Diniz, e favoreceu seu companheiro no julgamento. Nos dias atuais, as mulheres ainda naturalizam a infidelidade masculina como, por exemplo, a ex-mulher do jogador Ronaldinho, Milene, que, entrevistada pelo jornal *O Globo* de 5/5/2003, dizia entender “um certo comportamento levado do Ronaldo”, e manteve seu casamento por um longo tempo, mesmo diante das evidências desta situação.

A relativização da infidelidade masculina tem sido tema recorrente nas relações homem/mulher. No II Encontro Internacional de Terapia de Família – “Casais e Casamentos, realizado no Rio de Janeiro em outubro de 2000, problematizamos esta questão no trabalho: “‘Amo ele mesmo assim’ – casamento e relação amorosa em diferentes códigos sociais”. Nesse texto, procuramos discutir situação recorrente em nossos atendimentos na “Clínica Social da Família” da UFRJ, onde as mulheres traziam freqüentemente questões ligadas ao casamento, entre elas, a infidelidade dos maridos, com o nascimento de outros filhos destas relações.

A necessidade da permanência do casamento, sempre defendida em suas falas, com o entendimento da “fraqueza do homem” e a ameaça da perda do *status* de esposa, nos apontaram para características comuns no comportamento destas mulheres. As diferentes expectativas de gênero, as raízes precoces da submissão que se estabelecem em suas vidas, fazem parte de um sistema de crenças compartilhado por muitas mulheres das classes populares. Sendo assim, o papel do provedor e a idéia de que ter um marido “amplifica” sua imagem de mulher levam-nas a perceber o fim do casamento como “fracasso pessoal” e a se adequarem a “arranjos” que mantêm a família constituída e o espaço idealizado para a criação dos filhos.

O jornal *O Globo* de 16/9/2004 ressaltou em manchete de primeira página: “‘Mulher Honesta’ pode sair do Código Penal”. A reportagem salientava que o crime de adultério e a figura da mulher honesta deveriam sair do Código Penal brasileiro, se o plenário da Câmara confirmasse o projeto que passou pela Comissão de Constituição e Justiça. O projeto ainda recebeu treze modificações, em artigos sobre práticas sexuais, e teve a contribuição de um grupo de feministas para a Comissão de Legislação Participativa encarregada de receber propostas diretamente da sociedade civil. Segundo o deputado Biscaia, autor do projeto, “essas propostas restauram a dignidade da mulher e asseguram a igualdade com os homens, já prevista na Constituição”. Assim, em 2005, foi eliminado do Código Penal o artigo de nº 240, em vigor desde 1940, segundo o qual o adultério poderia ser punido, com até seis meses de prisão do marido ou da mulher que mantivesse relações extra-conjugais. Estas modificações refletem mudanças amplas na sociedade, que não vê mais como de sua competência, questões que envolvem relações privadas entre os casais.

Desta forma, nas palavras do autor do projeto, “o adultério ofende a honra do cônjuge, não da sociedade”, esclarecendo ainda que o Direito Penal regula apenas as relações dos indivíduos com a sociedade e não os relacionamentos pessoais.

A evolução histórica do tratamento dado ao adultério revela concepção nitidamente sexista, pois, embora refira-se a homens e mulheres, dirige-se, de fato, ao adultério feminino. (texto do projeto aprovado em 2005)

Nestas reformulações, foi também inserida mudança no artigo 215, que estabelecia punições para o homem que usasse de “artifícios para convencer uma mulher a manter relações sexuais”. O texto do artigo dizia que é crime a “conjunção carnal mediante fraude com mulher honesta”. Assim, pela nova proposta, a prática de sexo mediante fraude será considerada crime, “independente da honestidade da mulher”. Nesse sentido, é crime qualquer procedimento baseado em fraude para obtenção de sexo, considerando como crime também qualquer colaboração para a prostituição feminina ou masculina.

Esses procedimentos parecem sugerir mudanças no que diz respeito ao duplo padrão de moralidade, que tem acompanhado as relações homem/mulher através do tempo. E, embora considerando padrões culturais e sociais para os quais esta questão está mais

relativizada, ainda estão muito presentes os valores herdados dos rígidos modelos de comportamento feminino.

Vale ressaltar que alterações como as que foram feitas no Código Penal brasileiro serão, sem dúvida, passos importantes para o reconhecimento de situações nas quais questões ligadas à moral feminina permanecem em desvantagem na relação com o homem, ao mesmo tempo em que carecem de visibilidade na sociedade.

1.4. Amor romântico e casamento – uma próspera conexão

O mundo que foi se organizando em torno da indústria já não valorizava da mesma forma as questões da terra e da propriedade. Novos valores, tais como a especialidade profissional, trouxeram outros arranjos para a organização da sociedade e acabaram por se refletir em mudanças nos comportamentos. Assim, homens e mulheres reescrevem as leis, até então tão rígidas, a respeito da escolha do cônjuge, e abre-se espaço para a atração individual. Muraro (2000) ressalta que “*grosso modo*, o amor aparece como instituição ao mesmo tempo que a industrialização” (Muraro 2000, p.125). Configura-se, então, o “amor romântico”, aquisição de um novo modo de vida que se estabelece nas grandes cidades urbanizadas e industrializadas.

Edward Shoter (apud Segalen, 1999) aponta para mudanças no casamento que até então focalizavam os interesses das famílias dos cônjuges nas questões ligadas à propriedade e à linhagem. No século XVIII, o capitalismo abriu mercados e aumentou a mobilidade social. Nos grandes centros urbanos, as populações camponesas, atraídas pelo trabalho industrial, também foram afetadas por uma nova forma de comportamento, coerente com as exigências da economia de mercado. Os valores tradicionais que uniam o indivíduo e a comunidade se enfraquecem, e uma das conseqüências foi a importância do componente afetivo que substituiu o valor do patrimônio nas relações. Essa prática teria se iniciado nas classes populares e pela propagação dos valores individualistas, conquistando interesse das elites.

Stone também considera que, até o século XVIII, as relações entre homem e mulher no casamento careciam de afeição. A relação conjugal desde o século XVI era marcada por uma moral austera, as pessoas morriam mais cedo, e por isso também os casamentos duravam menos. A partir do século XVIII, os valores religiosos foram menos restritivos,

introduzindo um clima mais liberal que favoreceu a entrada da afetividade na relação conjugal. A importância dada ao “amor romântico” vai então redefinir o papel do casamento.

Badinter (1985) destaca que, apesar de se constatar a existência do amor antes do século XIX, este passa a ter outra importância e significado na relação homem-mulher a partir desse momento. O “amor romântico” foi inspirado no amor espiritual das damas e dos menestrelis das cortes de amor do século XIV. Os sentimentos enfatizados, no entanto, eram aqueles ligados à espiritualidade, tais como os descritos na literatura do século XIX, de Goethe, Chateaubriand, Lord Byron, Shelley entre outros.

O amor romântico difundido na Europa estabeleceu-se de forma mais ampla nos costumes do Rio de Janeiro, a partir da segunda metade do século XIX. Araújo (1993) destaca que é nessa época que florescem os romances de ficção brasileiros que tratavam dos temas da independência da juventude e o drama do antagonismo entre pais e filhos do romance sentimental europeu. O comportamento da sociedade era influenciado pela literatura, e os setores médios e populares absorviam os valores do amor romântico descrito nos livros. Estes referiam-se às grandes paixões, à felicidade do amor correspondido, da desgraça de amar sem ser amado, entre outras situações. O ideal desse tipo de amor era destituído de preconceito de classe, raça ou religião, pregando o direito de amar para todos.

A instituição matrimonial deveria então construir novas estratégias para preservar os interesses econômico-sociais, com a autonomia do indivíduo que escolhe seu par por amor. Assim, os pais se organizam de modo a restringir o campo de escolha. As moças não tinham tanta liberdade, a qual era bastante relativa, e os pais mantinham o poder de veto, pois o consentimento parental era uma exigência legal.

D’Incao (1989), refletindo sobre as relações entre o amor e a família no Brasil, nos séculos XIX e XX, se utiliza da ficção e de material histórico para abordar o que chamou de “uma compreensão socioemocional da família”. Para a autora, a ficção e os registros históricos registram uma mudança na sensibilidade amorosa no decorrer do século XIX. O período romântico da literatura brasileira, especialmente a literatura urbana, apresenta o amor como estado da alma. Toda a obra de Joaquim Manoel de Macedo e de José de Alencar trata desses temas. O amor era um nobre sentimento novo, recheado de suspiros,

pensamentos, escritos e choros. Nos romances, tão apreciados pelas mulheres, as heroínas e heróis eram sempre movidos pelo amor.

Leite e Massaini (1989), analisando a obra de Machado de Assis, enxergam duas fases distintas que refletem costumes da época, em relação à família, ao amor e ao casamento. A primeira fase vai de 1872 a 1878 (*Ressurreição, A Mão e a Luva, Helena e Iaiá Garcia*), e a segunda fase, de 1880 a 1908 (*Memórias Póstumas de Brás Cubas, “Quincas Borba, D. Casmurro, Esaú e Jacó e Memorial de Aires*). Na primeira fase as famílias eram extensas e no convívio familiar surgiam amores entre diferentes – um membro da família que se apaixonava por um outro, ligado por vínculos de compadrio ou favor. Esse tipo de convivência favorecia uma endogamia condenada socialmente. Essa fase marcava a oposição entre o desejo e a possibilidade de sua manifestação:

A máscara social será um índice das contradições profundas da sociedade burguesa e capitalista. Na composição da família e do espaço, uma irregular, outro mais demarcado, é que vai se desenrolar a relação amorosa. Em função da repressão dos sentimentos, o amor vai restringir-se a uma idealização da alma e à supressão do corpo. A paixão vem descrita em função do caráter e o corpo estará sempre escondido na severidade dos vestidos fechados, de cores neutras. Esse amor de cunho metafísico será mediado, muitas vezes, por sentimentos religiosos. O padre, confessor e conselheiro, será o único elemento que transitará livremente da sala à alcova, ou seja, das aparências à confissão. (Leite e Massaini, 1989, p. 76)

As autoras, entretanto, salientam que é na segunda fase machadiana, com a família nuclear, que essa contradição se acentuou, levando a uma fragmentação da personalidade. A ampliação do círculo social permitiu encontros em diferentes espaços que não mais os restritos ao convívio da casa, dando lugar aos salões, às ruas e aos teatros. Esta nova rede de relações vai progressivamente incorporando “desvios de comportamento”. O flerte acontecia entre as mulheres casadas e têm lugar os amores ilegítimos e adúlteros. As autoras ressaltam que, no entanto, não existem referências no texto a essa prole ilegítima.

Machado de Assis desenvolveu em sua obra temas que relacionavam o amor e as

diferentes situações familiares. Dessa forma, explorou o casamento por amor *versus* o casamento por aliança política e econômica e também o adultério. Assim, tornou visível as tramas e os dramas que envolviam as relações com amor filial, paternal e maternal próprios daquela época.

Nas classes sociais menos favorecidas, os casamentos ou as uniões oficiosas não ficavam dependentes dos interesses econômicos, até mesmo porque a própria organização familiar do tipo conjugal tradicional era menos presente. Assim, a moça pobre possuía maior autonomia para buscar um par que lhe despertasse atração e amor (Esteves, 1989). No Rio republicano, passaram a conviver as diferentes formas de casamento, indicando muitas vezes rupturas com as formas tradicionais (essencialmente nas camadas populares), mas abre-se o espaço para ter o amor romântico como ponto de partida para o matrimônio.

Araújo (1993) relata o surgimento de novos procedimentos com relação ao casamento. Surgem as agências matrimoniais que procuravam conjugar interesses pessoais e/ou econômicos na escolha do parceiro. No entanto, no jornal *O Paiz* de 14/5/1914, condenava-se a existência destas práticas. As agências eram tidas como um atentado à moral conservadora das famílias, que não aceitavam o matrimônio fora do âmbito dos valores familiares.

O ideal do casamento por amor se choca muitas vezes com as fronteiras de classe. As situações de conflito, no entanto, acabavam por acontecer diante das impossibilidades que se apresentavam nas tensões entre indivíduo e família. Assim, decepções amorosas, amores não correspondidos, davam origem a fugas da casa paterna, rapto, assassinato e suicídios. Estes conflitos geraram muitos dramas familiares, com a intervenção dos pais, principalmente nas elites, que reprimiam escolhas individuais que não atendessem aos seus interesses. Estas situações causaram casamentos por obrigação e frustrações e foram retratadas em profusão na literatura.

Entretanto, como destaca Araújo (1993), os jornais também se encarregavam de retratar as tragédias passionais. Estas eram em sua maioria relativas aos dramas vividos nas classes populares. Também, eventualmente eram noticiados conflitos nas classes médias que geravam muita violência. No jornal *O Paiz*, de 14/5/1914:

Não foi muito diferente a história de Raul Fernandes e Alda Sanchez. O pai da moça recusa o pedido formal da mãe de sua filha, em casamento, alegando que o rapaz, com 19 anos de idade, empregado no comércio, ganhava pouco para casar-se. A decepção do casal de namorados foi ainda maior, pois ela estava grávida. Após a resposta negativa do pai, Alda desapareceu e o casal foi encontrado morto num quarto de pensão (apud. Araújo, 1993, p. 102)

A conduta sexual da família, como desenvolvido em Foucault (1985)⁷, vai sendo normatizada em conforme a ação restritiva do Estado. Assim, adequam-se os procedimentos relativos ao casamento, que fundamentam-se a partir da política higiênica do século XIX, formulada pela medicina social européia.

A fusão do “amor romântico” com o casamento acaba por se estabelecer no final do século XIX, como um dos reflexos das ideologias de cunho individualista que pretendiam conjugar a norma familiar e as aspirações individuais. Os médicos higienistas brasileiros exaltavam a sexualidade conjugal, defendendo assim um “padrão de casamento” baseado no amor vinculado à sexualidade e à procriação (Costa, 1979).

Refletindo sobre o mundo familiar burguês, D’Incao (1989) destaca que este vai se tornando cada vez mais fechado, isolado em si mesmo, e seus membros conversam sobre “coisas banais”, e estão muito preocupados com a educação dos filhos. A autora se utiliza do romance de Mário de Andrade, *Amar, Verbo Intransitivo*, publicado em 1927, para ilustrar mais precisamente este momento:

O chefe da casa, o novo patriarca, o patriarca burguês, investido de doçura e compreensão, determina todas as coisas que devem e que não devem acontecer. A mãe, Laura, uma “santa”, não sabe nada de sério que se passa na casa, a não ser as coisas apropriadas para a mulher saber, coisas da administração doméstica. Ela ignora, por exemplo, que a governanta alemã foi contratada para ensinar sexo ao filho primogênito do casal. Para ensinar não só sexo, mas também fazer o adolescente aprender os sentimentos corretos a respeito do sexo e do amor, aqui

⁷ Esta questão é desenvolvida mais detalhadamente no capítulo 2.

vistos claramente como distintos. As emoções acabam sendo controladas. A sensibilidade burguesa se instaura. (D’Incao, 1989, p. 68).

No livro *The Natural History of Love* (1959), Hunt considera o século XX como “A idade do amor”. Assim, vai se construindo e se “solidificando” a importância do amor como condição *sine qua non* para a felicidade. Esse amor tem a missão de congregar a sexualidade, a amizade afeiçoada e a função procriativa da família.

Propondo considerar a existência do amor romântico a um período anterior, Macfarlane (1989) problematiza o trabalho de historiadores que dataram sua origem na Inglaterra do século XVIII, como consequência de revoluções demográficas, industriais e capitalistas. O autor, citando o trabalho de Michael Anderson, ressalta uma tendência comum encontrada nos trabalhos de Ariès (1981), Shorter (apud Saraceno, 1988), Stone (apud Segalen, 1999) e Flaudrin (apud Segalen, 1999). Dessa forma, salienta que estes autores estabelecem que no século XVIII e no início do século XIX teria ocorrido uma “revolução afetiva” que transformou as relações amorosas, fazendo nascer o que se chamou de “amor-romântico”. Sob outro prisma, traz para reflexão trabalhos de historiadores, sociólogos e antropólogos ingleses, que questionaram e apontaram para tempos bem anteriores, nos quais teria ocorrido a ligação entre amor e casamento. Assim, os trabalhos de demografia histórica de Hajnal, Laslett e Wrigley trazem para o século XVI modelos de família e casamento da Europa norte-ocidental, em que eram comuns a forma nuclear de família, o casamento tendendo para o companheirismo e a pequena diferença de idade entre os cônjuges. É também citado, o estudo do antropólogo Jack Goody, que atesta que a forma básica do que era considerado “casamento moderno” já tinha sido encontrada na Inglaterra do século XI.

Macfarlane (1989) continua sua extensa fundamentação, citando o trabalho do historiador Brooke, que constata a importância do consentimento e da afeição no matrimônio medieval, e o livro de Houlbrooke sobre a família inglesa de 1450-1700.

Nesse livro, baseado em registros dos tribunais eclesiásticos, enfatizam-se a importância do amor no casamento, a escolha pessoal e uma mistura entre amor e interesses econômicos que se reafirmam a partir do século XV. Em sua argumentação, destaca a importância de não se generalizarem os dados de países diferentes e da “desordem na cronologia”. A partir daí, enfatiza que muitas deduções podem ter sido ampliadas para toda população tendo como base a elite e que a “não-expressão das

emoções” não é sinal garantido da sua inexistência.

MacFarlane (1989) conclui acreditando que as características próprias dos povos germânicos, como sua organização familiar, religiosa, jurídica e econômica, são responsáveis pelo modelo de casamento que incluiu o companheirismo e o amor romântico. Em que pesem as dificuldades da pesquisa histórica, o exame rigoroso e minucioso dos registros e as questões ideológicas e metodológicas implícitas, o modelo do amor romântico é fato e foi desenvolvido e apropriado em diferentes sociedades, em diferentes tempos históricos e, como vimos, com diferentes enfoques. Entretanto, o autor enfatiza que o amor romântico é acima de tudo um instrumento poderoso na sociedade:

Ele atravessou as fronteiras dos sistemas políticos, sendo amplamente aceito tanto nas sociedades comunistas como nas capitalistas. Somente uma história tão longa e persistente possibilita realmente compreender o porquê de seu tamanho impacto e assimilação a nossa maneira de sentir e pensar. De fato, é difícil imaginar como teria a civilização ocidental, e conseqüentemente o mundo em si, se desenvolvido sem a ideologia e a prática do amor romântico. Bem mais questionável do que a existência do amor sem o capitalismo é se este último poderia ter existido, ou continuar a existir, sem o amor. (Macfarlane, 1989, p. 179)

As transformações no amor vão se inscrevendo nos discursos através do tempo: da oposição considerada entre amor e casamento, do “amor cortês” do século XII, ao “amor-paixão”, improdutivo e incompatível com o matrimônio” até o amor romântico, doméstico e limitado pelas relações conjugais (Trigo, 1989). Os comportamentos se transformam e vão definindo novos arranjos. Seguindo este percurso, é no princípio do século XX que se confirmam valores que estabelecem a cumplicidade do casal para antes do casamento. O amor romântico, já considerado como parte integrante da relação, fundamenta a idéia de um parceiro já conhecido, amado, e que com o matrimônio teria seus laços amorosos fortalecidos. A escolha do parceiro passava a ser feita em razão da atração romântica, que seria a porta de entrada para a atração sexual, onde conviveriam naturalmente as tarefas domésticas, a criação dos filhos e a rotina do casal. A mulher ideal seria a mãe dedicada e atenciosa que, além de tudo, contribuía para a mobilidade social da família, como anfitriã de festas. O ideal de conduta masculina também passa por transformações, sendo criado o marido caseiro e devotado ao lar. O amor romântico é tornado doméstico, e adequado às

aspirações das classes médias. O matrimônio fica então condicionado ao amor e a felicidade do indivíduo se concretiza somente a partir dessa premissa.

Os determinismos culturais estão presentes nas trajetórias das escolhas amorosas nos diferentes momentos histórico-sociais. Desde o condicionamento do casamento ao interesse econômico, o “congelamento da sexualidade”, ou o ideal do amor-paixão, as uniões entre os casais refletem características da sociedade.

Na contemporaneidade, as camadas urbanas médias e altas parecem cada vez mais falar de relações que privilegiam características individualistas e personalistas. Considerando registros passados, em que a escolha da mulher passava pela escolha da família e seu objetivo era um “lar” e um “marido”, muito se transformou.

Em reportagem da *Revista Época* de 6/9/2004, na seção “Perfil”, intitulada “Simplesmente Maria”, a atriz da TV Globo, Maria Maya, de 23 anos, tem seu “perfil” descrito, o que ilustra a tendência individualista presente nas relações entre os casais:

Apesar de namorar firme com o ator Ernani Moraes, 24 anos mais velho que ela, Maria dá muito valor a sua privacidade. “Morar sozinha me fez reavaliar as prioridades da vida, *criar e cultivar minha personalidade*. E disso eu não abro mão”, afirma.

1.5. Relações contemporâneas – a mulher solteira e o “ficar”: casamento e ideais igualitários

As mudanças socioculturais do Ocidente, com a televisão, o computador, a força da mídia, o consumo e a ênfase na racionalidade e na autonomia, naturalmente influenciaram o comportamento da mulher contemporânea. Ehrenreich e English (2003) destacam que, até 1960, a mulher solteira tinha pouca visibilidade na sociedade. A fase pré-matrimonial durava no máximo até os 25 anos, e quando não acontecia o casamento a mulher era tida como “solteirona”, alguém que, mesmo com outras realizações pessoais, havia “falhado como mulher”. Entretanto, a partir dos anos 1960, começam a aparecer nos grandes centros dos Estados Unidos, espaços freqüentados por solteiros e designados como “guetos de solteiros”. Estes passaram a incluir mulheres que na época já ocupavam posições no mercado de trabalho (eram funcionárias de bancos, lojas de departamentos, secretárias, comissárias de bordo) e que começavam a aspirar para suas vidas a algo mais do que ser apenas dona-de-casa.

Esse contexto abriu possibilidades para o surgimento de revistas próprias para o consumo desta nova mulher como *Cosmopolitan* (que mais tarde veio para o Brasil com o nome de *Nova*) e *Glamour*, sinalizando outras alternativas para a vida da mulher:

Foi Helen Gurley Brown, mais do que qualquer outra pessoa, a responsável pela transformação da “solteirona” dos anos 1940 e 1950 na “mais nova *glamour girl* do nosso tempo”. Seu livro *Sex and the Single Girl* (sexo e a moça solteira) anunciava a nova mulher em 1962; sua revista *Cosmopolitan* passou a promover a imagem da moça sozinha desde que Helen assumiu o cargo de editora em 1965. Ela também tinha sido uma moça sozinha e trilhou seu caminho profissional trabalhando em escritórios até chegar ao topo da indústria editorial. (Ehrenreich e English, 2003, p. 308)

Helen Brown ensinava a mulher a “se cuidar”, tornar-se atraente, não deixar que a maternidade ocupasse um papel tão centralizador em suas vidas de forma que a sedução e a relação homem/mulher ficassem secundarizadas ou mesmo esquecidas na rotina das donas-de-casa. Do mesmo modo, pregava para as novas mulheres solteiras padrões de comportamento mais liberados em relação a sexo e autonomia, “glamourizando” a mulher que anteriormente era considerada como alguém que falhou ou “encalhou” (termo muito

utilizado no Brasil).

O crescimento do número de solteiras bem-sucedidas também aqueceu o mercado de consumo (que podia ganhar mais com uma delas do que com o consumo de uma família de quatro pessoas) e justificava anúncios em revistas para mulheres com textos como: “Eu podia ser feliz com menos, mas prefiro ser feliz com mais” (Ehrenreich e English, 2003, p. 313). Outra consequência destas práticas foi o surgimento de uma literatura própria, como os manuais de auto-ajuda, que Ehrenreich e English designaram como a “psicologia pop”, que através de conselhos específicos pregava uma ênfase no indivíduo autônomo, responsável por suas escolhas. Essa “nova psicologia para mulheres” assinalava a importância de se preparar a mulher para entrar “bem” no mercado “econômico-emocional” e “jogar” dentro de padrões masculinos (mais centralizados em si mesmos e mais egoístas do que as atitudes femininas mais frequentes do “doar sem reservas”). As aspirações de constituir família continuaram fazendo parte da pauta de muitas mulheres solteiras, mas, com o declínio da aceitação feminina do duplo-padrão sexual para os homens e as noções difundidas de um relacionamento que se adapte às necessidades individuais, esta questão se relativizou, e, na atualidade, vem crescendo o número de mulheres solteiras.

O *Jornal do Brasil* de 10/6/2005 apresenta matéria intitulada “Solidão bem-remunerada” (título, aliás, inadequado, pois o fato de ser solteira não indica que a mulher seja necessariamente solitária), e se baseia em pesquisa realizada pela Fundação Getúlio Vargas (FGV). Segundo a reportagem:

Foi-se o tempo em que a escolha de um pretendente era a preocupação principal das mulheres sozinhas. Prova disso é a alta renda das brasileiras solteiras, viúvas e descasadas, interessadas cada vez mais em investir em sua carreira profissional. Os rendimentos destas 20 milhões de brasileiras se mostram 62% superiores em relação às casadas. É o que aponta a pesquisa *Sexo, Casamento e Economia*, da FGV.

A pesquisa também revela que o estudo e a independência financeira proporcionaram as mulheres a escolha do “próprio destino”, optando por ficarem sozinhas

ou acompanhadas. Isso se comprova com o índice de solteiras nas grandes cidades ser de 45% contra 25% encontrados nas áreas rurais. O maior grau de instrução feminina também se traduz em maior número de mulheres sozinhas. A possibilidade de uma mulher com 12 anos de estudo estar desacompanhada é quase 70% superior que aquelas sem instrução.

Da mesma forma que a mulher ocidental está menos sujeita aos padrões tradicionais e as mulheres solteiras vivem uma maior liberação dos costumes, as mulheres de origem árabe em sua grande maioria continuam sujeitas às práticas que as discriminam e as colocam sob a tutela do homem, seja ele seu pai ou marido. Segundo o jornal *O Globo* de 30/10/2004, oito países árabes recusaram-se a assinar a convenção da ONU pelo fim da discriminação da mulher. A manutenção dos costumes, com a escolha do marido pelo pai, permanece nestes países e mesmo em alguns grandes centros, como Paris, onde vive uma população significativa de imigrantes árabes e africanos. O trabalho de Belhadj (2000) sobre mulheres francesas de origem argelina traduz a ambivalência destas jovens solteiras criadas na França que acabam por ter acesso a um grau de escolarização elevado, mas precisam conviver com crenças e valores familiares bastante tradicionais que vão se defasando do mundo que encontram ao frequentar escolas e instituições ocidentais.

Da mesma forma, mas em menor grau, observamos as preocupações de mães migrantes nordestinas participantes dos “Grupos de Mães”, com os novos costumes adquiridos por suas filhas na “cidade grande” (diferentes dos padrões em que foram criadas), fato que as deixa confusas e provoca muitas vezes brigas e discussões.

A pesquisa realizada por Belhadj (2000) mostra que a coesão familiar é muitas vezes rompida quando as moças de origem argelina em Paris buscam autonomia nos mesmos modelos das ocidentais com que convivem no seu cotidiano. A aquisição de um estatuto profissional é o primeiro passo que dão no distanciamento das normas familiares de seus pais. A autora relata também que o casamento se constitui como um dos aspectos mais polêmicos em suas trajetórias. Elas precisam convencer seus pais a aceitarem maridos escolhidos por elas, e muitas vezes também não querem casar-se, preferindo morar junto, o que não é aceito em sua cultura. Uma das formas que encontram de adequarem-se aos desejos dos pais é aceitarem a cerimônia religiosa sem os procedimentos legais do casamento civil. Impedidas afetivamente de “ir morar junto”, lançam mão do casamento religioso como forma de manter a coesão familiar ao mesmo tempo em que questionam antigos padrões. A reportagem “França tenta combater casamento forçado” (*O Globo*,

8/8/2004) destaca o depoimento de uma jovem francesa filha de argelinos, e traduz o drama de muitas destas jovens solteiras no século XXI dos grandes centros urbanos:

“Os pais têm a impressão de estar fazendo algo bom. Dizem que vão arrumar para suas filhas um marido que trabalha, que não bebe... Estão numa outra época. Como muitas meninas estão na fase adolescente, algumas em crise, tudo isso pode ter conseqüências dramáticas. Entre as que resistem, a maldição dos pais as afeta muito. Elas se culpam. Conheço várias que tentaram o suicídio”.

No comportamento das jovens solteiras, uma das transformações observadas se traduz em comportamentos como o “ficar”. Na atualidade, os jovens estão namorando menos e “ficando” mais. Este também é o resultado de mudanças que sinalizam para outros modos de relacionamento próprio dos novos tempos e submetido à velocidade que é a “marca” do contexto contemporâneo. Chaves (2001), estudando jovens urbanos que “ficam com”, ressalta que este código que se estabeleceu no início da década de 1980 não se trata de um outro nome dado à relação sexual, da mesma forma que não é um namoro relâmpago, um pré-namoro ou mesmo um tipo de “amizade colorida”. A autora esclarece:

O ficar com existe por si só; independe do namoro, da amizade ou de qualquer outra forma de vínculo. Ele é o átomo da relação, isto é, a menor forma possível de relacionamento amoroso entre duas pessoas, é um código organizado por princípios, que existe (com maior ou menor intensidade) de forma estável. Especialmente para o grupo jovem, ele é um sistema relacional classificatório.”(Chaves, 2001, p. 33)

O “ficar com” tornou-se uma forma natural de relacionamento que segue uma série de princípios. Entre eles estão a falta de compromisso e a ausência de seqüências obrigatórias, tais como ter de pegar na mão antes de beijar. A velocidade que se estabelece neste tipo de relacionamento favorece o desembaraço nos encontros e elimina preocupação com o amanhã, com o que virá depois; o “momento presente” é o que importa. O “outro” também está ali para satisfazer um desejo, e não é relevante aprofundar esta ligação. É assim que os jovens estão se encontrando nas festas, nos bares, nos mais diversos lugares, e “ficando”. “Dão muito beijo na boca”, conforme comentou uma participante do “Grupo de Mães”, contrastando o comportamento dos jovens com a forma tradicional como fora

criada.

Na prática, o “ficar com” tem se expandido do relacionamento entre os mais jovens para faixas etárias mais diversas, reflexo de uma época que valoriza a “opção individual”, a liberdade de escolha e a efemeridade dos relacionamentos. Como alternativa a padrões mais rigorosos, parece ter sua relevância. O que desfavorece algumas vezes o “ficar com” é que ele aparece como fator de banalização das relações amorosas numa época em que, apesar de tantas transformações, parece que as pessoas ainda estão querendo se encontrar.

O depoimento de uma das entrevistadas da reportagem “Retratos de geração – amor em três tempos”, da revista *Marie Claire* de out 2002 – n.º. 139, retrata bem o contexto do “ficar”:

Ficar é o que mais acontece hoje em dia. Isso não quer dizer que a história não possa ter seqüência. Dificilmente tem sexo, pelo menos no começo tem gente que sai durante três meses, já tem sexo, e não está namorando, está “ficando”. A diferença é clara: quem fica não tem obrigação de ligar, de passar o fim de semana junto, de apresentar pros amigos e a família, assumir a relação. Teve uma amiga minha que estava “ficando” há uns meses, já achava que estava namorando. Uma noite, numa festa, o cara ficou com outra, sem dar a menor satisfação. Isso acontece. Se fosse namoro, teria que romper. Mas, *como não começou nada, não precisa acabar.* (grifo meu)

Na vida das jovens mulheres e de muitas mulheres hoje, o “ficar com” é uma prática de um novo sistema de comportamentos, que parece coerente com a “agilidade” e a “ligeireza” dos novos tempos nas mais diversas dimensões.

- Casamento e ideais igualitários

A instituição familiar tem sido bastante problematizada desde os anos 1960, pelas inquietações causadas por suas rápidas mudanças, levando à constatação de uma família ideal perdida (Segalen, 1999). A partir da década de 1970, tornaram-se freqüentes as discussões sobre o enfraquecimento da família, contrastada com a sólida estrutura de tempos anteriores. A descrição da família moderna da década de 1960 é hoje “arcaica”, em virtude da rapidez das mudanças sociais e familiares que aconteceram a partir dos anos 1970. A mulher, em muitos contextos socioculturais do Ocidente, se afastou

significativamente do lugar passivo que lhe era destinado no casamento a partir do próprio conceito estabelecido pela palavra latina *matrimonium* – assumir a condição de *mater*. Conforme ressalta Saraceno (1988), “é a mulher, e não o homem, que é conduzida a *matrimonium*, isto é, tomar a condição de *mater* noutra casa” (Segalen, 1999, p. 82). A existência de diversos modelos de casamento e o divórcio são exemplos de alternativas de que os casais dispõem nos tempos atuais, graças a mudanças nas relações de gênero em que as fronteiras entre o masculino e o feminino são flexibilizadas, abrindo possibilidades para diferentes arranjos conjugais. Somam-se a estes aspectos a instabilidade conjugal, a queda da taxa de fecundidade, os recasamentos como exemplos de questões familiares articuladas a novos contextos econômicos que determinam que as transformações na família e nas relações conjugais não possam ser explicadas em termos de modelos simples, únicos ou lineares.

O questionamento de papéis de homens e mulheres no casamento passou a ter maior visibilidade com a participação efetiva da mulher no mercado de trabalho, a liberação dos costumes, o movimento feminista, as discussões sobre aborto, entre outros, conduzindo também às aspirações a relacionamentos mais íntimos e igualitários entre os casais.

Segundo Vaitsman (1994), na contemporaneidade os casamentos encontram-se diante de impasses que tentam resolver os conflitos entre o individual e o coletivo, e os limites dados pela individualidade têm sido marcantes na manutenção ou dissolução do vínculo conjugal. Muitas idéias a respeito de igualdade, regras e noções de justiça são trazidas para o casamento pelos casais, que na prática têm dificuldade de negociar suas posições. Féres-Carneiro (1998) ressalta que o casal se compõe de dois sujeitos e suas individualidades e uma “conjugalidade” com suas especificidades. De tal modo, o casal associa suas individualidades articulando histórias de vida e projetos particulares a uma conjugalidade que se estabelece através de uma história compartilhada e projetos comuns que instituem a “identidade conjugal”. O amor, a família, a sexualidade e o trabalho antes vividos a partir de papéis preestabelecidos de homem e mulher são agora concebidos como parte de um projeto comum em que é necessário tolerância e respeito às escolhas individuais.

Nas classes média e alta dos centros urbanos e nos extratos socioculturais identificados com padrões individualistas, existe a expectativa de que o casamento se

realize em torno de relações mais igualitárias. No entanto, mesmo considerando as mudanças nas relações de gênero e nos modelos tradicionais de masculino e feminino, os papéis de gênero internalizados e vivenciados nas rotinas familiares ainda são bastante convencionais. Por esse lado, os casais têm partido para a realização de casamentos na busca do ideal de amor, sexo e companheirismo, que na prática parecem enfrentar impasses e ambigüidade.

A ênfase no casal e não no casamento, secundarizando aspectos institucionais, religiosos e jurídicos, também é o resultado de rearranjos que ocorreram no sistema familiar na contemporaneidade. Giddens (1993) ressalta que a associação do amor, com o casamento vem preencher um “vazio” que o indivíduo fragmentado muitas vezes não reconhece, e busca na satisfação afetivo-sexual sua completude e realização. Segundo Giddens, em decorrência da maior busca de autonomia por parte de homens e mulheres, a idéia de amor também adequou-se a novos padrões, como aqueles a que chamou “amor confluyente”.

O amor confluyente é um amor ativo, contingente, e por isso entra em choque com as categorias “para sempre” e “único” da idéia do amor romântico. A “sociedade separada e divorciada” de hoje aparece aqui mais como um efeito da emergência do amor confluyente do que como sua causa. Quanto mais o amor confluyente consolida-se em uma possibilidade real, mais se afasta da busca da “pessoa especial” e o que mais conta é o “relacionamento especial”. (Giddens, 1993, p. 72)

Este tipo de amor baseia-se numa relação estabelecida em que os parceiros esperam proporcionar um ao outro satisfação suficiente que justifique a manutenção do vínculo. No amor confluyente a sexualidade torna-se um elemento-chave na manutenção ou no rompimento do relacionamento. Da mesma forma, espera-se que os parceiros estejam comprometidos com o “cultivo de habilidades sexuais”, além de estarem atentos às diferentes “fontes de informação, de aconselhamento e de treinamento sexual” (p. 73). O autor ressalta que o “amor confluyente” traz consigo uma reestruturação genérica da intimidade em que a promessa de igualdade é requerida num contexto que valoriza a autonomia pessoal e a conjugalidade prevê a valorização do relacionamento conjugal. Féres-Carneiro (1999) destaca, em pesquisa realizada em 1987, que a sexualidade é aspecto de grande relevância para os casais, sendo ainda mais acentuada nos recasamentos. A insatisfação sexual, que em tempos anteriores era menos considerada em razão das fortes

pressões sociais pela manutenção do casamento, hoje é questionada nos casamentos construídos sobre ideais igualitários. Este aspecto é ressaltado por Giddens (1993), que cita a pesquisa americana de Lillian Rubin:

A maior parte das pessoas, homens e mulheres, chega atualmente ao casamento trazendo com elas uma reserva substancial de experiência e conhecimento sexual. Para elas não é abrupta a transição entre os encontros furtivos desajeitados ou ilícitos e a sexualidade mais segura, mas também com uma freqüência mais exigente, do leito nupcial. Os casais recém-casados de hoje são em sua maioria experientes sexualmente, e não há período de aprendizado sexual nos primeiros estágios do casamento, mesmo quando os indivíduos envolvidos não viveram um com o outro previamente. (Giddens, 1993, p. 21)

As exigências dos relacionamentos contemporâneos são amplas, a idealização do amor-paixão ainda se mantém, e, segundo Jablonski (1998), este é um dos fatores da “crise” do casamento contemporâneo. O autor destaca que um dos fatores que influenciaram esta “crise” foi a expectativa dos casais de que o “amor-paixão” do início do relacionamento se mantivesse ao longo do tempo. Com a vida em comum e as transformações que naturalmente acontecem durante o ciclo de vida, o “amor-paixão” tenderia a se transformar em “amor-companheiro”. Este seria um tipo de aliança entre o casal, baseado no companheirismo, nas adaptações às individualidades, e naturalmente às frustrações advindas da vida a dois. No entanto, muitos casais não conseguem esta passagem, confiam na cultura que valoriza o “amor-paixão” e, diante de tanta idealização, não conseguem na prática dar continuidade aos relacionamentos. Isto constitui-se como um dos fatores que influenciam os términos dos casamentos e conseqüentemente as altas taxas de divórcio.

O mesmo amor que une o casal e é buscado e valorizado na contemporaneidade tem se mostrado frágil diante das exigências de uma sociedade individualista pautada numa valorização extrema de processos individuais. Lash (1991) destaca que a revolução sexual e as transformações socioculturais amplas da sociedade contemporânea têm enfatizado a “ideologia dos compromissos não obrigatórios”. O autor faz críticas aos “terapeutas conjugais e especialistas” que escrevem livros e se colocam na mídia assumindo posições que enfatizam o individualismo nas relações amorosas. A liberdade para procurar viver

uma vida melhor, na opinião de Lasch, vem provocando uma indiscriminação entre individualidade e individualismo com a busca do prazer pessoal e a valorização de “viver o presente” acima de qualquer propósito. Estas práticas não resistem ao cotidiano comum e como conseqüência desencadeiam um grau elevado de insatisfação entre os casais, levando às separações ou mesmo à impossibilidade dos encontros.

Com uma visão menos pessimista dos relacionamentos na contemporaneidade, Luc Ferry, em entrevista a *O Globo* de 18/6/1998, destaca a valorização da vida pessoal e a importância do amor no laço conjugal. Apesar do número crescente de divórcios, Ferry acredita que as pessoas estão buscando maior qualidade em todos os sentidos da vida pessoal, e que isto não significa um retorno ao individualismo num sentido negativo e egoísta. Para o autor, os homens e mulheres de hoje dão uma importância significativa à vida pessoal:

Se uma pessoa fica sabendo que seu filho ou filha tem um câncer incurável, isso é mil vezes mais importante para ela do que qualquer fenômeno político. Se ela é abandonada pela pessoa que ama isso vai transtorná-la muito mais que a mudança do governo. Se os filhos se drogam, vão mal na escola, isso é mais importante para o homem ou a mulher de hoje do que o aumento das despesas do Ministério da Saúde.

A valorização da vida pessoal e conseqüentemente do amor nas relações também tem tornado visível a pequena duração dos casamentos, que parecem passar por novas configurações. As mudanças nos parâmetros do casamento – da manutenção da linhagem e dos interesses econômicos para o amor – geraram relações mais vulneráveis, uma vez que o laço conjugal tornou-se um laço sentimental. Quando o casamento passa a ser fundamentado no sentimento amoroso, espera-se que este acabe ou mude, porque os sentimentos são mutáveis. Na opinião de Ferry, hoje as pessoas têm pelo menos duas ou três vidas afetivas sucessivas, “casam-se, vivem sete ou oito anos juntas, separam-se, casam-se novamente, vivem mais sete ou oito anos juntas até se separarem e casarem de novo”.

A valorização do amor, a realização pessoal, têm na contemporaneidade passado por transformações que deram ao espaço privado – como já bastante destacado por Sennett (1988) – uma distinção especial. Na entrevista são ressaltados os comentários de Ferry:

“Nossos problemas não são mais ditados por ideologias impostas pelo espaço público. Em 1968, vivíamos e valorizávamos um discurso que era próximo do de Che Guevara. Hoje, vivemos num filme de Woody Allen” – resume o francês Luc Ferry, 47 anos, que lançou na França, em parceria com André Comte-Spoville, *La sagesse des modernes* (A sabedoria dos modernos). (*O Globo*, 18/6/1998)

A valorização da vida privada e os relacionamentos amorosos nos grandes centros urbanos parecem estar passando por significativas transformações. Dos divórcios aos casamentos sucessivos, do individualismo exacerbado à busca de relações mais autênticas e menos sujeitas às adequações impostas pela sociedade, vivemos um mundo que tem trazido novos cenários para os relacionamentos contemporâneos. Da mesma forma, existem movimentos na sociedade que procuram alternativas para a vida privada, num momento em que homens e mulheres participam do espaço público com as exigências da nova organização social (ver Oliveira, 2003). No entanto, é importante observar que, ao lado das mudanças, também existe a permanência do antigo e tradicional, nos mesmos moldes ou às vezes com novas “roupagens”. Do antigo e conhecido binômio homem provedor/mulher cuidadora, hoje, com a sociedade “consumista” e “moderna”, observamos o mesmo fenômeno, transformado para homem provedor/mulher gastadora, comum nas classes mais favorecidas e submetido às mesmas regras de tempos atrás.

Não há dúvida de que em muitos segmentos as relações conjugais tornaram-se mais instáveis e a importância do privado tem trazido à tona a necessidade de rearranjos que levam à transformações mais profundas na sociedade.

2. FALANDO DO CORPO DE MARIA

2.1. Os costumes, os tabus, as práticas e as crenças sobre o corpo da mulher

2.1.1. A natureza e o corpo profano

A civilização cristã ocidental tem ao longo do tempo contextualizado a imagem da mulher, ora ligada à Virgem Maria, figura da mãe idealizada, espiritual, e ora à Eva, sedutora, carnal, expulsa do paraíso, responsável pelo pecado de Adão e que custou a ambos a saída do Éden. Além da culpa que lhe foi imputada, ela “fez por merecer” o castigo de “parir com dor”, sendo o parto e suas dores as conseqüências do ato sexual impuro e proibido. Foi seguindo essas crenças que a Igreja se firmou no Brasil Colonial através de um discurso normativo que pretendia regular o corpo e a sexualidade da mulher (Del Priore, 1989; 1993; 2002; Algranti, 2003; Araújo, 2002).

Dessa forma, o contingente feminino da época tinha sua vida regida pelas leis do Estado e da Igreja, pelas tradições familiares, pela coerção informal e forte dos velhos costumes misóginos, as quais mantinham assim o equilíbrio doméstico, a segurança do grupo social e a ordem das instituições civis e eclesiásticas. Nos tempos da colonização, a doença era vista como um castigo recebido por pecados cometidos. Assim, Deus fazia que seus filhos tivessem suas mazelas para que estes pudessem se redimir e ter suas almas salvas. Nessa perspectiva, o corpo da mulher era visto por médicos e seguidores do catolicismo como um cenário de briga entre Deus e o Diabo, sendo suas enfermidades, manifestações ou da ira divina ou um sinal demoníaco (Del Priore, 2002).

Esse cenário de doença e culpa que se imprimia ao corpo da mulher, parece ainda hoje construído em relação a crenças e práticas religiosas da contemporaneidade. Em rituais religiosos de nosso tempo somos informados da realização de exorcismo em mulheres, possuídas por entidades que valorizam a sexualidade, e da necessidade de libertação dos corpos da doença e do pecado.

A medicina no período colonial estudava a reprodução, a partir das explicações que desenvolvia a respeito do funcionamento do útero, que era chamado de "madre" (Del

Priore, 2002). O pouco conhecimento que tinham os médicos sobre o funcionamento do útero⁸ e da natureza feminina, acabavam por se traduzir em atitudes preconceituosas e carregadas de conteúdo misógino em relação ao corpo da mulher.

Del Priore (1993) relata que os estudos da medicina da época fortaleciam a idéia da submissão da mulher imposta pelos valores da cultura. A função biológica da mulher – criar e procriar – estava ligada a sua função moral de mãe e mulher frágil e submissa. A valorização do útero fortalecia a sexualidade feminina no sentido de sua disciplina, pois se a mulher contrariasse essa função iria cair num círculo de enfermidades que iriam da melancolia e loucura até a ninfomania. Essas doenças, pelos juízos misóginos da época, eram vistas como tendo forte ligação com o demônio. A melancolia era um “infernai incêndio” aliado a medo e tristeza, e os médicos “associavam tais sentimentos à ‘cor negra’ do humor melancólico obscurecido pelos vapores exalados do sangue menstrual, causador de alucinações espantosas” (Del Priore, 2002, p. 83).

Segundo Chauí (1985), é importante considerar que o cristianismo desde seus primórdios pregava a culpa da mulher pelo pecado original, situação que fez padecer toda a humanidade, e a considerava um ser inferior, com pouca capacidade para resistir a tentações de qualquer natureza. O mal facilmente se apoderava da mulher, e sua sexualidade era associada à luxúria e aos excessos. Este pensamento foi a base de tratados de ampla relevância na época, tais como o de demonologia, *Malleus maleficarum*, escrito por dominicanos da Alemanha, região (junto com Baviera, Suíça e Áustria) da Europa onde mais se executaram as mulheres consideradas “bruxas” (Muraro, 1993). Esse tratado se constituía de crenças tais como:

Houve uma falha na formação da primeira mulher, por ter sido ela criada a partir de uma costela recurva, ou seja, uma costela do peito, cuja curvatura é, por assim dizer, contrária à retidão do homem. E como, em virtude dessa falha, a mulher é animal imperfeito, sempre decepçiona a mente. (apud Del Priore, 2002, p. 46)

⁸ Esta questão é desenvolvida mais detalhadamente no item 2.2.2.

A evocação da figura feminina ao lado do mal, dos poderes do demônio, da crueldade e da bruxaria foram temas recorrentes do discurso misógino que dominaram o imaginário e a moral européias, e que tinham forte influência nos procedimentos praticados no Brasil-Colônia.

Esse momento histórico da “caça às bruxas” lançava os alicerces de um processo de normatização dos corpos que se desenvolveria a partir de então:

Das pessoas executadas por bruxaria, cerca de 85% eram mulheres e, em quase sua totalidade, mulheres pobres. Muitas delas eram velhas e viúvas ou solteironas, isto é, mulheres que não possuíam homens para as protegerem, e cujos pedaços de terra ou os poucos bens eram cobiçados por vizinhos. Muitas eram mendigas e eram mandadas queimar em vez de serem alimentadas. Outras, ainda, eram membros das seitas “heréticas” do tempo que aceitavam mais que a Igreja Católica a presença de mulheres. (Muraro, 2000, p. 111)

O combate à feitiçaria e aos poderes femininos que poderiam advir destas práticas ameaçavam também a importância da paternidade. Roudinesco (2003) relata que, em 1580, Jean Bodin, na *Demonologia dos Feiticeiros*, alertava os homens para que, além da religião e da família, tivessem sob seu controle a soberania paterna. Esta estaria ameaçada caso eles se deixassem seduzir por mulheres que exercessem as “práticas diabólicas” ligadas à sedução e à devassidão.

As estranhezas que aconteciam no corpo da mulher deixavam os homens, e mais particularmente os médicos, desconfiados dos procedimentos praticados no cotidiano das populações coloniais. Tanto para a medicina como para as curandeiras, era possível e natural o corpo da mulher ser passível de feitiçaria, e ambos buscavam sua purificação. O corpo era lugar de feitiço pela idéia de este ser o palco de uma luta entre Deus e o Diabo. Ao mesmo tempo em que enfeitiçado, ele servia de enfeitiçador quando emprestava seus líquidos, pêlos e sucos para finalidades mágicas (Del Priore, 2002).

A acusação de curandeirismo levou muitas mulheres a serem perseguidas inclusive pelos representantes do Tribunal do Santo Ofício. Em suas práticas, elas se valiam das orações aos santos protetores das doenças, das ervas da flora doméstica, de gestos

impregnados de magia e abluções com água benta:

Pelo poder de Deus
de São Pedro e de São Paulo
e de todos santos
que te livrem daqueles males
eu te degrado
para a ilha do enxofre
e para o mar coalhado
por tantos anos
quantos são os granos
que há em um alqueire
de milho painço
porque eu sou a benzedeira
a senhora e a curandeira. (Del Priore, 2002, p. 109)

Estes saberes, oriundos de crenças e de costumes trazidos pelas índias, negras, mulatas e brancas que formavam a população da Colônia, eram reforçados pela ausência de médicos e foram responsáveis pela criação de uma cultura feminina que na época se encarregou de cuidar e de aproximar as mulheres.

Nesse período, os saberes e as práticas que tratavam e “criavam” o corpo das mulheres eram mantidos entre as mulheres e reservavam-se ao contingente feminino. A gravidez e o parto eram de competência das parteiras e comadres, assim como os procedimentos para o aborto e o tratamento da esterilidade.

No final do século XVII as ações relativas aos crimes de feitiçaria foram abandonadas na Europa⁹, e começou-se a fabricar uma nova imagem para as mulheres, a qual estabelecia uma vida e um corpo cada vez mais dedicado e confinado ao espaço doméstico.

⁹ Segundo Muraro (2000) esta situação se prolongou no continente Americano até o século XIX.

2.1.2. A medicina social e o corpo do recato

Após a chegada da corte portuguesa ao Brasil, a sociedade brasileira começou a passar por um processo de transformação que vai do “saneamento” do espaço físico ao “saneamento” do corpo, decorrentes da ação da medicina, que ganhava poder junto ao Estado.

A constituição do saber médico e a evolução da Medicina Social (a partir da consolidação do Estado alemão, no século XVIII) foi “importada” para o Brasil e adaptada à realidade brasileira (Costa, 1979).

A necessidade de intervir no contexto social tornava a medicina próxima da função de educadora familiar, lugar tradicionalmente destinado à mulher. A tese de Antenor Guimarães, em 1858, ressaltava:

Medicina é, neste sentido, uma ciência de acordo com o amor materno: têm ambos a missão de conservar os meninos débeis e de os igualar, se possível, aos fortes. (Machado, apud Couto, 1994, p. 35)

A importância da maternidade é valorizada pela ciência, que busca marcar o lugar da mãe, associado à saúde da mulher, valorizando seu papel social, em nome da família e da moralidade. A medicina colocava claramente para a mulher seu lugar, associado à maternidade e ao casamento. Desta forma, a vida sexual da mulher estava claramente subordinada à vida conjugal. Este olhar particular transformou médicos em moralistas, que regulavam o corpo feminino, adequando-o às funções de esposa e mãe, que vão reorganizando a família burguesa a partir do século XVIII.

As teorias científicas da época se encarregaram de dessexualizar a vida feminina, preocupadas com os “poderes maléficos” do instinto sexual. Este deveria ser “neutralizado, deslocado, e transformado em instinto maternal” (Nunes, 2000, p. 70).

A educação das mulheres no século XIX encarregou-se de aprofundar os ensinamentos que ligavam o sexo ao pecado, sendo o corpo o intermediário a ser controlado e evitado. A moça bem-educada devia tomar banho vestida e fechar os olhos quando trocasse de roupa. Na educação feminina, também foi estimulada a criação de um

bichinho, ou a manutenção de relacionamento estreito com uma criança, como por exemplo, tornar-se “madrinha”, para desenvolver o instinto maternal. Nessa concepção, a boneca foi um instrumento muito utilizado na preparação para a maternidade e no desenvolvimento da capacidade de amar, mesmo sendo considerado que o instinto materno fosse inato:

O uso da boneca difundiu-se rapidamente no século XIX e passou por uma mudança significativa. No início do século, a boneca mantinha a aparência de uma jovem elegante, como para dar vontade em sua dona de crescer e ser bela. Por volta de 1850, os fabricantes apresentaram bonecas-bebê, que se tornaram um sucesso imediato. Esses bebês são assexuados, e assim se manterão até bem depois da Segunda Guerra Mundial. Com eles, a menina brinca de mamãe. (Nunes, 2000, p. 72)

A família como valor enaltece o sentimento de infância (Donzelot, 1986; Áries, 1981) e, em particular, um novo olhar sobre a criança. O Estado moderno, preocupado com a alta mortalidade infantil e interessado em aumentar o número de indivíduos que constituiriam a “riqueza” do Estado, difunde a importância do cuidado materno. Desta forma, o poder médico convence as mães a cuidarem pessoalmente de seus filhos e lhes fornecer seu próprio leite.

Badinter (1985) ressaltou que este movimento diminuiu significativamente os índices de mortalidade infantil e foi o resultado de um trabalho persistente que valorizava a amamentação e o enaltecimento da maternidade. A prática de entregar as crianças para serem nutridas pelas amas-de-leite caiu em desuso, e as mulheres foram encorajadas a amamentar pelo maior tempo possível. Nesse sentido, a restrição ao ato sexual é recomendada durante a amamentação para não ocorrer nova gravidez, sendo justificada: “A mulher grávida é o santuário que abriga o germe do futuro cidadão. Todo o contato impuro lhe será profanação” (Costa, 1979, p. 262).

A preservação da “mãe higiênica” (Costa, 1979) se estabelece através da manutenção da sexualidade feminina em “rédeas curtas” (ibid., p. 263). Assim, os médicos brasileiros assinalavam que uma precariedade da vida sexual, bem como seu excesso, levaria ao hábito da masturbação, que causava esterilidade ou aborto, facilitando até mesmo o adultério. Durante a maternidade, a mulher tinha deveres que restringiam a

possibilidade da prática e do prazer sexual. No entanto, para que não houvesse falta deste prazer, os médicos recomendavam o gozo sexual através da amamentação.

Com a sexualidade restrita a sua relação com o filho, o ideal máximo da feminilidade da época também valorizava a “dor” materna. Reafirmava-se o elogio sobre a capacidade feminina de dor e sacrifício – “a mulher pare com dor, aleita com sacrifício” – e aprofundava-se a idéia de que a mulher tira prazer desta experiência, o que colaborou, segundo Nunes (2000), para equivocar conceitos de masoquismo e feminino, no discurso científico.

“Ser mãe é padecer no paraíso”, frase, ditado popular que faz parte do repertório discursivo feminino, presente com mais ou menos intensidade em diferentes contextos socioculturais. Junto aos indivíduos que entrevistamos, e com quem temos desenvolvido trabalho comunitário, esta se faz presente com força e valor.

Na festa do “Dia das Mães”, numa Associação de Moradores do bairro de Guadalupe, RJ, uma mãe leu um verso, feito por um grupo delas, para homenagear o dia:

Mãe é coisa profunda
Vem de dentro da alma
Mãe não tem corpo, tem alma
Por isso acompanha o filho no eterno
Terna e carinhosa
Mãe não tem nome
Um ser que vive, sofre, e com juízo
Sabe padecer no paraíso...

2.1.3. Menarca – uma marca de mulher

A trajetória subjetiva da mulher é marcada visivelmente pelos ciclos biológicos. A função biológica da reprodução tem difundido, através dos séculos, um discurso que amplia as diferenças que se inscrevem neste corpo biologicamente constituído. Nesse sentido, a cultura ocidental tem perpetuado para as mulheres um lugar circunscrito ao “diferente”, e seu sexo revela sua fraqueza e sua fragilidade.

Neste contexto, a menstruação feminina recebeu espaço “especial”, sendo definida, entendida, interpretada conforme crenças partilhadas em diferentes momentos históricos e em diferentes culturas. Desse modo, foi ouvindo as histórias de vida das mulheres que participaram dos “Grupos de Mães” (que reunimos, ao longo de nossa prática, em diferentes momentos) que constatamos como a vivência da menstruação, a menarca, surge em suas vidas de forma confusa, na maioria das vezes marcada pela “alteridade” que as confronta com perdas, inferioridade, com um “estranho”, com um especificamente feminino...

Esta vivência do corpo que menstrua foi relatada na maioria das vezes por meio de sensações de dor, desprazer, estranhamento, vergonha, sujeira e nojo. O confronto com este corpo singular remete a uma experiência feminina que estabelece um rito de passagem – a menarca –, uma marca do ser mulher. Assim, através de representações da feminilidade, foram traçadas teorias a respeito do sangue menstrual que acentuavam a diferença da mulher, diferença esta inscrita nos signos ambivalentes da pureza/impureza, do sagrado/profano.

Na contemporaneidade, o corpo feminino tem tido a visibilidade externa enaltecida por uma era marcada pela força da imagem, do culto ao belo, e apresenta-se disciplinado pelas regras da estetização geral da sociedade pós-industrial (Baudrillard, 1981; Lipovetsky, 2005; Costa, 2004).

Nessa perspectiva, Augras (1986) aponta como para a mulher contemporânea a ocorrência de um processo que nomeou de “glorificação contemporânea do corpo” enfatiza a beleza física, buscando, através das imagens e fotografias expostas nos meios de comunicação de massa, eternizar o modelo de mulher jovem, cujo corpo não conhece a dor

ou o envelhecimento. Para a autora, a superfície do corpo, valorizada como bem supremo, se coloca em oposição a uma vivência fisiológica própria da mulher, que vivencia o corpo por dentro de uma forma mais intensa que o homem, através dos contatos mais estreitos com o sangramento e a dor. No entanto, estas experiências são ocultadas como segredos muito íntimos, não revelados, não compartilhados, e muitas vezes envoltos em vergonha.

Analisando estes aspectos, a autora traz para reflexão o fato de que as vivências femininas sobre a menstruação não se tornaram objeto mais amplo de pesquisa e permanecem de certa forma pouco problematizadas:

Objeto de temores e de anseios por parte das adolescentes pré-pubertárias, origem de inúmeros tabus para o pensamento mágico, a menstruação constitui quase que um complexo mitológico para a mulher, no decorrer de toda a sua vida fértil, da puberdade ao climatério. Afora um capítulo do livro de Helen Deutsch sobre a “Psicologia das Mulheres”, pouca coisa foi escrita em torno desse tema, geralmente colocando como um simples aspecto, entre tantos no campo da sexualidade, ou enfocado exclusivamente em seus aspectos fisiológicos. (Augras, 1986, p. 45)

Dessa forma, procuramos trazer para esta análise estudos de base antropológica, sociológica e psicológica que têm procurado dar conta de uma variedade de interpretações, que conferem à menstruação um espaço essencial na história do feminino. Também, nos utilizaremos de reportagem recente sobre o tema, publicada em revista de circulação nacional, onde a vivência da menarca é descrita por meninas da classe média das grandes capitais brasileiras e de outros países da América Latina.

Nosso objetivo é, portanto, possibilitar caminhos para uma análise que recupere conceitos e preconceitos, a realidade vivida e a imaginada que permeiam a vida das mulheres desde as sociedades patriarcais, com um enorme legado de valores tradicionais, divisão e diferença, que se afirmam na complexidade da sociedade contemporânea.

Diferentes tradições/diferentes tabus

Os tabus referentes à menstruação têm sido observados desde as sociedades mais simples, através dos ritos de iniciação, até as mais complexas.

Muraro (2000) destaca, entre eles, os relatados pelos papuas da Nova Guiné, onde são temidos todos os objetos tocados pela mulher menstruada. Eles acreditam que estes são investidos de um poder destrutivo, que os pode quebrar nas mãos do homem ou podem se voltar contra eles, causando grandes destruições. Da mesma forma, a vagina, ou qualquer objeto que se pareça com ela, é vista como lugar do sangramento, e por isso mesmo muito temido. Também crêem que neste período as plantas secam e morrem, e o solo torna-se infértil. Esta ambivalência em relação à menstruação também é observada entre os papagos, índios do sudeste norte-americano, que, além de temerem o poder emanado pelas mulheres menstruadas, proíbem qualquer homem de tocá-las, sendo aquele que o fizer proibido de participar de batalhas.

A autora também traz esta questão, vivida de uma outra forma pelos esquimós, em relação ao corpo e aos poderes das mulheres. Eles acreditam que estas são naturalmente dotadas de uma força que se manifesta através da gravidez e do parto, associando as mulheres à vida e à fertilidade, e os homens, à morte e à esterilidade. Da necessidade do homem de adquirir poder e identidade, essa cultura prega a migração e a conquista como forma de auto-afirmação masculina, contrapondo-se ao poder feminino naturalmente concedido.

A ambivalência em relação ao sangue menstrual aparece em crenças que ora o associam à destruição e à paralisação e ora a remédios, ou mesmo o consideram possuidor de poderes mágicos.

Beauvoir (1980) destaca que ainda hoje registra-se que certos índios, quando partem com seus barcos, colocam na frente destes um tampão de fibras impregnado do sangue menstrual, cujas emanções se encarregariam de afastar os inimigos sobrenaturais. Por outro lado, no Egito antigo, a mulher era isolada durante o período menstrual, sendo levada para uma cabana fora da aldeia, onde deveria ficar sem ser vista ou tocada por ninguém e proibida de se tocar com as mãos.

Na cultura judaica, a menstruação ocupa um lugar especial nos estudos rabínicos,

que associam este período da mulher a valores e crenças que se referem, entre outros aspectos, à dualidade pureza/impureza, assim como a uma preocupação com o “sagrado”.

Estudando o “complexo da menstruação” na perspectiva judaica, Chahon (1980) ressalta que a análise destes tópicos relacionam a mulher a seu papel na comunidade e lar judaicos. Nesse sentido, a geração e criação de um novo ser e a relação homem-mulher são temas tratados dentro de uma dimensão de significação sagrada. Assim, durante o período menstrual, geralmente de cinco dias, a lei judaica proíbe ao marido procurar a mulher, incluindo aí qualquer contato físico, e estende essa proibição por mais sete dias. Em seu trabalho a autora ressalta que na Bíblia o estado de impureza é considerado abominável para Deus, devendo o homem se cuidar para não ser excluído da presença divina. No entanto, não consta da Bíblia qualquer definição sobre pureza e impureza ou informações que identifiquem a impureza como um estado prejudicial e indesejado. Chahon (1980) considera que as principais fontes bíblicas concernentes a estas leis estão em Levítico 11-17 e Números 19. Seguindo as regras estabelecidas pelo judaísmo, a mulher deve, ao final de seu período de abstenção, banhar-se numa piscina de água natural (denominada Mikvé) e rezar. É somente após este ritual que poderão ser reiniciadas as relações conjugais de forma integral.

Entre os tabus que cercam a mulher menstruada, um dos mais rigorosos são aqueles que proíbem as relações sexuais. O Levítico condena a sete dias de impureza o homem que transgredir a regra. Há também as maldições apregoadas pelas leis de Manu: “A sabedoria, a energia, a força e a vitalidade de um homem que se achega a uma mulher maculada por excreções menstruais morrem definitivamente” (Chahon, 1980, p. 192).

No Brasil Colônia o “sangue secreto” da menstruação também foi alvo dos estudos da medicina. Havia a crença de que o útero não fecundado (“oco de semente”) fosse encantado e sedutor, capaz de criar todo tipo de feitiço, através de seus excretos, principalmente do sangue menstrual. Este, então, seria um poderoso e perigoso veneno, capaz de enlouquecer e matar, digno de antídotos nos textos médicos, confirmando o poder da sexualidade feminina. Em contrapartida, também utilizava-se o sangue menstrual na recuperação de enfermidades como epilepsia e gota (Del Priore, 2002).

A época da menstruação era perigosa, um tempo de morte simbólica, no qual a mulher devia se afastar de tudo que se reproduzia, ou era produzido. Entre as crenças sobre

a origem da menstruação surgiam explicações tais como a mulher como um ser eternamente ferido, pagando pelo pecado original. Del Priore relata que as mulheres da Colônia percebiam a menstruação também como um poder. Acreditavam haver ligação das regras com a influência cósmica, com os mistérios da natureza, e sua perda indicava a morte dessas forças. Em virtude desta “perturbação” recorriam a benzedeadas e a feitiços que as ajudassem a restaurar esse poder.

No Brasil, na segunda metade do século XVIII, os médicos começaram a mudar seu olhar sobre a menstruação, passando do temor para o cuidado. A medicina estava se tornando um saber cada vez mais poderoso, ordenador de funções sociais e morais, e promotor da vida saudável. Neste sentido, a mulher passou a ser reconhecida como tendo “qualidades naturais” que lhe conferem delicadeza, fraqueza, falta de musculatura e, entre outras, a “presença da menstruação”. Assim, passam a lhe ser prescritos cuidados com a alimentação durante as regras, com alimentos permitidos e proibidos, além da indicação de um certo isolamento. Este teria como objetivo evitar emoções inapropriadas a esse período tão especial, pois tanto as “tristezas” como as “alegrias” poderiam intervir na “purgação mensal” (Del Priore, 2002).

As crenças difundidas em torno dos malefícios da menstruação eram partilhadas também nas sociedades americana e européia (Ehrenreich e English, 2003). Em 1878, um membro da Associação de Medicina Britânica atestou que a carne se estragaria se fosse tocada por uma mulher no período de regras. Da mesma forma, mulheres européias que trabalhavam em refinarias de açúcar no princípio do século XX eram proibidas de entrarem na fábrica no período menstrual para não estragar o açúcar produzido. Isto parece ser explicitado quando o povo anglo-saxão utiliza a palavra *curse* (maldição) para denominar este período (Langer, 1978).

Alguns aspectos psicológicos

Langer (1978), discute a experiência da menstruação na vida da mulher, trazendo questões relativas aos preconceitos da sociedade e as tradições descritas na Antropologia, mas privilegia o enfoque psicanalítico. Trazendo a leitura freudiana que interpretou o temor masculino com relação à menstruação como “o temor ao genital castrado e ensangüentado da mulher”, ele cita outros psicanalistas que investigaram essa questão,

entre eles Mary Chadwick, A. Winterstein, Coronel Daly e Melitta Schmiedeberg. Langer reforça a noção de que os processos somáticos estão ligados a uma significação psicológica e podem ser compreendidos segundo vivências infantis inconscientes. Para a autora, “a menina normal aceitará com prazer e orgulho sua menarca, apesar de um certo sentimento de estranheza e ansiedade, porque verá nela o indício de sua maturidade feminina e a promessa de sua futura maternidade” (Langer, 1978, p. 109).

Entretanto, destaca que nos mecanismos patológicos, os conflitos com relação a menstruação aparecem no temor da menina em identificar-se com a imagem de uma mãe má, por viver essa experiência como uma castração, ou por interpretá-la como um castigo, em virtude de sentimentos de culpa frente à mãe. Langer, assegura que a expectativa da menina diante da primeira menstruação é de um grande acontecimento que inaugura sua maturidade biológica e a capacita para o amor e a maternidade. “Teria que ser uma festa para a menina, um dia cuja data deveria recordar mais tarde junto com a de seu casamento e as dos nascimentos de seus filhos” (p. 73). Entretanto, esta situação não é vivida de forma única. Para muitos povos primitivos, fora os tabus que a mulher em estado menstrual inspira, também existem cerimônias que vinculam a menina à sociedade das mulheres adultas, celebrando e festejando sua maturidade sexual. Considerando-se estes aspectos, a autora estabelece uma outra dimensão, que seria a mais recorrente na sociedade ocidental:

Em nossa sociedade, ocorre tudo ao contrário. A primeira menstruação é um acontecimento vergonhoso do qual não se deve falar. Helen Deutsch destaca que muitas mães falam com suas filhas com mais facilidade sobre a concepção do que sobre o período e que assim as crianças têm reforçado seu próprio sentimento de culpa e vergonha por essa atitude idêntica de sua mãe. (Langer, 1978, p. 74)

Diante das constatações de que a primeira menstruação teria efeitos traumáticos, muitos pedagogos elaboraram orientações para o esclarecimento sexual adequado, enfatizando que este procedimento caberia principalmente às mães, que não o faziam corretamente. Para a autora, dentro da visão psicanalítica, não são os esclarecimentos por parte do educador e relacionados aos fatos biológicos e psicológicos os principais responsáveis por uma experiência satisfatória. Mais do que isso, seria necessário que no passado tivesse sido estabelecida uma atitude positiva, por parte da mãe ou da pessoa

considerada pela menina. Para Langer, mais importante do que a compreensão intelectual é que a adolescente possa apreender nesta explicação uma “autorização de sua mãe para ocupar-se do sexual”.

Em reportagem da revista *Veja* de 27/10/2004, e baseada em pesquisa do Instituto IPSOS¹⁰, a experiência das meninas com a menstruação é descrita como bastante difícil: “Menstruar pela primeira vez é ainda uma experiência que acarreta vergonha, medo e muita angústia”. Mesmo constatando que as meninas de hoje estão mais bem informadas do que suas “avós”, uma “aura de segredo” paira sobre o assunto, causando, entre outros, sentimento de vergonha. Desta forma, são descritos casos em que as meninas só saem de casa “com um casaco amarrado na cintura”, e procuram esconder a chegada da menarca, principalmente do pai:

“Eu não quis contar para ninguém. Pior foi quando meu pai soube, ele até chorou.” Além da vergonha, Fernanda sentiu-se responsável pelo que parecia ser um sofrimento para o pai. “Fiquei com medo que ele achasse que estava me perdendo, que eu não dependeria mais dele e que poderia até engravidar”.

Embora a reportagem esclareça que o choro do pai era de “pura emoção”, a história parece atualizar no presente tradições tão antigas como a dos aleútes¹¹. Nesta cultura, durante as primeiras regras, se a filha fosse vista pelo pai, ela poderia ficar cega ou muda. Acreditava-se que neste período a mulher era possuída por um espírito e controlada por forças perigosas (Muraro, 2000).

Na mesma matéria, encontramos referências à era da privacidade (Sennett, 1988) através da análise da psicóloga que recomenda que este momento seja encarado pelos familiares “sem alarde em torno do assunto para evitar constrangimentos”. Uma das

¹⁰ Pesquisa qualitativa do Instituto IPSOS, com meninas entre 10 e 15 anos, das classes A e B, em quatro países da América Latina – Brasil, Argentina, Costa Rica e Colômbia.

¹¹ Povo nativo das Aleútas (N.O. da América do Norte) e de certas partes do Alasca. Povo de características próximas dos esquimós (Dicionário Aurélio).

entrevistadas declarou ter ficado muito brava porque a mãe “havia contado para toda a família”. Os especialistas advertem que a menarca é um acontecimento muito íntimo e que por isso deve ser respeitado, pois de outra forma “tendem a aumentar a angústia da garota e fazê-la demorar a encarar a menstruação com naturalidade”, o que, poderia comprometer a qualidade de sua vida sexual. Outra das conclusões da pesquisa é que, na atualidade, as jovens estão menstruando cada dia mais cedo. Assim, a menarca precoce seria uma característica da vida moderna. No século XX foi constatada a mudança da Idade Média na primeira menstruação de 16 para 12 anos. Entre as explicações, fornecidas pelo hebiatra do Hospital das Clínicas de São Paulo estão as questões da erotização, da alimentação e da obesidade. No primeiro caso, o aumento da exposição das meninas a cenas de erotismo, principalmente na televisão, ativa o hipotálamo, região cerebral associada às emoções e aos impulsos sexuais. Desta forma, o organismo intensifica a produção pelos ovários dos hormônios estrógeno e progesterona, o que acaba por antecipar a menarca. Com relação a alimentação, é considerado que o aumento da quantidade de proteínas, comum nas refeições atuais, estimula o processo natural da puberdade. Para completar, os médicos observam que as meninas estão ficando mais gordas e postulam a hipótese de que o excesso de tecido adiposo aumente a síntese dos hormônios sexuais.

Como constatou Laqueur (2001), estamos diante do discurso médico-biológico construindo o discurso social, agora numa nova época. Estas questões podem ser vistas como privilegiando a vertente antropológica, psicanalítica, sociológica, entre outras. Cada sociedade vai caracterizar através de suas crenças e contexto histórico-cultural a maneira de a jovem vivenciar a menarca. Neste sentido, a contribuição dos estudos de Margaret Mead (apud Langer, 1978) com as adolescentes de Samoa é significativa. Lá, a pesquisadora constatou que a experiência com a menstruação não acarretava conflitos, vergonha, e muito poucas se queixavam de dor, durante esse período. A adolescência não era vista como um período de tensão, e não eram relatados conflitos frente ao sexo, sendo a passagem para a vida adulta e a vida sexual naturalmente encarada pelas jovens.

Assim, considerando as relações culturais e sociais, as observações de Beauvoir (apud Langer, 1978) podem ser referendadas pela reportagem que anteriormente analisamos. Para a autora, as moças e os rapazes vivem a puberdade de formas crucialmente opostas. Se essa fase acarreta tanto para o masculino como para o feminino alguma tensão, para o rapaz ela se processa de forma diferente. O crescimento da barba, a conotação de virilidade reconhecida através do pênis são um momento de promessas de um

futuro de afirmação e enaltecimento da masculinidade. Para a moça essa alteração em seu corpo não é vivenciada de forma satisfatória, levando-a muitas vezes a se sentir humilhada e inferiorizada. Os condicionamentos socioculturais obstaculizam a aceitação de sua feminilidade, que acabam por se traduzir na própria linguagem, como, por exemplo, a jovem inglesa, que chama o período de *curse*, ou seja, maldição.

Na contemporaneidade, mesmo que, em tese, não estejamos mais sob o domínio de um discurso social carregado de estigmas em relação à mulher menstruada, parece que, de forma sutil, este se mantém dentro da mesma perspectiva que o associava a veneno, impureza e doença.

Na televisão brasileira, as principais redes de canal aberto têm apresentado em horário nobre um comercial da empresa de dedetização “Insetisan”. O anúncio veiculado no período do segundo semestre de 2004/2005 descreve a seguinte situação: num quarto da casa, a menina de cerca de 13 anos está sentada na cama, e sua mãe chega. Tem início um diálogo entre as duas, que diz mais ou menos o seguinte:

Mãe: E aí filha, chegou?

Filha: chegou...

Mãe: Pois é, é sempre assim... No meu tempo isso incomodava muito mais... Fazia uma sujeira danada... Sem falar no cheiro...

A mãe se dirige à filha em tom de cumplicidade e intimidade, sentada na cama junto a ela. Atrás, alguns homens trabalham numa varanda do quarto. Quando termina o diálogo entre as duas, a câmara se afasta, e coloca em primeiro plano os homens trabalhando. A voz do locutor complementa: “*Moderno, eficaz e que não incomoda, só mesmo Insetisan*”...

2.2. A regulação física e moral do corpo feminino

2.2.1. A construção do juízo moral no “processo civilizador”

Norbert Elias (1994) examinou em sua obra como se desenvolveu a passagem de uma sociedade onde eram claras e diretas as manifestações referentes às emoções e mesmo às funções corporais, para um outro estágio em que estes comportamentos deveriam ser dissimulados e controlados. Em seu trabalho, o autor estabelece os contornos de uma teoria da civilização. Descreve como na transição da Idade Média para a Modernidade criou-se um domínio para a intimidade que relacionava mudanças nas estruturas sociais a mudanças nas estruturas de personalidade dos indivíduos.

Nos padrões da sociedade medieval, as emoções eram manifestadas de forma intensa, violenta e direta, não sendo considerado valores como, por exemplo, o autocontrole, no sentido que hoje conhecemos. Este “controle” foi tendo curso durante um processo em que primeiro foram instituídos os controles externos – aqueles que acontecem de acordo com as pessoas –, para depois se estabelecer o controle interno, ou autocontrole. Na descrição de Elias, “o processo civilizador” não ocorre em razão de alguma intencionalidade localizada num indivíduo ou grupo específico, não é fruto de uma “racionalidade”, mas sim o resultado de um processo histórico particular. Este, mesmo não sendo planejado, segue uma lógica própria, que envolve um “alto grau de limitação automática e de transformação de emoções, condicionadas para se tornarem hábitos” (Elias, 1994, p. 193). Dessa forma, a mudança de hábitos, atitudes e comportamentos vai acontecendo progressivamente, levando os indivíduos a adotarem novas posturas na sociedade, as quais, decorrem dos sentimentos de embaraço, vergonha, medo e culpa, resultantes do valor atribuído à observação e ao julgamento feito pelo outro. É nesse sentido que a coerção entre os indivíduos tem o poder de alterar condutas, transferindo para um controle interno o que antes não existia ou era função das punições e dos controles externos.

Nesse sentido, o “processo civilizador” vai estabelecendo novos espaços de controle, que vão desde uma nova organização nos espaços domésticos a uma reordenação

dos sentimentos e da intimidade na vida dos sujeitos. O tratado de Erasmo¹² *De Civilitate Morum Puerilium* (Da civilidade em crianças) é examinado por Elias como uma das formas de demonstrar o processo de construção das relações entre os costumes. Dentre suas prescrições estavam o “decoro corporal externo”, que se destinava a fundamentar o comportamento das pessoas em sociedade, através de valores atribuídos a atitudes naturais, como por exemplo, o modo de olhar.

O olhar esbugalhado é sinal de estupidez, o olhar fixo sinal de inércia; o olhar dos que têm inclinação para a ira é cortante demais; é vivo e eloqüente o dos impudicos; se seu olhar demonstra uma mente plácida e afabilidade respeitosa, isto é o melhor. Não é por acaso que os antigos dizem: os olhos são o espelho da alma. (Erasmo, apud Elias, 1994, p. 69)

Em relação à sexualidade, Elias demonstra como o sentimento de vergonha presente nas relações humanas, quando associadas ao sexo, foram se transformando. Mesmo não sendo constatada atividade sexual em público, esta era muito mais visível entre os indivíduos. As pessoas falavam sobre aspectos de sua vida instintiva e respondiam mais livremente aos seus impulsos. A vergonha relacionada à sexualidade era menor, e adultos falavam deste assunto com relativa franqueza entre os pequenos. Era comum na Idade Média que crianças surpreendessem o ato sexual dos pais, pois o próprio espaço doméstico não era reservado, ou melhor, era compartilhado. Questões como sexo, adultério, funções corporais, eram discutidas livremente, sem precisar que se fechassem as portas.

Elias chama atenção para o fato de que trabalhos educacionais, como o de Erasmo, posteriormente vieram a ser criticados por serem considerados muito permissivos. Na verdade, aquele era um momento em que, mesmo já se configurando regras para a regulação da vida instintiva, não se ocultavam das crianças fatos como relações entre os casais, prostituição, questões que mais tarde, no século XIX, seriam justificadas sob a forma de moralidade. É interessante o registro dos momentos da história em que os indivíduos foram gradativamente se submetendo aos padrões socialmente estabelecidos

¹² Tratado de Erasmo de Rotterdam século XVI.

que aumentaram o controle e as restrições aos ardores e aos impulsos. Sexualidade, vergonha e embaraço são associados, e se exerce uma pressão sobre os indivíduos para privatizar seus impulsos, e compactuar com a “conspiração do silêncio” (Elias, 1994).

Considerando estas reflexões, e nos remetendo ao “decoro corporal externo” de Erasmo, com suas definições sobre o olhar, é sugestivo constatar como estas questões se cristalizaram e se mantêm no domínio do oculto, do reprimido. Na medida em que estas experiências na contemporaneidade estão cada vez mais complexas, surgem exemplos da eficácia deste processo em diferentes contextos. O olhar de que falava Erasmo e o modo como foram atribuídos valores a funções naturais são constatados em comportamentos registrados no nosso tempo, como, por exemplo, no comentário do governador Antony Garotinho, do Estado do Rio de Janeiro (jornal *O Globo* de 9/2/2005), quando perguntado se ao receber, no Carnaval, a modelo inglesa Naomi Campbell, a teria achado bonita, ele respondeu: “*Não sei, eu não olhei para ela. Os olhos são a janela do pecado*”.

É assim que Elias nos forneceu elementos para fundamentar como se formaram ao longo do “processo civilizador” duas esferas diferentes da vida humana, “uma íntima e secreta, e outra aberta, um comportamento clandestino e um comportamento público” (Elias, 1994, p. 188).

Em seu trabalho o autor também estabelece um diálogo constante com a psicanálise. Considera os processos de controle externo e interno sobre os indivíduos e principalmente sobre a infância e a juventude, pois acredita que aí se estabeleçam conflitos relevantes. Nesse sentido, registra que as relações entre as instâncias reguladoras referidas ao superego, o ego e a libido serão determinantes no embate entre o indivíduo e suas pulsões e as determinações e regulamentos da sociedade. As transformações descritas no “processo civilizador” são momentos de uma sociedade que foi se estruturando sobre regras de controle que conferiram às funções humanas, e particularmente à sexualidade, uma carga de “vergonha e embaraço sociogenéticas” (Elias, 1994, p. 211), terminando por carregar a vida dos indivíduos de um grande número de controles e proibições.

No caso da mulher, a história tem sido testemunha do quanto esta foi moldada por estes condicionamentos. As mulheres que entrevistamos têm sua vivência acerca da sexualidade carregada de vergonha e embaraço, entre outros sentimentos. As atitudes corporais, os gestos, a expressão do olhar, são emblemas de uma ordem que, nesse

segmento sociocultural, segue as regras ditadas há alguns séculos e podem ser traduzidas num comentário de uma participante de um dos “Grupos de Mães” da periferia do Rio de Janeiro:

“Quando eu era garota, desde pequenininha eu sabia que as coisas de mulher não podiam aparecer. Dava vergonha na gente e nojo nos outros (ela falava dos absorventes higiênicos). Eu tinha vergonha de comprar na farmácia, tinha vergonha de olhar no olho do homem e pedir, eu olhava no chão...” (sic)

O domínio do privado foi estabelecido e sutilmente foram sendo traçados padrões para definir as formas de sentir, erguendo barreiras entre as individualidades, num processo que vai paulatinamente chegando aos diferentes discursos sociais de controle sobre o corpo, examinados por Foucault (1985).

2.2.2. O espaço da diferença – o surgimento do modelo biológico de dois sexos

A literatura médica e filosófica, desde a Antiguidade Clássica até o final do século XVII, acreditava no modelo de um único sexo. As historiadoras Knibiehler e Fouquet (apud Tubert, 1996) apontam documentos antigos – papiros egípcios –, datados de 1900 a.C., que esboçavam questões a respeito do corpo feminino, localizando o útero como a origem de todos os problemas das mulheres. Suas alterações ou simplesmente sua “locomoção” no interior do corpo, conforme acreditavam, pressionavam os outros órgãos, dando origem a diversas doenças.

A medicina grega dos séculos V e IV a.C. acreditava que ambos os sexos possuíam sementes espermáticas, variando, no entanto, a sua potência. Assim, na reprodução, o esperma masculino fazia “coagular” o sangue menstrual feminino, resultando no encontro da semente masculina com a semente feminina. Nessa concepção, o orgasmo masculino e o feminino são considerados fundamentais e acontecem no momento do coito, sendo inclusive a garantia de que a mulher havia produzido sua semente. No entanto, mesmo sendo considerada esta equivalência em relação ao orgasmo, o feminino ocupava o lugar do imperfeito. O sexo do embrião, se masculino, era determinado pelo sêmen do homem, mais potente, enquanto as mulheres, eram portadoras e nasciam do sêmen fraco. A biologia

aristotélica acreditava na posição central do calor como princípio fundamental da perfeição. A mulher era portadora de uma maior “frieza”, o que ficava provado pela diferença de cor do sêmen. Este derivava do sangue, mas, sob o efeito do calor, tornava-se branco e mais potente. O sangue menstrual demonstrava que as mulheres eram incapazes de “cozinhar” seu sêmen até atingir a pureza (Tubert, 1996, p. 53). Da mesma forma, a superioridade masculina era afirmada na crença de que a ejaculação do homem modelava o feto e emitia o princípio da alma. Já a participação feminina, menos “divina”, fornecia a “matéria-prima”, o sangue menstrual.

No século II, Galeno, médico grego que morava em Roma, seguidor de Aristóteles, prosseguiu dentro da concepção de que a mulher seria um modelo imperfeito do homem. Nas mulheres, uma carência do calor vital impediu que as partes genitais se tornassem visíveis no exterior, tal como acontecia com os homens. Não existia também uma nomenclatura específica para estes órgãos. E uma mesma palavra designava os testículos e os ovários, não havendo nenhuma referência à vagina. Com relação à nomenclatura dos órgãos femininos, é conveniente destacar que Laird (apud Imber-Black, 1994) salientou que, até o início do século XX, os dicionários padronizados nos Estados Unidos não incluíam palavras para as partes do corpo feminino, tais como clitóris, vulva ou lábios. Esta situação só se modifica substancialmente quando em 1966 é publicado o trabalho de Masters e Johnson (ver item 2.3.3.) trazendo informações mais abrangentes sobre a sexualidade.

Na concepção de Galeno, a mulher era um homem ao avesso, e haveria uma essência única para os dois sexos. Numa analogia entre as duas genitálias, ressaltava que a feminina não conseguiu exteriorizar seus órgãos devido à fraqueza congênita. Da mesma forma, acreditava que as mulheres poderiam tornar-se homens, em conseqüência de um aumento da quantidade de calor de seus corpos, o mesmo porém não aconteceria com os homens, pois estes já seriam seres perfeitos. No modelo de sexo único, não se reconhecia uma diferença de espécie que caracterizasse o corpo do homem e o da mulher, mas sim que eles só eram diferentes por estarem situados em pontos diferentes dentro de uma escala de perfeição.

Galeno propôs uma ampla análise de temas relativos à medicina e aos corpos masculino e feminino, num momento de fortalecimento do cristianismo, em que suas teorias se adequavam à existência de um Deus todo-poderoso, e o pensamento cristão

atestava a mulher como ser inferior. Na versão do Gênesis, o sexo feminino era uma versão inacabada e menos evoluída do masculino, e acreditava-se na possibilidade da transformação (aprimoramento) da mulher para homem. A mulher seria então passível de uma mudança, tornando-se homem, haveria uma passagem para o sagrado, para a “salvação”, o que na época era considerado factível (Nunes, 2000).

A partir dos séculos II e III d.C., a religiosidade e as crenças passaram a ser invocadas no socorro aos doentes e vítimas de graves epidemias, as orações, a ter seu poder reconhecido, e diminuíram os estudos médicos. Os cuidados com a saúde tornaram-se cada vez mais afetos à natureza feminina, situação já verificada desde os tempos de Hipócrates, quando as mulheres cuidavam dos doentes, prática que se estendeu por toda a Idade Média. Entretanto, até o século XI, o discurso sobre o corpo da mulher e suas doenças foi legitimado pela Igreja, que advertia sobre sua vulnerabilidade aos “perigos da carne”, recomendando a abstinência sexual. Esta posição se situa na vertente oposta à tradição greco-latina, que julgava que a retenção do esperma era desaconselhável, recomendando-se sua evacuação.

Estas teorias mecanicistas, no entanto, vão se deparar com a força das convicções religiosas presentes na época. Nesse contexto, o cristianismo, através do pensamento religioso de Santo Agostinho e, depois, de São Tomás de Aquino, propagava teorias que pretendiam regular a reprodução, afastando-a do pecado e do desejo provocado pelo demônio.

A teologia de Santo Agostinho, elaborada no século IV e ratificada no século IX, afirma que o ser humano deve desprezar o ato carnal. A sexualidade cumpre com o dever de reprodução da espécie, mas o indivíduo só se salva para a vida de bem se mantiver-se casto.

Para São Tomás, a função da mulher é procriar ou entregar-se à clausura, mantendo-se virgem e rejeitando o sexo. Estas concepções religiosas dos destinos do corpo feminino juntam-se às prescrições mecanicistas do útero como receptáculo do esperma, defendidas anteriormente por Aristóteles e Galeno, e legitimam a inferioridade da mulher, quer do ponto de vista científico, quer do religioso (Tubert, 1996).

Essa visão prosseguiu da Idade Média ao século XIX, quando a Medicina mantinha a crença no papel passivo da mulher na concepção e a definia como ser incompleto e frágil,

quando comparada ao homem. A partir do Iluminismo, o discurso médico reforça as teorias elaboradas no século XVI, baseadas na biologia, segundo as quais a debilidade anatômica acentuava a hierarquia dos dimorfismo dos sexos, e reafirma a procriação como meta da feminilidade. Não obstante, o funcionamento feminino é considerado patológico, pois difere da norma, que é masculina. Crescem os tratados sobre suas doenças e, no século XVIII, Montaux afirmava: “uma mulher é um ser que a natureza obriga a andar sempre na beira de um abismo no qual pode cair” (apud. Tubert, 1996, p. 60).

Esse sentido é anterior à mudança do modelo de “sexo único/carne única” para o modelo “dois-sexos/duas carnes”, e Laqueur destaca:

Foi no mundo do sexo único que se falou mais diretamente sobre a biologia de dois sexos, que era mais arraigada no conceito do gênero, na cultura. Ser homem ou mulher era manter uma posição social, um lugar na sociedade, assumir um papel cultural, não ser organicamente um ou o outro de dois sexos incomensuráveis. Em outras palavras, o sexo antes do século XVII era ainda uma categoria sociológica e não ontológica. (Laqueur, 2001, p. 19)

É no final do século XVIII, e no bojo das transformações sociais, econômicas e políticas do Ocidente, que o corpo ganha novos significados, através dos discursos dos anatomistas e médicos que realizavam um delineamento minucioso das diferenças sexuais. Os órgãos masculinos e femininos passam a ser diferenciados, o que se amplia para toda a extensão do corpo.

O Estado Moderno que se consolidava rompia com o método galênico de compreender o corpo com relação ao cosmo. As diferentes correntes intelectuais (o baconismo, o mecanicismo cartesiano, a epistemologia empírica, a síntese newtoniana), trouxeram ao conhecimento humano o estatuto de “revolução científica” (Laqueur, 2001, p. 194). Ao enfatizar a diferença sexual, o pensamento científico possibilitou o fortalecimento da teoria da complementaridade que estabeleceu uma maior diferenciação dos papéis. Agora, o sexo determinava a natureza ontológica que diferenciava os homens das mulheres. A ideologia liberal, ao afirmar que homens e mulheres são física e moralmente diferentes, mas, sobretudo, são opostos complementares, naturalizava as desigualdades.

Assim, a diferença dos sexos garantia a subordinação das mulheres aos homens. Laqueur observa como, nestes discursos, os corpos tornam-se o fundamento da sociedade civil:

... Tocqueville argumentou que, nos Estados Unidos, a democracia havia destruído a velha base da autoridade patriarcal e que ela era necessária para delinear mais uma vez, e com grande precisão, “duas linhas bem distintas de ação para os dois sexos”. Em suma, onde quer que as fronteiras fossem ameaçadas ou novas fronteiras fossem criadas, o material era fornecido pelas diferenças sexuais recentemente descobertas. (Laqueur, 2001, p. 196-197)

Em virtude do novo corpo de conhecimento que se estabelece, os anatomistas começaram a demarcar as diferenças entre os órgãos. Os testículos do homem produziam os espermatozóides, e o ovário – e não mais, “as pedras femininas” –, os óvulos (Laqueur, 2001).

A associação da geração e do prazer sexual era ainda motivo de controvérsias, uma vez que ocorriam evidências de que o orgasmo feminino não era mais determinante para a concepção. Nesse sentido, a gravidez originada por um estupro, denotava que esta poderia ocorrer sem prazer ou desejo. Entretanto, Laqueur ressalta a resistência encontrada para desvincular o prazer da concepção, mesmo quando eram relatados casos de estupro. O autor salienta que o primeiro texto de medicina legal escrito em inglês, em 1785, argumentava que: “sem excitação ou desejo, ou prazer no ato venéreo, provavelmente não ocorre a concepção” (Laqueur, 2001, p. 200). Mesmo nos casos em que a mulher relatasse seu constrangimento e sua resistência ao estupro, a concepção em si “traía o desejo ou pelo menos uma medida suficiente de aquiescência da mulher” (p. 200).

Até o século XVIII e início do século XIX, não eram questionadas as bases científicas deste julgamento. Em 1756, o guia padrão dos magistrados ingleses dizia: “a mulher só concebe se consentir isso” (Laqueur, 2001, p. 200). Dessa forma, a gravidez era vista como uma prova da aquiescência da mulher, visto que o medo e a aversão que caracterizavam o verdadeiro estupro impediriam o orgasmo e conseqüentemente, a concepção. No século XIX, a medicina rejeitou com firmeza a ligação do prazer da mulher com a concepção, mas à idéia ainda circulava no meio inculto em conversas e livros. Esta questão nos remete à fala de uma mulher da periferia da cidade do Rio de Janeiro, que participou de um dos “Grupos de Mães”. Ela nos contou de sua irmã que tinha muitos

problemas de relacionamento com um filho pequeno. Em sua opinião, esta situação seria o resultado de ela ter tido o filho “sem querer”, já que a criança havia sido concebida em um estupro. Isto teria ocorrido no interior da Bahia, quando a moça, voltando do colégio, fora estuprada. De acordo com o relato, o pai da moça alegou que ela deveria ter o filho, pois, a seu ver, ela *“foi estuprada, porque estava pedindo, indo de saia curta para o colégio, e se engravidou foi porque gozou, e assim tinha que pagar pelo erro”*... (sic).

A diferença sexual estabelecida em termos de espécie, e não mais em grau, naturaliza os comportamentos feminino e masculino, criando uma biologia aliada a uma nova ordem social, e estabelece no século XIX um domínio autônomo para a sexualidade.

2.2.3. O trajeto mulher/ medicina/ especialistas, da doença à sexualidade regulada

O saber médico que se estabeleceu com a medicina social no século XVIII se constituiu em volta de um “aparato moral” que influenciou o aparecimento da medicina legal e favoreceu o desenvolvimento da psiquiatria brasileira, reconhecida como especialidade acadêmica no Rio de Janeiro em 1882, e como especialidade autônoma em 1912 (Couto, 1994). Desta forma, a psiquiatria, no Brasil, recebeu as influências transmitidas pelas idéias eugenistas, transformando os limites da normalidade em parâmetros da saúde social. Surgiam, assim, novas estratégias de disciplinarização e de repressão dos corpos e mentes, fundamentados nos novos padrões de moralidade para os aspectos afetivos, sexuais e sociais da vida dos indivíduos. Essas mudanças foram traçando os contornos do processo de medicalização da loucura, transformando-a em doença mental, gerando um saber e uma prática especializada próprios do alienista.

Esse período marca o início de um comprometimento da psiquiatria com as políticas de controle social, instituídas pela República, e no Rio de Janeiro é criada a primeira instituição para alienados mentais, o Hospital Pedro II, na Praia Vermelha¹³, inaugurado em 5 de dezembro de 1852 (Engel, 2002).

É assim que, baseada na teoria da degeneração, a autoridade médica fundamenta

¹³ Atualmente é parte da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ – Campus Praia Vermelha.

sua intervenção na vida dos indivíduos. Reconhecendo a criminalidade e a alienação mental como males para a vida em sociedade, os médicos diagnosticam que a origem desses “problemas” estaria na má formação, numa deficiência física e mental que seria a raiz destes comportamentos. Assim, o degenerado estaria num patamar de inferioridade, resultante de um processo civilizatório deficiente, com características selvagens, e seria uma ameaça à sociedade. A possibilidade de transmitir por hereditariedade sua “doença” levaria a um processo de desagregação social, e nele estavam incluídos o louco, o criminoso e o perverso (Nunes, 2000).

Esta relação foi problematizada por Foucault, conforme descrito em Nunes (2000), para quem o conjunto perversão / hereditariedade / degenerescência tornou-se o núcleo das novas tecnologias sobre o sexo. É nesse contexto que a psiquiatria torne-se central no agenciamento da sexualidade humana e da sexualidade feminina em particular. Nas palavras de Nunes:

Podemos destacar nos discursos psiquiátricos duas vertentes que procuram localizar no sexo feminino as fontes de um possível desregramento sexual, moral e social. Uma situa essa fonte naquilo que seria específico da constituição anatômica e fisiológica da mulher; outra, em estigmas degenerativos que existiriam de forma latente no corpo feminino. (Nunes, 2000, p. 93)

A fisiologia sexual deixava a mulher fragilizada quase que patologicamente. A loucura puerperal era entendida como algo que se iniciaria desde a concepção, e a constituição cíclica do sexo feminino, como fator considerável para sua predisposição para a doença mental, princípio que se firmou durante o século XIX.

A loucura puerperal foi mais estudada a partir de 1870, em decorrência da incapacidade física ou moral da mulher para realizar correta e plenamente os “desígnios da maternidade”. A gravidez, o parto e o pós-parto eram vistos como momentos propícios para a manifestação ou o aparecimento de distúrbios psíquicos relacionados direta ou indiretamente à sexualidade feminina. Existia uma ambigüidade de posições, uma vez que os médicos acreditavam que a realização da maternidade poderia prevenir ou curar tais distúrbios.

Todas essas situações confirmavam as teses dos médicos italianos Lombroso e Ferrero, que advertiam que, do mesmo modo que a maternidade “suaviza a mulher selvagem”, quando “muito vivamente contrariada levaria sobretudo à loucura”. Esses médicos, que defendiam a tese do criminoso nato, sustentavam o argumento de que a mulher normal, por sua irascibilidade, vingança, ciúme e vaidade, era muito comprometida, e portanto próxima, com o comportamento do selvagem, da criança e do criminoso (Soihet, apud Engel, 2002).

Era dentro dessas crenças que o cenário para o destino feminino era formulado, e aparecia em romances como *As razões do coração*, escrito pelo psiquiatra Afrânio Peixoto, no início do século XX. Em seu romance, Peixoto narra a história de Cora, mulher casada da alta sociedade carioca que terminara completamente louca. A origem de sua loucura estaria no fato de nunca ter manifestado o desejo de ter filhos, submetendo-se a um aborto que a deixou estéril, e portanto à mercê da loucura. O autor ressaltava que a recusa radical em cumprir seu “*destino de mulher*”, tornou-a vítima da doença mental. No mesmo romance, o autor descrevia comportamento inverso, de outra mulher que, apesar do casamento sem amor, seguira seu verdadeiro “destino”, encontrando a felicidade como mãe de cinco filhos (Engel, 2002).

A fisiologia feminina e, em particular, seu aparelho genital eram associados a distúrbios mentais, de acordo com técnicas estabelecidas pelas instituições asilares do século XIX e princípio do século XX. Existiam procedimentos médico-terapêuticos para o controle das “sexualidades inconventionais das mulheres” que se assemelhavam à tortura, como a extirpação do clitóris, introdução de gelo na vagina, e outros procedimentos cirúrgicos. Estas cirurgias, segundo médicos da época, poderiam ser uma prevenção do delírio e suas manifestações perigosas, podendo levar à cura, quando devidamente realizadas. Segundo Ehrenreich e English (2003), “essas desastradas experiências com o corpo da mulher” foram substituídas por técnicas mais definitivas de cirurgia. A remoção do clitóris (clitoridectomia), introduzida por um médico inglês em 1860, para casos de ninfomania, masturbação ou “crescimento incomum” do órgão, foi progressivamente deixando de ser conveniente, e nos Estados Unidos, o último registro é de 1948, em uma menina de 5 anos, para “cura” da masturbação.

Se em meados do século XX, ainda nos Estados Unidos, foi constatado esse procedimento, hoje sabemos ser esta uma prática comum em países da Ásia e da África.

Existe inclusive o caso de uma modelo africana, naturalizada inglesa, que escreveu um livro sobre sua vida, antes de fugir da aldeia em que nasceu (relatado na reportagem da revista *Marie Claire* de janeiro - 2003). No livro, ela conta ter se submetido a este procedimento, e da sua luta junto a organismos como as Nações Unidas para ajudar essas mulheres. A revista *Marie Claire* de jan 2003-nº 142, publicou ainda reportagem intitulada “Mulheres do Mundo”, onde conta a história de Safiya, mulher nigeriana mulçumana condenada a morrer apedrejada por ter cometido adultério.

A matéria relata que estas mulheres são submetidas a “ablação” – mutilação genital praticada em alguns países mulçumanos. No caso de Safiya, aos 4 anos foi realizada a amputação total – os grandes lábios, os pequenos, o clitóris: “tudo é cortado com uma navalha de barbeiro, sem qualquer higiene ou anestesia”. Além da mutilação realizada na infância, a mulher deve total obediência ao marido, o que é regulado pela *Sharia*, um conjunto de leis religiosas baseado nos ensinamentos do Alcorão, o livro sagrado do islamismo. A *Sharia* define desde atos do cotidiano de um mulçumano, como a maneira certa de se vestir ou de rezar, até penas como amputação de partes do corpo e de morte para atos considerados ofensas graves, como adultério, uso de bebida alcoólica e roubo. Adultério e sexo fora do casamento são punidos com morte por apedrejamento, até mesmo em casos de estupro. A *Sharia* também permite que as mulheres sejam espancadas e violentadas por seus maridos.

No Ocidente, as práticas de mutilação do corpo foram muito presentes no início do século XX, com as chamadas “ovariectomias” – a remoção dos ovários – ou “castração da mulher”. Assim, em 1906, um cirurgião ginecológico levantou dados que registravam que cerca de 150 mil mulheres americanas tiveram os ovários retirados:

Entre as indicações para a cirurgia estavam os casos de enfado, comer como um lavrador, masturbação, tentativa de suicídio, tendências eróticas, mania de perseguição, simples “obstinação” e dismenorréia (menstruação dolorosa). Na enorme variedade de sintomas, os médicos passaram a indicar a castração quando a mulher tinha forte apetite sexual. (Ehrenreich e English, 2003, p. 138)

Essas mulheres na maioria das vezes eram levadas aos consultórios por seus maridos, que reclamavam de seu comportamento rebelde. A procura da cirurgia tinha

respaldo na “psicologia do ovário” (Ehrenreich e English, 2003), uma vez que, se os ovários controlavam a personalidade, deviam ser responsáveis pelos problemas psicológicos. Segundo os médicos da época, as mulheres imploravam que lhes retirassem os ovários, e a cirurgia era considerada bem-sucedida, quando estas se tornavam tranqüilas e plenas de satisfação com as tarefas domésticas!

No século XIX, foram observados dois movimentos específicos em torno da mulher. Por um lado, o saber médico que atuava no gênero feminino com regras e explicações para o funcionamento do corpo. Por outro, as mulheres começavam a buscar outros espaços, como a luta pelo voto e um maior acesso à educação (a esse respeito ver Pena, 1981). Nas palavras de Ehrenreich e English:

Para os médicos, era como se um novo personagem – o cérebro feminino – tivesse entrado em cena para contestar o poder. A ginecologia do século XIX se dedicou à luta entre o cérebro e o útero pelo domínio da persona feminina. (2003, p. 140)

Em tempos próximos, lembro-me da época, no início dos anos 1980, em que, trabalhando como engenheira, meu chefe dizia que jamais conduziria a cargos centrais, mulheres que estivessem com possibilidades de engravidar. Não importava a competência ou o quanto essa situação fosse transitória. O fato era, segundo ele, que naquele momento, *“a barriga tirava a mulher do circuito, e tinha que esperar ela ficar “normal” de novo”* (sic).

Da mesma forma, algumas mulheres dos “Grupos de Mães” contam que seus maridos e família acreditam que é melhor, “se o homem puder bancar”, que a mulher passe a gravidez em casa, sem trabalhar fora, para “não perder energia e ter filho forte” (sic). Parecem mesmo histórias que reforçam a metáfora do “útero sitiado” de Ehrenreich e English (2003), as quais destacam, dentro de uma perspectiva histórica, como através dos séculos foram se instaurando práticas que, para justificar a dominação feminina, apontaram para especificidades que acabaram por criar o que chamaram de “Questão da Mulher”. Desta forma, e considerando este princípio, foram criados discursos sobre a mulher que fundamentaram preconceitos e estabeleceram um maior poder de controle social. O duelo entre o cérebro e os órgãos reprodutivos colocava homens e mulheres em luta constante contra as adversidades da sexualidade. Os médicos alertavam os homens para não

desperdiçarem sua semente, essência de sua energia, nas relações conjugais, no “vício secreto” ou em sonhos ardentes. Por conseguinte, a mulher muito sensual vampirizava os homens, sugando seu esperma e os deixando enfraquecidos, esgotados e efeminados.

Reforçando que a reprodução era a questão central da vida da mulher, os médicos indicavam que estas deviam concentrar suas energias no ventre, respeitando os momentos de maior atividade uterina. Na puberdade, descanso para reforçar a regularidade da menstruação, e se houvesse muito estímulo intelectual, isto poderia causar danos aos órgãos reprodutivos, podendo gerar bebês doentes.

Da mesma forma, a gravidez era um período em que repouso e vazio mental eram aconselhados, pois o cérebro e o útero competiam pelo fosfato na época fundamental para o bebê. Na mesma perspectiva, que parecia aprisionar o ciclo vital feminino, a menopausa também carecia de repouso, pois era vista como uma “caixa de Pandora de Males” (Ehrenreich e English, 2003). Estabelecer as fronteiras entre o normal e o patológico em relação à condição feminina foi, durante o século XIX, uma preocupação constante dos médicos:

Os médicos do século XIX tomariam para si essa tarefa baseando-se em dois pressupostos: a normalidade ocuparia o espaço de uma pequena ilha cercada pela imensidão oceânica da doença; entre a água e a terra os limites seriam tão vagos e móveis quanto os definidos pelas próprias ondas. (Engel, 2002, p. 340)

O modelo do gênero feminino foi mantendo os mitos, as crenças herdadas do período colonial e associadas à visão científica da eugenia. Da mesma forma, os cuidados com a maternidade, a criação e dedicação aos filhos, como destino único da mulher, eram critério de normalidade partilhado não só pelos médicos, como por seus familiares.

Couto (1994) traz o exemplo de caso registrado no final do século XIX em instituição asilar onde o diagnóstico de desequilíbrio mental estava apoiado no fato de a mulher, casada e com quatro filhos, ter iniciado seu “desequilíbrio” ao ler volumes sobre direitos da mulher e emancipação feminina. Não se adequando mais aos padrões em que vivia, abandonou o lar, mas foi internada como louca, e mesmo dizendo que a família a preferia desse modo, do que “menos digna”, é coagida a voltar para o marido com a classificação de “degenerada atípica”. Esta internação atestava que a ameaça à unidade familiar provocada pela mulher era considerada um sintoma de degeneração pertinente ao

âmbito psiquiátrico.

Estas são as histórias do século XIX e início do século XX, mas, como estudante de graduação em Psicologia, na década de 1980, em estágio realizado na Colônia Juliano Moreira em Jacarepaguá, no Rio de Janeiro, tivemos acesso a casos de internação em que mulheres que lá estiveram por toda sua vida haviam sido deixadas, “como loucas”, por pais e maridos descontentes com sua conduta sexual. A representação médica do feminino avistava para estas uma sexualidade em estado bruto, com maior facilidade de apresentar problemas na área das emoções, e dentro dessa perspectiva inscreve-se a histérica, considerada uma forma patológica de expressão da natureza feminina. Os discursos médicos sobre a histeria apontavam para os argumentos que defendiam a idéia de que esta seria uma doença vinculada ao útero ou que esta teria uma origem neurológica. No primeiro argumento, como doença do útero, uma “sufocação da madre”, um “movimento espontâneo da matriz” e tendo o útero como sede – uma doença exclusiva da mulher.

Os médicos brasileiros acentuavam que os “ataques histéricos” coincidiam com a época da menstruação. A histérica era instável e imprevisível, com o caráter essencialmente marcado pelo desequilíbrio entre as faculdades morais superiores e as paixões, instintos e desejos, sendo por isso considerada mulher perigosa. Muitas mulheres “histéricas” tinham sido abandonadas por seus amantes logo após a iniciação das práticas sexuais.

Na segunda metade do século XIX, o médico Briquet teorizava que a sede da histeria está no sistema nervoso central – tratava-se da “neurose do encéfalo”. Seguindo a tradição romântica da “sensibilidade feminina”, Briquet atribuiu um caráter traumático à crise histérica, e é a emocionalidade e o sentimentalismo que a tornam vítima desta afecção. No entanto, mesmo com a localização da histeria no encéfalo, e com isso “purificando” a natureza feminina, é mantida a primazia masculina e as diferenças psíquicas entre os sexos. O encéfalo conferia superioridade intelectual ao homem e superioridade afetiva à mulher. Mas era justamente a sua afetividade – condição que a tornava esposa e mãe dedicada – o risco e a fatalidade de tornar-se histérica (Nunes, 2000).

O perfil dos homens histéricos (considerando a histeria determinada pelo encéfalo) era construído com ênfase no enfoque da histeria como produto da herança materna e pela atribuição de traços femininos aos homens. Durante o século XIX se por um lado havia um

consenso entre os médicos sobre as questões da “loucura” feminina, por outro havia controvérsias em torno do reconhecimento ou da negação do prazer sexual à mulher. O médico William Acton, que defendia a tese da anestesia sexual feminina, acreditava que as mulheres não se “importavam com sentimentos sexuais de qualquer espécie”, e o que sentiam os homens em nada se comparava com o funcionamento feminino. No entanto, mulheres que compartilhavam desses prazeres seriam aberrações ninfomaniacas e deviam portanto ser confinadas nos hospícios (Engel, 2003).

Estas concepções eram respaldadas pelos meios científicos da época, representados por especialistas renomados como Kraft-Ebing, Cesare Lombroso e Guglielmo Ferrero (Couto, 1994). Nesse contexto, o instinto materno, naturalmente, anulava o instinto sexual, sendo anormal a mulher que desejasse o prazer sexual. Não obstante, mesmo sem desejo a mulher deveria realizar o ato sexual, até mesmo com repulsa, pois a ausência deste impediria a maternidade. Outra corrente de pensamento admitia a presença do desejo e prazer sexual feminino, assim como sua necessidade ou direito de realizá-los. Em 1840, o médico francês Auguste Debay declarava que o celibato levaria

uma influencia tão funesta sobre as faculdades intelectuais da mulher que, em todos os asilos para lunáticos, o número de mulheres solteiras é absolutamente desproporcional à população em geral. (Engel, 2002, p. 341)

As tentativas de “mapear” o prazer feminino prosseguiram através de registros como um de 1883, do ginecologista escocês que declarava a existência do prazer feminino se devidamente estimulado. Da mesma forma, em 1907, em pesquisa sobre a “moderna vida erótica”, um especialista alemão declarava que, entrevistando “mulheres cultas”, estas declararam possuir sensibilidade sexual maior e mais persistente que a dos homens (Engel, 2003). As mulheres diagnosticadas como histéricas eram avaliadas por meio de características comuns que associavam manifestações histéricas e perversões sexuais a idéias, sonhos, fanatismo religioso, atitudes eróticas ou obscenas, práticas onanistas, etc. A literatura encarregou-se de descrevê-las, como no romance *O Homem*, de Aluisio Azevedo, publicado em 1887. O autor narra a cena em que a “solteirona velha e religiosa”, Camila, ensina à sobrinha Magda – protagonista do romance e histérica – uma oração para livrá-la sempre que sentisse “formigueiros na pele e comichões por dentro”:

Jesus [...] Esconda-me, querido, com o teu manto, que o leão me cerca!
Protege-me contra mim mesma! Exconjura o bicho imundo que habita a
minha carne e suja a minha alma!

– Salva-me! Não me deixes cair em pecado de luxúria, que eu sinto já as
línguas do inferno me lambendo as carnes do meu corpo e enfiando-se
pelas minhas veias! Vale-me, esposo meu, amado meu!... (Engel, 2003,
p. 349)

Assim, desde seus primeiros estudos Freud vai problematizar a “questão feminina”, através do trabalho com as mulheres histéricas, e a partir daí desenvolve-se a psicanálise. Ehrenreich e English (2003) destacam que a historiadora feminista Carroll Smith-Rosenberg observa que a psicanálise “é filha da mulher histérica”, e os psicanalistas e psiquiatras substituíram os médicos de outras especialidades na vida das mulheres. Com uma visão crítica desta relação, as autoras ressaltam que os órgãos reprodutivos das mulheres continuam servindo aos interesses da expansão da química e da cirurgia, e que a histerectomia, recomendada muitas vezes de forma indiscriminada, substituiu a ovariectomia. Nessa perspectiva, mesmo não havendo mais a luta travada no século XIX entre útero e cérebro, a interpretação do psiquismo feminino no século XX troca o que antes se referia ao que “a mulher podia fazer” para o que ela “devia fazer”.

As últimas décadas do século XIX colocaram os transtornos provocados pelas histéricas nas mãos do cirurgião. A clitoridectomia e mais frequentemente a ovariectomia baseavam-se na ligação do cérebro das mulheres com seus órgãos reprodutores. A castração feminina foi um recurso da medicina para manter as mulheres ligadas ao casamento e à maternidade. Os demais tratamentos psiquiátricos, com duchas frias e demais corretivos, não davam conta das mulheres insatisfeitas e incapazes de adequar-se ao “ideal feminino oitocentista”. E, nas palavras de Nunes (2000), “é com essa mulher histérica que Freud vai deparar-se em sua clínica”.

Nessa perspectiva, Foucault (1985) vai analisar como o corpo e o sexo da mulher foram patologizados desde o século XVIII, pelo saber médico e pela psiquiatria. Na *História da Sexualidade*, o autor demonstra como se estabeleceu um conjunto de métodos de controle do comportamento sexual que, atestando uma “linguagem” sobre a sexualidade, propiciou a fabricação de controles sutis, um “policimento introspectivo” do próprio comportamento. Desta forma, o sexo é colocado no discurso tornando-se

incontestavelmente útil:

... cumpre falar do sexo como de uma coisa que não se deve simplesmente condenar ou tolerar mas gerir, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem de todos, fazer funcionar segundo um padrão ótimo. O sexo não se julga apenas, administra-se. (Foucault, 1985, p. 27)

O olhar foucaultiano tira a “venda” dos discursos mais recentes, como a psicanálise, considerando que esta também busca uma “verdade” sobre a sexualidade. Desta forma, o autor destaca o aspecto de mecanismo de poder socialmente construído, que localiza a verdade do sujeito em sua própria sexualidade, e legitima a reprodução das técnicas confessionais cristãs, que se constituem através de múltiplos discursos que regulam, normalizam, instauram saberes e produzem verdades. A sexualidade que fora instrumento de controle nas sociedades pré-capitalistas, e nas sociedades modernas baseava-se na repressão, no final do século XIX se adequa a um novo dispositivo, que é o da confissão cristã. Desta forma propõe-se o auto-exame, a auto-regulação – todos deveriam confessar em palavras, não somente seus atos, mas fundamentalmente seus desejos. Instaure-se assim a moderna concepção da sexualidade, que vai engendrar um novo repertório existencial para os indivíduos, em torno do qual se cria um discurso que busca uma “verdade” (Foucault, 1985).

Nesse sentido, muitas transformações ocorreram em virtude da ciência que foi, por diferentes caminhos, tornando a sexualidade um tema legítimo e transformando sentimentos a ela ligados, como vergonha, repulsa – e até mesmo “um mal necessário” – em função benéfica, valorizada e vital. Freud estabeleceu neste trajeto um lugar considerável. Mesmo não tendo iniciado sua carreira com intenção de estudar a sexualidade, seu trabalho desenvolveu-se de tal forma que possibilitou uma revisão do conhecimento em relação ao sexo. Suas formulações teóricas influenciaram fortemente os conceitos ocidentais relativos a sexo, amor, moralidade, entre outros. Entretanto, ao divulgar suas primeiras conclusões, encontrou muitas dificuldades. Para os contemporâneos da época, e mesmo para a própria comunidade científica, era considerado vil e mesmo indecente a insistência de Freud quanto à teoria da sexualidade infantil e do inconsciente pleno de desejos (Jones, 1989). Freud foi denunciado em congressos médicos,

atacado pela imprensa, e até 1910, sua obra e seus seguidores foram objeto de firme oposição, sendo ele até mesmo chamado de “libertino vienense” (Jones, 1989). Passado esse primeiro tempo adverso, sua obra foi reconhecida como “psicanálise”, e influenciou a psicologia, as ciências sociais e a literatura, sendo gradativamente absorvida no pensamento popular, e seus conceitos e temas abordados no teatro e no cinema.

A psicanálise colocou outro foco sobre a sexualidade e o corpo no século XX. As concepções de Freud sobre a mulher têm sido objeto de estudo de diferentes autores que problematizaram esta questão e compõem o trabalho de Kehl (1996), Matos (2000) e Nunes (2000).

Dentro desta perspectiva, as contribuições teóricas que se sucederam ao trabalho de Freud possibilitaram complementar, questionar, mas principalmente seguir um trajeto que permitiu à mulher novas posições subjetivas. Por não ser foco deste trabalho discutir a vasta bibliografia de base psicanalítica que problematiza esta teoria, optamos por trazer um pequeno recorte do trabalho de Nunes (2000), que, na sua totalidade, conduz a uma análise bastante ampla do discurso freudiano sobre a sexualidade feminina. Neste sentido, a autora destaca que Freud foi modificando sua visão sobre o sexo feminino, ao longo dos quarenta e quatro anos de trabalho. A partir dos “Estudo sobre a histeria” até “Análise terminável e interminável” (Freud, apud Nunes, 2000) seus conceitos desenvolveram-se em diferentes perspectivas, repletas de valiosas contribuições, como também “plenas de contradições”. Estas culminam com sua declarada insegurança a respeito da vida sexual das mulheres, na famosa Conferência de 1932.

Nesse sentido Kehl (1996), destaca como Freud compôs um quadro significativo do seu tempo, ao transferir para a esfera psíquica as oposições vivenciadas entre os dois sexos, ou seja, homens inseridos na esfera pública, considerados ativos, e mulheres na esfera privada, consideradas passivas.

Em seu trabalho, Nunes (2000) demonstra como as teorias freudianas sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade são contraditórias. De alguma forma, seus pressupostos teóricos sofreram influência do ideal feminino oitocentista, que discutimos neste capítulo. As palavras da autora, no entanto, traduzem a contribuição e o marco teórico abertos por Freud, e que revolucionaram os estudos que se sucederam:

Entretanto, acredito que justamente por meio desses remanejamentos Freud apontou que as mulheres podem trilhar diferentes caminhos, construindo trajetórias singulares. Acredito que foi principalmente a partir da elaboração da noção de feminilidade que Freud acabou por se inscrever em outra história, na qual o problema da construção de gêneros ganhou novos contornos. Talvez esse seja um dos motivos pelos quais a psicanálise tenha atraído e continue a atrair tantas mulheres. (Nunes, 2000, p. 248)

O papel central da sexualidade inserida nas relações conjugais foi também decorrente dos estudos da sexologia contemporânea que se desenvolveram em meados do século XX. O trabalho de maior visibilidade foi o realizado por Kinsey, nos Estados Unidos, causando grande impacto e classificando o que havia sido feito anteriormente como “pré-kinseyanos”. Alfred Kinsey, zoólogo de formação, realizou pesquisa em 1940 nas quais ouvindo homens e mulheres, concluiu que a busca do prazer não estava associada à reprodução e à gravidez. O orgasmo era a finalidade, e o comportamento sexual relatado era muito diverso daquele que a “moralidade social” considerava. Os entrevistados relacionaram seus orgasmos durante poluções noturnas, contatos homossexuais, relações com animais e relações extraconjugais. As relações conjugais e pré-conjugais também eram relacionadas, traçando o esboço de novas informações acerca da vida sexual de homens e mulheres. Mesmo tendo sido criticado, por tratar-se de amostragem voluntária, e, por isso mesmo, talvez não tão típica da população americana; suas conclusões apresentaram dados valiosos e até então desconhecidos, que relativizaram o tema da “normalidade sexual” (Bozon, 2004).

O desenvolvimento do primeiro contraceptivo oral eficaz, desenvolvido por Gregory Pincus e colaboradores em 1956, assinalou uma “reviravolta” no comportamento sexual dos indivíduos, dando início, no final dos anos 1960, à chamada revolução contraceptiva (Bozon, 2004). A difusão maciça de métodos contraceptivos médicos que atuavam sobre a fisiologia feminina estabeleceu nos países desenvolvidos novas formas de contracepção e possibilitaram o exercício da sexualidade feminina dentro de um novo padrão, o qual rompia com tudo o que era praticado pelas gerações anteriores de mulheres com relação à gravidez e vai progressivamente sendo absorvido em diferentes contextos socioculturais.

Somando-se a estes aspectos nos quais a estrutura social organizou a sexualidade em nossos dias, em 1960, o médico William Masters e a psicóloga Virginia Johnson iniciaram uma “sexologia terapêutica” que não estava associada a qualquer aspecto reprodutivo. Suas pesquisas em laboratório observaram as reações fisiológicas dos casais heterossexuais até o orgasmo, estabelecendo estágios definidos como “excitação, platô, orgasmo e resolução”.

Para Masters e Johnson, os “problemas sexuais” se referiam a questões ligadas ao comportamento do casal, e propunham tratamentos baseados em teorias comportamentais, para casos de frigidez, ejaculação precoce, entre outros. O modelo de realização sexual preconizado pelos cientistas baseado no casal heterossexual foi a base de trabalhos e literatura de aconselhamento, e ponto de partida para o desenvolvimento de novos especialistas, que foram chamados de “sexólogos”.

No Brasil, principalmente a partir da década de 1970, as questões referentes ao comportamento sexual feminino e masculino passaram a ser objeto de matéria em revistas femininas, onde especialistas discutiam a “temática sexual”, tendo como base o discurso do saber científico. Assim, junto ao relato de experiências pessoais, surgiam conselhos que abordavam a questão do prazer sexual circunscrito à utilização correta de técnicas infalíveis. Problematizando o conteúdo de revistas dirigidas às mulheres, Moraes (1979) destacou que, apesar de estas práticas parecerem progressistas e inovadoras, na realidade, reforçavam concepções reacionárias. Estas revistas (citando uma das primeiras neste trabalho, *Claudia*), mesmo levantando a bandeira da modernização da família, difundia um discurso que reforçava a reprodução de valores tradicionais. Seus temas eram ligados à manutenção do casamento, ao cultivo à maternidade, e à arte da sedução, reduzindo a sexualidade feminina ao poder de atração. Referindo-se a este tipo de matéria, Moraes (1979) ressalta que se trata de uma “psicologia otimista para as massas”, de origem norte-americana, e ao falar em “crescimento individual” nas suas prescrições, só reforça estereótipos do comportamento feminino. Desta forma, estes “especialistas” serviriam como legitimadores de uma ideologia, em que o reforço de papéis masculino e feminino – através do comportamento sexual – seguiam padrões ligados aos interesses dominantes da sociedade.

A abordagem da sexualidade nas revistas femininas, ou em livros no estilo auto-ajuda, tem sido objeto de reflexão de diferentes autores que apontam estas práticas como facilitadoras de uma massificação existencial feminina (Ehrenreich e English, 2003; Lipovetsky, 2000; Moraes, 1979).

Ehrenreich e English (2003) destacam como, em virtude das novas informações sobre o comportamento sexual, surgiu uma nova escola de especialistas que passaram a divulgar idéias que levaram à ocorrência de uma “psicologia popular”, sem maiores pretensões intelectuais, que, através da elaboração de diversos tipos de manuais, estabeleceu novas linhas de conduta para as mulheres, principalmente a partir dos anos 1970. Este tipo de abordagem foi e continua sendo uma nova fonte de controle e massificação da subjetividade feminina. Assim, mesmo que diferente dos primeiros tempos, quando os principais temas estavam centralizados na manutenção da sedução da dona de casa, hoje a questão não é muito diferente. As revistas e os livros de auto-ajuda, destinados ao público feminino mantêm o mesmo padrão de controle e o estabelecimento de regras de sedução e de adequação aos padrões estabelecidos. Por detrás de um discurso liberal que permite a veiculação de comportamentos “mais ousados” – promovendo uma verdadeira erotização do social – continuam a existir normas sociais reguladoras do exercício da sexualidade. Estas têm se propagado nos discursos destes “novos especialistas” nomeados por Ehrenreich e English (2003), de “psicólogos pop, sexólogos e ginecologistas liberais”.

Esta nova ciência sexual, cada vez mais independente do aspecto reprodutivo, se manifesta através do aparecimento de técnicas disciplinares de poder sobre o corpo, e que são “disciplinas de si mesmo, e não mais apenas disciplinas impostas de fora” (Bozon, 2004).

Assim, pedagogia, medicina, economia, demografia, psiquiatria e psicanálise estão na base desta construção. Estas novas disciplinas promovem um “adestramento do corpo” (Foucault, 1985) que regula as condutas individuais, o que não se daria simplesmente pela repressão sexual, mas através dos “modos de subjetivação” – as formas como os sujeitos se reconhecem e como percebem a si mesmo, bem como ao mundo que os cerca.

Foucault (1985) relatou como estas estratégias produziram um corpo de conhecimento e de especialistas que passaram então a definir o normal e o anormal, através da formulação de regras que serviram para produzir indivíduos, “aperfeiçoar” a família e controlar a população, o que se estendeu por todas as classes sociais.

Desta forma, os “especialistas” seguiram caminhos distintos dos religiosos que utilizavam a repressão e a punição diante do desviante. Suas técnicas foram mais sutis, propondo modos alternativos de vida e novas formas de convívio. Pode-se tirar uma “medida” do trajeto mulher/medicina/especialistas, ressaltando as palavras de Matos (2000):

Primeiro a religião, depois a psicologia e a psicanálise (enquanto representantes do discurso médico científico) vão ocupar esse lugar da escuta do “produzido/induzido” discurso sobre o sexo; e é claro que tanto uma quanto outra, declaradamente ou não, se utilizaram da tal posição política para produzir, reforçar, manter ou rechaçar diferentes modelos de sexualidade e gênero. (Matos, 2000, p. 63)

2.2.4. A mulher contemporânea e a medicina supertecnológica

O discurso médico foi atravessando diferentes momentos histórico-sociais, conferindo especificidades a cada uma dessas etapas, e constituiu-se como um dos marcos nos modos de subjetivação da mulher. Na contemporaneidade, a sexualidade não é mais necessariamente concebida como uma associação entre relações sexuais e procriação, podendo ser, portanto, vivenciada como infecunda. Assim, a decisão de ter filhos pode ser uma escolha, do mesmo modo que a utilização de contraceptivos, outra forma de escolha.

Dentro dessa perspectiva, e trazendo essas informações para o corpo teórico de um capítulo que pretende discutir a crescente medicalização do corpo da mulher, apoiado no progresso da ciência, é importante que se estabeleçam algumas ressalvas. A questão da contracepção é bem mais complexa e não pode se resumir, simples e historicamente, como apenas mais um dispositivo de controle na vida das mulheres. Neste particular, é importante observar que nos referimos ao aparecimento da contracepção no histórico dos acontecimentos que marcaram mudanças significativas nas representações de maternidade e feminilidade através dos tempos. Mas é também preciso ressaltar que o direito de escolha relativo à contracepção não é estendido às classes mais desfavorecidas da população e tem se constituído como espaço de luta por representantes de diferentes organismos públicos e privados, e no Brasil, em particular pelo Conselho Nacional de Direitos da Mulher. Desta forma, estes organismos procuram assegurar acesso a uma cidadania reprodutiva, ou seja, o direito de acesso aos métodos contraceptivos, para que as mulheres de todas as faixas etárias possam ter suas escolhas reprodutivas, evitando, entre outros problemas, o alto índice de gravidez na adolescência, complicações e morte materna decorrentes de processos abortivos.

Dentro deste quadro, é importante salientar que, com todas as mudanças que têm ocorrido na sociedade, ainda existem dificuldades em se estabelecer procedimentos para esta finalidade. As questões de ordem sociocultural também se inserem neste contexto, tornando bastante complexa sua abordagem. Peres (2003) ressalta que jovens das camadas populares que vivenciam mudanças no exercício da sexualidade não têm o mesmo acesso a processos contraceptivos e ao aborto seguro que os jovens de classes mais favorecidas. No entanto destaca que as relações entre sexualidade e procriação se mantêm dentro de um modelo tradicional que enfatiza a reprodução. Assim, tornar-se “mãe” ou “pai” também se

estabelece como função essencial em suas vidas, proporcionando “uma satisfação” e “um reconhecimento” significativos em suas trajetórias. A presença de diferentes variáveis amplia o debate no que se refere às decisões reprodutivas. Em entrevista no canal a cabo “Globo News”, veiculada em 13/2/2005, representantes do Ministério da Saúde e do Conselho Nacional de Direitos da Mulher destacaram problemas que têm tido para execução dos programas de acesso aos métodos contraceptivos. Nesse sentido, têm sido encontrados entraves junto às organizações municipais e estaduais, que, por causa da influência religiosa que sofrem, não facilitam e até obstaculizam a execução destes projetos. Da mesma forma, os projetos educativos com adolescentes encontram dificuldades junto às famílias, que, mesmo diante das evidências de gravidez na adolescência, não aceitam a sexualidade dos jovens, exigindo com isso, que se estabeleça um processo de reorganização dos valores tradicionais.

Assim, guardadas as diferenças culturais e sociais que sinalizam o movimento sempre fragmentado das mudanças na sociedade, voltemos à crescente medicalização do corpo feminino, baseada no saber médico e voltada, neste caso, para a infertilidade. Os tratamentos para infertilidade, ou seja, a procriação com assistência médica, passaram a ser propostos no final dos anos 1970. Primeiramente, com a inseminação artificial e posteriormente a fecundação *in vitro* (F.I.V.). Na inseminação artificial, além de se induzir a ovulação, os espermatozóides do marido ou de um doador são recolhidos, tratados e introduzidos no útero materno. Já na fertilização *in vitro*, óvulos são retirados, fecundados em laboratório e recolocados no útero da mãe. Em consequência desses procedimentos, em 1978, nasceu na Inglaterra, Louise Brown o primeiro bebê concebido sem relação sexual através da F.I.V. (Ehrenreich e English, 2003). Nesse período, as taxas de sucesso eram muito baixas, e os pesquisadores não dispunham de mais do que um embrião de cada vez para implantar no útero. Dando prosseguimento a estas pesquisas, utilizaram-se técnicas da reprodução industrial do gado, e através da estimulação hormonal da ovulação pôde-se dispor de vários óvulos, aumentando as chances de sucesso, as quais se consolidaram pela possibilidade de congelamento destes embriões, que poderiam ser testados de outra vez, ou doados para outras mulheres. Dessa maneira, tomam curso as “novas tecnologias reprodutivas” (N.T.R.), que vêm se desenvolvendo rapidamente graças a pesquisas e a aceleradas inovações tecnológicas.

A construção de uma demanda feminina que vai se utilizar das novas tecnologias reprodutivas (N.T.R.) são, para Tubert (1996), apropriações, dentro do contexto médico, do

discurso social, religioso e ideológico sobre a maternidade. Nesse sentido, a mulher que não é mãe não se encaixa dentro do ideal cultural da maternidade, e este, encarado sem reservas, tem como aliado o saber-poder-médico. Para Ehrenreich e English (2003), o discurso natalista, que sempre identificou maternidade com saúde, baseou-se no mito da fragilidade feminina e cultivou certa “hipocondria” entre as mulheres que favoreceram os interesses da classe médica. Para estas autoras, a dependência das mulheres em relação aos médicos tem crescido consideravelmente, como parte de um processo mais amplo de medicalização da sociedade.

Para Tubert, as N.T.R. colocam o corpo da mulher no “social”, no discurso da ciência moderna, que manipula e se apropria do corpo feminino, construindo novos processos de subjetivação na atualidade. Desta forma se impõe a questão da esterilidade, cujo discurso social é diferente para homens e mulheres. No caso masculino, o avanço destas técnicas parece se dar com menos investimento e rapidez do que as que se referem ao universo feminino. A pílula para os homens e mesmo os tratamentos hormonais são exemplos deste processo. Neste particular, mesmo nos casos constatados de oligospermia e/ou astenospermia (quantidade insuficiente e/ou mobilidade de espermatozóides), o tratamento é dirigido para o corpo da mulher. Assim, a infertilidade é vista como uma questão feminina, sendo as mulheres responsáveis por dar conta dos encargos físicos e psíquicos decorrentes deste processo.

Neste particular, é interessante atentar para a questão da virilidade masculina que sempre foi associada à fertilidade. Durante muito tempo, as crenças partilhadas no Ocidente sequer poderiam supor que o homem fosse estéril, e mesmo hoje, quando tornada visível, em alguns contextos socioculturais a esterilidade masculina pode ser confundida com impotência.

A complexidade destas questões tem rapidamente alçado patamares distintos, como o do caso conhecido como produção independente. Este procedimento se configurou na vida das mulheres nos anos 1960 e 1970 como resultado da decisão de ter filhos sem compartilhar esta decisão com o “pai” da criança. O trabalho de Szapiro (1998) faz uma leitura deste processo, considerando pressupostos do pensamento freudiano com relação à construção da feminilidade, além das transformações subjetivas da contemporaneidade, em que o indivíduo autonomizado faz escolhas e tem entre suas crenças a questão da igualdade entre os sexos. Considerando a importância do trabalho realizado por Szapiro (1998), nos

deparamos hoje com outros caminhos trilhados pelas mulheres, em virtude da existência das N.T.R. A revista *Marie Claire* de jan 2003 – n° 142, apresenta reportagem intitulada “Produção Hiperindependente”, que diz:

O desejo de ser mãe bate forte, o homem certo não aparece e o medo da AIDS afasta a possibilidade de engravidar de um namorado eventual. É aí, então, que mulheres solteiras e sem parceiro estão realizando seu sonho com a ajuda de clínicas de reprodução assistida... (*Marie Claire*, jan 2003, p. 67)

Nesse texto, a psicóloga da clínica de fertilidade, ao ser entrevistada, relata poder identificar o perfil típico das mulheres que procuram o tratamento, e principalmente podem “banciar esse sonho” (o tratamento é caro). Trata-se de mulheres que investiram na carreira e deixaram passar a hora de engravidar naturalmente, e no mesmo caso estão as que se viram repentinamente viúvas e sem filhos, e as homossexuais. Além do desejo de ser mãe, essas mulheres consideram mais “ético” engravidar com sêmen doado do que com um namorado eventual “que nem vai ficar sabendo”. A reportagem é ampla e descreve as brechas da lei, visto que não existe legislação específica para as N.T.R., e os médicos se orientam pela resolução 1.358/92 do Conselho Federal de Medicina, que estabelece parâmetros éticos e, no entanto, dá margem a diferentes interpretações, que são usadas pelos médicos de acordo com a conveniência de atender ou negar esse tipo de procedimento.

Os relatos das mulheres descrevem seu desejo e suas histórias de vida, e a maioria declara que essa opção passou “a dar sentido a sua vida”. Sobre as consequências desta decisão, a psicóloga entrevistada esclarece que a mulher precisa se preparar para a conversa que terá com o filho, uma vez que a criança não vai ter a possibilidade de conhecer o pai, e assinala:

Eu aconselho a não criar fantasias sobre isso desde cedo. Pode-se dizer, por exemplo, que ela o desejou muito e foi buscar no médico a sementinha para que ele nascesse...(Ibid., p. 70)

A gestão tecnológica da reprodução da vida (Tubert, 1996) tem apresentado questões inéditas na história da humanidade que possuem implicações éticas, jurídicas, psíquicas e sociais. As práticas que manipulam a reprodução humana dissociada da

sexualidade configuram a existência dos “órgãos sem corpo” (Braidotti apud Tubert, 1996), que, separados, doados ou comercializados, produzem falsa simetria, uma equivalência entre homens e mulheres, onde a função materna é parte de um jogo perverso da intercambialidade dos sexos. Nesse sentido, o mercantilismo se impõe através da organização social da reprodução, que obtém benefícios econômicos e em que o ser vivo faz parte do discurso e da lógica da rentabilidade.

A reportagem do Jornal *O Globo* de 19/8/2001 traz como título “Vidas à venda na internet – revolução que ajuda casais estéreis também cria comércio de óvulos e mães”. Assim, através de diferentes sites na internet, a matéria mostra como nos Estados Unidos é prática comum o comércio de óvulos, como um segmento rentável que tem movimentado bilhões de dólares, promovendo uma revolução de costumes sem precedentes. Desta forma, na falta de uma legislação que regulamente a prática, alugar o útero, vender espermatozoides ou óvulos e manipular embriões humanos tornaram-se atividades lucrativas. Casos como o de Helen Beasley, a mãe de aluguel inglesa que na época da reportagem estava grávida de gêmeos rejeitados pelos pais biológicos, e que buscava um casal para adotá-los. Esses procedimentos estão difundidos em diversas clínicas, principalmente através de *sites* na internet. Os valores negociados são altos, mas acessíveis à classe média americana, que, além destes serviços, têm a opção “qualitativa”, através de jovens universitárias e modelos bonitas que chegam a cobrar US\$ 150 mil por seus óvulos. Algumas clínicas, sem nenhum fundamento científico, anunciam que estes óvulos podem originar bebês mais inteligentes e bonitos. Comentando esta situação, o bioeticista Kaplan, da universidade da Pensilvânia, acredita que os valores da comercialização da vida tendem a crescer, e na sua opinião, é “*impossível frear a ciência*” (grifo meu), mas novas técnicas precisarão ser revistas e regulamentadas. Dentre essas técnicas uma das mais polêmicas é utilizada tanto no Estados Unidos como no Brasil, e consiste em misturar o óvulo de uma mulher infértil com o citoplasma do óvulo de uma doadora saudável. O óvulo misto é fertilizado *in vitro*. Em alguns casos, parte do DNA mitocondrial do óvulo doado pode ser transmitido à criança, levando a que, tecnicamente, ela tenha um pai e duas mães biológicas.

As divergências quanto ao comércio destes embriões também passam pelo conceito de quando é que se considera o “começo da vida”. Nos Estados Unidos, legalmente quase tudo é permitido, no Brasil existem algumas restrições do Conselho Federal de Medicina, mas que não impedem a prática. Na Europa, a legislação é mais restritiva que nos Estados

Unidos. Nesse sentido, as religiões têm sido mais claras que as leis, os católicos acreditam que a vida começa no momento da concepção, e os muçumanos e judeus crêem que a vida humana surge 40 dias após a concepção.

Todas estas questões têm levado a impasses, uma vez que a sociedade precisa lidar com novos arranjos na família. Assim, o Código Civil brasileiro que foi aprovado no início do século XXI não estabelece parâmetros para diversas questões decorrentes do avanço da ciência no campo da genética. Projetos que abordam pontos relativos à reprodução humana estão no Congresso brasileiro, mas, por abordarem questões “polêmicas”, ficam entravadas e se perdem no tempo. Entretanto, as práticas vão se tornando cada vez mais difundidas. Assim, especialistas sinalizam como vantagem para as mulheres jovens o congelamento dos óvulos, através do qual podem proceder à esterilização e desta forma eliminar os efeitos adversos da contracepção química. Do mesmo modo, estão em prática técnicas que favorecem a reprodução em mulheres pós-menopáusicas.

Neste particular, outras questões envolvendo arranjos diversos dentro e fora da família (como nos casos em que foram usados o útero da avó, o óvulo da irmã da mãe, e o sêmen do filho da avó) estão formando um mosaico de possibilidades das quais não se sabe as conseqüências para a identidade desses indivíduos. Tubert (1996) examinou a complexidade destas questões, apontando casos em que será possível que uma criança tenha até cinco pais: pais genético e adotivo, mãe genética, uterina e adotiva. Em suas reflexões, Tubert assinala que as críticas em torno das novas tecnologias não procuram pregar uma “atitude nostálgica” de retorno à natureza, mas sim abrir a questão para um debate mais amplo dentro do campo das ciências. Nesse sentido, seu trabalho procurou enfatizar aspectos psicanalíticos, os discursos médicos, feminista e midiático, presentes na N.T.R., e que vão traçando os contornos do processo de subjetivação feminina na contemporaneidade. Na opinião da autora, as N.T.R. revelam uma demanda que, antes de ser natural, é socialmente construída e reflete o desejo de consumir tecnologia médica, uma vez que a esterilidade é simplesmente apresentada como uma falha no sistema biológico, sem considerar outros fatores, como questões de ordem emocional. Tubert também articula as N.T.R. à questão da vida e da morte, que provocam o desejo de dominar o mito da origem. Estas questões são amplas e fazem parte das mudanças subjetivas da contemporaneidade e que merecem estudos e reflexões cada vez mais aprofundados. Nosso objetivo, neste pequeno recorte, é trazer mais uma das etapas que se configuram historicamente no discurso social sobre a maternidade e conseqüentemente sobre o corpo

da mulher. Nesse sentido, é importante considerar que a interferência do processo de medicalização da reprodução, que se iniciou com a entrada do médico no lugar antes ocupado pela parteira, naturalizou a necessidade deste e, por conseguinte, dos serviços de saúde. O direito de escolha, o suposto exercício da liberdade reprodutiva, tem tornado a mulher dependente do saber médico que controla seu corpo e os procedimentos praticados ao longo de sua trajetória de vida (gravidez, contracepção, aborto, tratamentos para esterilidade, tratamentos hormonais, menopausa, entre outros).

Nesta perspectiva, também constatamos diferenças no atendimento prestado pelo sistema de saúde, considerando os diferentes extratos sociais. A precariedade dos serviços públicos de assistência médica muitas vezes apenas desenvolvem programas de controle populacional, como ressalta Tubert (1996), ao referir-se ao contingente feminino do Terceiro Mundo.

As mulheres que têm participado dos “Grupos de Mães”, desde as mais pobres da periferia às que têm maior acesso aos centros de saúde, nos relatam suas experiências com esta crescente medicalização do corpo em seu cotidiano. Em alguns momentos, “ir na doutora” para tomar pílula, fazer preventivo, pré-natal, tratar a T.P. M., são descritos como algo circunscrito na possibilidade de “consumir”, direção apontada por Tubert (1996).

Não há dúvida de que estas questões fazem parte de um sistema de valores hierarquizado que novamente amplia a força do poder médico no seio familiar e, portanto, é um fator de regulação da sexualidade feminina, muito mais relacionado a fatores sociais e políticos do que biológicos. Sem querer superdimensionar uma visão na qual as mulheres aparecem apenas como vítimas, é importante considerar que, no trajeto percorrido pela civilização ocidental, sempre houve a procura do lugar da mulher. Que lugar? O do natural? O do corpo domesticado? O das ideologias? O dos mitos e das crenças? Todos os que constroem verdade e apontam caminhos...

Mas a fala plena do senso comum, do ditado popular, emitida por um homem que buscava sua mulher grávida no grupo de mães, nos ajuda na construção de uma visão crítica deste tema, e, mais ainda, na possibilidade de outras falas, já que tudo está mudando...

“Sabe doutora... Se a maternidade é uma questão de certeza, a paternidade é uma questão de fé...” (sic).

3. SOCIEDADE E FAMÍLIA - Algumas questões contemporâneas

O século XX ficará na história (ou nas histórias) como um século infeliz. Alimentado e treinado pelo pai e pela mãe, o andrógino século XIX para ser um século-prodígio, revelou-se um jovem frágil, dado às maleitas e aos azares. Aos catorze anos teve uma doença grave que, tal como a tuberculose e a sífilis de então, demorou a curar e deixou para sempre um relógio. E tanto que aos trinta e nove anos teve uma fortíssima recaída que o privou de gozar a pujança própria da meia-idade. Apesar de dado por clinicamente curado seis anos depois, tem tido desde então uma saúde precária e muitos temem uma terceira recaída, certamente mortal. Uma tal história clínica tem-nos vindo a convencer – a nós cuja inocência está garantida por não termos escolhido nascer neste século – que, em vez de um século-prodígio, nos coube um século idiota, dependente dos pais, incapaz de montar casa própria e ter uma vida autônoma. (Boaventura Santos 1997, p. 75)

As palavras de Boaventura Santos parecem refletir sua indignação diante dos conflitos da modernidade que se acentuaram no século XX, tendo a velocidade como marca de seus processos. Para ele, esse século também se caracterizou por transformar o “tempo em falta de tempo”. A abordagem escolhida pelo autor para criticar o século XX através de sua “história familiar” é no mínimo intrigante e sugestiva, e agrada a nós que nos identificamos com o referencial sistêmico.

Mas deixando de lado a “história familiar” do século XX, é importante destacar que para Boaventura Santos foi o projeto sociocultural da modernidade (estabelecido entre os séculos XVI e o final do século XVIII), consolidado com o capitalismo, que aprofundou desequilíbrios na sociedade, tais como os constatados no final do século XX.

Hoje, estamos diante de uma verdadeira crise em relação aos paradigmas da ciência na modernidade que têm sido questionados, levando a que teóricos contemporâneos façam leituras diferentes em relação a este tema. Parte destes debates incluem a impossibilidade de generalizações e não há acordos precisos na definição de novos termos – “pós-modernidade”, “modernidade tardia”, entre outros. Não é objetivo deste trabalho um aprofundamento desta discussão, mas os autores que se encarregaram de pensar a contemporaneidade trazem uma série de contribuições sobre as transformações

relacionadas ao advento do capitalismo e as mudanças por que este vem passando, circunscrevendo seus movimentos no espaço público e privado, atravessado por construções subjetivas que se alteram. (Harvey, 1989; Jameson, 1996; Hall, 2004; Lipovetsky, 1997; Featherstone, 1995; Domingues, 2002; Santos, 1997; Bauman, 1999). Ao longo deste texto, trarei algumas destas propostas para fundamentar as argumentações que desenvolvo neste capítulo.

Quando procuramos identificar o momento histórico-social que estamos vivendo, caracterizar seus movimentos e possíveis destinos, nos damos conta de que vivemos um tempo repleto de imprecisões que parecem ter se consolidado a partir do que se chamou “modernidade”. Se nos reportarmos ao sentido weberiano, a modernidade se traduz pelo predomínio de processos de racionalização que tornam autônomas as esferas social, econômica, política e cultural, vinculando-as ao domínio da racionalidade da ciência e da tecnologia. Entre seus desdobramentos foram marcantes o processo de secularização, a ética protestante do trabalho que se desenvolveu junto com o capitalismo, levando à burocratização do econômico e do político e formando assim os complexos institucionais que definiram o Estado e o Mercado (Weber, 1981).

Voltando à argumentação inicial em que Boaventura Santos critica de forma contundente o século XX, é importante que não deixemos de considerar os avanços na ciência, as conquistas femininas no espaço público e privado, as transformações culturais, econômicas e políticas que ocorreram de forma a atender e possibilitar resultados favoráveis na vida dos indivíduos como um todo. No entanto, mesmo não descartando o que tivemos de bem-sucedido, como sociedade estamos diante de acontecimentos que parecem sinalizar para um momento de crise que tem sido nomeado como “crise da modernidade”.

Como mencionei anteriormente, muitos autores consideram que a modernidade pode já ter concluído o seu percurso, e outros, como Latour, que “jamais fomos modernos”. Pedro (2003) traz o pensamento de Latour e nos ajuda na compreensão de seus argumentos no momento em que, em meio a tantas definições, nos deparamos com mais um conceito que problematiza os temas que se encerram no mundo globalizado e na “modernidade global”. Nessa análise Pedro observa que a reflexão acerca do significado da “atualidade” é intrínseca ao entendimento do que se chamou “modernidade”, principalmente levando em consideração o que se refletiria nesta “transição”. Desta forma,

ressalta que Latour define modernidade como uma “atitude” e não como um “tempo”, e que esta se estabelece a partir de dois tipos de práticas.

O primeiro conjunto de práticas cria, por “tradução”, misturas entre gêneros, híbridos de natureza e sociedade. O segundo gera, por meio de um trabalho de “purificação”, duas zonas ontológicas completamente distintas, a dos humanos e a dos não-humanos, a dos sujeitos e a dos objetos. Enquanto acreditamos que essas práticas eram realmente separadas e independentes, pudemos nos definir como modernos – um projeto de purificação crítica, ele próprio, no entanto fruto da proliferação dos híbridos. A partir do momento em que nos demos conta de sua simultaneidade, deixamos instantaneamente de ser modernos – e nosso futuro começou a mudar. Com ele, também, o nosso passado; pois, se ser moderno implica a invisibilidade das práticas, ao podermos ver esta operação estratégica conjunta, tal como esteve funcionando até agora, é possível afirmar, como faz Latour, que jamais fomos modernos. (Pedro, 2003, p. 30)

Em *Modernidade e Ambivalência*, Bauman (1999) destaca que o chamado discurso moderno tende a “classificar”, e que o subproduto deste procedimento é a ambivalência. A busca da ordem proposta pela modernidade se traduziu nos tempos atuais em pluralidades, simultaneidades e fluidez com a constatação da “diversidade de verdades”.

Buscando uma análise que inclui a dimensão do tempo nos dois séculos de vigência da modernidade, Domingues (2002) destaca que a sociedade ocidental passou por três fases distintas. A primeira, que chamou de “modernidade liberal”, com a existência da família patriarcal e a ênfase da hierarquia no cerne da solidariedade social. Nessa sociedade as relações do mercado se estabeleceram por meio da força da competição e do sistema de direitos liberal. O poder de Estado se apresentava através de um *ethos* nacional e uma cultura comum cujos princípios hierárquicos também orientavam a solidariedade social. A segunda fase – “modernidade organizada” – manteve a importância das instituições anteriores, diminuindo em certa medida a importância do mercado, mas intensificando a ação do Estado, que, poderoso e abrangente, numa sociedade relativamente homogênea regulava os direitos sociais. A terceira fase – “a modernidade articulada mista” –, que está em curso na atualidade, “desenhou as fronteiras e funções entre Estado e sociedade, viu ambos tornarem-se mais fluidos e plurais” (Domingues,

2002, p. 230). Nesse sentido a família aparece com novas características nos seus padrões, há um certo “descentramento” (discutiremos este conceito mais adiante através de autores como Stuart Hall, 2004) que possibilita novas formas de identidade e “laços particularistas de solidariedade”. Sem desconsiderar a manutenção dos traços hierárquicos no Estado, nas organizações empresariais e na família, a complexidade e variabilidade próprias desta época oportunizaram o aparecimento das redes como princípio de coordenação. Este se tornou mais viável diante de processos dispersos e flexíveis e também da variabilidade social.

O crescimento do grau de interdependência e interpenetração das dimensões econômica, social e cultural, bem como das questões ecológicas, das pressões migratórias em todos os continentes, e o aumento das lutas religiosas e étnicas no mundo contemporâneo conduzem a movimentos na sociedade que privilegiam formas alternativas de organização num mundo complexo e globalizado. Deste modo, Domingues (2002) argumenta:

Logo, é para a rede como forma de coordenação que devemos nos voltar, tanto em termos empíricos quanto normativos: a solidariedade de subjetividades coletivas particulares – dentro delas e entre elas – e da “sociedade” (por vezes mesmo em um plano global) provavelmente será impulsionada em um mundo social complexo como o de hoje precisamente por este tipo de relação social colaborativa. (Domingues, 2002, p. 235)

Neste sentido, o autor considera as redes como uma forma alternativa de associação e organização, que reúne as pessoas de forma menos competitiva e hierárquica, como as que envolvem as ações do mercado e as estruturas burocráticas das empresas e do Estado. As redes aproximam-se das soluções propostas por Boaventura Santos (2005), quando discute as alternativas das instituições modernas para responder aos problemas contemporâneos de uma sociedade globalizada.

3.1 – Globalização e Consumo – “Vertigens” de um tempo “acelerado”

A globalização pensada como a sociedade dos mercados transnacionais tem sido entendida como um movimento inexorável que no seu curso envolve de forma mais ou menos significativa todas as nações do Planeta. No entanto, como conceito comporta uma série de imprecisões que inicialmente se referem a acontecimentos específicos do final do século XX, mas que tiveram seus alicerces lançados em diferentes épocas. Deste modo, a globalização é um aspecto distintivo do mundo moderno que se amplifica paulatinamente, mas que podemos considerar que teve seus primórdios desde a expansão do mercantilismo dos séculos XV e XVI. Conseqüentemente, o desenvolvimento da industrialização possibilitou a ocorrência de um novo modelo de comércio mundial, no qual as nações centrais importavam matéria-prima das colônias, consolidando sua produção através da exportação dos bens manufaturados para todo o mundo. Dessa maneira, a produção industrial foi possibilitando o aumento do poder econômico e político das nações centrais, tornando as nações periféricas cada vez mais dependentes destas, e criando um sistema global onde as diferenças na atividade econômica refletiam desigualdades e assimetrias na distribuição do poder (Thompson, 1998).

Assim, é durante o século XX que se consolida o processo de comunicação e informação em escala global, tornando-se parte fundamental e influente na vida social. O acelerado desenvolvimento dos sistemas de transmissão radiofônica e televisiva iniciaram um processo mais amplo que foi se aprimorando com a emergência de conglomerados transnacionais de comunicação que através das novas tecnologias – como, por exemplo, a comunicação via satélite – organizaram sob novas lógicas as noções de espaço e tempo com um impacto social significativo (Harvey, 1993).

A globalização contemporânea é analisada por Boaventura Santos (2005), que destaca sua complexidade e contradições, ressaltando que diferentes fenômenos de globalização levam à “globalizações”, descartando assim o uso da palavra no singular. Dessa forma, existiriam quatro formas diferenciadas nestes processos. A primeira, o “localismo globalizado”, que ocorre quando um fenômeno local é globalizado com sucesso. A segunda, o “globalismo localizado”, seria o contrário da anterior, o local que é modificado pelo global a partir da imposição de práticas que concentram interesses de

países ou grupos poderosos a grupos ou países periféricos e subordinados.

Articulando as relações entre o local e o global, suas valorizações e tensões, o autor identifica o que chamou de globalizações “de cima para baixo” ou “hegemônicas” e “de baixo para cima”, “de resistência” ou “contra-hegemônicas”. As primeiras protagonizadas pelo “localismo globalizado” e a segunda pelo “globalismo localizado”.

As outras duas formas estariam identificadas com os processos de resistência e seriam o cosmopolitismo – que se refere à organização transnacional de Estados-nação, grupos sociais ou regiões do Planeta identificadas como excluídas ou desprestigiadas que transformariam trocas desiguais em trocas de autoridade compartilhadas. Estas se dariam através das lutas contra a exclusão, redes de solidariedade e busca de valores culturais alternativos, entre outros (Santos, 2005, p. 67). Uma outra forma incluída nesta perspectiva é identificada como “patrimônio comum da humanidade” e engloba temas comuns a todos que vivem no Planeta, necessitando do apoio de ações que envolvam o direito internacional.

Estas duas práticas de “resistência” têm tido maior visibilidade nas últimas duas décadas (o final do século XX e início do XXI). O Fórum Social Global, junto com outros procedimentos, tem procurado construir uma globalização política alternativa à hegemônica que proporcione direitos de cidadania individuais e coletivos pensados e executados transnacionalmente. O Fórum Social Global que aconteceu inicialmente no Brasil em 1999, no Rio Grande do Sul, trouxe à tona mobilização semelhante ao movimento de 1968, mas em outro contexto histórico e diante de nova conjuntura mundial. O movimento contra o que é chamado de “globalização neoliberal” tem procurado combater a “mercantilização do mundo”, que, como projeto civilizatório, parece querer transformar tudo em “mercado”. Serge Halimi, professor do Instituto de Estudos Europeus da Universidade de Paris, em entrevista ao *Jornal do Brasil* de 24/5/1997, acentuou que “o mercado é a melhor forma de criar riqueza mas não de criar uma sociedade”. Nesse sentido, o mercado necessita de disciplina e regulamentação para estar em sintonia com os interesses gerais de toda a humanidade, delineando outras tarefas ligadas a valores não econômicos como os direitos humanos e a preservação do meio ambiente.

D’Ávila Neto (2000), em trabalho onde problematiza as questões que envolvem o trabalho feminino em tempos de globalização, destaca o movimento feminista, que a partir

da segunda metade do século XX foi sendo transformado e adequado à novas demandas da sociedade, contribuindo como “força globalizadora”. Desta forma, postularam-se posições mais igualitárias entre os sexos, e amplificaram-se seus objetivos para questões de justiça social num mundo que, além de mulheres, comporta outros grupos socialmente excluídos. Examinando as diferentes “faces da moeda” do que chamamos globalização, a autora faz referência ao uso inconveniente deste termo. Assim, o processo de globalização aparece muitas vezes como o único responsável pelos discursos homogeneizadores que reforçam a exclusão e/ou a padronização dos indivíduos (no caso as mulheres), nos novos cenários socioculturais inseridos em conglomerados transnacionais. Segundo a autora,

discurso homogeneizador, aliás, não é um privilégio da globalização. É claro que ele pode ser evocado por um interesse perverso da globalização econômica, mas é um mecanismo recorrente em todo processo de exclusão, e as mulheres, percorrendo qualquer sistema social-econômico, em qualquer categoria de estudo, como por exemplo, raça/etnia ou classe, padecem dos seus efeitos mais indesejáveis. (D’Ávila Neto, 2000)

A autora destaca informações sobre o trabalho feminino em escala mundial e relata que em 1990 as mulheres representavam 32,10% da força de trabalho da população economicamente ativa. Ainda são constatados dados que atestam que os salários pagos às mulheres continuam mais baixos do que os pagos aos homens exercendo mesma função. Nas indústrias, principalmente na Ásia e em países como o México, as mulheres jovens são contratadas para as “maquiladoras” americanas de artigos esportivos ou eletrônicos com salários muito baixos. Em virtude das poucas opções e da pobreza em que vivem, essas jovens se submetem a esta situação como saída para sua sobrevivência.

Como destaca Kóvacs (2002), o “princípio-chave do negócio globalizado” é a supressão de qualquer tipo de preocupação com pessoas ou lugares. Não existe comprometimento por parte das companhias transnacionais com relação ao passado, presente ou futuro de seus empregados. Da mesma forma, estas não se encontram vinculadas aos seus países de origem ou aos países em que operam. Os interesses econômicos estão acima de tudo e de todos:

O potencial do lucro máximo dita onde as companhias colocam as suas operações, movem as suas finanças e depositam a sua poluição. Além disso, determina a proporção do pessoal a contratar ou dispensar em função da expansão ou *downsizing*. De acordo com este objetivo, os valores e as necessidades ligados ao bem-estar social tornam-se fontes de ineficiência e fragilidade econômica: milhares ou milhões de pessoas estão por ser postos à parte pelas companhias por não serem mais precisas porque o seu trabalho pode ser feito mais barato por máquinas ou por trabalhadores noutras partes do mundo. (Adam, 1998, apud Kóvacs, 2002, p. ?)

Recentemente, soube por um funcionário de uma multinacional que a empresa estava se mudando para outro estado do Brasil, e dividindo seus setores para outras localidades da América Latina. Assim, o setor “A” ficaria na Argentina e o setor “B” em outro estado, da mesma forma que a “reengenharia” estava acabando com uma série de funções e departamentos, e com isso muitos funcionários estavam sendo dispensados. As formas de competição no mercado mundializado têm transformado as relações entre capital e trabalho, deixando os trabalhadores bastante vulneráveis.

Observando as mudanças realizadas na esfera do trabalho, Sennett (1999) destaca as repercussões deste processo na vida dos sujeitos contemporâneos. O autor enfatiza que o trabalho estável proporciona a possibilidade de projetos mais longos, a construção da carreira e o investimento no futuro profissional. Esta prática afirmava a vida do indivíduo na família através das lealdades e compromissos mantidos. Para Sennett (1999), o caráter era também ordenado conforme esta experiência emocional que se organizava a partir de postura ética e valores morais estabelecidos e reforçados também na esfera do trabalho. Atualmente, dentro da lógica do capitalismo flexível há desterritorialização da produção, flexibilização do tempo, como reflexo das novas tecnologias que promovem a desconcentração do poder, levando os sujeitos a uma vulnerabilidade muito maior em relação à manutenção de seus empregos.

O risco de perder o trabalho e o imediatismo da sociedade moderna levaram ao enfraquecimento de valores que, para Sennett, afastam-se da essência do “bom caráter”. As questões ligadas ao compromisso mútuo, à conduta ética, referências valorizadas no “bom trabalho”, perderam a força, tornaram-se “vazias” e com isso enfraqueceram o “caráter”, no sentido de valores a serem transmitidos através das gerações. Apesar de a defesa do

trabalho flexível destacar a diminuição da burocracia e a possibilidade de maior liberdade para organizar as vidas dos trabalhadores, Sennett (1999) afirma que esse modo de vida levou a e fortaleceu outras formas de controle que desequilibram. Na eminência da perda do trabalho, vivendo meio à deriva diante da possibilidade sempre presente de remanejamento e obsolescência, o sujeito se fragiliza e pode ter “corroídas” as qualidades de caráter que se mantinham quando era mais fácil sustentar laços de confiança e compromisso na vivência cotidiana do trabalho.

A construção da cidadania no mundo globalizado requer o equilíbrio entre os espaços público e privado, o que não tem acontecido com a expansão do neoliberalismo como doutrina econômica dominante nestas últimas décadas. Tourraine (1994) aponta para a exploração ideológica da globalização que se fundamentou principalmente com o advento da sociedade informatizada, que permitiu a difusão mundial das indústrias de comunicação que vão modelando as experiências do tempo e do espaço, o senso de pertencimento e conseqüentemente a relação entre as culturas. A internacionalização do capital financeiro que enfraquece órgãos locais, através da criação de conglomerados empresariais transnacionais permite que se perca a noção do político como instância universal, criando uma tensão constante e um mal-estar social, onde o político e o social dependem dos gestores das políticas econômicas comandadas pela internacionalização do capital. Na entrevista ao *Jornal do Brasil* (24/5/1997), Serge Halimi descreve o panorama que tem consagrado os últimos acontecimentos na era da globalização:

Nos países democráticos o papel dos cidadãos está sendo substituído pelo dos investidores. Eles assinam cheques, fazem a lei, são donos dos meios de comunicação – e passam a mensagem que querem.

As globalizações de diversas ordens políticas, artísticas, culturais, tecnológicas e econômicas estão imersas em processos contraditórios que se estabelecem na atualidade. Para Boaventura Santos, uma destas contradições se manifesta entre globalização e localização, que ao seu ver ocorrem por meio de um movimento dialético.

De facto, à medida que a interdependência e as interações globais se intensificam, as relações sociais em geral parecem estar cada vez mais desterritorializadas, abrindo caminho para novos *direitos às opções*, que

atravessam fronteiras até há pouco tempo policiadas pela tradição, pelo nacionalismo, pela linguagem ou pela ideologia e frequentemente por todos eles em conjunto. Mas, por outro lado, e em aparente contradição com essa tendência, novas identidades regionais, nacionais e locais estão a emergir, construídas em torno de uma nova proeminência dos direitos às raízes. Tais localismos, tanto se referem a territórios reais ou imaginados como a formas de vida e de sociabilidade assentes nas relações face a face, na proximidade e na interactividade. (Boaventura Santos, 2005, p. 54)

Assim, “localismos territorializados” são processos nos quais os povos, após anos de opressão cultural, reivindicam com algum êxito seus direitos em territórios ancestrais. Isso ocorre por exemplo com relação a povos indígenas na América Latina, Austrália, Canadá e Nova Zelândia. Os “localismos translocalizados” se instituem através de grupos sociais “translocalizados” como, por exemplo, os imigrantes árabes em Paris ou Londres. Nesta perspectiva, “o território é a idéia de território, enquanto forma de vida em escala de proximidade, imediação, pertença, partilha e reciprocidade” (ibid, p. 54). Segundo Boaventura Santos, vivemos tanto num mundo de localização como de globalização. Para tornar visível este processo, o autor traz como exemplo o fato de que a globalização do sistema de estrelato de Hollywood contribuiu para a localização – “etnicização” – do sistema de estrelato que se estabeleceu no cinema hindu. Da mesma forma, os atores franceses e italianos dos anos 1960, que na época simbolizavam o modo universal de representar (Alain Delon, Brigitte Bardot, Marcello Mastroiani, Sophia Loren), aparecem hoje mais como “provincianos europeus”, se não, curiosamente “étnicos”. Isto aconteceu exatamente porque de lá pra cá o modo de representar de Hollywood globalizou-se. Outra questão são os globalismos e localismos que se interpõem. O hambúrguer e a pizza se globalizam, mas, como ressalta Boaventura Santos, o bolinho de bacalhau e a feijoada brasileira são particularismos típicos de Portugal e Brasil.

Estes processos tem sido descritos como integrantes do aparato que envolve a globalização, que através de novos dispositivos permite a incorporação de questões como quebra de fronteiras, relativização entre externo e interno, produzindo assim uma “cultura mundializada” (Ortiz, 1994). O consumo, mesmo que existente em outros momentos da sociedade, teve seus contornos diferenciados e hoje é na verdade “uma senha de participação na sociedade globalizada” (Heckert, 2004). A velocidade dos processos de

produção e a ampliação dos mercados a qualquer custo transformam o consumo num padrão dominante, onde a busca de atualização é parte essencial. De acordo com Heckert:

O consumo poderia indicar, também, a possibilidade, de estar em movimento e antenado com as últimas atualizações da informática e tecnológicas, aplacando a teia de insegurança que hoje se monta quando nos sentimos “por fora”, “out”. Cabe ressaltar que consumir hoje não representa apenas adquirir “coisas”. Consumimos, além de objetos, informações, conhecimentos, sensações, relações com o outro, novidades instantâneas à disposição na mídia e nas vitrines das lojas etc. (Heckert, 2004, p. 149)

Na contemporaneidade, o consumo atravessou diferentes domínios, entre eles o da infância e adolescência. Castro (1998) demonstra como a realidade social das crianças hoje é construída de acordo com as orientações da cultura do consumo. Nesse sentido a infância muda seu lugar social – a criança deixa de ser o “sujeito em potencial”, ainda incompleto, que se preparava “para ser um adulto” para ser um consumidor, transformando sua forma de inserir-se no mundo. Assim, vivendo imersos numa cultura marcada por novas tecnologias, os jovens absorvem estes modelos, dominam suas técnicas e “compram”. As práticas do consumo parecem “encurtar” seus caminhos, mas o mundo globalizado e consumista traz também os riscos da alienação e da valorização excessiva do “ter” em relação ao “ser”. Conforme ressalta Castro:

Enfim, as práticas de consumo “curto-circuitam” o longo e demorado caminho baseado na promessa de recompensa tardia baseado na identificação com os mais velhos e, portanto, na construção de si mesmo. A ideologia consumista garante o ser por uma contingência imediata que é a do possuir. Na verdade, o caráter constitutivo de *ser*, enquanto um processo laborioso, perde sua importância frente às demandas do transformismo imediatista obtido pela simples exibição de objetos. As coisas são investidas com um valor simbólico cuja ostentação permite projetar instantaneamente os sujeitos numa grade classificatória de *status* social, evadindo o árduo processo de transformação implicado na construção de identidades. Como ícones portáteis, as coisas *capacitam* os sujeitos. As coisas constituem talismãs, ou melhor, objetos fetichizados que se convertem no critério absoluto de

definição do valor subjetivo. (Castro, 1998, p. 63)

A globalização e o consumo têm também em comum processos de hierarquização que compartilham, apesar de muitas vezes o uso da palavra globalização transmitir a idéia de “generalização”. É nessa perspectiva que me remeto ao uso do jeans na atualidade como fator de distinção social e produto que, quando “grifado” pela marca, acentua sucessivas formas de hierarquização de acesso aos bens e objetos de consumo, tornando-os posicionais, ou seja, valoriza-se aquilo que no momento pode ser escasso e/ou acessível a uma pequena minoria (Baudrillard, 1981). O “jeans”, inventado há mais de cem anos para vestir mineiros na Califórnia, foi visto inicialmente como uma peça do vestuário que democratizava o vestir, que tinha saído do armário do operário para circular em todos os espaços e minimizar as diferenças sociais. Quando escuto de uma das entrevistadas para esta pesquisa (ver categoria “acendendo competências”) que ela “vai fazer um jeans igual ao das atrizes da Globo” – mas que também sabe que não é tão igual assim –, constato a complexidade e as contradições presentes nas relações entre consumo e sociedade. Hoje, ter um “jeans” especial tornou-se objeto de consumo desejado pelos que têm “maior poder de compra” e podem adquirir os “grifados”. A revista *Veja*, em 2005, realizou duas matérias a respeito dos “jeans”. Uma delas com o título “Básico, mas em versão luxo” (*Veja*, 13/7/2005), de Melissa Jannuzzi:

Uma boa calça jeans sempre foi considerada uma peça básica e imprescindível em qualquer armário. Combina com tudo, é prática, de fácil manutenção e pode ser usada em todas as ocasiões, menos nos eventos formais, é claro. Mas, de uns tempos para cá, a exceção parece ter caído no esquecimento. Não é para menos. Com o sucesso de marcas como *Diesel*, *Seven*, *Citizen of Humanity*, *Paper Denim*, que vendem peças com preços entre 600 e 1.200 reais, o que era básico transformou-se em objeto de luxo. Dá *status* vestir um jeans de grife importada, principalmente das mais badaladas.

Na reportagem são apresentadas diferentes “grifes” e atores e atrizes famosos falando de suas prediletas. Uma outra matéria de Laura Ming (*Veja*, 4/2/2005) reafirma as transformações do “jeans” na atualidade, mostrando marcas cujos preços oscilam de Ellus (460 reais) a Diesel (1.400 reais). O título é “A preço de ouro – dependendo dos detalhes e

da etiqueta, um jeans pode custar tanto quanto uma ‘jóia’. A repórter resume então o processo que separa consumidores comuns e consumidores privilegiados:

Durante várias eras geológicas da moda, o topo da escala evolutiva foi ocupado pelo jeans Levi’s. Olhando-se retrospectivamente, parece incrível que grandes grifes tenham demorado tanto para agregar valor ao jeans. Ou seja, pegar o mesmo 1,5 metro de denim, o nome do tecido, e transformar a calça que custa 30 ou 40 reais nas lojas populares em produto exclusivo, desejado, invejado. E naturalmente muito mais caro.

A relação moda/consumo tem sido analisada por Lipovetsky (2005), que traz argumentos diferentes daqueles mais difundidos pelos críticos da cultura contemporânea (Baudrillard, 1981; Jamenson, 1993; Costa, 2005).

Em recente trabalho, Lipovetsky reafirma sua tese de que a moda e, no caso, o luxo são revistos na atualidade, substituindo a submissão do homem às instituições tradicionais, permitindo, através deste “acesso”, uma individualização que seria de alguma forma libertadora. Nesse sentido, acredita que o acesso à moda cria espaços que permitem aos homens menos submissão, tornando-os mais capazes de “pensar por si mesmos”. Acreditando no caráter universal e antropológico do luxo, reafirma sua eternidade quando lembra o direito de todos às coisas supérfluas, o desejo generalizado pelas grandes marcas e a possibilidade do consumo estendida a segmentos da população menos favorecidos. O fato de todos poderem experimentar o que os mais abastados possuem rompe com o universo aristocrático antes tão inacessível. Assim, o luxo seria uma espécie de força motriz da modernidade que na atualidade possibilita que os indivíduos busquem (mesmo que concretamente não possam) a melhoria da vida, vista como um valor universal. Esta busca torna-se, no entendimento do autor, uma possibilidade de emancipação, visto que as utopias políticas e científicas perderam força e o capitalismo possibilitou “um luxo autônomo”, ligado ao prazer pessoal.

Luxo para quem? Não está longe o tempo em que o consumo e os estilos de vida eram orquestrados pela oposição dos “gostos de luxo” em vigor nas classes ricas e dos “gostos de necessidade” característicos das classes populares. A umas o refinamento e a distância dos simples prazeres dos sentidos, os emblemas eletivos, o delicado e a

preocupação com as formas; às outras, práticas que excluem as gratuidades e as “maneiras”, transfigurando as imposições objetivas em preferências e levando a escolher sistematicamente o prático, o simples, o necessário. (Lipovetsky, 2005, p. 56)

O autor demonstra a existência de outras possibilidades para o consumo no mundo globalizado, e busca uma abordagem menos preconceituosa para esse tema destacando que valores tradicionais se modificaram e/ou também foram reinterpretados. No entanto, acredito que, mesmo que as contribuições de Lipovetsky nos ajudem a pensar o luxo e o consumo na atualidade, elas não podem ser generalizadas. Hoje, principalmente nas sociedades onde as diferenças sociais são marcantes, a televisão e as revistas, presentes em quase todos os lares urbanos, permitem a constatação de uma produção acelerada e artificial de “necessidades” que são facilitadas às elites, criando nos extratos sociais menos favorecidos um modo de vida dependente e submetido a um sistema discriminador.

Canclini (1995) desenvolve uma reflexão ampla sobre consumo e sociedade, acreditando ser necessário que se pense o consumo como um processo muito mais complexo do que a relação entre “meios manipuladores e dóceis audiências”, ou modelado apenas pela racionalidade econômica. Nesse sentido, destaca diferentes estudos que focalizam as relações complexas entre produtores e consumidores, emissores e receptores, e demonstra que através do consumo é possível desenvolver o que chamou de uma “racionalidade sociopolítica interativa”. Desse modo, assinala que as identidades contemporâneas se configuram também através dos processos que envolvem o consumo. Assim, compartilham os sentidos dos bens que envolvem diferentes camadas sociais, não se restringindo à elite e tendo importância como instrumentos de diferenciação. A partir dessas limitações, para o autor, o consumo não existe apenas para dividir, mas por meio dele também se constrói parte da racionalidade integrativa e comunicativa da sociedade:

Um carro importado ou um computador com novas funções distinguem os seus poucos proprietários na medida em que quem não pode possuí-los conhece o seu significado sociocultural. Inversamente, um artesanato ou uma festa indígena cujo sentido mítico é propriedade dos que pertencem à etnia que os gerou se tornam elementos de distinção ou discriminação na medida em que outros setores da mesma sociedade se interessam por elas e entendem em algum nível seu significado.

(Canclini, 1995, p. 56).

Referindo-se ao que chamou de “comunidades transnacionais de consumidores”, Canclini destaca como as maneiras de vivenciar a cidadania no mundo moderno estão comprometidas com as formas de consumir. Neste sentido, propõe associar o desejo de consumo à cidadania como forma de escapar à massificação. Observa ainda que os bens de consumo podem exercer funções que ultrapassam as questões mercantis e que como cidadãos podemos buscar as “múltiplas potencialidades dos objetos”.

Vincular o consumo com a cidadania requer ensaiar um reposicionamento do mercado na sociedade, tentar a reconquista imaginativa dos espaços públicos, do interesse pelo público. Assim, o consumo se mostrará como um lugar de valor cognitivo, útil para pensar e atuar significativa e renovadoramente, na vida social. (Ibid., p. 68).

As mudanças que se operam na sociedade ainda são frágeis e carecem de aprofundamento em todos os níveis. Mas, como destaca Domingues, hoje se “pode lucrar com a imagem de uma companhia como sendo responsável socialmente” (Domingues, 2002, p. 303). Os interesses nesse sentido incluem fregueses e consumidores num momento em que o consumo também se afirma como parte integrante das identidades.

Em seu trabalho, Canclini propõe uma série de procedimentos que articulam uma sociedade civil mais participativa nas decisões de ordem material, simbólica, jurídica e política que organizam os modos do consumo. O que depreendemos desta postura é a necessidade que se reafirma de organizar sobre novas lógicas o mercado num mundo globalizado, com desníveis sociais e econômicos e desemprego, onde o consumo torna-se questão política, econômica, cultural e parte essencial da história que escrevemos neste momento da humanidade.

3.1.1 – Identidade, diferença e diversidade na contemporaneidade

Muitos dos problemas e tensões com que as sociedades contemporâneas têm se confrontado no final do século XX e início do século XXI dizem respeito às questões ligadas à identidade. A “crise da identidade” vista como uma das características da

contemporaneidade se apresenta, segundo Boaventura Santos (1997), como decorrente dos projetos de construção/desconstrução presentes na modernidade. Nesse sentido, as identidades culturais estabelecem-se sem rigidez e como parte de processos de identificação que trazem em si a marca da transitoriedade. Assim, mesmo quando consideramos identidades aparentemente bem definidas como mulher, homem, país europeu ou latino-americano, estas referências trazem em seu bojo “negociações de sentido”, “jogos de polissemia” que em suas trajetórias correntes de transformação vão se constituindo em “identidades”. A este respeito Boaventura Santos afirma:

Identidades são, pois, identificações em curso. Sabemos também que as identificações, além de plurais, são dominadas pela obsessão da diferença e pela hierarquia das distinções. Quem pergunta pela sua identidade questiona as referências hegemônicas mas, ao fazê-lo, coloca-se na posição de outro e, simultaneamente, numa situação de carência e por isso de subordinação. (Boaventura Santos, 1997, p. 135)

Nessa mesma perspectiva, destaca que os artistas europeus raramente se perguntaram acerca de sua identidade, e que o mesmo não aconteceu com os africanos e sul-americanos que foram trabalhar naquele continente. Do mesmo modo, no nível relacional, os processos identificatórios estabelecem-se como fenômenos políticos, tendo em vista que “nunca somos uma subjetividade em exclusivo”. Dessa forma, a identidade não se constitui como singularidade, mas produz-se no jogo simbólico onde os sujeitos, sob a teia da cultura e da posição social, articulam diferenças na emergência de configurações culturais que sintetizam a diversidade em relação ao “outro”. Articular igualdade e diferença caracteriza um domínio da noção de subjetividade inserida no projeto da “modernidade”. Nas palavras de Boaventura Santos, “o primeiro nome moderno da identidade é a subjetividade” (ibid, p. 136).

O processo de produção de subjetividade ocorre a partir dos processos identificatórios na cultura, os quais, definindo “pertencimentos” e “exclusões”, se modificam no tempo e no espaço. Hall (2004) chama atenção para o fato de que na contemporaneidade, que ele designa como “modernidade tardia”, as identidades dos indivíduos eram percebidas de forma mais unificada, conferindo estabilidade ao mundo social, situação que hoje é observada de outra forma. A seu ver, ocorreu uma mudança que

vem desarmando as estruturas e os processos centrais das sociedades modernas, levando a novas referências que criam uma verdadeira “crise da identidade”. Para o autor, o próprio conceito de identidade, diante de sua complexidade, deve ser cuidadosamente problematizado na perspectiva da ciência social contemporânea. Assim, procura contextualizar desde as transformações na relação sujeito/identidade como também na própria relação com a “identidade cultural”.

As mudanças que se consolidaram no final do século XX acabaram por fragmentar o panorama cultural que estabelecia consistentes referências de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade aos indivíduos na sociedade. Nesse sentido, Hall (2004) destaca que estes processos alteraram as identidades pessoais, deixando o sujeito contemporâneo com uma percepção menos integrada de si próprio. Esse movimento estaria no âmago do que é chamado de processo de “deslocamento” ou “descentração do sujeito”. Neste novo cenário, Hall aponta para um “duplo deslocamento” que se constituiria na “descentração do indivíduo”, tanto de seu mundo social e cultural quanto de si mesmo. Como parte da problematização da chamada “crise de identidade”, Hall propõe o desenvolvimento de três concepções de identidade, a primeira relativa ao sujeito do iluminismo, baseado na concepção de indivíduo unificado, dotado de razão, cujo núcleo interior era autônomo e auto-suficiente. A segunda, refere-se ao sujeito sociológico, e estabelece-se no momento em que se considera a complexidade do mundo moderno, e é dada relevância à formação da identidade na interação do “eu” com a “sociedade”. Finalmente o “sujeito pós-moderno”, que recebe a influência de um mundo complexo, com profundas mudanças estruturais e institucionais que levam a identidade a ser definida historicamente. Assim, a partir do “descentramento” do sujeito iluminista, cuja identidade era fixa e estável, a “identidade cultural na modernidade” é provisória e variável, tornando-se, na concepção de Hall, uma “celebração móvel”, a qual está sempre sendo formada ou transformada nas tensões entre o exterior e o interior e nos sistemas culturais que nos rodeiam:

Dentro de nós há identidades contraditórias empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. (Hall, 2004, p. 13).

O autor ressalta também o conceito de “deslocamento” de Laclau (apud Hall, 2004), argumentando que na contemporaneidade somos regidos por nenhum princípio organizador único mas pelo deslocamento contínuo que vai fazendo surgir uma pluralidade de centros de poder que estabelecem as diversidades, e estas, por sua vez, “produzem uma variedade de diferentes ‘posições de sujeito’, isto é, identidades para os indivíduos” (ibid., p. 17).

Hall, para enfatizar a questão da “fragmentação” ou “pluralização” das identidades, apresenta um exemplo interessante, como o do juiz negro de visões políticas conservadoras indicado para a Suprema Corte americana pelo Presidente Bush em 1991. Durante o processo de indicação o juiz foi acusado por uma mulher negra, Anita Hill, sua ex-colega, de assédio sexual. O caso tomou proporções inesperadas e colaborou para tornar aparente o chamado “jogo das identidades”, uma vez que as posições variavam conforme as identidades que prevaleciam no julgamento do caso. As mulheres ora se identificavam com sua condição de negra, ora com a de mulher. Os homens negros ou brancos também variavam segundo seu racismo ou sexismo. Foram também consideradas as inclinações políticas mais conservadoras ou mais liberais, além das questões de classe social. Nessa perspectiva, apareciam as contradições nas identidades, que ora se cruzavam e ora se deslocavam, configurando um novo cenário no qual a identidade muda de acordo com este jogo de pertencimentos e exclusões, onde a identidade não é “automática”, mas se tornou também “politizada”. Hall acentua que este processo inaugurou a substituição de uma política de identidade de classe para uma “política de diferença”.

As questões da identidade cultural sofrem também o impacto dos processos de globalização que acentuam descontinuidades, fragmentação, rupturas e deslocamentos. A

dimensão cultural tem freqüentado as pautas políticas, sociais e ideológicas da atualidade, e Canclini (1997) concebe os diferentes universos culturais como instâncias de trocas, construções, desconstruções e “hibridização”. O autor aborda o que chamou de “identidades híbridas”, ou o processo que incorporaria novas identidades locais e novas identidades globais de forma a lidar com tensões da sociedade moderna em situações de mudanças contínuas. Os globalismos e os localismos destes processos aparecem como temas transversais na problemática da diversidade cultural, e sua complexidade na perspectiva latino-americana é enfatizada por Canclini:

... Deste modo, a oposição já não é entre o local e o global, entendendo global como subordinação geral a um único estereótipo cultural, ou local simplesmente como diferença. A diferença não se manifesta como compartimentalização de culturas separadas e sim como interlocução com aqueles com que estamos em conflito ou buscamos alianças. (Canclini, 1997, p. 123)

Canclini também argumenta que a velocidade da troca de informações entre as culturas não permite uma associação da identidade restrita à questão da nacionalidade ou das diferenças (este mesmo ponto de vista é defendido por Hall, 2004).

A “hibridização” pode assim dar conta das dinâmicas interculturais, das relações entre o tradicional e o moderno, dos jogos contemporâneos que compõem as ambigüidades das vivências globais e locais.

Moreira (2005), citando Canclini, destaca a existência de erros de interpretação advindos das comparações entre a modernidade latino-americana e processos da modernidade européia que pressupõem sincronia entre as modernidades culturais e econômicas. Nesse sentido, em situações históricas não-sincrônicas não é possível tecer comparações entre processos vivenciados por culturas diferentes como, por exemplo, os colonialismos e escravismos latino-americanos. Aqui no Brasil, por exemplo, ainda estaríamos impregnados pelo “amálgama cultural do domínio colonial-escravista-português”. Esta modernização capitalista periférica incompleta trouxe características peculiares para a nossa sociedade.

Aquele rural ainda se encontraria mesclado no contemporâneo periférico brasileiro, seja na forma política de uma democracia incompleta, seja na forma de uma sociedade de padrão elevado de desigualdade econômica, social e de qualidade de vida. (Moreira, 2005, p. 31)

Nas questões que se referem ao que é considerado o rural brasileiro, Moreira ressalta o quanto este é atravessado por processos simultâneos onde coexistem tecnologias alternativas de cunho agroecológico e natural e a revalorização de culturas locais (festas, rodeios), com práticas e comportamentos extremamente tradicionais.

Quando se problematizam as questões ligadas às igualdades e diferenças na emergência de configurações culturais distintas, é necessário que se postule uma visão dialética. Nesse sentido, o local não se opõe ao global, mas apresenta-se significativamente ligado a este através das múltiplas relações que se inserem num cenário globalizado e onde as diversidades culturais se revelam como “diferenças”. Essa problemática se traduz essencialmente quando se contrapõe igualdade e diferença, quando na realidade o que se discute é a questão “igualdade x desigualdade”. A influência da globalização vai permitindo que identidades locais estejam continuamente sendo diluídas, mas a questão central deste processo é escapar de alguma forma à padronização, aprendendo a incorporar a diversidade cultural.

As identidades contemporâneas têm sido marcadas pela globalização, mas estas deveriam ser afirmadas em torno de um processo democrático no qual a igualdade possa incorporar o reconhecimento das diferenças, num cenário de pluralização social e cultural que se afirma no atual contexto internacional. O fim das distâncias físicas através do progresso acelerado das novas tecnologias, da internet ao celular, também desvelam a amplitude de distâncias culturais, políticas e religiosas. A mundialização da economia e as novas ordens transnacionais da informação, da moda e do saber também são fatores de produção de novas desigualdades, preconceitos e discriminação. Nesse sentido, voltamos à questão das identidades culturais na modernidade e os modos de legitimação das diversidades como forma de romper a exclusão e “guetificação” que, em termos de sociedade, estabelece “incluídos” e “excluídos”.

Ramalho (2005), em trabalho que problematiza a questão da globalização e identidade sexual, coloca foco nos trabalhos que envolvem mulheres e não aprofundam as questões da diversidade no cenário mundial. Dessa maneira, chama atenção para as conclusões do relatório da IV Conferência Mundial sobre as Mulheres (Pequim, setembro de 1995), onde já havia sido abordado o que se chamou “feminismos locais”. Estes se dariam a partir da “des-essencialização” desse recente sujeito coletivo que chamamos “mulheres”. A autora afirma que a possibilidade de considerar a diferença aliada à idéia de globalização (hegemônica ou contra-hegemônica) acaba por reforçar, paradoxalmente, o sentido de identidade. Nas suas palavras:

No caso da identidade sexual, não é apenas o binarismo convencional da diferença sexual – homens, mulheres – que se acentua, designadamente nas lutas pela emancipação das mulheres nos dois últimos séculos, mas, mais recentemente, as diferenças e os conflitos no seio de cada um dos grupos. Diferenças de classe, raça, etnia, história, geografia, religião, profissão, educação, escolaridade, sexualidade, ou mesmo diferenças de idade e saúde. Ao revelarem a *mesmidade da diferença* no mundo inteiro, as interações da globalização acabam por sublinhar a *individuação localizada* das diferentes identidades. E é assim que a própria globalização, enquanto processo hegemônico, poderá sugerir a possibilidade mesma de uma globalização contra-hegemônica. (Ramalho, 2005, p. 543)

3.1.2 – Indivíduo urbano globalizado (I.U.G.) – Maria que pode ser “Mary”

As transformações pelas quais temos passado como sociedade nos obrigam a uma releitura funcional do mundo. O advento do espaço cibernético ou virtual, a informática e as novas técnicas de comunicação possibilitaram a unificação dos espaços através das redes de comunicação global.

Simmel (1987), quando escreveu *A Metrópole e a Vida Mental*, já registrava as mudanças na organização das subjetividades. Para ele, a vida no campo e seu ritmo lento permitia os contatos, a manutenção da tradição. O excesso de estímulos provenientes da vida urbana construiu o “tipo metropolitano” pragmático, que valoriza a intelectualidade como forma de se preservar das solicitações desmedidas da vida urbana. Este funcionamento individualista estaria, portanto, a serviço da lógica econômica fundamentada na calculabilidade e exatidão. Sua contrapartida seria a atitude *blasée*, um estado de pouco comprometimento, de superficialidade, herdeiro do que chamou de “economia do dinheiro” (Simmel, 1993).

Prosseguindo nesta perspectiva, Sennett (1988) destaca as mudanças na sociedade que, a partir do século XIX, com o enfraquecimento dos espaços públicos ampliando a concepção de privado e individual, levaram a que as novas crenças do homem moderno se baseassem na busca de um espaço próprio, compartilhado pela família e permitido a alguns “íntimos”. As aspirações próprias do modelo individualista que enfatiza o espaço privado ao lado de um “desinvestimento no público” favoreceram a ocorrência do conceito de “intimismo”, estabelecido através de identidades interiorizadas que vão reforçar as dicotomias entre público e privado. Nos mais diferentes espaços, na família, na escola, no lazer, estes conceitos reorientaram a experiência subjetiva na sociedade moderna.

Este panorama favoreceu a ocorrência do que hoje pode ser considerado um “impasse” das grandes cidades – a questão da violência urbana – com a predominância de um modelo individualista no qual as pessoas vêm perdendo gradativamente as noções de responsabilidade coletiva. As aglomerações urbanas foram perpassadas pela irracionalidade da especulação econômica e pela competição entre poderes, levando à homogeneização das formas de vida. Dessa maneira, imensos sistemas de comunicação são capazes de construir massas uniformes e administrá-las, seguindo modelos tecnicamente performatizados de conduta social que se refletem nos domínios mais íntimos, como a

família e as relações no seu interior.

Quando falo do indivíduo urbano globalizado estou me referindo a um tipo urbano, produto das grandes cidades, vivendo um processo de “mundialização da cultura” (Ortiz, 1994), no qual a circulação de idéias e de objetos culturais torna o cotidiano dos cidadãos muito parecido. Os valores compartilhados, desde uma certa uniformidade nos produtos consumidos até uma forma de entender e viver o espaço afetivo, são reflexo dos processos de globalização, com as novas técnicas de comunicação e produção estabelecendo uma certa homogeneidade aos espaços e a organização da cultura nos grandes centros urbanos.

Recentemente, assistindo ao filme *Um dia de rainha (Reines d'un jour)*, de Marion Vernoux (França, 2001), constatei como era possível o cotidiano daquelas vidas ser vivido em Paris, Nova York, Buenos Aires, São Paulo ou Rio de Janeiro. A história gira em torno do dia-a-dia de quatro personagens principais e é narrada no espaço de 24 horas: um casal vivendo uma relação de alguns anos, com dois filhos pequenos, ambos com profissões definidas. A mulher vive relações extraconjugais e um descompasso em relação a seus desejos e projetos; uma jovem que numa festa “fica” com um homem e depois, ao se perceber grávida, decide-se pelo aborto; um homem de cerca de 60 anos, solitário num apartamento, recluso, paralisado num sofá diante de uma televisão e das memórias de sua vida; um homem de cerca de 40 anos, casado, que se desespera quando a mulher lhe pede o divórcio.

A história se passa em Paris, as pessoas são comuns, vivem o seu cotidiano, andam de metrô, de ônibus, saem para trabalhar e se divertir. A diretora intercala na ação tomadas da cidade, que surgem rápido, utilizando este recurso como forma de mostrar a urgência e a velocidade da vida na cidade grande. São os viadutos e os carros que trafegam rapidamente. São os prédios com as pessoas com a vida plena do que chamo *interações solitárias*, onde pouco se convive, e onde se refugia do cansaço de um dia de trabalho no isolamento dos apartamentos, com “companheiros eletrônicos” – a televisão e o computador. Nestas paisagens o espaço das ruas é tão parecido... É tudo parecido nas megacidades, iluminação, letreiros, a decoração das casas noturnas... As personagens se fazem perguntas, refletem suas relações, questionam seus projetos de vida, família e valores. Este estilo de vida pode pertencer a qualquer indivíduo dos grandes centros, a forma de administrar conflitos, os hábitos de consumo denotam, nestes segmentos, a generalização de comportamentos, a padronização das identidades. Estas passam a ser

constituídas cada vez mais pelos processos da modernização – globalização e mundialização – da cultura. A emancipação prometida (Boaventura Santos, 1997) tem apontado para vários caminhos, um deles é este espaço homogeneizador das cidades que vai configurando as “afinidades compartilhadas” pelos indivíduos urbanos globalizados.

A criação do mercado global transformou os indivíduos e a sociedade técnico-industrial trouxe uma série de promessas de progresso, reafirmadas pela ascensão do neoliberalismo que tem no consumo uma das “principais instâncias mundiais de definição de legitimidade dos comportamentos e dos valores” (Ortiz, 1994, p. 87).

Nos itens anteriores destacamos o impacto do consumo na sociedade globalizada (Canclini, 1995), mas gostaríamos de trazer outra vertente para análise, a qual fundamenta as modificações subjetivas na sociedade contemporânea exposta às múltiplas ofertas de consumo, e que na atualidade destina ao corpo um lugar de destaque. Costa (2004) faz uma análise do “consumismo” a partir de fenômenos como o culto ao corpo e a cultura da imagem. Em seu trabalho, problematiza as idéias de Arendt, Baudrillard, Campbell, Sennett, onde destaca diferentes tendências do consumo, entre as quais a questão da insatisfação psicológica. Nessa perspectiva, ressalta que o consumo estabelecido como “apropriação moral dos objetos” seria o resultado de mudanças socioculturais na natureza do trabalho, nas novas percepções do corpo, e do enfraquecimento da moral da autoridade na cultura contemporânea. A hipótese de Costa enfatiza o lugar do corpo e seu reflexo na organização das subjetividades contemporâneas. Para o autor, houve uma transformação desde as abordagens problematizadas por Foucault (1985), Gay (1988) e Elias (1994),¹⁴ para um momento na contemporaneidade que se caracteriza pela revalorização do corpo na formação das identidades. Para Costa, isso se deve à influência de fatores tais como o conhecimento científico, que enfatizou as interações entre o físico e o psicológico, e o avanço das tecnologias médicas, considerando ainda questões de ordem política e espiritual. Na dimensão política, destaca o desinvestimento em temas tradicionais como os conflitos de classe ou entre blocos ideológicos para questões ligadas à esfera social (como as de origem racial, sexual ou geracional). Neste sentido, as diferenças biológicas se unem nas problematizações das questões moral e política, ampliando sua importância nessas agendas. Apesar da centralidade destas questões na atualidade, o autor faz restrições

¹⁴ Abordamos a perspectiva trazida por estes autores no capítulo 2.

teóricas acerca da “presença invasiva do corpo na teoria e práticas sociais” (Costa, 2004, p. 221), e dentre elas destaca aquelas ligadas ao domínio espiritual como o crescimento das “espiritualidades asiáticas como o budismo e o taoísmo” (ibid.).

Referindo-se aos trabalhos de Zizek, Costa mostra como a religião judaico-cristã, com suas práticas de punição e culpa, hoje não se encontram tão convenientemente adequadas aos propósitos do capitalismo como os preceitos pregados pelas crenças asiáticas. Estas abordagens, de acordo com Zizek, seriam mais convenientes ao estilo competitivo e estressante imposto pelo capitalismo na atualidade. Assim, em vez de crítica, ensinam ao sujeito a renúncia, o controle do mundo externo, investindo no “autocontrole”, valorizando a consciência das sensações corporais como a respiração, buscando desta forma “paz interior e serenidade”. Considerando os usos do corpo – “a corpolatria” – na vivência contemporânea, Costa (2004) procura destacar o complexo cultural que fundamenta esta prática, baseado no termo utilizado por Guy Debord, “Sociedade do Espetáculo” (p. 227), e onde o sujeito se torna passivo diante de um mundo de imagens que afirmam sua “superfluidade social” através de imagens que são fornecidas aos sujeitos de forma determinante e cujos diferentes cenários estabelecem o que deve merecer atenção ou admiração. Dessa forma, os indivíduos são levados a ter uma visão de mundo através daquela fornecida pelas lentes do espetáculo e incentivados a imitar o estilo de vida das pessoas que estão na moda.

A imitação, contudo, não pode ir longe. A maioria nem pode ostentar as riquezas, o poder político, os dotes artísticos ou a formação intelectual dos famosos, nem tampouco fazer parte da rede de influências que os mantêm na mídia. Resta, então, se contentar em imitar o que eles têm de acessível a qualquer um, a *aparência corporal*. Daí nasce a obsessão pelo *corpo-espetacular*. (Costa, 2004, p. 230).

Contudo, afirma o autor, é a mídia que tem papel de destaque na formação das mentalidades que reforçam o lugar do corpo físico na construção das subjetividades. Inicialmente com a propaganda de cosméticos e outros produtos ligados ao aperfeiçoamento corporal e em seguida pela associação entre sucesso e determinados predicados corporais. Nesse sentido, destaca uma “nova educação dos sentidos”, onde o cultivo das sensações concorrem com os sentimentos. Nesse contexto, o bem-estar, o “se

sentir bem”, ampliou-se para se “sentir corporalmente semelhante aos vencedores, aos visíveis, aos astros e estrelas midiáticos”. Tratados desta forma, os objetos têm valor extremado, pois são associados àqueles admirados e que freqüentam a “moral do espetáculo”, organizada em torno das “celebridades” que habitam a “moral do entretenimento” que tem servido de referência a uma sociedade carente de crenças éticas em relação às suas leis, instituições e valores.

Prosseguindo em sua análise sobre a importância do corpo na contemporaneidade, Costa postula o caráter benéfico do que chamou de “ética somática das diferenças”. O corpo, tornado visível e legitimado pelo conhecimento a partir dos avanços da ciência, possibilitou que os sujeitos alterassem as formas que anteriormente os submetia às “normalidades tradicionais”. Neste particular, aqueles considerados “doentes”, “velhos” e portanto limitados têm a vida redescoberta. A revalorização das singularidades físicas através das informações e do estabelecimento de novas formas de viver permitem a existência de seres múltiplos, diversificados, que se afirmam a partir de novas formas de auto-realização decorrentes de novas aquisições culturais.

A reflexão sobre o lugar do corpo na contemporaneidade pela visão de Costa nos auxilia na análise da mulher urbana dos estratos médios e altos das grandes cidades, com os diferentes estímulos e solicitações da vida moderna: família, cuidados com filhos, trabalho, a necessidade crescente de atualização, a preocupação com o corpo que se une à “aparência”. A quantidade de revistas tipo *Boa Forma* se ampliou no mercado, também foram criadas revistas sobre “plástica”, banalizando procedimentos antes considerados restritos aos meios médicos. São muitas as propostas de consumo, vêm-se homens e principalmente mulheres buscando padrões ideais de beleza, transformando-se através de cirurgias ou pequenas intervenções em clínicas de estética, e jovens tornando-se anoréxicas ou bulímicas, por causa também da rigidez que comanda o padrão da beleza e da estética.

As pressões de ordem econômica, as dificuldades na manutenção do padrão de vida e de aquisição de tantas “necessidades”, também têm contribuído para o aumento do nível de estresse dos sujeitos nas cidades grandes, que tem se agravado pelo acúmulo de funções, pela necessidade crescente de atualização para conquistar mercados e serem competitivos diante do cenário global. Em pesquisa realizada com funcionários graduados de empresas brasileiras e divulgada no livro *O cérebro emocional* (Ururahy e Albert, 2005), os autores destacam as principais doenças ligadas ao estresse. Uma das constatações do livro e

divulgada em entrevista a *O Globo* de 22/5/2005 diz respeito ao aumento do estresse entre as mulheres executivas. Segundo o médico Ururahy:

A mulher executiva às vezes enfrenta até tripla jornada. Ela trabalha, estuda, tem família, não tem tempo para exercício, se alimenta mal, faz uso de anticoncepcional e não raro usa remédio para emagrecer. Ela hoje está sujeita a doenças que há 20 anos eram mais comuns aos homens.

A mulher contemporânea tem procurado associar trabalho em seu significado de necessidade real de sustento e de realização profissional para com isso obter maior autonomia e uma participação mais efetiva no espaço público. No entanto, as mulheres continuam como principais responsáveis pela criação dos filhos. Trabalhos que abordam os contextos das camadas médias e altas da sociedade brasileira reafirmam que a mulher ainda se vê “só” ou muitas vezes “só” acredita em si mesma na criação dos filhos (Rocha Coutinho, 2003). Desta forma, em panorama de sociedade globalizada as mulheres permanecem com os mesmos encargos que tinham em épocas anteriores. A figura feminina parece ter rompido com alguns valores e padrões, mas o universo doméstico continua sob sua responsabilidade, atestando a coexistência de mundos simbólicos distintos onde coexistem valores modernos e arcaicos. Como evidência destes processos plurais de valores temos a “família moderna”, onde divórcio e recasamento configuram novos arranjos que se superpõem, colocando mais uma vez mulher e família em situação no mínimo delicada. Algumas transformações têm se processado e a sociedade se reorganiza subjetivamente para dar conta de tantas transformações. Domingues (2002) sugere algumas propostas, considerando que a complexidade da vida social moderna impõe alternativas para a ação do Estado ao mesmo tempo em que a noção de responsabilidade coletiva aparece como alternativa para as “polarizações típicas da modernidade”, e nesse sentido aponta para o que chamou de “responsabilidade em rede”.

A família moderna se “descentrou”, o poder e o cuidado estabeleceram sistemas distintos que derivam dos casamentos sucessivos, dividindo desta forma também a responsabilidade na educação das crianças. Esta é uma forma de família extensa, em “rede”, à qual a sociedade ainda necessita adaptar-se. Domingues, propõe:

Em vez disso, uma nova ética da responsabilidade é requerida, a qual deve confrontar a realidade de padrões de vida e de uma moral transformadas, além de em particular o descentramento da família. Sociedades mais individualistas – porém em certa medida necessariamente menos individualistas – e plurais demandam uma responsabilidade que se baseia menos na repressão interna e em papéis-modelo preestabelecidos, e mais em construções dialógicas, seja de uma reflexividade mais prática ou racionalizada. (Domingues, 2002, p. 300).

A responsabilidade em rede não desconsidera as responsabilidades individual e estatal, porém sinaliza que este tipo de responsabilidade é relevante nos tempos atuais em virtude de uma estrutura de solidariedade social que inclui “com mais centralidade o princípio de coordenação da rede, ao lado da troca de mercado e da hierarquia” (ibid., p. 301). Nas questões da família este princípio se afasta das relações patriarcais de subordinação (mesmo que estas ainda permaneçam em muitos contextos), mas é realidade que vem se impondo nos domínios onde laços igualitários entre os casais vêm se afirmando. Esta coordenação em rede, no caso da família, se encaixa em transformações que visam sair de uma dimensão de “comando” para a de “colaboração voluntária”. Nas mudanças do casamento, observamos pais lutando pela guarda compartilhada, e isto, mesmo que sejam comportamentos ainda pouco generalizados, assinala mudanças e a construção de novos consensos. Nas questões específicas das relações de gênero, estamos percorrendo em passos lentos – mas está acontecendo – um processo de destradicionalização dos valores na família e nas relações entre os gêneros.

3.2. Indivíduo, família e sociedade no Brasil

A reflexão sobre a família brasileira traz consigo a necessidade de uma maior compreensão do sujeito contemporâneo, reconhecido na complexidade cotidiana e investigado por diferentes autores a partir de recortes disciplinares distintos. Dessa forma, Berger e Luckmann (1973) ressaltam como, em sociedades complexas, depois da separação da Igreja e do Estado, da secularização da lei e da educação, da perda por parte da Igreja do poder central que ocupara na vida dos indivíduos, ocorreu uma pluralização dos universos e os sujeitos passaram a conviver com diferentes referências, sendo estas muitas vezes contraditórias. É nesta sociedade institucionalmente demarcada, que contribui para a extrema fragmentação e diferenciação de papéis, que Simmel (1971) destaca o processo histórico de individuação, ou seja, a produção de indivíduos progressivamente diferenciados. O autor identifica na história duas revoluções individualistas. A primeira, no século XVIII, centra-se na liberdade e na igualdade, podendo ser chamada de “quantitativa” ou produtora de um individualismo de “*singleness*”. A segunda, no século XIX, organiza-se em torno da liberdade e da desigualdade, sendo “qualitativa”, ou produtora de um individualismo de “*uniqueness*”. As modificações subjetivas que se operaram na vida urbana foram observadas por Simmel, que constatou o reflexo das mesmas nos aspectos psicológicos e na multiplicidade das transformações sociais que fizeram emergir um indivíduo que se pensa único em sua singularidade.

Relativizando a noção ocidental de indivíduo, Dumont (1991) destaca diferentes formas de conceber o universo social e traz importantes referências a partir de seus trabalhos sobre a sociedade indiana. Desta forma, apresenta a concepção de sociedade tradicional, onde a idéia de indivíduo é subordinada à de todo e à hierarquia, e sociedades ocidentais modernas, para as quais os princípios de liberdade e igualdade norteiam a noção de sujeito autônomo. Para o autor, nas sociedades tradicionais hierárquicas e holistas o social engloba todos os domínios, em oposição às sociedades ocidentais modernas e individualistas, que buscam liberdade e igualdade e se desenvolvem através de domínios autônomos onde transitam questões de ordem religiosa, política e econômica.

A obra de Drummond tornou-se relevante para a análise da sociedade ocidental contemporânea, mas, de acordo com Velho (1987), sua abordagem possui um nível de

generalização quando tematiza o indivíduo enquanto ser moral ou jurídico. Nesse sentido, Velho sugere a necessidade de se discutir sociologicamente o indivíduo, relativizando categorias e representações e suas inserções em diferentes culturas:

Essa experiência da originalidade da experiência individual constitui um dos pontos centrais da relação entre ciências sociais e ciências do comportamento individual. Por mais que seja possível explicar sociologicamente as variáveis que se articulam e atuam sobre biografias específicas, há sempre algo irreduzível, não devido necessariamente a uma essência individual mas sim a uma combinação única de fatores psicológicos, sociais, históricos, impossível de ser repetida *ipsis litteris*. Mas, mesmo que o ator viva a sua experiência como única, ele de alguma forma reconhece-se nos outros através de semelhanças e coincidências. Em certas culturas e/ou subculturas toda a atenção será dada às diferenças, enquanto em outras o foco privilegiado será a semelhança. Umas serão mais individualistas do que outras, na medida em que a unidade significativa de experiência for o indivíduo particular e idiossincrático com suas peculiaridades sublinhadas. (Velho, 1987, p. 23)

Diante das injunções próprias de cada cultura, nos deparamos com a sociedade brasileira, que se expressa numa diversidade de sentidos e onde diferentes autores procuram nortear suas análises, algumas das quais comentarei a seguir.

No que diz respeito ao processo de colonização no Brasil, formou-se uma sociedade (descrita por Gilberto Freyre, 1961) em que a hierarquia era o princípio ordenador. Neste particular, havia uma relação estabelecida entre este universo de representações e as formas de produção apoiadas no trabalho escravo. Esta organização foi aparentemente bastante semelhante à de uma sociedade de castas, onde se definiam categorias desiguais em torno de um eixo fixo formado por senhores-de-engenho e usineiros, de um lado, e escravos e posteriormente proletários rurais e urbanos, de outro (Barbosa, 1992). Esta forma, tida como modelo de família patriarcal, foi descrita por Freyre (1961) e ocupou posição central em sua obra; caracteriza-se por ser uma organização que se constituiu como família extensa e onde se estabelecia uma hierarquia rígida de poder entre os gêneros. O pai situava-se no nível mais alto, com poderes sobre sua mulher e os filhos. Ligados ainda ao “patriarca”, verificava-se um grupo heterogêneo formado por concubinas, filhos ilegítimos, agregados, parentes e escravos. O regime de

poder se afirmava através da manutenção dos laços de sangue e compadrio, e no interior deste grupo estabeleciam-se as relações afetivas e reprodutivas.

Seguindo a linha de trabalho estabelecida por Freyre (1961), Antonio Candido (apud Barbosa, 1992) formulou *The Brazilian Family*, onde acentuou a formação de uma sociedade na qual os valores patriarcais predominavam acentuadamente por refletirem a herança conservadora e autoritária do colonizador português.

Sergio Buarque de Holanda (1973) enfatizou as particularidades que caracterizaram o Brasil desde sua colonização, quando a cultura ibérica que aqui se impunha com suas tradições e valores encontrou uma terra complexa onde índios e africanos contribuíram para sua diversidade. A importância da Igreja na formação cultural do Brasil Colonial se deu primeiramente com a participação dos jesuítas, que aqui governaram sozinhos até cerca de 1532 (Holanda, 1973).

Com o fortalecimento da cultura agrícola e a formação da família rural, o patriarca era o centro do poder numa terra em que o Estado não se fazia presente. O *pater familiae* dividia parte de seu poder com a Igreja através das alianças e dos interesses de ambas as partes. Privilegiando determinados enfoques, abordando de forma mais significativa uma determinada dimensão, estes autores pretenderam dar conta do papel central da família patriarcal no Brasil, contribuindo com sua parcela para a análise do que consideravam como parte da “identidade nacional”. As referências à sociedade patriarcal foram consideradas como o modelo que fundamentou a família brasileira, enformando com seus valores toda a organização social. A centralidade ou a dimensão de sua existência tem sido revista através do reconhecimento de outras formas e estruturas, enfatizando as limitações da generalização de modelos, desconsiderando os espaços de autonomia que conferiram aos diferentes tempos históricos particularidades que vão definindo movimentos e ritmos diferenciados (Correa, 1983; Sâmara, 1983; Souza, 1999; Almeida, 1987).

A diversidade das organizações familiares, desde os textos de Freyre e Candido até as contribuições mais recentes que estudaram as famílias paulistas das diferentes classes sociais (Sâmara, 1983; Souza, 1999; Teixeira, 2004), mostraram como a organização social brasileira foi marcada por diferentes aspectos ideológicos e históricos. No entanto, a prevalência da sua existência atravessa diversos contextos e mesmo quando negada, e serve de base para compreender as direções tomadas na relação família e sociedade

(D'Ávila Neto, 1994; Almeida 1987).

Como destaquei no primeiro capítulo deste trabalho, foram diferentes, nas diversas regiões do Brasil e nos diferentes contextos socioculturais, as formas de organização familiar, com o predomínio ou não do modelo da família patriarcal. Em que pese as considerações sobre os diferentes sentidos dados ao modelo patriarcal, todos apontam para práticas, estruturas e ideologias que caracterizam padrões normativos observados inclusive em outras culturas, como destacaram Ehrenreich e English (2003), nos Estados Unidos.

Os debates acerca da significação da família patriarcal para o modo de vida brasileiro, são amplamente problematizados no trabalho de D'Ávila Neto (1994), que traz o pensamento de diversos autores que analisaram, a partir de diferentes perspectivas, o “poder patriarcal”. Nesse sentido, retomamos alguns dos marcos significativos que a autora aponta para sua discussão, trazendo inclusive a questão feminina que é parte essencial deste trabalho:

1. O nosso sistema patriarcal pressupunha a existência de vários tipos de poder em sua rede de comunicações interpessoais, que não podemos efetivamente reduzir à relação senhor/escravo.
2. O nosso sistema patriarcal foi ubíquo, coexistindo ao lado da autoridade do senhor o culto mítico da mulher, através do culto à Virgem e da importância concedida aos poderes mágicos das mulheres, sobretudo as mestiças mulatas.
3. O patriarcalismo rural tradicional não foi sucedido linearmente pelo estilo de vida moderno urbano, coexistindo, tanto em meio rural quanto urbano, o arcaico e o moderno.
4. A evolução dos papéis no Brasil não se fez em ruptura com o passado patriarcal, mas conservou profundas raízes dele, o que se evidencia ainda numa rígida estereotipia, como, por exemplo, a de carreiras femininas x masculinas.
5. A evolução dos costumes sexuais tem sido dissincrônica: os modelos do patriarcalismo difundiram duas atitudes diversas em relação a homens e mulheres, nitidamente observadas nos complexos de virilidade e virgindade, respectivamente.
6. Tanto os homens quanto as próprias mulheres contribuíram para a cristalização de preconceitos em relação a condição feminina no Brasil.

7. Os mecanismos psicológicos de dominação ou de hierarquia homem/mulher no Brasil estão ligados a figuras primárias de autoridade, em duas direções, não opostas, mas coexistentes.
 - a) os aspectos patricêtricos em suas formas mais marcantes são os da autoridade política do macho;
 - b) os aspectos matricêtricos são os que revelam o poder místico imputado à mulher (D'Ávila Neto 1994, p. 13).

Considerando a diversidade de arranjos familiares, resultado da complexidade da sociedade, e o desenvolvimento de características regionalistas, a família patriarcal é uma “expressão” da sociedade brasileira. Em sua estrutura perpassam, nas diferentes esferas sociais, o privado e o público de forma bastante singular, sem uma separação formal, tornando-se uma variante ideológica das mais expressivas das nossas relações sociais e constituindo-se como um paradigma que se redefine no tempo.

A visão da sociedade brasileira como uma “sociedade relacional” é, na análise de DaMatta (1987), um dos eixos centrais de uma estrutura social onde a natureza das relações é tanto mais valorizada quanto mais estreitos forem os laços entre os indivíduos. Nesse sentido, destaca a visão de família patriarcal que, “realizando a ponte entre o mundo público e o privado”, engloba elementos muitas vezes antagônicos e onde o universo relacional é extremamente valorizado.

3.2.1. As ambigüidades entre arcaico e o moderno na sociedade brasileira

DaMatta (1997) traz uma interpretação socioantropológica do universo social brasileiro e faz isto enfocando os ritos, mitos e personagens presentes na cena brasileira e no cotidiano permeado por valores e ideologias. Seguindo a posição de Dumont (1991), para ele o Brasil seria uma sociedade *sui generis*, no sentido de que apresenta múltiplos eixos ideológicos, tais como a hierarquia e o individualismo, e estes não se apresentam de forma hegemônica ou competitiva, mas sim complementares. Esta caracterização ideológica da sociedade brasileira traz consigo uma interpretação multivalorativa. Na sociedade tradicional brasileira houve a predominância de um modelo hierarquizante no qual as diferentes categorias sociais estavam relacionadas a uma totalidade (Dumont, 1991). No entanto, a transição do modelo hierárquico para o modelo igualitarista ocorreu a partir dos processos de industrialização e urbanização que trouxeram “valores modernos”

para a sociedade brasileira, sendo que estes, aqui, se concretizaram de forma complexa e contraditória. DaMatta registra a coexistência em diferentes espaços dos valores modernos/individualistas e holistas/tradicionais. Dessa forma, não nos relacionamos, por exemplo, através da predominância de posição individualista, como observado na sociedade americana, mas somos atravessados por dois eixos ideológicos que se sustentam a partir de um cenário mais tradicional, com o domínio dos interesses afetivos na prevalência dos direitos do indivíduo perante as leis. Os diferentes graus de compromisso presentes nestas estruturas são utilizados de acordo com a conveniência do momento:

No fundo, vivemos em uma sociedade onde existe uma espécie de combate entre o mundo público das leis universais e do mercado e o universo privado da família, dos compadres, parentes e amigos. É uma sociedade que tem formas diferenciadas de definição de seus membros, de acordo com o conjunto de relações que eles possam clamar ou demonstrar em situações específicas. (DaMatta, 1997, p. 85).

Estas configurações não são nem hegemônicas, nem competitivas. Em diferentes domínios prevalece um código que rege um modelo sobre o outro. A importância da dimensão relacional é, no entanto, o eixo que governa as relações. Estes sistemas, cujas leis e regras se alternam explicitamente, é chamado pelo autor de “dilema brasileiro”, e neste se apresentam simultaneamente as categorias de “indivíduo” e “pessoa”. A primeira, mais ligada ao individualismo vigente nas classes dominantes da sociedade urbana e a segunda, relacionada ao modo mais “holista” vinculado às classes trabalhadoras.

Em sua análise sobre as implicações de nossa dinâmica cultural, DaMatta se utiliza dos espaços da casa e da praia para mostrar como se operam os diferentes códigos interpretativos que regem as condutas nos diferentes espaços sociais. Por meio do código da casa e da família, acentuam-se os valores tradicionais avessos ao individualismo. É o lugar das relações do parentesco, da “proteção” por meio da relação. O código da rua está “aberto ao legalismo jurídico”, ao trabalho, ao “progresso individualista. É o mundo da rua, dos desafios e do inesperado, diferente do espaço protegido e controlado da casa. O autor traz ainda a idéia do “outro mundo” como o espaço do sobrenatural, da religião, dos pedidos e das promessas, da “renúncia do mundo”, e lugar da possível síntese dos outros dois códigos, com forte presença no cotidiano da sociedade brasileira.

A coexistência de valores modernos e tradicionais, as questões relacionais e afetivas que norteiam o universo da casa e da rua são marcantes em nossa organização social. Nas diferentes camadas socioculturais estas representações são mais ou menos predominantes, dependendo do contexto em que se situam. Considerando nossa “complexidade” e “diversidade”, também é interessante ampliarmos este foco de análise para outras culturas, como no caso da americana. DaMatta tem se ocupado desta reflexão ao longo de sua trajetória, e considero suas observações relevantes para pensarmos sobre o nosso “individualismo”. Em recente trabalho, *Tocquevilleanas --Notícias da América* (2004), o autor traz questões que abordam as tradições e os valores que observou na América contrastando com nossa cultura. A questão da “impessoalidade” versus “pessoalidades” está presente nos vínculos afetivos e no estilo de vida. Comentando sobre esse trabalho, em entrevista ao jornal *O Globo* de 14/5/2005 (Caderno Prosa e Verso, p. 6), ele reforça estas “diferenças” no depoimento sobre sua experiência como morador nos Estados Unidos:

Você tem nos Estados Unidos uma vida isolada, que o individualismo produziu, o que é enlouquecedor. No fim de semana, eu ia ao cinema três, quatro vezes, e fazia compras, porque os americanos fazem compras para ver as pessoas.

Da impessoalidade, do relacionar-se através de olhar o outro “comprando”, observamos as diferenças que nos marcam mais ou menos, mesmo dentro de nosso país. Como consequência, devemos ser cautelosos quando falamos de nossa cultura, ou mesmo quando analisamos questões pertinentes ao universo das classes populares.

Duarte (1986), examinando as classes trabalhadoras, aponta para a existência de princípios próprios, com os quais não se pode afirmar que estes grupos sejam mais ou menos individualizados do que as classes dominantes quando observados através de uma visão linear. Para o autor estes indivíduos estão imersos numa cultura individualista na qual, contudo, se inserem através de significado próprio e uso específico. Estes grupos não se organizam privilegiando a valorização da idéia de indivíduo, mas compartilham um código cultural onde são enfatizadas a noção de totalidade e hierarquia com particularidades que não excluem noções próprias do individualismo e da igualdade.

As questões que envolvem as análises de nossa cultura e de modo particular o universo cultural das classes trabalhadoras não devem descuidar-se das particularidades e temporalidades que se inserem neste tema e muitas vezes redundam em práticas que favorecem a discriminação sociocultural. Analisando a atuação da mídia, Sodré (1996) chama a atenção para o que chamou de explicação generalista sobre o Brasil, onde a cultura brasileira, associada ao quadro teórico do “caráter brasileiro”, é enfatizada por aspectos como cordialidade, improvisação, tendência à miscigenação, alegria, que seriam usados como dispositivos equivocados do nacionalismo político:

Por mais que tenha buscado uma fundamentação científica (na sociologia ou na antropologia), a dita “cultura brasileira” é na prática o resultado ideológico direto de um pretense monopólio oficial de idéias, materializado em instituições estatais e civis. Estas idéias constituem uma adaptação do ideário burguês-europeu ao território nacional, com vistas à produção de uma homogeneidade de sentido que responda, imaginariamente, às demandas globais de poder, até agora centralizado em torno de certos estratos das classes dirigentes. (Sodré, 1996, p. 90)

O autor faz uma análise relevante quando destaca a cultura brasileira utilizada através de uma homogeneidade de sentido que é amplamente difundida nos meios de comunicação. No entanto, no sentido que pretendemos abordar neste trabalho, estas descrições da nossa cultura são reflexo de múltiplas linguagens que pretendem dar conta do universo cultural brasileiro. Desta forma, não se exclui que este sistema de representações seja acessado não de forma previsível e massificada, mas desenvolvido, apropriado e reinventado.

3.2.2. Indivíduo urbano localizado (I.U.L.) – Maria que é do “Socorro”, das “Dores”, do “Carmo”

A dinâmica das relações entre os sistemas culturais sugere regras que definem o contexto cultural das classes trabalhadoras urbanas. Uma série de trabalhos de orientação sociológica, antropológica e psicossociológica têm procurado dar conta deste material tão amplo que comporta um nível significativo de diversidade de interpretações, e assim, diversos autores (Sarti, 2003; Duarte, 1986; Salem, 1981; Figueiredo, 1995; Durham,

1984) procuram escapar das avaliações etnocêntricas e, por intermédio da leitura das diferenças, buscam escapar da polarização entre “nós” e “eles” – lugar dos desfalques e das limitações.

Analisando as classes populares na moderna sociedade capitalista e individualista, Sarti (2003) destaca as variações culturais presentes nos seus códigos de comportamento. A autora dispensou a utilização de categorias tais como classes populares, trabalhadores, classe operária etc., optando por nomeá-los de “pobres urbanos”, e esclarecendo que se refere àqueles que na sociedade capitalista são “destituídos dos instrumentos que conferem poder, riqueza e prestígio”.

Estudando a moralidade familiar deste grupo a partir de pesquisa empírica, num bairro de periferia de São Paulo, a autora traz a questão da centralidade da família, a importância e influência desta sobre o grupo, argumento que também fundamenta os trabalhos dos autores anteriormente citados, e particularmente o que venho observando nas pesquisas que tenho realizado neste contexto.

A presença e a centralidade da família são parte das funções e da estruturação desta como um grupo hierárquico, constituindo-se num padrão de autoridade patriarcal que segue princípios entre os quais se destacam a precedência do homem sobre a mulher, dos pais sobre os filhos e dos mais velhos sobre os mais novos. A relação homem-mulher, que neste trabalho nos interessa de maneira particular, está baseada no modelo do homem provedor e da mulher dona de casa. Os espaços, nesse sentido, estão bem definidos, e espera-se do homem que, como provedor, apareça como chefe da família, e a mulher – dona de casa –, como a chefe da casa. No entanto, existe a precedência e a importância garantida ao “chefe da família”, exatamente porque “a família” dentro de uma “escala de valores” é soberana. Este modelo de família está inserido dentro dos valores considerados mais tradicionais. Nesse sentido, mesmo na falta do homem (na atualidade há um grande número de famílias chefiadas por mulheres), a autoridade masculina é valorizada, sendo substituída por um irmão ou filho mais velho (Salem, 1980).

O valor do trabalho aparece logo depois da família como elemento relevante e central e como instrumento que viabiliza a família. Desta forma, também é visto como uma graça, uma dádiva, uma possibilidade de produzir e se apresentar “pleno” dentro da família. O valor do trabalho para o homem está associado à sua honra como principal

provedor do núcleo familiar. Quando acontece o desemprego, a identidade masculina é fortemente abalada, levando a casos de alcoolismo e à sensação de perda das referências fundamentais de sua vida que, se apóiam no tripé trabalhador/provedor/pai de família.

Os trabalhos de Sarti (2003), DaMatta (1987) e Duarte (1995) mostram que o surgimento da família moderna é perpassado por diferentes percepções e representações e tem determinados padrões culturais prevalecendo sobre outros. Nas famílias de classes populares, ou dos “pobres urbanos” como quer Sarti (2003), o interesse coletivo predomina sobre as individualidades, o eixo hierárquico se estende da relação entre o casal para a relação entre os irmãos e entre as idades. O aumento do individualismo não tem marcado de forma relevante a identidade deste grupo, estabelecida pela hierarquia, onde o “nós” tem precedência sobre o “eu”. Vamos nos lembrar, entretanto, que, apesar da prevalência de modelos, papéis, normas e comportamentos específicos, existem outras dimensões e arranjos numa sociedade complexa que ultrapassam regras preestabelecidas.

O trabalho fora de casa é realizado pela mulher, e na “necessidade” ela é uma força de trabalho considerada tanto quanto o homem (Sarti, 2003). Entretanto, este se estabelece conforme as necessidades da família, e sua “individualidade” neste caso está subordinada ao universo familiar e relacional, e ela será reconhecida e moralmente legitimada através do reconhecimento pelo seu grupo social (DaMatta, 2000). Para a mulher mãe solteira ou viúva, o trabalho remunerado está também relacionado à “honra”, tal como no caso do homem. É através do trabalho que ela pode se afirmar, criar seus filhos ou reparar o “erro” cometido ao ter filhos sem o pai junto para criar. No entanto, este continua sendo legitimado principalmente pelo reconhecimento da família e da autoridade masculina exercida por algum homem substituto da mesma. Sarti chama atenção para este ponto que possibilita o questionamento da suposta matrifocalidade das famílias pobres, que sob este prisma continuam sujeitas a uma estrutura patriarcal.

Um dado importante que tenho observado em meu trabalho com as famílias de classes populares está associado à questão da intimidade e da privacidade dentro da família. Nos padrões individualistas das classes médias, onde hoje todos estão buscando sua “privacidade”, têm mais sucesso os lançamentos imobiliários que prevêm um maior número de suítes, para que pais e filhos tenham seu banheiro próprio. Reformas são feitas nos apartamentos para transformar um banheiro antes dividido pelos filhos em dois menores que lhes dêem mais “conforto” e “privacidade”. Isto sem falar no “microcosmo”

que é o quarto de cada um, com sua televisão, computador, telefone, celular – enfim, os espaços estão cada vez mais individualizados no dia-a-dia das moradias contemporâneas.

Nas famílias pobres, em virtude da falta de espaço e dinheiro e de uma identidade social que privilegia a vida em grupo, dormir no mesmo quarto, ou na mesma cama, ter a sala ocupada pela cama de filhos ou parentes, compartilhar um mesmo banheiro, não resultam em situação constrangedora, inadequada ou tantas vezes rotulada como promíscua.

Vasconcelos (1996) chama a atenção para a generalização de conceitos tais como o sentimento de intimidade ligado à transformação da família e do lar. Citando Flandrin no que diz respeito às diferenças entre as classes sociais, mostra que o fato de os pobres não possuírem recantos íntimos nas suas casas não quer dizer que a promiscuidade – como é vista pelos segmentos sociais mais favorecidos – não está necessariamente associada à falta do sentimento de família. Nessa perspectiva, pode-se entender que a abertura do quarto, do leito comum e a hospitalidade são sinais de coesão familiar e comunitária. A autora ressalta:

Teriam sido os moralistas, obcecados pela tentação do contato carnal e os higienistas do século passado que, combatendo esse dormir comunitário, teriam estabelecido a citada relação. (Vasconcelos, 1996, p. 131)

Com a vida organizada em torno de padrões e comportamentos que definem seu universo moral, os pobres urbanos adequam-se às limitações de espaço e não questionam, nos moldes “intimistas” das classes médias, suas relações de privacidade e intimidade. Por esse lado, a família, como importante rede de relações que se ampliam para a família extensa, incorpora as redes de solidariedade e vivem dentro dos princípios de reciprocidade segundo os quais se espera ajuda do núcleo, dos parentes e dos vizinhos, expressando padrões específicos de sociabilidade com os quais valores tradicionais são reafirmados e valorizados. Neste particular, incorporam-se na noção de família “aqueles em quem se pode confiar” (Sarti, 2003). Este procedimento ratifica a importância do dever, da solidariedade que afirma a rede de obrigações necessárias à vivência familiar e que define “com quem se pode contar”. Desta forma, ampliam-se as relações para além dos parentes

de sangue, para incluir aqueles de quem se pode receber e retribuir.

As redes extensas de relações familiares, os parentes e os amigos, têm se constituído em importante mecanismo de apoio ao migrante que chega na “cidade grande” e precisa ter colaboração para poder se “instalar”. A importância e a valorização do sentido da “ajuda” são mobilizadas pelo grupo familiar, conforme constatou Durham (apud Sarti, 2003), que dessa forma procura traduzir o “mundo urbano” para o migrante que chega.

Os pobres migrantes quando vêm para a cidade grande têm o apoio da rede familiar e a promessa de melhoria de vida. Essa “melhoria” está de alguma forma relacionada com a incorporação dos modernos dispositivos da sociedade urbana consumista. Este processo estabelece a “ambigüidade” que marca os pobres urbanos,

... revelando uma *identidade social híbrida*, mesclada em sistemas de valores distintos, que não foram por eles elaborados, mas que são próprios da complexidade do meio urbano onde se integraram como “pobres”. (Sarti, 2003, p. 51)

Dentro de um quadro de adaptação, mas também de preservação de padrões de comportamento, os migrantes se sustentam através de um “sistema de lealdades pessoais e familiares”. Indo ao encontro do pensamento de Durham, Sarti acentua que, embora a autora destaque a posição do grupo familiar como “unidade de consumo” e não enfatize a relevância dos padrões tradicionais, estes são determinantes de sua estruturação e núcleo de sua sobrevivência material e espiritual. No entanto, estes aspectos não são obstáculos à mudanças e à apropriação de novos padrões.

Zamora (1992), estudando o que chamou de “táticas de sobrevivência do nordestino no Rio de Janeiro”, destaca que o processo de adaptação à cultura urbana não é homogêneo e se desenvolve através de tensões e diferenças que ora afirmam e ora negam os modelos culturais que essa sociedade lhes oferece.

No meu trabalho constatei a necessidade da manutenção das raízes culturais através do casamento realizado pelos sujeitos migrantes. Muitas das entrevistadas contavam que conheceram seus maridos no Nordeste. Estes, mesmo já trabalhando no Rio de Janeiro, optaram por casar-se com as moças que já conheciam ou que conheceram nas viagens de

férias. Outras contavam que mesmo estando no Rio preferiram se relacionar com os conterrâneos. Estes homens e mulheres vivem num universo onde a expectativa de papéis entre os casais são tradicionalmente diferenciados, e desta forma não desejam correr “riscos” unindo-se a parceiros que possuam valores e comportamentos diferentes dos partilhados por seu grupo social.,

Considerando a mesma abordagem, Zamora destaca em seu texto:

Por muito que assimilem, os nordestinos não têm amizade íntima com os citadinos. As próprias relações amorosas são regidas pelo mandamento implícito: ao escolher a parceira, evitar as cariocas e preferir as “conterrâneas”. Educados segundo uma moral conservadora, os nordestinos evitam os citadinos, primeiro por medo e depois por não compreenderem alguns valores, como a importância da aparência pessoal ou ambição. (Zamora, 1992, p. 52)

Quando o migrante chega à “cidade grande”, necessita fazer adaptações a um mundo de múltiplas linguagens que precisa ser acessado. Neste sentido, é seletivo e crítico em relação à supressão de suas crenças e saberes contra aqueles veiculados pelos citadinos. Zamora (1992), entrevistando migrantes nordestinos trabalhadores da construção civil que “trocaram a enxada pela colher de pedreiro”, destaca em suas falas o uso da palavra “regimento” para caracterizar a rígida disciplina em que foram criados, mas que é grandemente valorizada. O “regimento” que marca a hierarquia e a disciplina da vida militar é também um modo de criação que funcionava no Nordeste e deveria ser seguido como garantia de vida digna. O “regimento” bem seguido se estabelece através de procedimentos que “protegem magicamente a família contra os perigos do mundo exterior” (ibid., p. 98).

Reiterar a cada dia suas normas e comportamentos valorizando e preservando as redes de parentesco, compadrio e vizinhança dos ditames da cultura urbana é parte de um processo complexo e um desafio que se estabelece na vida desses sujeitos.

3.3 – Maria e Mary, mulheres em movimento numa “sociedade com prazo de validade”

São grandes as produções de autores contemporâneos que procuram dar conta da mudança sociocultural estabelecida na contemporaneidade. Essas transformações chegam aos indivíduos e refletem-se nos domínios mais íntimos, como a família e as relações no seu interior. A tecnologização da esfera pública tem sua repercussão no espaço privado, legitimando desta forma a mesma configuração de um projeto total de administração social e política. Assim, fala-se da sociedade do espetáculo, da sociedade de consumo, da sociedade da informação e da sociedade do conhecimento, entre outras designações. Penso que todas essas “sociedades” fazem parte de uma “sociedade com prazo de validade”. Usando como metáfora o prazo de validade hoje componente de todas as mercadorias e produtos que usamos, observo a questão da “validade com prazo” nas múltiplas experiências que envolvem a vida dos indivíduos como um todo. O “prazo de validade” tem a ver com a aceleração e a superficialidade das relações e dos contatos. A vida nos grandes centros urbanos é rápida e impõe relações cotidianas baseadas em termos de eficácia e produtividade. Assim, é diante da diversidade de técnicas e novas engrenagens que a sociedade se reorienta. A mídia veicula e propaga em diferentes espaços o mundo da produção da comunicação, mercadorias que conferem ideologia através da hiperinflação de signos que invadem o espaço urbano. Filmes, grifes, TV, vídeos, propagandas se configuram numa multiplicidade de ritmos que atravessam os espaços urbanos, comportamentais e psicológicos dos indivíduos. Na vida doméstica, renovam-se objetos e produtos, ganhando eficiência, atualização e buscando as boas *performances*.

Os pais compram tênis, computadores, celulares, roupas para seus filhos, tudo com “prazo de validade” determinado. Em pouco tempo, na próxima temporada, com os novos lançamentos, eles perdem a “validade” – quase igual ao “iogurte” que ficou na geladeira. O perfil do homem moderno atrelado aos ditames do consumo também contaminam outros domínios da experiência. As crianças mudam de escola se não passarem de ano. Acabou o “prazo de validade” do colégio. Mudam de médico também. Médicos também têm “prazo de validade”. Na atualidade, as pessoas usam plano de saúde pois economicamente é alternativa para gastos tão exacerbados com saúde. Mas justamente porque utilizam um médico do “convênio”, trocam, toda vez que não gostam de um procedimento – ou vão experimentar outro –, estabelecendo na relação médico-paciente também “prazo de validade”. Há pouco tempo, conversando com um pediatra, ele me falava desta troca

constante, principalmente quando as mães não concordam com um procedimento sugerido ou têm muita pressa com resultados de cura.

Como constatamos anteriormente, Sennett (1999) já mostrou o “prazo de validade” que os sujeitos vivem hoje na relação com seus trabalhos. Da mesma forma, as questões econômicas e a superficialidade dos laços afetivos transformaram a relação patrão-empregado – do contexto público ao contexto doméstico – também em relações com “prazo de validade”. Troca-se o empregado, troca-se a empregada. Nas relações afetivas, o projeto individualista não comporta muita negociação, o “prazo de validade” é severo. Os mais jovens já começam cedo “ficando”. O “ficar” tem “prazo de validade” bem menor que o “namorar”.

Numa sociedade de interesses regida pelas leis do mercado, a família também tem prazo de validade. Quando eu trabalhava em escola, era comum observar que, a partir de uma certa idade, os pais das crianças separavam-se, constituindo novas famílias, configurando outros arranjos familiares. Os lugares estão também subordinados ao “prazo de validade”. O restaurante, o lugar da moda, as lojas, isso sem falar nos ídolos e nas celebridades que aparecem com prazo de validade cada vez menor.

É nessa sociedade com “prazo de validade” que se encontram “Mary e Maria” para viver suas vidas de mulheres e na maioria das vezes também a maternidade. “Mary” é a mulher mais ligada aos padrões individualistas da sociedade moderna (problematizados no item 3.1.2), vinculada aos extratos psicologizados, que promove atenção a processos internos, às diferenças pessoais, e enfatiza o planejamento da vida. É um sujeito que foi socializado num contexto em que se enfatizavam a atenção pormenorizada e verbalizada a processos internos, respeito à privacidade e a partir daí tudo ou quase tudo passa a ser encarado como estando dentro do escopo de ação do sujeito. “Maria” é mulher que vem principalmente das camadas populares, (item 3.2.2) com uma educação tradicional ligada aos valores familiares – o local de nascimento –, sua cultura, suas crenças. Às vezes é migrante, vem para a cidade grande com suas referências, submetida a uma estrutura bastante hierarquizada onde pai ou marido têm forte autoridade e poder, e a divisão sexual do trabalho é rígida. A responsabilidade pessoal geralmente está restrita à obediência e ao respeito às normas e valores sociais, existe um forte controle da sexualidade feminina e uma incontestável dupla moral sexual. O cotidiano de Maria é mais compartilhado com a família, vizinhos, parentes.

Maria e Mary criam filhos, Mary pode estar vivendo próximo ao que a reportagem de *O Globo* de 6/5/2001 chamou de “Mamãe é Virtual” – “especialistas discutem prós e contras do exercício da maternidade pela internet”. A matéria aborda, entre outros casos, o de uma executiva de 36 anos, com filhos de 10 e 9 anos, e que durante a semana só pode falar com os filhos pela internet:

É uma típica mãe virtual, que explica aos filhos os deveres de casa por e-mails e faz recomendações do tipo “escovem os dentes”, “arrumem o quarto”... E ainda atende rapidamente às mensagens eletrônicas dos filhos solicitando mais biscoitos, mais chocolates, mais refrigerantes. Nesses casos, C. acessa o site de um supermercado e, em alguns minutos, as guloseimas chegam em casa. Problemas na escola? C. acessa o site do colégio e conversa com as professoras. A mãe contemporânea é assim: tão múltipla que sua versão on-line se soma à presença real no fim de semana.

Na reportagem, a psicopedagoga de uma escola declara que tem observado um exagero nesta prática, ressaltando para as mães a necessidade da convivência pessoal com seus filhos, e com as pessoas ligadas à educação destes. Destaca também que precisa dizer às mães que não vai discutir por e-mail os casos dos seus filhos, e ressalta:

Parece óbvio, mas não é. Eu tenho que ensinar: olha, não podemos falar assim, temos que conversar pessoalmente. Vejo que, com o acúmulo de trabalho e com a multiplicidade de tarefas, as mulheres se distanciam de seus filhos e isso é muito doloroso para todos.

As mulheres das classes populares também precisam trabalhar, estão deixando seus filhos nas creches e precisam de um sistema de apoio para cumprir suas tarefas. No entanto, sob muitos aspectos têm uma identidade que privilegia a vida em família, os programas comuns, as viagens de férias para o “Nordeste”, para a casa dos pais e avós das crianças. A tradição familiar é cultivada. Nos modelos mais individualistas dos segmentos urbanos médios e altos, os projetos pessoais têm maior visibilidade.

Nas cidades grandes os indivíduos identificados com referências mais locais – o grupo de amigos do bairro, da mesma origem, o do mesmo estado do Nordeste – buscam na união e na solidariedade espaços de sociabilidade que facilitem a vida cotidiana – “suas identidades presentes são atravessadas por confluências incertas do passado e do futuro” (Moreira, 2004) – e agarram-se a valores tradicionais em seu processo de adaptação do dia-a-dia aos padrões urbanos. O dar e receber, o partilhar dificuldades, instituem um modo de vida e fonte de referências marcadas essencialmente por valores comunitários.

D’Ávila Neto (2003), abordando o conceito de rede na contemporaneidade, faz observações que nos auxiliam no entendimento de uma sociedade complexa onde valores comunitários e holistas convivem lado a lado com o individualismo e as relações igualitárias, sugerindo mudanças para novas formas sociais necessárias. A autora cita o trabalho de Simmel, onde este se utiliza das metáforas da “ponte” e da “porta” para análise de processos que se desenvolvem na sociedade. Nesse sentido a “ponte” seria o símbolo da associação, enquanto a “porta” se constituiria como o agente da dissociação. Estes são, no entanto, indicadores de um mesmo processo – união e separação. A simultaneidade do processo ocorre porque só é possível “unir” o que anteriormente era “separado”.

Complementando a análise, D’Ávila Neto traz a temática abordada por Tönnies da comunidade X sociedade, enfatizando seu caráter dicotômico: na primeira, destaca-se uma organização com predominância de laços fraternos e solidários, e na segunda, a fragmentação e fluidez dos laços. Dessa maneira, a comunidade estaria associada à “ponte” e a sociedade, à “porta”. Entretanto, tanto numa como na outra existe a possibilidade da existência dos dois processos. A comunidade, instituída como pequenos grupos, possibilita “rupturas” e pode ser associada à porta, e a sociedade, vista como “aldeia global”, pode refletir a “ponte”. Neste particular, o movimento é híbrido, o que separa e o que une caminham em processos que se alternam e explicam o sujeito fragmentado que “abre portas” e precisa “atravessar pontes”.

Nas concepções de “Mary” e “Maria”, a vivência da maternidade e a própria experiência feminina opõem em muitas dimensões o indivíduo urbano globalizado ao indivíduo urbano localizado. Mas o atravessamento de crenças e valores que se afirmam no mundo urbano globalizado, com a rapidez e a instantaneidade da vida contemporânea,

ratificam a impossibilidade de concepções essencialistas, que antagonizam de forma radical o moderno e o arcaico e o rural e o urbano.

4. MARIA MÃE, MARIA NO GRUPO – “O GRUPO DE MÃES”

4.1 Comunidade e Psicologia – A família como espaço de interação

“A família mudará à medida que a sociedade mudar. Provavelmente, de modo complementar, a sociedade desenvolverá estruturas extrafamiliares para se adaptar às novas correntes de pensamento e às novas realidades sociais e econômicas. Os anos setenta parecem ser um período intermediário de luta, durante o qual as mudanças estão criando uma necessidade de estruturas que ainda não apareceram. O grande número de famílias, nas quais ambos os pais trabalham fora de casa, por exemplo, criou uma necessidade de serviços de cuidados diários, em grande escala, os quais ainda não estão disponíveis”.

Salvador Minuchin

Famílias: funcionamento e tratamento, 1982.

A família a partir da perspectiva sistêmica é considerada como um sistema vivo e aberto em que o comportamento de cada indivíduo é relacionado e dependente de todos os outros. A interação familiar como um dos níveis de intervenção da psicologia na comunidade tem como um dos seus objetivos otimizar os recursos da família, resgatando seu sentido de pertencimento e sua autonomia. No momento em que nas grandes cidades o processo crescente de urbanização tem agravado questões de desequilíbrio social, econômico e cultural (que se ampliam no contexto do comportamento humano), focar o espaço de interação familiar pode ser um recurso significativo para o desenvolvimento e expansão do indivíduo. Da mesma forma a intervenção com as redes sociais é uma maneira de registrar e atuar frente às mudanças e as demandas que emergem destes contextos. De acordo com Sluzki (1977), a rede social faz parte de uma trama interpessoal que nos molda e que contribuimos para moldar. O conceito de “redes sociais” estende a ótica sistêmica sobre a família, para o meio microsocial de relações significativas que as pessoas mantêm.

Assim se inclui todo o conjunto de vínculos interpessoais do sujeito como familiares, amigos, conhecidos. O conhecimento dessa rede torna-se importante para

compreender aspectos como a integração psicossocial, a promoção do bem-estar, o desenvolvimento da identidade, a consolidação dos processos de mudança, bem como do mal-estar, do adoecer, da desintegração da identidade e da perturbação dos processos de adaptação e mudança. O modelo de trabalho baseado no uso do mapa mínimo da rede social de determinada pessoa supõe a visão desta problemática à luz de seus laços sociais, culturais e políticos. Esta intervenção expande-se na complexidade da vida contemporânea e de acordo com Morin (1977), se estabelece “onde os antagonismos entre partes, entre as partes e o todo, entre o emergente e o imerso, o estrutural e o fenomênico, se põem em dialético movimento” (p. 144)

A diversidade e complexidade da sociedade moderna tem demonstrado a necessidade da realização de trabalhos com comunidades que ampliem a compreensão do indivíduo contextualizando-a na família e no sistema sociocultural em que está inserido. Santos (1997), tem registrado a necessidade da existência de profissionais implicados com as transformações vigentes, num momento em que a dicotomia crescimento/desenvolvimento aponta para uma crise que é própria dos fundamentos da sociedade. Nesse sentido, a Universidade pública pode e deve contribuir sugerindo novas pautas, reestruturando e reformulando conceitos que incluem iniciativas institucionais para a família brasileira.

Costa (1999), ressalta a posição de Santos (1997),

“Santos, alerta que se a Universidade quiser sobreviver, terá que assumir essa transição paradigmática e transformar seus processos de investigação, ensino e extensão. A transição paradigmática constitui-se essencialmente num reconhecimento de tantos conheceres quantas são as práticas sociais, e na organização de comunidades interpretativas que são associações entre cidadãos e universitários, e que se constituirão nas novas interações de saberes. É da competência da Universidade a criação dessas comunidades interpretativas”. (Costa, 1999: 21)

O trabalho que desenvolvemos no “Grupo de Mães” relaciona teoria e prática na sistematização de um campo de conhecimento da psicologia na comunidade que é o da interação familiar. São objetivos deste trabalho:

- Possibilitar às famílias oportunidade de entrar em contato com suas vicissitudes, mas também com sua força e capacidade de transformação. A partir daí, aceitar a idéia de que a família é um espaço que se alarga e se estreita e que cabe ao indivíduo um papel ativo no contexto de mudança.

- Problematizar questões culturais, estabelecendo uma prática que enfatiza os valores comunitários e as relações de solidariedade. Favorecer uma formação técnico-profissional (psicólogos, estagiários, professores, auxiliares), que significativamente considere o público atendido, esteja este numa instituição pública ou privada.

4.2. Configurando o grupo – Construindo parcerias

O “Grupo de Mães” da Creche Sant’Anna foi criado em decorrência do estágio em “Clínica Social da Família” que implantamos no Departamento de Psicologia Aplicada (D.P.A.) do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Trabalhar com grupos de pais é uma das atribuições deste estágio que se insere como um dos desdobramentos do Projeto Maria, Maria do Centro de Estudos, Formação e Atendimento à Mulher do Programa EICOS-UFRJ.

Em 1998, uma funcionária da Prefeitura esteve no D.P.A. e nos solicitou uma visita, pois considerava que o trabalho que realizávamos seria significativo para aquela comunidade. Fizemos então um contato com a direção da creche e combinamos um trabalho inicial de observação e levantamento das questões relevantes para aquela comunidade.

Assim decidimos que dois estagiários ficariam alocados na creche, alternando horários e sob minha supervisão. Esse trabalho começou com o conhecimento inicial da Instituição e as demandas das diretoras, professoras e auxiliares. O tipo de atuação pedida era sempre muito objetivo. O que precisamos fazer para essa criança melhorar? Qual é o problema dela?

Nosso programa se iniciou a partir do conhecimento das demandas da equipe institucional, do vínculo que se estabeleceu entre nossa equipe e a da creche, observando os tempos necessários para sugerir mudanças, propostas e projetos. Durante dois anos, conhecemos a população atendida, realizamos alguns trabalhos de orientação para

professores e auxiliares, palestras para os pais até propormos o “Grupo de Mães”. Este inicialmente tinha um modelo mais didático, segundo o qual eram trazidos temas como sexualidade, limites, agressividade, entre outros, para serem discutidos e debatidos com os pais. Durante esses encontros e com a participação quase que totalmente feminina, fomos progressivamente mudando a configuração do grupo e restringindo a participação para mulheres, a fim de trabalhar também questões de gênero que emergiam de forma significativa naqueles encontros.

A participação no “grupo” é feita mediante a inscrição da mãe (ou substituta, avó, mãe adotiva). É divulgado no mural da creche, e também pelas professoras e estagiárias. O grupo é considerado completo com 10 integrantes ou com o mínimo de 6. Dessa forma, temos constatado um grau de interesse significativo, e o perfil das mães que procuram o “grupo” segue basicamente o padrão descrito na pesquisa. Isso não quer dizer que não existam grupos mais heterogêneos, mas o que também observamos é que quando existem situações familiares mais desestruturadas, com problemas mais graves, os sujeitos que as vivenciam não participam dos encontros.

Os horários propostos são: a hora do almoço e o final da tarde – antes das crianças saírem da creche. São realizados 8 encontros (1 por semana) com a duração de 1h e 30 min. No primeiro encontro falamos da frequência e do horário. A frequência é bastante razoável. Algumas mães que não conseguem fazer todo o grupo algumas vezes se reinscrevem. Para justificar suas ausências ou a saída um pouco mais cedo do trabalho muitas nos pedem uma espécie de “atestado”, um documento que declare que estão participando do “grupo”.

A forma atual do “Grupo de Mães” foi elaborada a partir de nossas observações, dos temas considerados mais relevantes e da troca dos diversos conhecimentos e questões trazidas pelos participantes. Utilizei-me dos fundamentos da terapia familiar sistêmica, de dinâmicas de grupo e conhecimentos adquiridos a partir de noções básicas do psicodrama, que fizeram parte de minha formação como terapeuta familiar. Estas técnicas foram transportadas e adaptadas por mim, ao longo desse trabalho permitindo a construção de um saber compartilhado pelo grupo. O “Grupo de Mães” funciona como instrumento de apoio num trabalho preventivo nas dimensões educativa, terapêutica e social, sem focar prioritariamente qualquer uma delas. A participação dos estagiários tem sido fundamental. Nas supervisões introduzimos assuntos e reflexões a partir dos encontros com o “grupo”,

das conversas e das expectativas que vamos construindo acerca de nossas posturas, responsabilidade, proximidade e distanciamento. O trabalho que fomos progressivamente desenvolvendo estabeleceu-se dentro da proposta de Costa, na qual a autora ressalta:

Criar um espaço para, através do lúdico, falar de suas competências, num programa de vivências mais do que num programa de aprendizagem. Criar um modelo relacional que proporcionasse mudanças, envolvendo troca de experiências, quebrando o velho modelo de “sala de aula”, onde o técnico sabe e ensina, e a família que não sabe, aprende. (Costa, 1999 p. 159).

4.3. Cada encontro uma “etapa” – Usufrindo dos recursos do grupo

Elaboramos um programa de encontros no qual a relação com os conhecimentos sempre acabam por ganhar outros sentidos a partir das vivências, e da reflexão partilhada. A seguir faremos um breve resumo do 3º e do 4º encontros, com destaque para a fala de algumas mães, sem contudo transcrever na íntegra todo esse processo:

3º encontro

- Objetivo:** Discutir sobre limites na educação das crianças
- Conteúdo:** O que eu consigo e o que eu não consigo na relação com meus filhos. O que é mais fácil para mim. O que é mais difícil;
- Técnica:** Escolher uma companheira e fazer em dupla. No primeiro momento uma das integrantes relata suas dificuldades e a outra emite opinião ou um conselho sobre a dificuldade apresentada. Depois trocam de papel.
- Avaliação:** Como foi o encontro hoje? O que aprendemos? E as dúvidas?
- Observação:** Na escolha das duplas, preferiram fazer com quem estava sentado ao lado. E conversaram bastante. A seguir, alguns fragmentos deste encontro:

- Mãe A: “Desobediência, mania de bater, estou perdendo a paciência. Eu falo para minha filha mais velha não bater nele e parece que ele está se aproveitando disso, eu sinto que ela está com ciúme”.
- Mãe B: “Você não deve falar na frente dele. Fala com ela longe dele, ele não pode ver vocês conversando”.
- Mãe C: “Sua filha mais velha pode achar que você está protegendo o menino. Você tem que explicar bem”.
- Mãe D: “É mas é fogo, na hora eles prometem tudo, diz que não vão mais fazer, vem querendo dar beijinho. Dizendo mamãe eu te amo. Depois, faz tudo de novo!”
- Coordenadora: Eles tentam seduzir!
- Mãe E: “Não suporto ver criança suja. Fico me controlando, mas não agüento. Roupa de sair não pode sujar de jeito nenhum, com nada. Outro dia fomos numa festa e eu estava ocupada e minha filha teve que ficar com uma menina que deu um pirulito para minha filha. Na hora que eu vi quase tive um ataque, só que não fiz nada, porque foi a primeira vez que minha filha chupou pirulito. Quando eu cheguei em casa o vestido de sair estava todo manchado. Fiquei furiosa. Minha mãe falou para eu dar para uma criança, mas eu não tenho coragem. Sempre fico pensando que as roupas dela se bem conservadas podem ser aproveitadas. Sempre quando eu dava comida para minha filha, eu limpava sua boca com uma fralda. Agora ela mesmo se limpa quando está suja. Se cai comida na roupa ela levanta e limpa na hora. Quando cai no chão ela pede um pano de chão para limpar. As crianças que me conhecem me acham chata”.
- Mãe B: “Você não pode fazer assim tem que se controlar. Você quer a sua filha toda engomadinha? Ela é criança!”
- Mãe E: “Eu sei que eu exagero, mas eu não consigo!”

- Mãe D: “Sua filha fica sem infância. Você acha normal criança que fica limpando tudo toda hora?”
- Mãe C: “Eu não estou conseguindo tirar minha filha do peito. Ela já está grande. Quando ela quer grita. Tudo dela é no choro, no grito, acorda os vizinhos. Eu achei que ela estava viciada em peito e coloquei vinagre no peito e ela não gostou. Só que ela ficou doente e eu dei de mamar novamente. Depois ela não queria mais parar de mamar”.
- Mãe D: “Você tem que passar mamona no pescoço quando for dar de mamar”.
- Mãe C: “Minha mãe falou para eu fazer isso”.
- Mãe B: “Eu parei de amamentar minha filha quando ela tinha três meses, de tanto a minha mãe falar que ela chorava de fome”.
- Mãe E: “Ah! A minha mãe também falava isso. Falava que meu leite era fraco, mas acho que ela tinha inveja”.
- Mãe D: “Muitas pessoas tem inveja de quem tem leite bom. Não sei se a mãe da gente pode ter. Porque você acha?”

4º encontro

- Objetivo: Dar prosseguimento ao tema dos limites na educação das crianças
- Conteúdo: Relacionar comportamentos passados – a criança que elas foram – com questões atuais dos filhos.
- Técnica: De olhos fechados (com música baixa ao fundo) tentar lembrar de como eram na idade dos filhos.
- Avaliação: Como foi o encontro hoje?
- Observação: O grupo vai aos pouco se entregando à vivencia, num primeiro momento são necessárias as indicações da coordenadora.
- Coordenadora: Vamos fechar os olhos e vamos aos pouquinhos tentar lembrar como a gente era na idade de nossos filhos, ou do que falaram para a gente de como nós éramos nesta idade. No que me acho parecida e no que acho que sou diferente. Quem tem dois filhos vai pensar duas vezes, nas duas idades diferentes.

Mãe D: Sabe o que eu me lembro quando as pessoas mandam eu fechar os olhos, na época que na igreja o pastor dizia que quando estivéssemos com os olhos fechados a cabra preta ia passar.

Coordenadora: Fica tranqüila, que aqui não vai passar cabra preta.

Mãe C: “Eu não me lembro de nada da minha infância”. “Minha infância foi péssima eu tenho um bloqueio”.

Coordenadora: “Se a gente não lembra de quando tínhamos dois anos vamos tentar lembrar o que a mãe falava, ou lembrar de outra idade mais próxima da idade que seus filhos estão hoje. Vou dar um exemplo: Eu não lembro. Mas sei que quando tinha dois anos morava com minha avó num sítio. Vocês também podem lembrar das coisas que falam que vocês foram e vocês não concordam. Eu sei que falavam isso... ou aquilo”. Vamos acalmar. Não vamos lembrar o que eu tenho que fazer depois que eu sair daqui. Vamos pensar só aqui no grupo agora. Onde eu estava quando eu era criança, com quem eu morava? O que eu lembro dessa época ou o que falam de como eu era. O que vem na minha cabeça? Quem ficava mais perto de mim? Mãe, pai, vizinha, avó, irmãos... Como eu era?

Mãe E: “Já veio uma porção de coisa na minha cabeça”.

Coordenadora: “Pensando assim como é que eu me sentia. Quem tem dois filhos pensa em um, imaginando a vida como era nessa idade e depois pensa no outro. Será que eu imagino o que eu gostava de fazer? Será que vem alguma lembrança do que eu não gostava de fazer?”

Passado o primeiro tempo, o grupo entra na vivência. Finalmente, é pedido que abram os olhos, o que vão fazendo aos poucos. Alguns fragmentos deste momento:

Mãe E: “Lembrar eu não lembrei, só sei que minha mãe fica me comparando com minha filha dizendo que na idade dela eu era uma mosca morta. Que eu vivia nos cantos,. Chorava muito. Que não gostava de brincar com ninguém. Acho que era porque minha mãe era empregada e nós vivíamos num quartinho que talvez fosse menor que esta sala. Eu tinha que ficar lá enquanto minha mãe trabalhava. Sempre moramos na casa dos outros. Agora eu lembro que gostava muito quando eu ia para casa da minha avó na roça. Eu encontrava com meus primos, brincava de subir em árvores, de fazer trilhas no meio do mato, nadar no rio, correr. Brincadeira de criança mesmo. Também me lembro que ficava mais com minha mãe e com meu tio ele era porteiro do prédio. Meu pai tinha outra família, nunca me dava carinho. Agora meu tio sim. Lembro de como eu gostava de andar de bicicleta com ele, de ir na praia ele me mimava muito. Outra coisa que lembro é que eu cobrava da minha mãe porque ela não casava com meu pai. Eu não gostava de ouvir a

família dizendo que minha mãe era sem vergonha, que saiu com meu pai mesmo sabendo que ele era casado. Lembro que ela sempre dizia que isso era mentira, que meu pai a tinha enganado. Eu ficava na dúvida de quem acreditar. Aos 16 anos meu pai me contou a verdade: disse que quando conheceu minha mãe disse para ela que ele era solteiro. Outra coisa que lembro e que eu não gostava, era que minha mãe protegia um primo meu. Ela mimava muito esse meu primo. Acreditava em tudo o que ele falava e ele aproveitava para fazer fofoca minha para ela. Isso me revoltava. Eu podia falar que era mentira que ela não acreditava. Meu primo hoje não vale nada até na mãe dele ele bate”.

Mãe F: Lembrei da idade do M. Fui criada na roça. Minha mãe trabalhava na roça. Lembro que eu tinha um irmão mais velho e que era costume o mais velho tomar conta do menor. Tudo que acontecia de errado, o mais velho é que apanhava. Só que eu entrava no meio e acabava apanhando também. Mas também era bom, no Natal sempre ganhava brinquedo e no nosso aniversário a mãe sempre fazia um bolo de fubá, nunca deixava passar em branco. Lembro ate do fogão a lenha que tinha lá em casa. Agora eu e meu irmão mais velho brigávamos igual aos meus filhos.

Mãe C: “Na idade da minha filha, sabe eu sou a caçula de três. Lembro que minha mãe e meus irmãos saiam para trabalhar e me levavam para casa de umas pessoas e no final de semana iam me buscar. Lembro que minha mãe levava as coisas de comida para esta casa e eles não me davam nada. Quando eu ia para casa não queria voltar. Até o dia que minha mãe descobriu que eles não me davam as coisas que ela levava. Eu vivia na casa dos outros porque ela tinha que trabalhar. Acho que é por isso que virou um bloqueio minha infância” (quando pediu para lembrar da infância C, ressaltou que ela tinha um bloqueio em relação a sua infância). “Quando eu tinha sete anos minha irmã parou de trabalhar para tomar conta de mim. Minha irmã me colocava para estudar o dia inteiro. Ficava sentada na janela estudando enquanto minhas amigas ficavam brincando. Quando minha mãe chegava e eu reclamava, ela dava razão a minha irmã. Minha mãe tinha preocupação de eu virar **menina de rua**. Só que eu acho que ela exagerou”. As poucas coisas que me lembro que passa na minha cabeça foi que sempre fui uma pessoa revoltada. Minha mãe nunca me deu atenção. Lembro que quando ia nas festas nunca dançava, sempre achava que estava horrível, que a roupa estava feia, tinha vergonha do meu modo de vestir. Eu me trancava no quarto”.

Mãe B: Lembrei de quando tinha a idade da minha filha 11 anos. Morava com a minha mãe, trabalhava muito nessa idade diferente da minha filha hoje, que é uma preguiçosa, não faz nada. Lembro que era muito caprichosa com as minhas coisas trabalhava muito para ajudar a minha mãe. Ajudar em casa. Lembro também que mamãe deixava eu brincar na casa da vizinha. Eu me lembro também que quando chegava alguma amiga dela em casa ela colocava a gente para fora para conversar com as amigas. Agora da idade de 2 anos do meu

filho menor, não lembro de nada. Nem do que os outros falam. A gente morava na roça distante dos outros. Eu não me lembro nada da infância. Eu acho que quando tem muito filho é muito difícil os filhos receberem carinho e muita atenção da mãe.

Mãe D: “Eu me lembro que morávamos na roça. (Bahia). Meus pais saiam cedo para trabalhar no pasto. Um dia os ciganos entraram dentro de casa enquanto eles trabalhavam e levaram tudo de dentro de casa. Ficamos na pior mesmo, sem nada. Não lembro nada da idade do meu filho. Lembro que com 5 anos vim montada num burrinho para o Rio junto com um porquinho, eu de um lado e o porco do outro. (demonstrou várias vezes como ela ficou do lado do porco no cavalo). Meus irmãos sempre riam de mim por causa disso. Eu me lembro do porquinho até hoje. Lembro também que nós sofremos muito. Apanhei muito na mão, ficava até inchada, doía muito. (Mostrou a mão). Nunca aprendi nada com minha mãe. Chegava visita em casa ela só olhava para a gente que logo íamos para o quintal. Sabíamos que não era conversa para criança”.

Mãe E: Eu me lembro da idade da minha filha, eu era muito diferente dela, era mais triste, não era alegre como ela e até lembro bem, muito bem conto até em detalhes a época que fiquei internada 45 dias num hospital. Meus pais ficam bobos de vê como não esqueci. Meu pai e minha mãe iam me visitar, eu queria ir embora com eles. Eles me prometiam que iam me levar e mentiam. Eu lembro que chorava muito. Eu ficava batendo na janela querendo sair dali. Uma vez eles me amarraram porque eu tentei fugir por um buraco no corredor. Não gosto quando lembro da minha infância. Sinto uma angústia, uma tristeza. Um sentimento muito ruim. Eu lembro também que não tive muito carinho da minha mãe. Meu pai foi um “paizão”. Lembro da minha avó, mãe da minha mãe dizendo que ela tinha que ter me abortado, que ela só tinha casado com meu pai por causa da gravidez. Eu sinto igual a C., falou: sempre sinto insegura. Acho que não estou bem vestida, que não sou inteligente que as pessoas estão rindo de mim. Faço tudo para não precisar dos outros. Tento resolver tudo sozinha. Acho sempre que os outros vão reclamar depois, jogar na cara o que fizeram por mim é muito ruim ser assim. Eu queria saber porque eu tenho tanto medo quando lembro da minha infância, por quê eu sinto tanta angústia. Eu pergunto para meus pais se aconteceu alguma coisa ruim comigo que eu esqueci. Eles sempre, os dois falam que não aconteceu nada. Agora quando eu começo a gritar com minha filha igual a minha mãe fazia comigo. Minha filha fica assustada. Acho até que ela é meio agitada por causa que eu também sou. Tento exercitar o que eu estou aprendendo aqui. Sempre tentar conversar com a criança mostrar que está entendendo o seu sentimento. Ouvir a criança também.

Um dos pontos críticos do trabalho, é permitir que ao mesmo tempo que o grupo está aberto para compartilhar vivências e receber outros temas que possam emergir das falas, é necessário que estejamos atentos ao objetivo proposto. Este processo vai

possibilitando a construção de sentido, tornando visíveis constatações num movimento de apropriação dos saberes e vivências vindos de fora.

4.4. As mulheres e suas competências – uma experiência psicossocial

Durante o trabalho com o “grupo” fomos percebendo a apropriação progressiva que as mulheres estavam fazendo em torno de sua participação. No processo de reflexão discutiam sobre suas escolhas, de que forma foram orientadas e de como se colocavam no “movimento da vida”. Essas vivências pareciam favorecer seus posicionamentos no aqui e agora. Nesse sentido, as avaliações têm demonstrado que de alguma forma os objetivos de informação e reflexão foram atingidos. A partir de um contato mais amplo com sua história individual, elas parecem ter maiores possibilidades de entender e interferir nas suas questões e nos problemas dos filhos. Uma das dinâmicas realizadas no grupo trata da relação com o tempo e é feita no início do trabalho. Convidamos as participantes a colocarem adesivos (bolas douradas, parecem moedas) ao lado dos temas: “casa” – “trabalho” – “companheiro” – “filhos” – “eu”. Elas avaliam o que gastam (investem) em termos de tempo, para cada item. O máximo são 5 bolas. Explicamos bastante a tarefa de modo que fique claro. No final, nos fechamentos dos grupos, elas voltam sempre a falar deste momento. Do quanto puderam constatar e do quanto a partir daí puderam realizar mudanças em suas vidas.

O depoimento de uma das mães, ilustra esse tema:

“Gostaria de falar que eu comecei a pensar muito no tempo depois que comecei aqui no grupo. Eu não reparava como eu não ligava pra isso. Agora tenho visto que minha está muito mais calma, mais carinhosa, tranqüila. Eu passei a dar um tempo mais legal só pra ela. Mas foi depois que eu descobri que eu não dava nenhum tempo pra mim. Minha revolta ia crescendo, chegou num ponto de um dia eu ficar com muita raiva da minha filha porque tive que comprar danoninho pra ela, com o dinheiro que eu tinha pra botar tinta no meu cabelo que já tá nascendo branco. Isso não tem jeito mesmo. Mas eu posso dividir melhor meu tempo, fazer as coisas pra mim, deixar também muita coisa pra lá, e não ficar assim tão revoltada” (Mãe E.)

É diante da multiplicidade de sentimentos, opiniões e vivências partilhadas que situações presentes ganham sentido. São caminhos diferentes, histórias diferentes (- às

vezes também muito próximas) que são trazidas à tona, um resgate do passado, que ressignifica a experiência vivida, não ficando apenas em memórias partilhadas.

Ressignificando minha experiência

A forma atual do “grupo” é decorrente das observações que fui fazendo ao longo deste trabalho. No princípio seguia um modelo mais didático, segundo o qual eu reunia o “Grupo de Mães” a partir de informações sobre desenvolvimento e educação infantil. Em 1998, no III Congresso Brasileiro de Terapia Familiar tive conhecimento do trabalho de Costa (1997) – *“Reuniões multifamiliares: uma proposta de intervenção em psicologia clínica na comunidade”*, o que me estimulou a trabalhar de forma mais sistêmica e vivencial no contexto comunitário. Esse procedimento foi para mim também a oportunidade de resgatar um trabalho realizado anteriormente como engenheira ambiental. Ao fazer reuniões com a Associação de Moradores para saber de suas necessidades e aspirações, diante do impacto que uma empresa ou fábrica provocava em suas vidas comecei a ter contato com histórias de vida, dificuldades financeiras, necessidade de falar da família, questões que se somavam a meu trabalho de técnica e ampliavam estas questões para além da dimensão social. Foi ali que ensaiei os primeiros passos para chegar à comunidade e saber que aqueles mais necessitados, mais marcados por um contexto sociocultural que os exclui, não falam só de poluição, água e ar contaminados. Falam de suas vidas da família, da história dos filhos, das dores que têm. Na creche, o processo foi muito parecido. As mães não iam até lá só para falar de “educação de crianças”, era necessário ir mais além. Nesse momento, no entanto, eu possuía outros recursos. A partir da minha formação e do conhecimento de trabalhos de outros profissionais, pude vivenciar uma oportunidade formativa significativa em minha vida, com repercussões em minha trajetória profissional. Este processo tem possibilitando uma reflexão e análise mais amplas, que pretendo aprofundar dando continuidade a este trabalho que é também de ensino e pesquisa.

5. PESQUISA

5.1. Apresentação da pesquisa

A pesquisa foi realizada na Creche Sant'Anna, instituição comunitária mantida pela Prefeitura da cidade do Rio de Janeiro e pela Igreja Cristo Redentor do bairro de Laranjeiras, Zona Sul carioca. A localização deste espaço, entre outros em que trabalhamos, obedeceu também a um critério teórico-metodológico: os bairros da zona sul são representantes dos grandes centros urbanos e esta proximidade implicava na exposição significativa aos valores e idéias “modernos” das classes média, fator que se constituiu como um dos objetivos da pesquisa.

As mulheres entrevistadas participaram de um dos “Grupos de Mães” realizados na instituição, composta de seis a dez integrantes. O grupo do qual fizeram parte as mulheres desta pesquisa foi originariamente formado por oito pessoas, sendo que as seis entrevistadas compareceram quase que integralmente aos oito encontros propostos. As entrevistas aconteceram cerca de um ano depois da participação no grupo.

Os critérios para a classificação do nível socioeconômico foram de renda salarial familiar, condições de moradia e nível de escolaridade. As entrevistadas eram em sua maioria migrantes nordestinas, empregadas domésticas e mulheres de porteiros de prédios da vizinhança. A faixa etária se estabeleceu entre 26 e 35 anos, com filhos de idade entre 3 e 13 anos, e nível de instrução definido entre ensino fundamental incompleto a primeiro grau completo.

As reflexões aqui realizadas fazem parte não só de uma pesquisa, mas também de uma trajetória de pesquisa iniciada anteriormente (conforme relatado na Introdução e no Capítulo 4 “Grupo de Mães”), com a participação das mulheres nos “Grupos de Mães”, depois da qual elas nos procuravam (o tempo variava de cerca de 6 meses a 1 ano em média), para falar de transformações que haviam realizado em suas vidas. Relatavam mudanças na vida pessoal e familiar. Esta situação me deparou com uma quantidade de informações que versavam sobre uma temática bem mais ampla do que tinha sido trabalhada nos grupos e permitiu constatar meu desconhecimento em relação à amplitude

das questões abordadas. A relevância das informações que eram passadas sugeriram a necessidade de aprofundar esses dados, conhecer um pouco mais estas mulheres, os valores que as configuram e orientam, verificando de que maneira se davam estas transformações articuladas a suas trajetórias de vida. Nesse sentido, procurei investigar, a partir do referencial psicossociológico, as condições presentes na configuração das subjetividades destas mulheres, realizando uma pesquisa de campo que se fundamentou através de hipóteses de trabalho constituídas pela revisão da literatura específica e pelo referencial teórico que norteiam as investigações, como a maternidade inserida num processo de “autoconhecimento” conduz estas mulheres a formas pessoais de resistência contrastando com posturas anteriores de submissão e passividade.

Decidimos por um modelo de pesquisa qualitativa, uma vez que este estilo de pesquisa se constitui como uma das formas adequadas de condução de estudos exploratórios sobre interações psicossociais. Essa opção qualitativa tornou relevante observar os cuidados necessários, para se evitarem considerações inspiradas no senso comum. O fato de este tipo de pesquisa não se pautar pelas mesmas formas de controle da pesquisa experimental não significa que esta não possua diretrizes que fundamentam a interpretação qualitativa. Segundo Alves e Triviños (apud Preuss, 1994), o enfoque qualitativo determina um rigor maior, uma vez que seu êxito depende significativamente da experiência do pesquisador. Com relação à abordagem qualitativa, Preuss, destaca dois aspectos importantes:

O primeiro deles refere-se à maior liberdade concedida aos entrevistados para falarem do que julgam pertinente na sua trajetória pessoal, segundo seus próprios referenciais, sendo a escolha desses referenciais já uma significativa informação para a investigação. Em segundo lugar, não supõe a obrigatoriedade de hipóteses operacionalizadas a serem experimentalmente testadas, o que não quer dizer que não existam hipóteses de trabalho e categorias derivadas de um quadro técnico referencial. (Preuss, 1994, p. 121)

Nesse sentido, realizamos entrevistas semi-estruturadas e informais segundo as orientações de Thiollent (1989). Estas entrevistas, segundo o autor, partem de perguntas abertas e apresentam as idéias para que os entrevistados desenvolvam mais à vontade suas

impressões sobre o assunto sugerido. Neste tipo de entrevista é valorizado o aprofundamento e a forma que o entrevistado quiser dar ao tema proposto, permitindo assim que processos mais íntimos possam ser tornados visíveis. Thiollent (1989) também ressalta a observação das manifestações não verbais do comportamento, tais como silêncio, choro, gagueira, mudança de assunto, questões que não são ouvidas, enfim “modulações emocionais” que são tão relevantes quanto o relato propriamente dito.

5.2 – Sujeitos

O perfil sumário dos sujeitos da pesquisa é descrito a seguir, baseado no relato oral das entrevistas. Este perfil revela dados importantes que pretendemos analisar mais profundamente em seguida, tais como: idade dos filhos, situação familiar e conjugal, naturalidade, moradia, relações com a família extensa e trabalho.

Railda 34 anos, casada, mãe de uma filha de 9 anos e um filho de 5 anos. O marido é vigia de um prédio em Laranjeiras. Moram numa casa de um cômodo na Rua Alice. Ela trabalha como doméstica enquanto os filhos estão na escola (de 8h às 17hs). Nasceu em Miltom Brandão, interior do Piauí. É a mais velha de 9 irmãos. Estudou somente até a 2ª série. Ajudava a família na “roça” e aos 18 anos foi trabalhar como doméstica numa cidade próxima. Lá conheceu o marido, que era “conhecido” do irmão. Casaram, e quando a filha tinha 3 anos o marido veio para o Rio trabalhar em obra. Ela veio logo depois, deixou a filha com a mãe e trabalhava em casa de família. Esperavam melhorar para trazer a filha, mas ela “não agüentou”, e 6 meses depois buscou a menina. Atualmente mora com uma irmã, um irmão, os filhos e uma irmã do marido. Acha que era muito boba, e que agora tem conseguido organizar a vida melhor com a patroa, marido e filhos. Tem muita “preocupação” com a filha de 9 anos, que quer ser “muito solta como as moças cariocas”.

Graça 32 anos, casada, mãe de um menino de 3 anos. O marido é porteiro em Laranjeiras e moram no prédio onde ele trabalha. Nasceu em Ipu, município de Fortaleza, no Ceará. É a caçula de 12 irmãos. Tem o ensino fundamental completo e não trabalhava. Veio para o Rio depois de casada. Conheceu o marido quando este, já trabalhando no Rio, foi de férias para o Ceará. Era vizinho da família. Conta de uma experiência difícil na chegada ao Rio, teve dificuldades na adaptação, ficando “deprimida dos nervos” quando nasceu o filho. Nunca tinha trabalhado fora. O marido não gostava e ela não se sentia com coragem para isso. Começou a trabalhar em meio período como balconista num armarinho. Voltou a fazer terapia numa instituição pública onde começou quando teve a depressão pós-parto.

Creusa 26 anos, solteira, mãe de um menino de 4 anos, empregada doméstica. Nasceu em Carnaubal, interior do Ceará. É a quarta filha de 13 irmãos. Foi trabalhar “em casa de família” como doméstica aos 13 anos numa cidade vizinha. Até essa idade estudou. A irmã mais velha ficou grávida e veio para o Rio de Janeiro “fugida” do pai. Ela veio um tempo depois para cuidar do filho da irmã. Depois começou a trabalhar como doméstica e voltou a estudar. Queria entrar para a Marinha ou Aeronáutica. Conheceu o pai do filho, peão de obra, amigo do irmão, que morava no mesmo lugar onde ela, a irmã e o irmão moravam, um cômodo alugado na Rua Alice. Quando ficou grávida, o pai da criança a deixou (queria que ela fizesse aborto) e foi trabalhar numa obra em São Paulo. Ela diz que não queria fazer aborto e o filho é tudo de bom que ela tem. Está juntando dinheiro para fazer um *book* de fotos para o filho tentar comerciais na televisão. Quis voltar a estudar com o filho pequeno mas não conseguiu. Vai tentar voltar mas se não conseguir vai fazer um curso

de cabeleireira porque não quer mais trabalhar em casa de família. Está solteira e diz que queria ter casado com o pai do filho, mas que agora fica “esperta” porque os “homens têm medo de perder namorada mas não tem medo de perder mulher”.

Mara 35 anos, casada, mãe de um filho de 4 anos. O marido já foi faxineiro de prédio mas atualmente tem uma carrocinha de churros. Moram numa casa de um cômodo, nos arredores da Rua Alice. Nasceu em Água Limpa, “povoado” do Município de Xavier Chaves, Minas Gerais. É a nona filha de uma família de 14 irmãos. Estudou até a 6ª série e desde os 16 anos trabalha, como doméstica. Começou como babá, aos 18 anos foi para Belo Horizonte, onde uma irmã mais velha já trabalhava. Aos 22 anos outra irmã que veio para o Rio de Janeiro a chamou para trabalhar aqui. Conheceu o marido em Minas, na sua cidade, quando foi de férias e ele estava lá a convite de um vizinho. O marido é do Rio. Quando casou teve problemas com a sogra por causa do marido que é filho único. Deixa o filho na creche enquanto trabalha em casa de família. Quando solteira tentou continuar a estudar, mas não conseguiu por causa do horário e de ficar cansada de “olhar menino de dia e estudar de noite”.

Alzira 34 anos, casada, mãe de duas filhas de 13 e 5 anos. O marido é porteiro em Laranjeiras e moram no prédio onde ele trabalha. Nasceu em Tetel próximo a Crateus, interior do Ceará. É a sétima filha de oito irmãos. Estudou até à 6ª série, aos 18 anos. Não trabalhou até essa idade. O pai tinha “comércio” e ela o ajudava a vender diferentes produtos na barraquinha que ele montava em feiras e festas da localidade. O irmão mais velho migrou para o Rio de Janeiro, para trabalhar em obra. Quando voltou de férias um tempo depois, ela veio com ele para ajudar a tomar conta de seus filhos. Aqui conheceu o

marido, peão de obra, também cearense e amigo do irmão. Começaram a namorar e casaram no Ceará. Casada, voltou para o Rio. Ele era porteiro e ela trabalhava fazendo “diárias” ou como *baby sitter* para pessoas do prédio ou próximas. Gosta de vender coisas que a irmã manda do Ceará. Atualmente conseguiu abrir uma lojinha num shopping em Madureira, onde vai vender “jeans” igual aos das atrizes da Globo.

Regina 35 anos, separada, mãe de um filho de 4 anos. Nasceu no Rio de Janeiro e foi criada numa vila operária do Alto do Cosme Velho. Mora com a mãe e mais quatro irmãos. São sete irmãos e é a quinta filha. Foi casada e chegou a fazer terapia de casal, por sugestão da madrinha do ex-marido que é psicóloga e conseguiu um atendimento gratuito. O ex-marido não dava pensão para o filho e atualmente o “colocou na justiça”. Trabalha como balconista. Tem o ensino fundamental completo, parou de estudar para trabalhar e casar e agora voltou a fazer o supletivo para completar o ensino médio. Quer fazer um concurso público, talvez para os Correios, mas não acredita muito, acha que tem muita “marmelada” nessas coisas. Está fazendo terapia numa instituição pública, pois estava muito nervosa, sem conseguir dormir e comer direito por causa dos problemas com o ex-marido.

5.3 – Procedimentos

As entrevistas foram marcadas de acordo com a data e horário mais adequado para as entrevistadas. Por sugestão das mesmas realizaram-se na sala de atendimento da Creche Sant’Anna, local onde era realizado o “Grupo de mães”, espaço que conheciam bem e que era utilizado eventualmente para outros encontros. A escolha da Creche justificou-se como sendo um espaço mais acessível, pelo fato de a maioria morar com familiares, em lugares pequenos onde não conseguiriam manter a privacidade. O trabalho foi realizado individualmente, e procurou-se um clima de proximidade, fato que já ocorrera com a

participação anterior da entrevistada no “Grupo de Mães”. As entrevistas duravam em média 1 hora e 30 minutos, sendo um traço marcante e comum, a satisfação demonstrada em falar a respeito da experiência da maternidade, que, sendo o primeiro tópico abordado na entrevista, permitiu uma espécie de “aquecimento”, por falarem de um assunto de tanto agrado e permitindo que os demais tópicos a serem abordados fossem naturalmente introduzidos.

Os dados pessoais que eram inicialmente trazidos consistiam em idade, nível educacional, naturalidade, estado civil, número de filhos e profissão, e os complementares, tais como uma breve história da família, surgiram naturalmente durante os relatos. As mulheres entrevistadas acolheram com satisfação o momento destinado a falar sobre suas vidas, a relação com o parceiro e filhos. Esta situação pareceu algumas vezes ter o caráter de um balanço de vida, de testemunho, ou espaço especial para a colocação de conflitos e impasses da condição feminina, das formas tradicionais como foram criadas, além de questões sobre corpo e sexualidade.

Esta experiência me remete ao trabalho de Sarti (2003), onde a autora reflete sobre as características do encontro entre pesquisador e pesquisado nesse grupo social:

Os pobres são pródigos em conversa. Conversávamos muito. (...) As entrevistas constituem sobretudo uma oportunidade de falar e principalmente de ser escutado. São uma prova rara do reconhecimento de sua existência por alguém que não pertence a seu mundo. (Sarti, 2003, p. 24)

A coleta de dados foi realizada através de entrevistas semi-estruturadas de maneira a abordar os temas considerados essenciais para a pesquisa, sem no entanto impedir que assuntos não previstos *a priori* fossem levantados pelos próprios entrevistados. As minhas intervenções foram ocasionais e tinham por objetivo esclarecer de pontos dos relatos que tivessem ficado pouco claros. As perguntas feitas também visavam delimitar mais claramente a posição dos sujeitos frente às questões que estavam sendo abordadas. Todo o material foi gravado e transcrito por mim na íntegra com o consentimento explícito dos sujeitos.

O roteiro da entrevista foi delineado a partir da revisão da literatura e dos objetivos

da pesquisa, sendo ressaltados os tópicos temáticos essenciais. Através do relato da trajetória de vida das entrevistadas procuramos relacionar sua experiência com a maternidade, o casamento e as relações afetivas, padrões tradicionais de masculino e feminino, sexualidade e relação com o corpo.

Inicialmente foram elaboradas duas entrevistas prévias onde as saliências teóricas que serviram de orientação formaram a estruturação dos tópicos. A partir daí organizei o roteiro incorporando ou excluindo o que foi considerado relevante para análise. Neste trabalho cabe ressaltar que, no relato transmitido pelas entrevistadas, nos deparamos com informações não esperadas, questões que apareceram não da forma exclusiva e de acordo com o que a teoria muitas vezes se predispõe a ouvir. Fomos confrontados com o lugar do inesperado que naturalmente emerge, evidenciando nesse processo continuamente teoria e prática. Os tópicos constantes do roteiro seguiram basicamente os seguintes temas: O surgimento da maternidade na vida destas mulheres – como aconteceu; Família e Educação – papéis tradicionais de homem e mulher; Casamento, relações afetivas – a primeira menstruação e início da vida sexual; O cotidiano doméstico – trabalho, marido e filhos; A organização do tempo – tempo livre, mudanças que concretizaram em suas vidas; Ser mulher e ser mãe.

A entrevista propriamente dita consistiu na proposição dos temas e foi deixado a cargo dos sujeitos a exploração destes, com a maior liberdade possível de expressão pessoal e de estruturação do discurso.

5.4 – Análise dos Resultados

No decorrer deste trabalho me utilizei da revisão bibliográfica sobre a condição histórica da mulher, sua relação com o corpo, concepções de sexualidade e maternidade, além da reflexão sobre a sociedade contemporânea, o lugar das transformações socioculturais que permeiam o lugar da mulher. A história conta e é contada de forma a envolver passado e presente, com seus enredos e suas interações reais e imaginárias. As palavras são, portanto, a possibilidade de encontro destes processos. A linguagem é a “essência da realidade”, que circula na prática social, fundamenta e atravessa tudo que nos cerca. Nesse sentido, a condição feminina está contextualizada através da história contada

e de suas falas atravessadas pelo discurso verbal que compõe os processos de subjetivação da mulher. Algum entendimento sobre esses processos são determinados pelo sistema de idéias subjacente ao comportamento dos sujeitos. Dessa forma, para explicitar o particular me coloco em ressonância com o pensamento de Bakhtin (1990), que, nas palavras de Jobim e Souza (1994), aborda uma questão bastante relevante:

... tomar consciência de si é se sujeitar a uma norma social, a um julgamento de valor, é tentar, num certo sentido, ver-se com os olhos de um outro representante de seu grupo social, de sua classe. A consciência de si surge, sempre, de uma consciência de classe e, portanto, pode ser melhor compreendida como um reflexo do social que se manifesta na particularização” (Jobim e Souza 1994, p. 62)

A interação entre as pessoas têm na palavra um signo privilegiado, e as ciências humanas, em geral, lidam em suas pesquisas com material de natureza verbal. Esse tipo de “matéria-prima” demanda uma sistemática de tratamento que é conhecida mais genericamente como Análise do Discurso. Entretanto, o campo da prática designado por esse termo apresenta uma variedade de abordagens teóricas e descritivas que perpassam disciplinas diversas, como a sociologia, a antropologia, a lingüística e a semiótica, entre outras, privilegiando, segundo um determinado enfoque preponderante, o estilo que encaminha a análise do texto proposto.

Procuramos, dentro deste trabalho, proceder a um tipo de análise de discurso no qual pudéssemos examinar o discurso heterogêneo das diferentes vozes sociais, no contexto cultural em que produzem o sentido, verificando a influência desse contexto nos diversos comportamentos que fundamentam sistemas de idéias distintos. Ou, como ressalta Rocha-Coutinho, “um tipo de análise de discurso, menos convencional, a partir do qual pudéssemos inferir da fala de nossos sujeitos, seu comportamento e os sistemas ideológicos subjacentes a tal comportamento” (1994, p. 171). Trabalhando desta forma, poderemos caminhar no sentido de proceder a um exame do material por nós colhido, de forma tal, que comporte a inferência nas idéias compartilhadas por estes sujeitos, posicionadas em harmonia ou em conflito e que se colocam subjacentes a seu comportamento. Esta visão de linguagem como interação social, onde o outro tem importância fundamental na constituição do significado, faz parte de todo ato de

enunciação individual, e, dentro de um contexto mais amplo, é trazida como fundamental por Bakhtin (1990), que aponta para as relações intrínsecas entre o lingüístico e o social. Dessa forma, ao nos reportarmos a um discurso, trazemos à tona uma articulação natural entre o lingüístico e o social, buscando desta maneira as relações que vinculam a linguagem à ideologia.

A consciência individual está assim determinada pela realidade sócio-histórica e pela língua que é por esta determinada. A subjetividade dos sujeitos, sua forma de falar, de se estruturar enquanto indivíduo, e os seus valores estão amplamente determinados pelo momento sócio-histórico em que têm lugar. Bakhtin acentua: “a consciência humana não só nada pode explicar, mas, ao contrário, deve ela própria ser explicada a partir do meio ideológico e social” (Bakhtin, 1993, p. 35).

Na análise do discurso numa perspectiva bakhtiniana, Amorim (2001) discorre sobre alguns conceitos fundamentais, na obra desse autor como, monologismo e dialogismo, além de sua posição em torno da questão da alteridade, parte fundamental do trabalho do pesquisador, e ressalta:

Análise e manejo das relações com o outro constituem no trabalho de campo e no trabalho de escrita, um dos eixos em torno dos quais se produz o saber. Diferença no interior de uma identidade, pluralidade na unidade, o outro é ao mesmo tempo aquele que quero encontrar e aquele cuja impossibilidade de encontro integra o próprio princípio da pesquisa. Sem reconhecimento da alteridade não há objeto de pesquisa, e isto faz com que toda tentativa de compreensão e de diálogo se construa sempre na referência aos limites dessa tentativa. É exatamente ali onde a impossibilidade de diálogo é reconhecida, ali onde se admite que haverá sempre uma perda de sentido na comunicação que se constrói um objeto e que um conhecimento sobre o humano pode se dar. (Amorim, 2001, p. 28-29)

Para Bakhtin, a categoria fundamental da concepção de linguagem é a interação verbal com seu caráter dialógico. Assim, toda enunciação é um diálogo e faz parte de um processo de comunicação ininterrupto. O enunciado nunca está isolado, é necessário que se considere o que o antecedeu e todos os que sucederão. “Um enunciado é apenas um elo de

uma cadeia, só podendo ser compreendido no interior dessa cadeia” (Jobim e Souza, 1994, p. 99).

Dessa forma, os termos monológico e dialógico num texto verbal ou escrito se apresentam como categorias de análise. O outro no discurso – a palavra do outro – está sempre presente, ela é mais ou menos visível, mais ou menos “estrangeira”. Uma das questões mais significativas do dialogismo é encampar como unidade as múltiplas vozes que compõem o discurso. Um fator relevante no dialogismo bakhtiniano é a dialogização interna do discurso. Nesse caso, esta articulação não se fundamenta necessariamente no face a face do diálogo, mas se estabelece em torno de uma reflexão mais ampla, semiótica e literária, que busca a construção de sentido do discurso (Amorim, 2001).

O trabalho do pesquisador na especificidade da relação alteritária de pesquisa é receber e acolher o estranho. A alteridade se estabelece na condição de estranheza entre eu e outro, pesquisador e pesquisado, autor e personagem. A diferença que permeia o ato de pesquisa se constitui através do distanciamento necessário, permitindo a visão do outro em sua especificidade. “O outro se torna estrangeiro pelo simples fato de eu pretender estudá-lo” (Amorim, 2001, p. 31).

A autora ressalta que o manejo das relações de alteridade e de inteligibilidade constituem-se de forma diferente e de acordo com o lugar que ocupamos. Mas, em todas as situações, uma ou mais relações de alteridade estão em jogo, seja numa diferença de classe, de cultura, de gerações ou de lugar enunciativo. Desta forma, a imprevisibilidade torna-se fator significativo, pois permite desvendar a forma de representação do outro. Estas se confirmam ou fracassam, mas vão indicando o grau de alteração que a pesquisa e o lugar do outro puderam sofrer. E é dessa maneira que o outro também se torna mais visível, pois paradoxalmente a alteridade se apresenta através da descoberta dos pontos cegos. É através do estranhamento que se cria a condição de pesquisa. Quando se procede desta forma desde o início, quando se concebe o outro como estrangeiro, estabelece-se na pesquisa a possibilidade de construção de um objeto e de um conhecimento. A temática da alteridade é complexa e, nas palavras de Amorim,

figuras de alteridade, fantasmas e mitos que rondam o trabalho de campo e que buscarão expressão no nível da escrita. Do campo ao

texto, do texto ao campo, a relação com o outro se coloca sempre como problema central. Entretanto, essas passagens não se dão de forma contínua. O outro, co-presente na situação de campo, torna-se ausente na cena da escrita, e essa mudança nos lugares enunciativos instaura condições específicas para o trabalho do texto. (Amorim, 2001, p. 50)

Nesta pesquisa, ao ouvir as mulheres, suas visões de mundo, as diferentes formas de conceituação da experiência social, constatei um universo marcado por diversas “tonalidades”, sentido e valores próprios, referências que são históricas e culturais. A diversidade de posturas, o espaço da alteridade ocupado pela mulher sugere uma pluralidade de identidades. A partir destas reflexões, foi interessante encontrar no trabalho de Stam (1993) o assinalamento de uma relação entre Bakhtin e as mulheres. Segundo o autor, Bakhtin não menciona especificamente sua posição acerca da situação de opressão das mulheres, mas sua obra pode ser vista como “intrinsecamente acessível a uma modulação feminista”. Considera que não foi por acidente que palavras como poliglossia, dialogismo, polifonia expressavam-se de forma positiva em seu trabalho e traduziam frequentemente prefixos que apontam para a pluralidade ou a alteridade. Não considerando a diferença e a multiplicidade como ameaçadoras, Bakhtin as vê de forma estimulante, e, segundo Stam (1993), “seu pensamento se abre para o que Luce Irigaray chama de pluralidade e multiplicidade femininas”. Stam chama atenção ainda para o que Ruby Rich chamou de filmes feministas “meduseanos”. O termo foi extraído do filme *The laugh of Medusa* de Hélène Cixous, onde é enaltecido o potencial dos textos feministas “de estourar a lei e desarticular a verdade com o riso”, que, segundo Stam, vai de encontro à teoria bakhtiana da paródia, “modalidade privilegiada de carnavalização e arma favorita dos pobres”, situadas no mesmo registro de expressões artísticas como os filmes chamados “meduseanos” (ele cita ainda *Born in Flames*, de Lizzie Bordeu, *La Fiancée du Pirate*, de Nelly Kaplan, e *Mar de Rosas*, de Ana Carolina) que dão lugar a uma crítica, através do riso satírico, às expressões do falocentrismo, da forma como é acentuado no trabalho de Irigaray. Neste particular, destaco o trecho do texto de Stam onde o autor registra a repercussão do trabalho de Bakhtin,

Ao contrário de muitas tramas teóricas, o método bakhtiniano não tem que ser “esticado” para dar espaço aos marginalizados e aos excluídos; adequa-se perfeitamente a eles. Em vez de “tolerar” a diferença, dentro

do espírito condescendente do pluralismo liberal, a abordagem bakhtiniana enaltece a diferença; em vez de expandir o centro para incluir as margens, interroga e desloca o centro a partir das margens. (Stam, 1993, p. 179)

As entrevistas transcritas foram analisadas segundo as categorias que se constituíram como marcos teóricos da pesquisa, sendo nomeadas da seguinte forma: “Destino de Mulher”, “O corpo recatado”, “Acendendo Competências”.

A transcrição completa das entrevistas não foi incluída, como Apêndice, por contar com um número elevado de páginas e por ter sido considerado mais importante destacar os segmentos das entrevistas em que os sujeitos fizeram referências relevantes à discussão em pauta.

5.4.1 - DESTINO DE MULHER

As representações femininas das mulheres que entrevistamos foram criadas dentro de um imaginário social construído em torno daquilo que para elas é definido como de natureza feminina. Nesse sentido, acreditam estar diante de seu “destino de mulher”, delimitado ao espaço privado e diante de situações e obrigações das quais não podem escapar e que têm como atributos básicos a relação com o parceiro, a maternidade e uma identidade voltada para o cuidado com o outro.

A relação com o parceiro tem como destino esperado “tornar-se esposa”. Desde muito cedo são criadas para agir de acordo com regras de conduta que as levem para o bom caminho, o da virtude, o da “mulher honesta”, que poderá ser escolhida por um homem para vir a ser a “sua esposa”. O casamento está presente como passaporte necessário para uma vida digna e obediente ao “destino de mulher”, e é bastante difundido na educação familiar:

Minha mãe falava que educava a gente pra casar logo. Mulher deve casar cedo, encontrar um homem bom, ter seus filhos, cuidar da sua família. Desde que fiquei mocinha só pensava em casar, eu

sonhava... Quando ia na feira já comprava uns paninhos de prato para o meu enxoval... (Graça, 32 anos)

Quando eu comecei a namorar o pai de meus filhos, eu era assim novinha né, tinha um pouco de medo de casar. Mas a mãe dizia que moça direita não fica aí namorando à toa. Eu até falei no começo pra mãe... mãe namorar é obrigado a casar? (Railda, 34 anos)

Crescendo restritas ao universo doméstico, controladas pelos pais, estimuladas desde cedo a ocupar-se das tarefas domésticas, a expectativa do casamento constitui-se como um destino natural. Quando não acontece, é motivo de tristeza na família.

A minha irmã mais velha teve filho sem casar, a do meio tá grávida também e eu tive filho também sozinha. Aí minha mãe falava assim, que sempre sonhou que as filhas tudo casassem e a maioria ta tudo ficando junto, arrumando filho sem casar. (Creusa, 26 anos)

As mães acreditam que a vida da filha é facilitada com o casamento. Ter um homem para cuidar dela, em vez de ficar “perdida” ou “largada”.

Minha mãe falava: “a maior graça que Deus me deu foi ver minhas filhas casadas, não ia querer ver vocês assim largadas do homem, ou perdidas pelo mundo, sem ter quem te cuide e dê as coisas... (Alzira, 34 anos)

O homem aparece não só como o provedor, mas também como o protetor entre a mulher e o mundo. A busca de proteção é reflexo de uma cultura em que a mulher merece respeito e tem valor, desde que tenha um homem junto de si, preferencialmente o marido.

Aí ele, ele ficou assim... eu acho que ele falou para minha mãe que ia cuidar de mim, me proteger, me criar mesmo, uma coisa boa do casamento... que você ter um homem que te defende, com todos os defeitos dele né, é sempre melhor... (Alzira, 34 anos)

(...) porque ele falou que queria cuidar de mim direitinho, ele disse “quero aqui ser teu pai, seu irmão, quero ser tudo pra você aqui”. Então, eu me confiei muito nele, mas tem dia que ele é muito ignorante, agora, né... (Graça, 32 anos)

Mesmo quando não estão casadas, ou quando a família é chefiada por mulheres, o papel masculino tem destaque como representante da autoridade, proteção e até na

idealização da família pretendida (Nazareth, 2003). Uma das entrevistadas, mãe solteira, ressalta a importância do irmão como referência masculina e fonte de respeito e proteção:

Sabe, eu luto muito, trabalho, cuidado do meu filho sem homem mesmo... Mas o meu irmão, ele fica por perto, lá na vila o pessoal sabe que eu não tenho marido, mas tenho irmão, se a coisa pega na falta de respeito, é só meu irmão aparecer, né! (Creusa, 26 anos)

Nesse sentido, é interessante destacar as palavras de Sarti (2003), analisando as famílias pobres e sua moralidade espelhada na ordem familiar:

Cumprir o papel masculino de provedor não configura, de fato, um problema para a mulher, acostumada a trabalhar, sobretudo “quando tem precisão; para ela o problema está em manter a dimensão do respeito, conferida pela presença masculina. Quando as mulheres sustentam economicamente suas unidades domésticas, podem continuar designando, em algum nível, um “chefe” masculino. Isso significa que, mesmo nos casos em que a mulher assume o papel de provedora, a identificação do homem com a autoridade moral, a que confere respeitabilidade à família, não necessariamente se altera. (Sarti, 2003, p. 67)

O casamento se configura como uma expectativa de segurança e identidade, mas as mulheres também esperam realizar ideais românticos. No entanto, após o nascimento dos filhos, o relacionamento conjugal se dilui dentro das “necessidades familiares” que colocam a relação conjugal num segundo plano, ou mesmo a anulam.

Quando eu casei, a gente namorava muito. Depois que os filhos nasceram foi ficando cada vez mais pouco. A gente fica cansado e depois só conversa sobre dinheiro e filhos... (Railda, 34 anos)

Ele ficou mais largado de mim depois do casamento. Ele procura pra fazer sexo, mais às vezes quer de madrugada, né, dizem que homem gosta, e eu to cansada, mais não tem mais chamego não. (Graça, 32 anos)

Os papéis convencionais de homem e mulher têm reforçado nas camadas populares a supremacia masculina do chefe da família e o vínculo afetivo entre os cônjuges está organizado por modelos culturais próprios de sua classe social (Romanelli, 2003).

Assim, estamos diante do modelo de família que aponta para “condutas alternativas” no plano afetivo. O casamento comporta a dupla-moral que defende a fidelidade por parte da mulher e a aceitação da infidelidade masculina:

Sabe, eu sei que ele pode ter umas mulheres na rua, eu desconfio, quando vai para o futebol chega tarde, eu sinto quando ele chega. Mas não é nada sério, é claro que eu não gosto, mas ele fala “deixa de besteira mulher, você é a mãezona da casa, é minha mãe também, sem você eu não vivo!” (Graça, 32 anos)

A gente, quando casa, fica muito sobrecarregada, a gente pensa no começo que tem aquele amor pelo marido, vai ter uma família. Depois o tempo passa, a gente tem uma família, mas a gente só é mãe mesmo. Não fico mais namorando meu marido, tô querendo mudar isso, mas ainda não consigo, eu nem sei se a gente vive como irmão, acho que é mais como mãe e filho, eu cuido tanto dele, e ainda tem vezes que desconfio dele com a vizinha. Quando é fim de semana que tem churrasco lá na vila ele bebe e se engraça com ela, o pior é que ela trabalha no mesmo prédio dele. Aí ele fala, “deixa disso, ô mãe, você vê!” (Alzira, 34 anos)

A legitimidade da traição é quase considerada como natural e um padrão de comportamento masculino. A fala das entrevistadas acerca da infidelidade, referindo-se aos maridos que as consideram como “mães”, parece ilustrar a visão de Nolasco (1993) a respeito desta situação:

A traição, antes de ser um comportamento moral, é fruto de um mecanismo inconsciente que protege o indivíduo de realizar, mesmo no plano imaginário, um desejo proibido. O processo de deserotização e dessexualização da relação com a mulher se inicia pelo deslocamento do lugar que ela ocupa como “mulher” para um outro em que ela vai recebendo atributos e qualificações maternas. (Nolasco, 1993, p. 142)

Esta situação é também analisada por Salem (2004), sob a perspectiva socioantropológica em trabalho sobre sexualidade e gênero entre homens de classe popular. A autora destaca o sistema de valores que confere naturezas diferenciais aos sexos:

...a legitimidade moral do trânsito simultâneo entre mulheres assenta-se

na dissociação entre sexo e vínculo, e a fidelidade é concebida como uma moral antes relacional do que propriamente sexual. A parceira preferencial, ou o vínculo, vem associada às categorias de “gostar”/“compromisso”/“respeito”. Já as parceiras fortuitas, ou a traição, vêm ligadas às de “puro sexo ou tesão”, “descompromisso”, “armação”, “coisa de momento” e, eventualmente, “pouco respeito”. Enquanto as mulheres ocasionais saciam a “vontade do corpo”, às fixas atendem as “necessidades do coração”. (Salem, 2004, p. 30)

Nos relatos radiofônicos examinados por Santos (2004), em programas que examinam o cotidiano das classes populares, a dupla moral é relativizada minimizando situações da infidelidade e “não predomina, nos relatos, uma visão moralizadora, nos moldes burgueses, nem da família, nem do casamento, nem das identidades de gênero. Isso não significa, porém, que, em determinados momentos, esses referenciais não estejam presentes” (Santos, 2004, p. 132).

Encontramos no discurso das entrevistadas essa separação ou uma busca por marcar diferenças consideradas por elas como fundamentais na relação com seus parceiros:

*Sabe, homem é tudo assim, eles podem ser bons mas sabem arrumar mulher na rua, sem compromisso né, só por tesão.
(Regina, 35 anos)*

Quando eu reclamo dele, sei lá, fico meio desconfiada, ele fala “ô mulher, você sabe que mulher vagabunda é diferente, se acontecer com o homem é só naquela hora, porque o homem sabe a diferença... (Graça, 32 anos)

A dimensão cultural das representações construídas acerca do casamento para essas mulheres parece permitir ou explicar o padrão de comportamento masculino que carrega a dupla moral com a permissão velada para a infidelidade. Assim, torna-se importante a manutenção da relação em prol da família e da identidade feminina essencialmente relacionada aos seus papéis de mãe e esposa. A afirmação do casamento, conforme constatamos em outros trabalhos com mulheres de classes populares (“Amo ele mesmo

assim” – discutido no item 2.3.5), confirma o casamento como um espaço de concessão à “natureza masculina”, supervalorizando sua manutenção e entendendo a separação como um último recurso em suas vidas.

É interessante comparar essas vivências com o trabalho de Féres-Carneiro (1998) nas camadas médias da sociedade, que chama a atenção para a fragilidade do casamento na contemporaneidade. O individualismo nas relações tem se constituído como um impasse na hora de adequar-se a uma vida em comum. A autora, citando o trabalho de Magalhães (1993), também ressalta que são as mulheres as maiores responsáveis pela separação conjugal, uma vez que se casam em busca da “relação amorosa” (enquanto os homens buscam “constituir família”), e que quando esta acaba, a manutenção do casamento deixa de ser justificável.

As mulheres que entrevistamos estão menos identificadas com estes valores ou estão em transição para esse modelo.

A fala de uma das entrevistadas que é separada aponta para esta possibilidade:

É, porque ao mesmo tempo, assim, ele é uma pessoa que eu dei várias oportunidades dele mudar o que tava errado, e ele achando que ele tava certo, ele não conseguiu mudar ou não quis, eu não sei muito bem o que aconteceu, né? Mas ao mesmo tempo ele não queria se separar. Não queria de jeito nenhum. (Regina, 35 anos)

Da mesma forma, “não se separar está relacionado à questão financeira. Na dependência principalmente dos salários dos maridos, a família possui uma função econômica e o lugar da mulher está aí bem definido. Como destaca Muraro (2002):

(...) Um operário não pode viver solteiro. Precisa da mulher que lhe crie os filhos e trabalhe de graça, esticando até o fim do mês um salário irrisório e cada vez mais roído pela inflação. É pelo trabalho da mulher que os patrões podem pagar salários tão baixos aos seus empregados. (Muraro, 2002, p. 234-235)

O trabalho doméstico é essencialmente identificado como pertinente ao universo feminino. Estudos sobre a condição feminina (Ehrenreich e English, 2003; Saffioti, 1979;

Bruschini, 1990) apontam o quanto a industrialização modificou a importância dada ao trabalho da mulher dentro do lar. Anteriormente, este reforçava os vínculos familiares em torno dos interesses do núcleo e era valorizado. A redefinição do papel social da mulher, que se efetuou no contexto da sociedade capitalista, valorizou-a como peça estratégica na reprodução e manutenção da força de trabalho e reforçou seu lugar subordinado na divisão sexual do trabalho. Bruschini (1990) problematiza esta questão com relação ao trabalho doméstico, analisando a distribuição de responsabilidades entre os sexos e as gerações em classes sociais distintas. Em nossa pesquisa, observamos o quanto a rotina doméstica é vista como obrigação única da mulher. Todas as entrevistadas trabalham fora de casa, na sua maioria como empregadas domésticas, mas esta atividade não é reconhecida como tão desgastante e significativa como a de seus maridos ou companheiros. A maior expectativa, o que é esperado delas, é que produzam cuidados, refeições, afeto... O trabalho fora de casa apenas complementa a renda familiar, a dupla jornada não tem visibilidade nem para seus maridos nem para elas, que se vêem cumprindo seu “destino de mulher”:

Ele não ajuda nada. Se chega em casa e eu ainda estou fazendo a jantar fica todo zangado. Você conhece o homem cearense? Ele é bom mas é muito grosseiro. (Graça 32 anos)

Ele não ajuda em nada, nem no miojinho... (Mara, 35 anos)

Meu marido não fazia nada, mas também não atrapalhava. Quando as mulheres se juntam as reclamações são sempre as mesmas... (Regina, 35 anos)

Sabe, quando eu peço ajuda agora às vezes ele dá, mas os homens do nordeste sempre falam: “isso é serviço de mulher.” (Alzira, 34 anos)

A duplicação da jornada de trabalho e a preocupação exacerbada com a qualidade do trabalho doméstico também as afasta da relação com o parceiro, num sinal evidente de que acreditam que a “realização da mulher está no lar”. O relato de uma das entrevistadas destaca esta questão:

Eu só tenho mesmo o domingo pra fazer as coisas da casa. Em ponto de ficar doida. Você sabe, quem tem criança, um monte de roupa ajunta. Aí eu vou lavar tudo na mão.

(...) domingo ele saiu, tentou tanto pra mim ir eu não fui não. Fico em casa, fico passando roupa, arrumando as roupa dos menino pra quando Segunda-feira tá tudo arrumadinho. A do M. eu arrumo tudo domingo de noite.

(...) É, ele fala: “Toda vida eu convido você, você fala que tem alguma coisa pra fazer”. Eu sou assim, toda vida fui desse jeito. Ele nunca, ele nunca chegou dentro de casa que eu tava na casa da vizinha conversando e deixando as coisa pra fazer. Ele chega e pergunta, “cadê a tua mãe?” “cadê a tua mãe – a mãe ta na cozinha... (Railda, 34 anos)

Como o casamento é principalmente vivenciado para a realização da maternidade e constituição da família, tornar-se mãe representa para essas mulheres o eixo de suas vidas. A valorização da maternidade aparece de forma bastante tradicional e menos identificada com o momento vivido pelas classes médias nas quais a possibilidade do projeto profissional conjuga-se com a maternidade e o casamento, mantendo antigos padrões mas abrindo espaço para projetos pessoais e valores individualistas (Vaitsman, 1994).

Nesse sentido, a criação dos filhos ocupa um papel central. São preocupações que aliam cuidados básicos à rotina doméstica com a socialização e as questões afetivas. Desempenhar o papel materno, ser considerada uma boa mãe são uma experiência fundamental e reafirmam a identidade feminina, reassegurando o lugar social de mãe.

Faço tudo pelos meus filhos, luto por eles, trabalho dou duro mesmo, mas depois deles nada tem mais valor. É a única riqueza que a gente tem. (Railda, 34 anos)

A minha vizinha falou que ia me ajudar a arrumar vaga no colégio bom para minha filha. Ela falou: “eu sei, Alzira, você é uma mãe guerreira, está sempre fazendo de tudo pelo seus filhos”. (Alzira, 34 anos)

Como agentes transmissores da ideologia de sua classe social, repetem modelos em que foram socializadas e criam meninos e meninas de forma diferente.

Na fala das entrevistadas aparece a preocupação com a educação dos meninos, cobrada por seus maridos que, apesar de delegarem a questão do afeto e educação a elas, cobram a reprodução de padrões machistas:

Ele diz que quem cuida das crianças sou eu. De tudo, tudinho. Assim né, lava, cuida da roupa, cozinha, leva na escola, bota pra dormir, e educa né, porque ele fica cansado quando chega. Fala assim: “mulher vai lá vê essas crianças que estão gritando muito”. As vezes eu to enrolada no fogão, também cheguei do trabalho. Só que ele ta no sofá vendo televisão e nem vai lá. Mas agora tem novidade, ele acha que eu to mimando muito o menino caçula, que eu acarinho muito, que a irmã protege, que ele não deu porrada, outro dia no garoto na escola, e vai acabar ficando frouxo e bicha. Brigou comigo, falou pra eu ficar mais esperta e não deixar o moleque bobear, se não ele vai levar ele pro serviço, pra ensinar desde cedo ele ser homem. Vê se pode, o garoto só tem 5 anos... mas eu vou ter que parar os mimo, criar ele mais pra ser menino... virar macho né! (Railda, 34 anos)

Sabe, meu menino é filho único, eu crio parecido como fui criada, sabe, a, mãe passou muita coisa boa pra gente. Lógico que umas coisas eu faço diferente... agora também ele é menino e eu também presto atenção pra não dar mole demais pra ele, falo pra bater se baterem nele, não deixo muita frescura, não vou querer criar um menino florzinha... (Graça, 32 anos)

É no interior da família que se reproduzem as desigualdades de gênero, que as crianças internalizam modos de agir, concepções de mundo, e aprendem a ser homens e mulheres. Como mães, estas mulheres participam da transmissão cotidiana deste aprendizado e, nas palavras de Nolasco:

(...) No processo de socialização de um menino, surgem dúvidas que jamais se extinguem acerca do seu comportamento sexual, produzidas pela família e escola. Por meio dessa dúvida se estabelece o que é esperado de um menino: virilidade, agressividade e determinação. No que se refere à preferência sexual, um menino vive sob vigilância contínua, para que se saiba quão determinado é com relação à sua escolha. Excluídas as manifestações de força física e violência, qualquer possibilidade de demonstração de ternura, carinho ou dor é diretamente associada a uma dúvida sobre a escolha sexual. (Nolasco, 1995, p. 18)

A maternidade, como uma adequação natural aos papéis femininos esperados pela sociedade, tem sido estudada de forma abrangente desde a metade do século XX, com as transformações da sociedade em relação ao lugar social da mulher e a propagação do movimento feminista. O destino da maternação de forma absoluta na estruturação da subjetividade feminina tem sido problematizado quer dando ênfase às questões envolvidas na ideologia do patriarcado quer na divisão sexual do trabalho. Completando estas abordagens, trabalhos como os de Chodorow (1990) e Gilligam (1991) tratam do desenvolvimento da identidade de gênero e das estruturas psicossociais que se estabelecem como determinantes do comportamento feminino e masculino.

Chodorow (1990) utiliza a teoria psicanalítica a partir de uma perspectiva que explica que a reprodução contemporânea da maternação se fundamenta em processos psicológicos induzidos, que estabelecem o desenvolvimento da identidade de gênero. Seu argumento baseia-se no fato de que a identidade das crianças de ambos os sexos é definida através da identificação primária que se realiza de forma diferente para meninos e meninas. As meninas permanecem ligadas à mãe, e seu “apego” se constitui e se internaliza através dos processos pré-edípicos. Os meninos, sendo primitivamente tratados como opostos por sua mãe, vivenciam a experiência de separação de forma diferente, onde o sentimento de apego vem a ser reprimido. Assim, as mulheres desenvolvem uma personalidade de cunho mais relacional e os homens, uma personalidade preocupada com a negação do relacionamento.

A base relacional para a maternação é explicada por Gilligam (1991) pelo que chamou de “ética do cuidado”, relacionada as mulheres por força da identidade de gênero formada em situações diferentes em meninos e meninas. Para a autora, homens e mulheres se estruturam sob diferentes “ideologias morais”. A separação da mãe vivida pelo menino leva-o a se expressar através de uma “ética dos direitos” e a menina, permanecendo ligada à mãe, tem enfatizado a questão da ligação que se expressa pela “ética do cuidado”. Lasch, problematiza esta questão em “A mulher e a vida cotidiana” (1999). O autor discorda de Gilligan e traz interessantes argumentos. No entanto, em contextos onde a socialização se realiza com predominância de valores tradicionais, esta situação se verifica com frequência.

Os relatos seguintes trazem a pertinência dessas questões:

Você vê, é mesmo assim normal. A minha filha mais velha ajuda a cuidar do irmão, já lava as calcinha dela e tá aprendendo a fazer umas coisas pra me ajudar. Já minha irmã que tem menino homem mais velho não tem ajuda não, eles não querem cuidar de irmão, quer é sair pra soltar pipa... (Railda, 34 anos).

Eu só tenho menino, já viu né, não vou ser como minha mãe, que tinha ajuda de um monte de mulher, a mulher cuida mais né, sei lá, desde pequena já aprende né? (Creusa, 26 anos)

Quando ouvimos mulheres de classes populares que trazem a centralidade de suas identidades via maternidade, não podemos deixar de comparar com trabalhos anteriores em que mulheres de camadas socioculturais mais favorecidas, com nível de escolaridade alto, também vivenciam esta questão de forma central, mesmo que com maior possibilidade de questionamentos e muitas vezes com alguma ambivalência.

Este aspecto é ressaltado no trabalho de Hays (1998), que destaca o que chamou de “Contradições Culturais da Maternidade”. A autora resalta que, mesmo vivendo entre as esferas do público e do privado, a mulher contemporânea está encarregada (e portanto, acredito eu, *sobrecarregada*) da educação dos filhos de uma forma tal que ela chamou da “ideologia da maternidade intensificada”. Esta prática seria portanto um processo da sociedade capitalista de mercado que, em decorrência de seus interesses convenceu a mulher do seu papel primordial na vida da família. Nas palavras da autora:

O modelo cultural da maternidade intensificada, afinal, mostra que todos os problemas do mundo podem ser resolvidos pelos esforços individuais de mulheres sobre-humanas. Evidentemente, assim as mulheres recebem uma carga imensa e indevida, que é cada vez mais difícil sustentar com a invasão do lar pela ética do mercado racional, fazendo com que um número cada vez maior de mães entre nesse mundo competitivo e impessoal quando saem para trabalhar por remuneração. Contudo, a importância da permanente oposição subjacente nesta carga está claramente indicada na maneira como ela tenazmente persiste diante da adversidade. (Hays, 1998, p. 229)

Se as mulheres que tiveram um maior acesso à informações e freqüentam um universo sociocultural tido como mais igualitário vivenciam estas contradições no seu dia-

a-dia, o que observamos nas nossas entrevistadas é a internalização absoluta do papel de “mulher-mãe”, cuidadora, responsável pelos filhos e pela vida da família. Esta verdadeira “ideologia da doação” reafirma para elas um lugar onde se vêem agindo para os outros e através dos outros. Educadas para serem mães, enxergam na maternidade sua razão de ser e têm sua identidade endossada e confirmada pelo social. Misturadas com suas identidades familiares, têm dificuldade em reconhecer sua identidade pessoal, que é na maioria das vezes ou primeiramente definida pela sua condição de mãe. Esta posição ficou evidenciada quando perguntamos às mulheres do grupo estudado o que é ser mulher e depois o que é ser mãe para elas:

Mulher, mulher você..., deixa eu ver, mulher para mim, per aí. Você falou o que é ser mãe, não é? (Graça, 32 anos)

É uma coisa boa, porque você... a gente pode ser mãe, né, é um dom muito bom, sei lá, eu gosto. Acho que eu me sinto mais mulher assim como mãe, tenho assim aproveitado ele, o L., cada dia, todos os momentinhos dele (...) e às vezes muita mãe trabalha muito, não tem tempo de curtir ou acompanhar o desenvolvimento, cada fase dele, até pra isso. (Mara, 35 anos)

O que é ser mulher? Acho que é isso, ser mãe. Mãe. Acho que quando você é mãe você se sente assim mais mulher. Eu acho que você se realiza como mulher. (Alzira, 34 anos)

Ao padrão de realização alcançado com a maternidade se contrapõem suas vivências como mulheres. Duas das entrevistadas, destacaram a desvantagem, a desvalorização e o lugar subordinado ocupado pelo feminino, num sistema no qual a hierarquia de gênero estabelece papéis principais e secundários para homens e mulheres. Assim, falam como se vêem como mães e como mulheres:

Ser mãe, eu acho que é importante... Eu acho que é tudo. Pensei que eu nunca ia ter um filho não, pensei que se não eu tivesse eu morria... tudo isso eu pensei...

Ah... mulher, ser mulher... Não, se fosse por mim eu seria homem, porque mulher sofre muito. Eu falo pra minha mãe: “por que eu não fui homem?” Ela diz: “porque Deus não quis”. Eu disse: “Mãe, você teve cinco homem, era... tinha que ser, era eu” (...) Ah! Eu sei lá, tudo, mulher sofre mais. Assim de ser mulher, que mulher, assim, as pessoa fala mais, pro home não pega nada.

(Raílda, 34 anos).

Ah, para mim ser mãe é... acho que é a coisa mais é... maravilhosa. Porque eu acho que a partir que eu tive o L., eu amadureci, e resolvi, consegui resolver todos os meus problemas sozinha e criei força pra lutar, pra cuidar dele, foi uma coisa assim, que eu não sei e eu descobri que tudo que minha mãe falava pra mim era pro meu bem, né. Aí agora, eu tô descobrindo que é bom ser mãe, que quanto mais você faz pro seu filho, acho que é pouco, e eu tô lutando pra dar pra ele uma coisa que eu nunca tive, que foi a coisa material, né, que eu sempre morei no interior, sempre quis estudar, então, pra mim, dar isso pra ele que eu nunca tive já é uma coisa.

Acho que pra ser mulher, não sei, acho que tem que suportar muitas coisas, e tem que, tem que aprender muitas coisas também, que pra mim, ser mulher, acho que é muito difícil ser mulher, porque a mulher no mundo de hoje, até que ela tem mais alguma chance do que, quase a mesma chance que o homem tem, mas, ainda mais a mulher sozinha, porque os homem acham que a mulher tando sozinha, ele pode, pode fazer com ela o que quiser, né, então, e também depois que ela tem um filho, eles acham que a mulher depois que tem um filho ela pode namorar com qualquer um, pode ter relação com qualquer um. Aí eu acho que é muito difícil ser mulher, porque você ta sempre, não é tudo que ela pode fazer, todo mundo acha que ela não pode fazer as coisas que os homem faz. Aí eu acho que pra mim é muito difícil ser mulher. (Creusa, 26 anos)

5.4.2 - UM CORPO RECATADO

Nesta categoria pretendemos analisar, nos discursos das entrevistadas, como na valorização do recato do corpo estamos diante do desconhecimento do seu próprio corpo, onde tabus ligados à sexualidade falam de um sexo para procriar, do sexo permitido e do sexo proibido, delimitando a atividade sexual feminina à domesticidade e à maternidade.

Na fala das mulheres entrevistadas o corpo e a sua relação com a condição feminina são construídos através de processos de subjetivação, onde o sistema de gênero, as prescrições religiosas, a regulação do sexo pela ciência delimitam e expressam os valores e costumes presentes em sua coletividade social (Foucault, 1985; Parker, 1991; Laqueur,

2001).

É nesse sentido que Heilborn (1999) enfatiza as diferenças atribuídas à dimensão da sexualidade na construção da pessoa em contextos culturais diversos, numa sociedade heterogênea e complexa:

A cultura (em sentido lato) é a responsável pela transformação dos corpos em entidades sexuadas e socializadas, por intermédio de redes de significados que abarcam categorizações de gênero, de orientação sexual, de escolha de parceiros. Valores e prática sociais modelam, orientam e esculpem desejos e modos de viver a sexualidade, dando origem a carreiras sexuais/amorosas. (Heilborn, 1999, p. 40)

Os valores relativos ao gênero, ao sexo e à família no discurso das mulheres entrevistadas estão relacionados a um sistema de referências extremamente conservador, atrelado a uma moral de cunho relacional em que a experiência individual é dependente das relações hierárquicas, espelhadas na ordem familiar (Duarte, 1986; Heilborn, 1999; Sarti, 2003).

Assim, é na família que, principalmente, avós, mães e pais ensinam sobre o “recato” e o silêncio necessários às questões do corpo e da sexualidade femininas.

Eu não sabia, eu não sabia de nada. Lá em casa não podia ficar falando dessas coisas, minha avó falava que a mulher tinha que ser “guardada”, tinha que se guardar. Só que eu não sabia de nada. A minha mãe, quer dizer, ela nunca falou nada, ela nunca preparou em nada, nada, nada, eu fui uma pessoa assim, eu sofri muito em termos assim de não saber nada... (Alzira, 34 anos)

Neste prisma, educam-se as meninas para que sejam delicadas, passivas, cordatas, e desde muito cedo espera-se delas esta postura. Com relação ao corpo, as brincadeiras livres devem ser comedidas de forma a não ultrapassar os domínios que lhes são permitidos. A pouca valorização do sentimento de força e poder corporal, “as brincadeiras de menino”, a postura mais ativa, desencorajada, pois são induzidas à segurança e à conformidade de seu papel feminino.

(...) eu era uma criança muito danada, eu pulava, subia em arvore,

pulava, só andava no mato. Eu que cuidava das ovelhas, meu pai tinha muita ovelha, assim demais. Aí, quando cuidava deles eu tava no mato. Aí, minha mãe brigava muito comigo, meu pai brigava comigo, minha mãe falava assim que eu não ia prestar.

(...) aí ela falava que eu queria ser homem, que eu só andava no mato, eu andava com espingarda, andava com aquela de estilingue, que chamava baladeira lá. Aí eu só andava no mato com aquilo, aí minha mãe, que lá cozinhava à lenha, e eu também cortava a lenha, aí ela falava que eu queria ser homem... (Creusa, 26 anos)

As crianças, através das vivências corporais de movimentação e jogo, vão estabelecendo os elementos determinantes na estruturação das diferenças de identidade.

Na civilização ocidental, a tradição da virilidade é baseada na força física do macho, conquistador, defensor da prole, pronto para lutar contra os inimigos. De alguma forma esse padrão é apresentado aos meninos através de estímulos para desenvolver habilidades motoras e a competência física. Eles são estimulados a exercitarem-se, a subir em árvores, aos jogos competitivos realizados em espaços amplos, de maneira a testar e desenvolver as potencialidades do seu corpo.

Dessa forma vão acumulando importantes experiências na construção de um “eu corporal” unificado e autônomo que contribui para uma experiência de liberdade que se amplia em nível existencial sendo incorporada a sentimentos de poder e autonomia (Fassa e Echenique, 1992).

Os relatos seguintes delimitam os espaços reservados ao feminino, ressaltando as diferenças entre meninos e meninas:

Minha mãe só deixava a gente brincar dentro de casa, a gente só brincava de queimado, de bola, mas era no quintal fechado. Só podia sair com ela. Meus irmão andava tudo de bicicleta, podia sair para brincar lá fora com os amigos. A gente não podia, não era coisa de menina de família. Minha mãe gostava quando a gente brincava de boneca e comidinha. Quando eu comecei mocinha a ajudar meu pai na feirinha e saía pra vender as coisas minha mãe não gostava. (Alzira, 34 anos)

Teve uma época que eu queria entrar pro time de futebol de meninas perto da minha casa. Meu pai me deu um brigão, falou

pra minha mãe que se ela deixasse aí que ninguém ia mais poder comigo, era só o que faltava pra eu ficar mais desobediente. (Regina, 35 anos)

Para Fassa e Echenique (1992), as meninas são menos estimuladas a brincar livremente e têm a liberdade do corpo restrita, não podem vivenciar desafios nem testar sua competência, o que muitas vezes acaba por comprometer sua autonomia.

As autoras também ressaltam que, em relação aos meninos, a falta da dimensão afetiva desvalorizada em seus jogos de competição e poder acaba por desenvolver uma individualidade exacerbada que prejudica a noção de limites. Essa vivência corporal estabelecida em suas infâncias privilegia o corpo mais como instrumento de poder e menos como fonte de prazer e sensualidade.

Nas histórias das entrevistadas, seus pais assinalam a impropriedade de maior ousadia corporal, liberdade e a prática de esportes não recomendados para moças. Induzem a um comportamento mais passivo e até mesmo mais “medroso”, pois assim fica mais fácil que se sujeitem aos padrões de obediência, tornando-as menos “aventurosas” e portanto mais prontas para desenvolver o cuidado de si e dos outros, adequado aos seus papéis familiares.

Uma das entrevistadas fala da sua vergonha e da expressão corporal de sempre estar de cabeça baixa.

Quando eu conheci o meu marido, eu era assim mocinha, era muito medrosa, eu nem queria olhar pra ele. Eu tava rapando mandioca, eu era envergonhada demais. Tímida, eu nem olhei pra ele, eles foram, olharam, lá na casa de farinha, e olharam pra mim, eles não me conhecia (...) minha tia falou, os rapaz vieram olhar pra Raildinha, Raildinha nem arredou a cabeça... eu nunca arredei a cabeça. (Railda, 34 anos)

Da mesma forma, a aparência física, a pintura no rosto, o “vestir” que de alguma forma “realce” o corpo ou o rosto feminino, têm na história destas mulheres, uma conotação de errado, proibido e ligado ao comportamento de mulheres “da vida”:

Ah! Se eu pintasse a cara! A mãe dava beliscão e o pai mandava tirar. Eles falavam que era assanhamento. A gente comprava esmalte escondido na feira pintava e tirava, porque a mãe falava que era coisa de mulher da vida. (Alzira, 34 anos)

Conforme relata Sant'Anna (1995), no Brasil, no início do século XX e até os anos 1950, as moças de boa família não deviam acentuar através de artifícios (maquiagem, roupas mais ousadas) a aparência física. A beleza era um dom, “obra da natureza divina”, e até a primeira metade do século XX os discursos sobre o embelezamento feminino seguiam as regras da moral católica, estando presentes inclusive nas revistas femininas. Sant'Anna relata trecho de Afrânio Peixoto que, em 1944, no livro *Educação da Mulher*, dizia: “a mulher de mais má pinta é a que mais a cara pinta” (Sant'Anna, 1995, p. 125).

Os conselheiros de beleza eram médicos e escritores moralistas que ressaltavam que a verdadeira aparência feminina “deveria revelar a beleza de uma alma pura, condição para se manter o corpo limpo, belo e fecundo” (Sant'Anna, 1995, p. 125)

O embelezamento que colocava em risco a moral das moças de “boa família”, é relatado como tendo o mesmo valor na vivência destas mulheres:

Lá em casa, não podia pintar nem um pouquinho, não podia nada porque não era coisa de mulher direita. Eu só usei esmalte pela primeira vez com 18 anos. Meu pai falava que o dia que as filhas usassem esmalte, cortava o dedo com machado. (Railda, 34 anos)

Meu pai não deixava eu me maquiar e meu marido também não gosta. Antes ele dizia que era coisa de vagabunda, era um problema, eu só podia usar um batonzinho. Agora melhorou, já passo um pouco de maquiagem, mas tem de ser bem fraquinho, se não vai dar problema lá em casa. (Alzira, 34 anos)

Na sociedade contemporânea, assistimos atualmente à superexposição de imagens de um corpo feminino ideal, transformado como lugar privilegiado da construção identitária feminina (Lipovetsky, 2000).

A liberdade para agir sobre o próprio corpo em nome da beleza, mesmo hoje, quando “da liberação do corpo sedutor e da positividade inédita atribuída ao prazer de

cuidar de si mesma” (Sant’Anna, 1995, p. 134), não é suficiente para que essas mulheres se sintam autorizadas à fazê-lo. Não foram autorizadas pelos pais, e têm muito cuidado em não avançar os limites estabelecidos pelo marido:

Olha, eu gosto de me cuidar, compro creme, shampoo, agora maquiagem é mais difícil, sempre que boto mais um pouco ele não gosta, diz que fico feia, não gosta disso na mulher. É claro que eu uso um pouco, mas tudo clarinho assim rosinha. (Mara, 35 anos)

Pintura, vestido curto já deu muita confusão lá em casa, eu digo que quero seguir a moda, poxa eu vejo em tantas moças, mas tem que ser do jeito dele. Acha que quando eu me arrumo com um pouco mais de pintura e saia curta é coisa de mulher da vida. Ah eu fico pra morrer, porque na rua, ele bem que olha pras mulher pintada. (Graça, 32 anos)

Quando eu saía para trabalhar, quando eu estava casada, se eu pintava mais um pouco, saía de roupa mais curta, ele perguntava se eu estava querendo pegar homem na rua. Me dava raiva, eu acabava fazendo como ele queria, às vezes parecia que meu corpo não era meu... (Regina, 35 anos)

Mesmo com o “boom da beleza – a febre da beleza e o mercado do corpo” (Lipovetsky, 2000), quando vemos páginas e páginas de produtos femininos propagando o alto investimento das mulheres em cuidados e maquiagem, a questão com as entrevistadas não passa por falta de acesso ao consumo.

A Avon é conhecida no Brasil inteiro, nos lugares mais distantes tem-se conhecimento de que as mulheres de todas as classes sociais compram para se cuidar, para se verem belas. O que observamos nos relatos é que ainda existe um “receio moral de se parecer libertina ao se embelezar” (Sant’Anna, 1995, p. 135).

É nesse cenário que se situam as mulheres entrevistadas, e nesse contexto os cuidados com o corpo sob o prisma do embelezamento devem ser cuidadosos.

Ah... eu não me acostumei a se pintar, usar roupa justa... tenho vergonha... não fui educada pra essas coisas... (Railda, 34 anos)

A vergonha foi um sentimento comum relatado pelas entrevistadas nas primeiras

experiências com o corpo, e com as transformações ocorridas nele, como a primeira menstruação.

Nestes recortes das entrevistas, a menstruação aparece como um tabu em torno da sexualidade dentro de casa, marcada pelo silêncio, pelo estranho ao que é especificamente feminino. Algumas mulheres contam que as mães nunca tinham tocado neste assunto, ou quando falavam tratava-se de uma “conversa constrangida” (Hite, 1995), que “dura poucos minutos”. Daí para frente a moça deve aprender a conviver sozinha com sua nova “realidade orgânica”:

Quando eu fiquei pela primeira vez, eu não sabia, a mãe não tinha falado nada, aí ela soube, mandou a minha irmã ir na farmácia comprar “modess” e foi me explicar: ó, agora você é uma moça, você vai usar o absorvente... e falou: não pode andar de bicicleta, e falou do ovo, eu gostava de fazer lanche, fritava aquele ovo botava dentro do pão, e ela falou: e de tarde quando for lanchar vão comer o pão com manteiga, nada de ovo dentro, não sei o que..., faz mal... E depois nunca mais falou nada... (Alzira, 34 anos)

Os tabus que se constroem em torno da mulher menstruada são insidiosos, refletindo uma “negação implícita em se encarar o fato como um dado de realidade” (Chahon, 1980). Da mesma forma, estudos antropológicos (Beauvoir, 1985) demonstram que a menstruação representa, perigo, estranhamento, medo e pecado (conforme desenvolvido no item 2.1.3).

A regra veio e eu me tranquei dentro do quarto porque a mãe foi falar com o pai. Eu fiquei envergonhada demais... A mãe ainda disse que eu não podia comer um monte de coisas, que fazia mal, sal, andar na terra quente, não lavar a cabeça... (Railda, 34 anos)

É a partir da primeira menstruação que a adolescente se descobre mulher, e é a partir desse símbolo biológico de maturidade sexual, que também se confronta com sua condição de solteira, moça virgem, que o sexo e as relações amorosas são vistos como pecado e proibição. Daí o sentimento de vergonha, principalmente em relação ao pai e aos irmãos, os homens da casa:

Ah! Eu não conseguia olhar o pai nos olhos. Eu fiquei uns três dias

quase direto no quarto, era muita vergonha... (Creusa, 26 anos)

Eu me assustei quando veio pela primeira vez, a gente não sabe o dia que vem... Eu sabia porque minha irmã já tinha me contado, mas a mãe não falou nada não. Eu tinha vergonha... até dos meus irmãos homens, eu tinha vergonha, deles descobrirem né... (Mara, 35 anos)

O silêncio sobre a menstruação parece ser parte da “política do silêncio” (Parker, 1991), em que também a ação repressora da mãe inibe a possibilidade de as meninas expressarem livremente a sexualidade:

Não, ela nunca falou nada sobre isso, nunca falou de bem, nunca falou de mal. Aí inclusive quando ela tava, quando a gente tentava perguntar alguma coisa para ela, ela já começava a brigar com a gente, se a gente falasse alguma coisa sobre namorado, até de brincadeira mesmo, ela começava a brigar com a gente. Que nós brincava assim de bonequinha, tinha uma boneca de sabugo, que era de sabugo mesmo do milho, aí a gente brincava, botava peito de cera e botava aquelas barriga de cera, aí minha mãe ia lá brigava com a gente, aonde que a gente aprendia aquilo, que era falta de respeito, aí fala um monte de coisa, a gente ficava com vergonha... (Creusa, 26 anos)

A “política do silêncio” (Parker, apud Santos, 2004) torna-se então uma forma de preservação da virgindade feminina, e a recusa de informação, parte das estratégias de controle do corpo e da sexualidade da mulher na qual se inserem processos cíclicos, que nas palavras de Parker:

Assim como a transformação da menina em moça, que acontece com o começo da menstruação, é permeada pelos mal-entendidos e silêncios, o mesmo se dá com a passagem da moça a mulher, com a perda da virgindade que marca a entrada da jovem na vida sexual plena, adulta e reprodutiva. Relação sexual, gravidez e maternidade – acontecimentos comentados exaustivamente em outras esferas do cotidiano – são notáveis por sua ausência no início da educação sexual das jovens [...]. A extensão em que essas distorções marcam a realidade feminina no Brasil é compreensível quando situada dentro da estrutura hierárquica que ela procura confirmar e reproduzir. (Parker, apud Santos, 2004, p.

136)

Assim, é através do olhar vigilante dos pais e algumas vezes dos irmãos mais velhos que a sexualidade feminina é controlada, restringindo o contato entre moças e rapazes, ressaltando as perigosas conseqüências de uma experiência fora dos padrões permitidos, o que levaria à gravidez indesejada e/ou ao abandono pelo homem.

Eu tava com dezoito. Tinha acabado de fazer dezoito, aí minha irmã falou assim: ó você pode namorar a vontade, não pode ter medo da minha mãe não, você já tem 18 anos, não sei o quê... Eu ficava com medo, se ele ia mexer comigo... Mas aí meu pai deixou namorar, agora com uma condição, não queria que eu namorasse na rua, era só dentro de casa e tinha hora... (Alzira, 34 anos)

(...) eu tinha a idade de 18 anos e não sabia o que era namorar. Eu perguntava pra minha irmã casada como era mais ela não me falava. Aí eu perguntava como é que namorava, aí ela não me ensinava não, eu era besta demais... (Railda 34 anos)

Quando nós começamos a namorar, a gente quase não se falava. A gente ficava do lado de fora na varanda, e às vezes só dava a mão, mas o pai e a mãe tava de olho. Minha mãe falava muito pra cuidar, pra não ficar falada, perder a honra antes do casamento... (Graça, 32 anos)

A manutenção dos papéis sexuais é reforçada pela visão cristã tradicional da imagem da mulher pura, que se casará virgem dentro dos padrões aceitos pela família e pela igreja (Muraro, 2000). Desta forma, só a garantia da virgindade é que irá possibilitar um casamento com um homem bom, devendo ser a jovem recatada e vigilante, bloqueando qualquer atitude mais liberal que possa produzir dano à sua honra.

(...) ele nunca tentou, se tivesse tentado eu tinha acabado. Nesse tempo não tinha isso não, ele respeitava. Ele até fala, hoje, se fosse hoje, nesse tempo de hoje ele não casava mais não. (Railda, 34 anos)

Assim uma das entrevistadas relata que se casou aos 32 anos, um pouco mais velha do que sua família esperava, e teve receio de o rapaz não a querer, pois não era mais virgem.

Eu conheci ele lá em Belo Horizonte, onde eu trabalhava como doméstica. Ele era do Rio (...) aliás uma das coisas que a gente conversou primeiro, porque às vezes tem homem que dá muita importância para isso, aí a gente conversou e ele disse que não tinha problema... (Mara, 35 anos)

Da mesma forma, em um outro relato, a primeira relação sexual aconteceu com a promessa de casamento do rapaz, comportamento observado por Heilborn (1999), no qual o “sexo é sobretudo uma dádiva, cedida na expectativa de uma aliança, que é sua contrapartida”.

(...) ele sempre me respeitava também, aí depois que eu voltei daqui do Rio, foi que ele falou que era pra gente ter relação sexual, que a gente ia casar, sempre prometia aquele monte de coisas, aí eu acabei me entregando a ele... (Creusa, 26 anos)

A valorização do recato é acentuada na fala das entrevistadas. Uma delas conta que veio do Ceará acompanhada do irmão para visitar o namorado que trabalhava no Rio de Janeiro. Nessa ocasião, aconteceu uma tentativa de maior intimidade por parte do rapaz, onde ela reagiu:

Aí, ele falou assim, “Porque você não tira sua roupa? Faz tanto tempo que a gente namora”. Aí eu falei pra ele: “não é obrigado a gente namorar, e eu me expor pra você aqui não, não é porque nós estamos trancado aqui dentro desse quarto que eu vou tirar minha roupa pra você não. Se você quiser tirar a sua roupa tira, mas eu não vou tirar a minha”. Sabe, porque eu acho que a gente tem que ser bem clarista... (Graça, 32 anos)

Para ela, naquele momento foi bem “clarista”, ou seja, nas suas palavras deixou muito claro” sua posição diante da investida do namorado.

É interessante observar o que se sucedeu logo depois:

Mas eu não vou tirar a minha, cada pessoa tem o seu jeito de ser, que eu falei pra ele. Aí, tudo bem. Sei que ele tirou a camisa dele e ficou de bermudas. “Pelo menos eu posso ficar de bermuda”, disse, pode, fica à vontade, a casa é sua, mas eu não vou tirar peça

nenhuma, a única coisa que eu tirei foi a sandália que era alta. Aí, eu, a gente sentado lá e tudo, ele falou assim: “Graça, você quer casar comigo?” Aí eu tomei um susto, né ele falou assim: “Você quer casar comigo”? eu falei assim: Olhe, eu não posso casar com você agora, primeiro eu tenho que falar com a minha mãe e com meus irmãos, porque você sabe, eu não tenho mais pai, essa resposta eu te dou depois, quando eu chegar no Ceará. Com uma semana depois eu ia embora. Aí tudo bem, quando ele foi na rodoviária que ele foi me deixar pra vir embora, ele falou: “Graça, eu já...”. Aí eu falei: eu quero casar com você, sabe, eu só preciso do consentimento em casa, e aí foi, no Natal... (Graça, 32 anos)

Esse episódio ressalta a importância dos valores patriarcais nas representações sobre a sexualidade no Brasil (Parker, 1991). O legado patriarcal definiu um modelo de sexualidade masculina e feminina, sendo esta última quando relacionada ao casamento, vinculada à mulher casta que preserva a virgindade. Segundo o autor, a partir daí, constrói-se uma polarização nas diferentes visões da mulher. De um lado, a imagem da “mulher recatada” que vai servir para esposa e mãe legítimas, e de outro a concubina, perigosa, desejável, mas que não serve para casar.

No caso descrito, parece que, diante da firmeza da namorada, o rapaz teve então a certeza de tratar-se de uma mulher “para casar” e a pediu em casamento, até mesmo porque a relação sexual desejada só aconteceria após o matrimônio.

Neste relato, ela também conta que tinha vindo ao Rio de Janeiro e se deparou com essa situação de maior ousadia por parte do namorado. Algumas entrevistadas, apontaram o receio que tiveram por virem para o Rio de Janeiro, mais especificamente a Zona Sul, espaço ocupado no seu imaginário por uma permissividade sexual muito grande.

Heilborn (1999) aborda essa questão ao tematizar a sexualidade através de incursão etnográfica, comparando experiências vividas na cidade do Rio de Janeiro e em Paris. Nesse sentido, ressalta o Rio visto como propiciador de uma sexualidade exacerbada e voltada para a sedução. Esta associação foi muitas vezes relacionada à de capital política e pólo turístico, o que facilitaria uma moralidade mais liberal. No entanto, não são esses aspectos, nem mesmo o “clima quente”, algumas vezes mencionado, mas sim, todo o “processo civilizador” (Elias, 1994).

Assim, o uso menos contido dos corpos no Brasil (que os faz mais permeáveis ao contato) acaba por conferir um estilo mais extrovertido de prática amorosa. Devem ser considerados, no entanto, os diferentes valores culturais que estabelecem posturas corporais e códigos de relacionamento entre os gêneros.

Heilborn (1999) cita o trabalho de Parker que indica a construção na cidade de “zonas morais” distintas, onde o erótico é o critério de distinção e que no Rio de Janeiro se organiza numa oposição sul/norte, sendo a região norte considerada mais tradicional e ligada a padrões morais mais conservadores.

O estudo sobre a cultura sexual brasileira desenvolvido por Parker (1999) também enfatiza como a cidade do Rio de Janeiro é representada no imaginário coletivo como uma cidade “marcada pelo signo da transgressão”, ou da “perdição”, como nos relatos:

Aí eu falei pra ele que eu ia pra praia, esse meu primo morava próximo da praia, onde a gente tava lá em Copacabana. Aí ele falou assim: você vai com essa roupa? Você é crente? Eu não sou crente nem vou com outra roupa. Essa cidade tem muita mulher sem roupa, é de perdição mesmo, sempre me diziam, mas eu vou vestida como tô. Ele ficou me olhando, mas sabe, eu até fiquei com um pouco de medo de ir com ele, mesmo conhecendo ele de lá, mais aqui sabe, ele devia tá abusado, como todos os homens do Rio de Janeiro... (Graça, 32 anos)

Eu não tinha tempo pra namorar, que eu trabalhava e morava na casa da minha patroa. Aí no final de semana eu ia pra casa da minha outra irmã. Aí, eu também não tinha vontade assim de arrumar namorado, porque minha mãe falava que sempre tinha pessoas que chegava de lá, aqui, esses homens do Rio de Janeiro não prestam, que os homens só querem usar as mulheres, que pegam à força, aí eu tinha medo, tinha aquilo na cabeça. Ah, não vou namorar, não, que eles carregavam a mulher pro hotel, chegasse lá, elas não quisessem eles pegavam à força, então eu tive medo. Aí, até arrumei um paquera, mas eu fiquei até com medo dele, quando eu via ele, ele falava comigo, ele falava, ele falava que queria encontrar comigo, eu falava que não dava, porque eu não tinha tempo pra sair! Aí, mas eu não saía com ele com medo dele me levar pro hotel, aí eu nunca quis sair com namorado. (Creusa, 26 anos).

Em seus relatos, as mulheres se referem a uma “natureza humana” que impõe atribuições distintas às mulheres e aos homens, reforçando estereótipos correntes que se

apoiam na biologia para explicar comportamentos femininos e masculinos.

Com isto, elaboram-se representações a respeito do corpo que concebem o sexo e as relações amorosas de acordo com crenças compartilhadas por sua cultura. Dessa forma, analisando relatos radiofônicos no Ceará, Santos (2004) descreve o fato de um locutor de programa popular de rádio comentar que a mulher de um cantor famoso, após tirar o útero e o ovário, havia ficado “fria”. Seguindo essa lógica, acreditam que mulheres que se submetem a essas cirurgias (histerectomia e ovariectomia) “viram homens”.

Tendo como referência o trabalho de Laqueur (2001), Santos (2004) ressalta que esta crença está relacionada à concepção médica predominante no Ocidente até o século XIX, na qual os órgãos femininos definiam a sexualidade da mulher e exerciam domínio sobre seu corpo e comportamento.

Entretanto, mesmo que nos tempos atuais o discurso médico não valide essas referências, a autora destaca que estas crenças se mantêm nas camadas populares e assim refletem uma certa autonomia em relação aos grupos dominantes.

Dentro desta perspectiva, uma das entrevistadas declara:

Sabe, eu me cuido, faço sempre o preventivo, já que tem no Posto de Saúde, faço todo ano. Se você não faz corre o risco de doença, e daí vai que acontece como com a minha vizinha, teve que tirar tudo, e aí fica menos mulher. E você sabe, no fundo, no fundo fica, como é que vai sentir as coisas se tirou uma parte? Eu não acredito que não prejudique. (Alzira, 34 anos)

Da mesma forma, crenças a respeito de procedimentos com o corpo menstruado são seguidas independente dos conselhos médicos:

Não adianta os médicos dizerem que pode comer manga, lavar a cabeça no primeiro dia, e comer comida “quente” durante os dias de regra, que eu não aceito, aprendi com minha mãe, muita mulher já adoeceu sério, eu não vou descuidar. Não custa a gente cuidar, não tira pedaço, pior é você fazer coisa que faz mal... (Graça, 32 anos)

Ao longo da história ocidental, Laqueur (2001) destacou a transformação na ênfase dada ao prazer sexual feminino que até o século XIX era relacionado à fecundação. Com essa mudança, estabeleceram-se novos padrões de sexualidade feminina e masculina,

ligados a novos valores culturais e sociais.

Para o autor, o discurso médico que atestou não existir ligação entre orgasmo, ovulação ou concepção também abriu caminho para o corpo da “boa ordem”, objeto do mundo do sexo científico, o que contribuiu para colocar em segundo plano o prazer sexual feminino.

Laqueur (2001) afirma que essas referências vão se refletir na psicologia contemporânea, na qual os homens são vistos como mais ativos em sua sexualidade, aqueles que “querem sexo”, ao passo que as mulheres, mais passivas, “querem relação”.

Dessa forma, observamos, na fala das entrevistadas, a dissociação entre sexo e afeto, enfatizando que elas devem encontrar um homem para amar e se dedicar afetivamente, procurando prender o homem, sem se entregar sexualmente.

Eu ficava pensando naquilo que a mãe falava, que ele era homem bom, sempre levava um presentinho quando ia lá em casa. Não tentava nada. Era homem respeitoso pra casar. Não era como muitos, como a maioria que se você deixar só quer sexo... aliás, todo homem no fundo só quer sexo mesmo... (Railda, 34 anos)

Ah... mas eu falo mesmo, a minha vida sexual eu iniciei, posso dizer, com 19 anos, faltava um mês para eu fazer 19 anos...

(...) eu na época gostava muito dele, ele parecia que gostava muito de mim mesmo, depois que aconteceu, né, eu acho que a garota tem até um certo medo, tem uma garota do meu trabalho que ela vive me perguntando sobre isso aí, depois eles não ficam com a gente, não sei o que, porque ela né... ainda não iniciou a vida sexual dela...

(...) então ela me pergunta, então eu falo pra ela, eu não tenho medo, vergonha, não tenho, digo, assim, de me arrepender, eu não me arrependi... na época parecia que ele gostava de mim, era carinhoso, falava coisas tão bonitas, românticas mesmo, ele me deu valor até um certo ponto eu achei e eu não me arrependo. (Regina, 35 anos)

A repressão com a qual são criadas as leva ao desconhecimento, e nesse sentido aparecem em suas falas fantasias, temores, bloqueios e até o “nojo” ligado ao exercício da sexualidade:

Eu tinha vergonha, achava que dar beijo na boca a mulher já fica grávida, e era aquilo tudo né. Aí o meu primeiro namorado me deu um beijo na boca e eu fiquei me tremendo toda. É porque eu tinha medo de ficar grávida, e achava que era nojento, que eu tinha nojo também, para beijar na boca dava nojo. Eu achava que namorado só dava beijo no rosto, tudo, achava que não passava disso... (Creusa, 26 anos)

Ou o “sexo horrível” de que fala a entrevistada:

Eu achei horrível, até que o pessoal falava que sexo era bom, aí eu falava assim que sexo é horrível, todo mundo, todo homem e toda mulher se for ter relação sexual for ruim assim, eu nunca vou ter relação sexual. Eu fui gostar de sexo depois que eu tive relação com o pai do L., porque ele sempre foi carinhoso comigo...

A vivência materna da sexualidade, em virtude da mesma repressão, condena a curiosidade natural da menina, dificultando o estabelecimento de uma relação mãe e filha em que caibam esclarecimentos sobre as transformações do corpo e conseqüentemente da vida sexual.

Eu me lembro que sempre que eu tinha dúvida era minha mãe que eu procurava primeiro, mesmo não tendo muita atenção dela. Lembro que uma vez eu fui perguntar para ela se transar menstruada engravidava, e ela me deu um tapão na cara, na frente das minhas amigas... (Regina, 35 anos)

Quando a entrevistada fala do “tapão na cara” recebido de sua mãe, é importante considerar a dimensão apontada por Sarti (2003), segundo a qual a educação é concebida como o exercício unilateral da autoridade, vinculada ao “eixo moral” em que se fundamentam os valores familiares. A mãe, neste caso, legitima sua atitude pois se vê como agente de controle moral e sexual da vida da filha.

Em artigo publicado em *O Globo* de 15/10/1995, intitulado “Sexo causa ressentimento entre mãe e filha”, a escritora americana Shere Hite, conhecida por pesquisas tais como o relatório Hite, discute as dificuldades existentes nas relações mãe e filha. Dessa forma, constata que, até hoje, é muito difícil para as mães falarem de sexo com as filhas, quando estas começam a entrar na puberdade.

A autora questiona o porquê da vergonha, mesmo em mulheres jovens que acabam repetindo com as filhas o padrão de silêncio aprendido com suas mães. Esse procedimento

provoca ressentimento entre as jovens, que consideram este comportamento como “hipocrisia” e ressaltam que é a partir dos 12 anos que começa a “pesar o silêncio que as mães impõem às filhas em torno das questões sexuais”.

Essa questão é vista pelas meninas com muita dificuldade e denuncia, sob a forma de pudor, o imenso pânico que as mães sentem ao se verem questionadas em sua própria sexualidade. As meninas descrevem uma “sufocante solidão” ao perceberem a negativa das mães em partilhar os sentimentos e as dúvidas que estão vivendo. Para Hite, esse é um momento em que as jovens têm urgência de conhecimentos sobre sexualidade, elas descobrem que são seres sexuais, que seu corpo pode provocar sensações de prazer, e que a maioria das meninas se masturba até chegar ao orgasmo. A masturbação, para Hite, se torna mais um exemplo simples da dificuldade de comunicação entre mãe e filha. “Quase todas as meninas se sentem culpadas e envergonhadas por se masturbarem pois não tiveram permissão de usufruir seu próprio corpo, experimentá-lo, aprender a buscar orgasmo” (O Globo 15/10/1995).

Nas entrevistas, algumas mulheres comentaram sobre a masturbação, ressaltando a dificuldade de lidar com essa situação em relação a seus filhos.

Nas pesquisas de Hite, no contexto americano, uma sociedade tradicionalmente puritana, “com traços característicos do racionalismo protestante” (Lipovetsky, 2000), a autora constatou ainda muita dificuldade na relação mãe e filha no que concerne aos assuntos sobre o corpo e a sexualidade.

Mas, mesmo considerando a especificidade americana ou o tradicionalismo das mulheres migrantes de classes populares que entrevistei, tenho registrado em minha experiência com grupo de pais de classe média e alta uma grande dificuldade em lidar com as questões da sexualidade dos filhos e, mais especificamente, a masturbação. Assim, as falas das entrevistadas refletem essa impressão:

Minha filha se masturba e eu não sei o que fazer. Outro dia meu marido viu e me mandou chamar ela para tomar banho. Ela tava no sofá com a calcinha arriada e nem se mexeu, ele ficou apavorado e falou pra mim: “larga tudo e vem tirar a menina.” Quando ela dormiu de noite ele falou “quando você for fazer alguma coisa não demora”. Mas sabe, no outro dia ela fez de novo

e quando eu chamei ela falou: “mamãe, eu não quero tomar banho agora porque eu gosto de ficar assim, é gostoso, faz cosquinha”. (Alzira, 34 anos)

Sabe, com menina é mais difícil. Eu vejo os meninos falando e mexendo no piru mas não vejo as meninas fazendo isso. O meu marido viu o T. fazendo isso, e achou graça, mas eu disse para ele dizer que vai fazer dodói porque ele tem fimose. (Graça, 32 anos)

Ah, imagina se minha mãe não conversava nada e ia conversar sobre isso... Esse negócio de masturbação é muito complicado para mim. Eu via meu sobrinho se roçando quando era pequeno, mas no fundo ninguém ligava, porque é homem, meu cunhado falava, Ah esse menino já tá querendo virar macho. Agora com minha filha eu não sei o que falar, eu chamo ela para fazer outra coisa, mas fico mesmo sem saber, me desatina... (Railda, 34 anos)

A dificuldade de falar sobre a sexualidade é marcante em suas vidas, elas experimentam a dupla moral com modelos diferentes para homens e mulheres.

Assim, a sexualidade masculina é incentivada e entendida como resposta às necessidades biológicas e a feminina é interdita e vinculada a componentes afetivos, condenada ao amor romântico puro e assexuado:

Quando eu casei eu tive muito medo. Eu ouvia as mulher as vezes falar que doía. Eu às vezes pensava que sexo era sujo. Eu tinha vergonha, a irmã dele foi lá falar comigo. Ele foi uma pessoa compreendida, fosse outro levava na estupidez... (Railda, 34 anos)

É dessa forma que se concretizam anos de repressão, em que se estruturam padrões relacionais e preconceitos que definem a sexualidade feminina como propriedade do homem (Parker, 1991). A entrada na vida sexual adulta é sinônimo de casamento e reprodução biológica.

5.4.3 - “ACENDENDO COMPETÊNCIAS”

Nesta categoria pretendemos destacar as transformações pessoais e familiares trazidas nos relatos das mulheres entrevistadas relativas à emergência de um espaço de contestação e ressignificação de aspectos essenciais de suas vidas.

Desta forma, tendo como pano de fundo sua inserção na sociedade urbana

consumista, elas relatam experiências de maior autonomia que ora contrastam e ora reafirmam o reconhecimento de suas competências quanto a projetos pessoais ligados a trabalho, estudo, vida familiar e conjugal.

Ao chamarmos esta categoria de “Acendendo Competências”, justificamos a metáfora escolhida por percebermos nas suas falas a operacionalização de ações que tornaram possível “acender o que estava apagado”, ou seja, a mobilização de recursos próprios com maior confiança em si e a busca de outras possibilidades para as suas vidas.

Para isso, a ordem familiar tradicional em que foram criadas, reflexo de sua socialização, é de alguma forma revista. As dinâmicas que se operam no processo de socialização primária (Berger e Luckman, 1973), contribuíram para que estas mulheres construíssem uma experiência subjetiva dentro de padrões, crenças e expectativas pouco igualitários, altamente hierárquicos, repetindo modelos bastante tradicionais nas relações homem/mulher.

Portanto, é nesse conjunto de práticas e representações que se organiza o conjunto de relações sociais de gênero, que como categoria teórica de análise vai estabelecer uma lógica própria, com suas valorizações e diferenças, delimitando um espaço pouco neutro no qual se materializam relações de poder, conflitos e contradições. Como acentua Scott (1990), o gênero é a primeira etapa de um processo que estabelece diferenças que serão produzidas socialmente e determinam uma realidade social de gênero.

No caso das mulheres de classes populares, essa realidade é fortemente marcada, acentuando desigualdades sociais e condenando-as a um destino inexorável – o seu destino de gênero – que as contempla quase sempre com submissão, conformação e subalternidade.

Dessa forma, constata-se que para as mulheres pobres torna-se mais difícil alterar seus trajetos – modificar seus destinos de gênero – diante dos obstáculos e restrições vivenciados tanto no espaço privado quanto no espaço público.

Com relação ao estudo, seus relatos expõem as marcas da exclusão que vivenciam no cotidiano de seu ambiente social.

Eu estudei sempre desde que cheguei aqui no Rio. Estudei até o último dia da minha gravidez. Aí depois eu queria voltar e não podia porque não tinha com quem deixar ele. Eu fui lá no colégio e a diretora disse que esse colégio aqui não aceitava criança, aí tive que desistir. Aí foi que a diretora falou que se eu comesse a levar ele, depois ia virar igual uma creche, que todas as mães queriam levar também, aí ela não aceitava.

Aí depois eu fui procurar outro colégio, contei pra diretora, pedi muito pra levar meu filho porque não tinha com quem deixar, aí ela falou: “Graça, eu vou aceitar porque você parece que tem muita vontade de estudar”, aí aceitou né. Aí estudei até do início da sétima série, até o final, com ele. Aí depois começou a aparecer muita criança lá também, aí ela falou que estava virando creche e eu tive que parar (Creusa, 26 anos).

Parei de estudar quando eu tinha 16 anos, né. Eu estava começando a fazer o 1º ano do 2º grau aí eu senti necessidade de ter as minhas coisas e surgiu uma oportunidade nas Loja Americanas. Aí eu fui lá fiz prova e passei, era só para a época de Natal mas eu fiquei, eu queria trabalhar. Aí lá no colégio eu repeti de ano. Ficava cansada. Perdia às vezes o dia da prova. Pedia uma outra oportunidade para a professora mas ela não dava. Dizia que não tava lá pra ficar dando vários dias de prova. Aí eu parei. (Regina, 35 anos)

Não sei, eu estava ficando muito cansada, o trabalho que eu tinha era muito cansativo, porque olhar menino né... Aí eu pedi a minha patroa para sair um pouco mais cedo para estudar no colégio que começava às 6h e não às 8h, mas ela não deixou. Aí eu ficava muito cansada, chegava na escola cochilando, aí não tava dando. (Mara, 35 anos)

Quando a diretora da escola diz para não trazer mais o filho “porque a escola não é creche”, ela se torna o porta-voz de um processo em que a escola, como agente socializador e portanto transmissor de valores, reforça as relações sociais de gênero e a divisão sexual do trabalho, refletindo o quadro de segregação que vivenciam no cotidiano.

Desta forma, a outra mulher, no caso, a diretora-professora-patroa, aponta para um dos aspectos das relações de poder existentes na sociedade, onde o gênero está relacionado a outras subordinações, como classe social e raça, e refletem e reforçam desigualdades sociais a que estão expostas em suas lutas pela sobrevivência.

No entanto, voltar a estudar tem se constituído como espaço de autonomia e

expansão para algumas delas:

Tem quase vinte anos que eu não estudava. Eu voltei no ano passado fui tentar fazer o segundo grau pela Cespe, aquele provão que tem... aí eu passei em seis matérias e fiquei dependente em três, aí, esse ano eu fiz inscrição e vou fazer agora dia 8, a prova para tentar liquidar essas três matérias.

(...) minha vizinha vai me ensinar física, química e matemática, eu já pedi. Ela é fera, ela faz faculdade de química. Aí ela disse: “por que que você não me pediu? Que eu te ajudava, eu tava de bobeira no domingo... (Regina, 35 anos).

Eu tô voltando a estudar, não sei se vai dar certo. Eu quero outra profissão, porque eu não quero mais trabalhar em casa de família. Meu sonho mesmo era estudar para entrar no exército ou na aeronáutica, mas não dá por causa do L. Mas eu já estou certa de fazer o curso de cabeleireira, agora eu sei disso e vou correr atrás... (Creusa, 26 anos).

As duas entrevistadas vivem em famílias monoparentais. Uma é mãe solteira e a outra é separada, e o estudo para elas está associado a uma melhor oportunidade de trabalho. Estando sós, lutando para educar da melhor forma seus filhos, sentem no seu cotidiano a opressão de serem “mulheres sozinhas” e o trabalho lhes confere uma maior legitimidade, e nesse sentido se aproxima do valor que ele tem para o homem. Como afirmação individual, mas subordinado e reconhecido pelo universo familiar (Sarti, 2003). Esta questão pode ser confirmada em suas falas, onde aparecem a valorização dos papéis tradicionais de homem e mulher e a importância da família extensa, bastante valorizada em sua organização subjetiva.

Trabalho bastante, quero o melhor para meu filho, vou lutar. Mostro sempre pra minha mãe que eu vou correr atrás da besteira que eu fiz... meu irmão disse que confia em mim... (Creusa, 26 anos).

Eu tô estudando porque sempre quis, mas agora preciso porque me separei e tenho o meu filho pra criar. Mas eu também quero ajudar a minha mãe porque no sufoco sempre foi ela que me deu a mão. (Regina, 35 anos)

Da postura de recolhimento e inferiorização elas têm procurado abrir espaço para outras possibilidades em suas vidas, o que lhes confere uma maior adequação a novos padrões, que nem sempre são fáceis de serem entendidos pelo companheiro ou mesmo pela

família como um todo.

Com relação ao trabalho, uma das entrevistadas conta que sempre quis trabalhar de forma mais produtiva. No entanto, a família não aprovava, pois, se o marido a pudesse sustentar, este procedimento não faria sentido e era visto mesmo como vergonhoso.

Eu sempre quis trabalhar e ganhar o meu dinheiro. Depois que eu casei eu passei um tempo lá no Norte, onde minha mãe mora, antes de voltar para o Rio. Eu comecei a fazer doce, pudim pra vender. Fazia muito doce e vendia tudo. Um dia a minha mãe foi na minha casa e me perguntou o que é isso? Eu falei assim: é pudim. Aí eu tirei o paninho de cima, e minha mãe disse, pois bote na geladeira, aí ela foi lá dentro pegou o dinheiro e me pagou.

(...) aí ela falou para minha tia: a minha filha acabou de me matar de vergonha... vendendo pudim... ai meu Deus do Céu, a menina tem tudo, as coisa tudo bonitinho e tudo, pra que meu Deus vender pudim na rua? Parece uma morta de fome, que não sei o quê... tô pra morrer de vergonha, ainda bem que eu chamei depressa e comprei.

(...) aí minha irmã foi lá em casa e disse que minha mãe estava com vergonha de mim, a minha mãe tem que entender que eu tenho que trabalhar, quero ter minhas coisa, eu tenho que vender, eu gosto de vender. Minha mãe é muito boba, fica fazendo... tudo o que eu fazia dava dinheiro, dava o maior sucesso, vergonha é de matar, de roubar, ninguém riu de mim, só riu os babaca da minha casa... (Alzira, 34 anos)

Alzira conta do quanto tem lutado para conseguir trabalhar no comércio. O marido, que é porteiro, só a deixava trabalhar de *baby-sitter* para os conhecidos do prédio. Mas ela vendia roupas que a irmã mandava do Ceará. Agora conta que está com a oportunidade de abrir uma loja num Shopping em Madureira.

Meu marido não queria mas eu falei pra ele: você sabe que eu gosto de vender, eu sempre quis, tive que lutar muito pra ele deixar, mas eu falei: olha as menina tão crescendo você não quer dar boa educação pra elas? (Alzira, 34 anos)

Uma outra entrevistada conta que decidiu trabalhar enquanto o filho ficava na creche, o que o marido em princípio não gostou, mas que depois ela se sentiu mais valorizada pó si mesma e pelo marido.

Pelo próprio marido e por si mesmo, a gente sai mais de casa,

gosta de se maquiar, dá mais valor, vai trabalhar de unha feita, quer sempre estar arrumada e de boa aparência... não é isso? Então quando eu comecei a trabalhar achei o máximo. Eu nunca tinha trabalhado aqui no Rio né, eu todo dia saía e ele mesmo dizia “pra que tanta coisa menina?” Colocava cordão, colocava brincos em mim... (Graça, 32 anos)

Por estarem expostas a situações nas quais a falta de oportunidade e a discriminação são correntes, muitas vezes acabam desenvolvendo uma consciência crítica da sociedade em que vivem. Nas suas falas, aparece a desconfiança em relação às autoridades, às instituições e até mesmo ao que consideram má vontade em relação a oportunidades próprias dos mais bem posicionados socialmente.

Teve um concurso dos Correios que era até baratinho, era 17 reais a inscrição, eu ia tentar fazer, mas tinha que provar que tinha o segundo grau. Se bem que eu não acredito muito em concurso não, concurso hoje em dia está muito furado...

(...) não, porque eu conheço várias pessoas superinteligentes que tiraram notas ótimas. A minha prima mesmo fez dessa agora de merendeira, errou duas questões e quando fez inscrição tava no papel falando que se acertasse acho que a metade chamaria pra segunda prova, que seria prática, e ela errou duas e nem foi chamada depois, então, tipo assim, eu acho que hoje em dia concurso é uma forma deles ganharem dinheiro mesmo, porque são cem mil candidatos pra 3.700 vagas, o que eles vão fazer... aí começa a eliminar ah! Porque tem unha grande, porque tem dente postiço, porque pegou o macarrão, tirou do fogo, enfiou debaixo da água já ta eliminado... que que eles vão fazer com cem mil candidatos pra menos de quatro vagas? Então concurso hoje em dia é uma maneira deles pra eles ganharem dinheiro... mas eu tentaria, dos Correios tentaria... (Regina, 35 anos)

Sabe, quando falam uma coisa do meu filho que eu não gosto eu perco a paciência. O L. ia participar do concurso da “Talentos Brilhantes” e me disseram que filho de pobre não te chance, sabe o que eu respondi? Tem chance sim, só não tem oportunidade. Eu ia fazer um “book” do L. e a minha patroa disse que eu ia gastar dinheiro à toa, “que essa criança não vai dar em nada”. Eu briguei com a patroa e ela pediu desculpas. Sabe eu luto para ser alguém melhor e eu acredito nisso. Eu desisti do concurso agora porque ele ta pequenininho e fica cansativo para ele. Mas eu vou procurar alguém para me emprestar um cheque e não vou desistir, vou fazer aquele “book” que é distribuído nas TVs para fazer comercial. (Creusa, 26 anos)

A conformidade com que foram educadas quanto aos papéis masculino e feminino na relação homem/mulher é de alguma forma revista. Através de novas posturas e atitudes podem se confrontar com situações que não questionavam, e, cada uma a seu modo e dentro de suas possibilidades, abrem espaço para a construção de um novo padrão relacional.

Uma das entrevistadas conta que estava acomodada a receber o que o ex-marido queria dar para o filho desde que se separaram:

Não, não era assim. Ele dava quando ele queria. De dois em dois meses, mas eu não fazia questão entendeu? Eu falava pra ver se ele ajudava pensando no filho, aí eu falava: o C. está precisando de tênis. Sabe, para ele achar, pó vou dar dinheiro... Mas ele não dava não, pensava que era para mim... Daí eu sempre falava, nunca pedi dinheiro. Eu falava, ah, você pode pagar esse mês a creche, poxa, é tão pouquinho... ele falava: Ah tá. Vou ver e eu com a maior paciência. Ele dizia: lá no final de semana eu te falo. Aí passava a semana eu voltava, e aí D., você vai pagar? Fica assim, o tempo todo. (Regina, 35 anos)

A decisão de entrar na justiça, tomada há alguns meses, tornou-se muito mais adequada e lhe garantiu uma maior estabilidade.

Eu falei, nem que o juiz fale a senhora tem direito a dez reais por mês, mas eu sei que eu vou contar com esses dez reais todo mês, não o que ele quer me dar, quando ele quer, de supermercado. Aí não dá... (Regina, 35 anos)

As pequenas resistências no cotidiano da relação com o parceiro têm se constituído como possibilidade de transformação, abrindo espaço para necessárias e oportunas mudanças de atitude:

Eu sempre fiz tudo o que o meu marido queria. As vezes eu tava cansada e não queria ter relação sexual com ele e ele me pegava à força e eu ficava tão chateada mas deixava. Também eu tive problema com pílula e tinha que parar um tempo. Só que o meu esposo é inimigo de camisinha. E eu tava me sentindo mal e deixava. Agora eu fui lá na médica e depois que ela me disse que tem que parar a pílula e usar camisinha, eu falei pra ele sério, vai usar camisinha e também eu não faço mais sexo quando tô assim cansada, eu digo não de verdade. Ele diz: “mulher você virou bicho?”, eu digo: “não, virei mulher”. (Graça, 32 anos)

Agora que eu tô com a minha lojinha tem dia que eu chego e ele já esquentou a comida das menina. Antes não fazia nunca. Agora não tem jeito. Ele é porteiro, chega às vezes primeiro que eu, não pode ajudar, pode... (Alzira, 34 anos).

O relato abaixo revela a mudança de atitude da entrevistada que foi mãe solteira e contou como sofreu se submetendo ao pai de seu filho que a confinava em casa enquanto saía, mas por quem era apaixonada.

Sabe, eu chamo meu namorado para sair e ele diz que não tem dinheiro, quer ficar abestado vendo televisão no sofá. Daí eu digo: é, não tem dinheiro, pois eu vou sozinha. Vou no forró, pago menos, mulher paga pouco e às vezes não paga. Sabe, quando eu vou só, me divirto até mais do que quando vou com ele. Sabe, já sofri muito por homem, mas hoje sei que se um namorado vai o outro vem, pode demorar mas aparece. E sabe, eu sei de uma coisa, marido não tem medo de perder a esposa, mas namorado tem... (Creusa, 26 anos)

A capacidade auto-reflexiva que tiveram oportunidade de vivenciar no “Grupo de Mães” de que participaram, a reintegração com suas próprias histórias de vida e a oportunidade que algumas já tinham experimentado de acesso a profissionais de psicologia permitiram que algumas delas contassem de sua procura por atendimento psicológico.

Eu voltei a ir lá na psicóloga, lá no lugar onde eu tratei da depressão quando tive meu filho. Tá sendo muito bom pra mim. Eu sou muito emocional, não consigo desabafar. Antes eu me magoava por qualquer coisa que falassem, você tá magra, tá feia... A psicóloga falou que eu devo procurar ter uma amiga pra desabafar. Sabe, mas agora eu estou muito melhor quando eu estou triste, eu me arrumo, passo um batom e saio para passear. E quando meu marido fala que eu tô feia porque tô magra eu falo que ele é um jaburu... (Graça, 32 anos)

Foi bom pra mim eu pensar mais um, pouco em mim. Eu cheguei a ir na psicóloga lá da Igreja para falar de uns problemas que eu estava tendo com a minha sogra. Ela me atendeu umas vezes e foi muito bom, eu conversei melhor com o meu marido, as coisas melhoraram e o C. até parou de fazer xixi na cama. (Mara, 35 anos)

Uma das entrevistadas teve acesso a configurações subjetivas próprias das classes mais favorecidas, como a terapia de casal. Quando estava casada a madrinha do marido,

que é psicóloga, encaminhou o casal para uma pessoa de suas relações que não cobrou pela terapia. Esta experiência e a participação no Grupo de Mães, como ela própria mencionou, facilitou a sua busca por auxílio de psicólogo na Rede Pública quando ficou desempregada e se sentiu desamparada e doente.

Eu procurei a psicóloga, depois que fiquei pensando em tudo que estava me acontecendo. Não tava parando de pensar nos problemas, emagreci e não tava conseguindo dormir. Eu estou com dois processos na justiça contra o pai do C. e não consigo parar de pensar. A psicóloga fala que eu já fiz a minha parte, mas não adianta eu fico nervosa, sou muito de tudo certinho... (Regina, 35 anos).

Frequentar a psicóloga, trabalhar com a moda vista pela televisão fazem parte dos desdobramentos subjetivos que estes sujeitos realizam em suas trajetórias pessoais. No contexto de diversidade em que se situam, mobilizam recursos próprios para dar conta e enfrentar as dificuldades que se estabelecem neste processo. A entrevistada está abrindo negócio próprio em Madureira, conta com entusiasmo do produto de suas vendas:

Sabe, eu vou vender aquele jeans assim bordado que aparece com as atrizes das novelas. Vou vender coisa muito boa, moderna feito aquelas roupas da novela. (Alzira, 34 anos).

É interessante observar como se refere aos jeans das atrizes das novelas. A percepção da entrevistada reflete a posição destas mulheres que, criadas dentro de um modelo tradicional, também estão atentas aos movimentos da sociedade em que vivem, transitam em diferentes realidades socioculturais, assistem à televisão e trabalham para mulheres de classe média.

Mesmo vivendo dentro de padrões de comportamento próprios da sociedade rural, são influenciadas pelos valores burgueses presentes em seu cotidiano. A circularidade cultural (Bakhtin, 1993), a associação recíproca entre a cultura subalterna e a cultura hegemônica, está presente, mas é também importante ressaltar que esses sujeitos estabelecem para si um espaço que lhes é próprio, onde mantêm suas práticas sociais e a inserção e sua cultura:

Sabe, eu gosto muito de ver novelas pra copiar as roupas das atrizes e mandar a costureira fazer, pode não ficar igual, mas a festa que eu vou também é diferente., porque a gente vive mesmo é

no meio dos pobre... (Railda, 34 anos)

*Como eu te falei, eu vou fazer o “**book**” do meu filho para ele fazer comercial de televisão, eu já tou tentando isso. (Creusa, 26 anos).*

Apesar de reconhecerem o espaço de diferença entre as classes, também existe uma busca por freqüentar padrões de consumo legitimados pela cultura dominante. Assim, forma, objetos e mercadorias, ao determinarem a posição social dos sujeitos (Baudrillard, 1981), também são o reflexo de uma sociedade em que a cultura da mídia fornece sistematicamente uma variedade de referências identitárias, e, como destaca Sarlo (1997):

A cultura da mídia converte a todos em membros de uma sociedade eletrônica, que se apresenta imaginariamente como uma sociedade de iguais. Aparentemente, não há nada mais democrático do que a cultura eletrônica, cuja necessidade de audiência a obriga a digerir, sem interrupções, fragmentos culturais de origens as mais diversas. Na mídia, todo mundo pode sentir que há algo de próprio e, ao mesmo tempo, todo mundo pode imaginar que o que a mídia oferece é objeto de apropriação e desfrute. Os miseráveis, os marginalizados, os simplesmente pobres, os operários e os desempregados, os habitantes das cidades e os interioranos encontram na mídia uma cultura em que cada um reconhece sua medida e cada um crê identificar seus gostos e desejos. (Sarlo, 1997, p. 104).

Entretanto, mesmo existindo de alguma forma a apropriação de valores e comportamentos próprios a outros segmentos sociais, as diferenças são constatadas e elas percebem as restrições impostas nos jogos de força presentes na sociedade:

Eu sei que lá aonde eu tô abrindo a lojinha é um shopping mais simples. Não é o Rio-Sul, o pessoal fala que é Shopping de paraíba, é pode ser... mas então é de paraíba chique. (Alzira, 34 anos)

Esta situação é descrita por Castro (2004), quando problematiza as questões vividas pelos jovens diante da complexidade do modo de vida urbano e de suas “identificações e afiliações”. Na busca de tornar a cidade sua, eles marcam territórios e fazem as diferenças, e como relata a autora:

Num grupo de discussão realizado numa escola particular da Zona Sul, uma jovem refere-se a um dos shoppings da cidade como “Paraíba Praia

Shopping”. Quando perguntados sobre o porquê do Paraíba, os jovens falam que é porque lá não tem nenhuma loja interessante e, sobretudo, porque vinha muita gente “de longe” para esse shopping, de bairros afastados. Se o que está longe, distante e não se conhece é considerado pejorativamente, acaba-se por se valorizar única e absolutamente o que é local, próximo e conhecido. Assume-se a perspectiva da localização como grade valorativa que torna depreciativo tudo o que é de fora e distante. (Castro, 2004, p. 107)

A dificuldade da aceitação do diferente constituiu-se para essas mulheres como uma experiência bastante adversa. Em sua maioria são migrantes e viveram as dificuldades e preconceitos próprios dos desenraizados que chegam a terra estranha, além de também serem pobres.

Graça fala de sua experiência quando chegou ao Rio de Janeiro, vinda do interior do Ceará, recém-casada com o marido porteiro:

Eu vim morar no Rio num prédio em frente à praia. Só que lá era um prédio muito confuso, lá morava Beth Faria, lá morava, só pessoas assim, então eu não me sentia bem. Se a criança chorava, eles reclamavam, se a comida, às vezes, o cheiro era forte eles reclamavam. Se vinha muita gente na minha casa, não pode, o porteiro não pode receber gente, muita gente na casa. Então era uma coisa muito rígida lá. Eu acho que a depressão que tive não foi nem tanto por causa de ter tido o filho, acho que a minha depressão foi mais por as pessoa chegar lá e: por favor não ala alto, por favor não sei o quê. Eu me preocupava muito com os outros, ta entendendo? Tinha que calar o L. para ele não chorar de noite, porque o pessoal não gostava. De dia eu tinha que sair com o L., era assim... Era tudo diferente lá, foi horrível. Eles falavam que a gente tinha os hábito de paraíba... (Graça, 32 anos)

Quando eu cheguei no Rio eu senti que as pessoas me olhavam esquisito. Diziam que eu era jeca, paraíba. As minha vizinha até riam de mim. Não foi fácil não... (Railda, 34 anos).

Elas, as colega lá do trabalho, falavam que eu era muito retardada. Mas era porque eu não sabia andar na cidade, tinha muita vergonha, não entendia o jeito das pessoas daqui. Creusa, 26 anos).

Ferreira (1999), estudando o migrante, ressalta o quanto este é visto como despreparado e incapaz de se adaptar à vida urbana. Nas suas palavras:

A imagem do homem do campo refletida na cidade sofre uma defasagem. É como se ele fosse carente de vários atributos, por ser visto como despossuído da humanidade ou subjetividade urbana. Nessa posição, onde o homem do campo surge como incompletude frente a esse outro urbano como plenitude, não há interação. (Pacelli, 1999, p. 138)

Entretanto, muitas das entrevistadas consideraram que o fato de se adaptarem de alguma forma à vida na cidade foi uma grande conquista. Relatam também que, ao se sentirem melhor em suas vidas, “o peso de ser do norte” diminuiu.

Sabe, quando eu comecei a trabalhar, a cuidar melhor de mim, ficar melhor com o meu esposo, eu também me senti assim também menos paraíba. Sabe o que é? É que aqui a gente carrega um peso de ser do Norte” (Graça, 32 anos).

Acho que agora eu estou mais solta, mais desenvolvida, porque quem se cria no interior, no Nordeste, sempre tem aquele preconceito, que a mulher lá tem sempre que andar bem vestida, aquelas saiona. Sabe, eu agora falo as coisas que eu quero falar, mas foi com muito custo. A mulher nordestina é mais medrosa, mais envergonhada, ela tem mas vergonha. Depois que eu tive o L., eu tive que lutar por ele, falar sobre ele aqui na escola... Ah, eu fui perdendo a vergonha... (Creusa, 26 anos)

Valorizando suas experiências de competência, as mulheres entrevistadas também destacaram o valor da reorganização do tempo que estabeleceram em seu cotidiano. Esse procedimento lhes permitiu realizar mudanças que se refletiram em suas vidas pessoais.

Com a rotina voltada para os cuidados com a casa, marido e filhos e um trabalho fora de casa entendido apenas como uma ocupação a mais – para melhorar a vida da família –, muito pouco tempo utilizavam para si próprias. Isso pôde ser verificado, na realização de uma das dinâmicas propostas no “Grupo de Mães” de que participaram e que tratava da forma como organizavam seu tempo e de como dele desfrutavam,.

Esse procedimento parece ter contribuído para o reconhecimento e o resgate de um pouco mais de autonomia na sua identidade “consumida” pela vida familiar.

Em *Reengenharia do tempo* Oliveira (2003) propõe que a sociedade capitalista contemporânea formada por homens e mulheres inseridos no mercado de trabalho reorganize seu tempo consumido e escasso por um cotidiano de demandas e solicitações.

Casais que se dilaceram pelo tempo são presas de uma sociedade que não reviu as articulações entre vida privada/mundo do trabalho. (Oliveira, 2003: 133).

A reengenharia do tempo traz embutida uma crítica severa à cultura difundida pela sociedade de mercado, que atribui um preço a todas as coisas e torna invisível o que não anuncia seu preço. Na reengenharia, tempo não é dinheiro. (Oliveira, 2003, p. 129)

A vivência das nossas entrevistadas não é tão próxima da experiência dos casais das camadas médias com uma vida profissional mais engajada. Com passos mais lentos, estão ainda se apropriando de seus corpos – o que já há algum tempo o movimento feminista sinalizou para as mulheres –, mas caminham para suas conquistas. A partir dos passos dados podem olhar para si e fazer uma pequena “reengenharia do seu tempo”, de um tempo para si mesmas que parecem descobrir e que aparece nos seus relatos:

Antes eu me achava muito para baixo, sabe, eu me olhava no espelho e nem olhava para mim, quando eu casei, depois de casada, acordava só prendia o cabelo aqui, colocava um grampo e pronto.

(...) aí depois que vocês falaram, aí, eu coloquei na minha geladeira os dias tudinho, o dia de limpar a casa, o dia de lavar roupa, tudinho, o dia de passear com o L. Olha eu marco um dia para mim, sexta é o meu dia, dia de fazer cabelo, fazer unha, é tomar banho e fazer depilação... (Graça, 32 anos)

Sabe eu agora arranjo um tempo para mim, pra arrumar minhas coisas, me cuidar, assim, antes não, eu não tinha tempo nem para mim, nem para o meu filho, nem para ninguém, era só trabalho, chegava em casa exausta, mal tinha ânimo de fazer comida. Final de semana era o dia que eu tinha, domingo, mas eu não descansava, ficava exausta, agora não. Eu penso em mim, eu sei que eu existo... (Mara, 35 anos)

Eu sei que eu tenho que cuidar do meu filho. Mas antes era tudo pra ele. Eu tava esquecendo de mim, eu não saía nunca. Falava com minha irmã para ela ficar com ele, ela não podia, eu ficava. Agora eu sei conversar com ela, ela fica com ele às vezes para eu sair, mas eu já deixo a roupinha dele separada, o leite pronto, eu sou assim, não gosto de dar trabalho não, não gosto de dar trabalho para quem fica com ele, eu sou meio assim. Até porque eu quero que ela fique mais vezes com ele, então menos trabalho que eu dê... ela vai ficar mais vezes. (Regina, 35 anos)

Uma coisa que eu organizei no meu tempo é a hora das crianças dormir. Eu não ligava, dormia todo mundo junto na mesma hora, eu não conseguia falar nada com o marido, ele reclamava, era ruim para mim mesmo. Agora as crianças vão dormir, separei a caminha delas com o armário, fica assim separadinho e a gente pode ficar junto depois e eu também descanso das criança. (Railda, 34 anos)

Imersas em suas histórias de vida, contrastando universos culturais, emaranhadas numa sociedade complexa que as abriga ao mesmo tempo que as exclui, vão fazendo pequenos resgates de sua autonomia, experimentando suas competências e conferindo legitimidade às transformações pessoais e familiares que elaboram através de suas pequenas lutas no cotidiano.

CONCLUSÃO

O trabalho que realizamos procurando conhecer novos aspectos de subjetivação de mulheres das camadas populares da zona urbana da cidade do Rio de Janeiro possibilitou que chegássemos a algumas conclusões.

Ao discutirmos as questões que envolveram as mudanças culturais e ideológicas da subjetivação da mulher, foi importante confrontar com as representações que estas fazem de si mesmas, através dos relatos cotidianos e da forma como contam suas histórias. As vivências com seus corpos mereceram destaque nestas narrativas, e me deparei com um corpo histórico, relacionado a um sistema de referências extremamente conservador, com a sexualidade fundamentada em práticas de repressão e uma dupla moral na qual se estruturam padrões e preconceitos que estabelecem modelos diferentes para homens e mulheres.

O conhecimento dos trabalhos de abordagem sociológica, antropológica e psicológica que vêm sendo desenvolvidos acerca das questões que envolvem a condição histórica da mulher foram fundamentais para uma problematização mais ampla, que evidenciou conceitos que traduzem um sistema de valores hierarquizado relativo ao sistema de gênero, no qual as questões religiosas e a regulação do sexo pela ciência delimitam e expressam valores que fundamentam um discurso no qual o feminino está condicionado a um lugar social inferior.

A associação da mulher ao espaço privado e à vida em família, com um enorme legado de valores patriarcais, divisão e diferença, se estabelece neste grupo social através de um sistema cultural que se mantém na complexidade da sociedade contemporânea.

Os sujeitos entrevistados eram pobres, mas representantes de um segmento que tem condições básicas de sobrevivência, não são miseráveis, trabalham e lutam com dificuldade, e partilham de estruturas familiares organizadas em torno do modelo pai provedor/mãe cuidadora. Os valores tradicionais, a prevalência do masculino sobre o feminino, dos mais velhos sobre os mais novos são referências fundamentais da mesma forma que identificam-se com valores mais comunitários: a solidariedade do grupo familiar, os amigos e conterrâneos. A família é o suporte maior, a rede de proteção e a referência mais consistente de suas vidas.

Neste particular, também pude constatar como os valores partilhados por este grupo são partilhados por uma expressão captada em seus discursos e que considerei como categoria de análise – “destino de mulher”. Em suas falas, esse desígnio aparece como elemento central e uma forma de expressão que as entrevistadas acreditam ser a essência de suas vidas. Crescendo restritas ao universo doméstico, controladas pelos pais, estimuladas desde cedo a ocuparem-se das tarefas domésticas – desde meninas cuidam dos outros –, freqüentam a fronteira tênue entre a dedicação e a servidão. Muitas alcançaram o *status* de esposa e valorizam esta conquista. Outras estão sós, mas têm como padrão a realização que acontecerá com o encontro de um companheiro e se apóiam e partilham a vida com familiares. Todas defendem sua “honra”, acima de tudo.

Ao realizarmos este trabalho, entramos pela porta que elas nos abriram, a relação com seus filhos – a sua maternidade. A maternidade lhes confere o lugar social que reconhecem e legitimam, o de mãe. A valorização deste lugar é o que dá sentido às suas vidas, o que as torna mulheres dignas, “honestas”, categoria tão valorizada numa cultura em que a mulher merece respeito e valor desde que tenha um homem junto de si, preferencialmente o marido.

Em suas narrativas, a desvalorização do “ser mulher”, quando comparada às oportunidades e à vivência masculina, é bastante significativa. As mulheres entrevistadas, em sua maioria, relatam um passado e um presente de submissão e menos valia, e com a maternidade adquirem um espaço especial na sociedade. As mulheres entrevistadas tiveram dificuldade em definir o que é “ser mulher”, que passava necessariamente por “ser mãe”. Algumas, mais confrontadas com a questão, relataram objetivamente que é “muito difícil ser mulher”, ou mesmo que preferiam ter nascido homem. Diante destas constatações e da percepção de que buscavam algo mais para si mesmas, freqüentaram o “grupo de mães” e falaram da vida privada. Foi por intermédio do espaço privado – o lugar que conheciam – que estas mulheres tornaram “público” e partilharam no espaço público suas vidas, suas marcas, seus projetos. Através de suas histórias como mães o resgate do feminino é possível, e é assim que elas buscam alternativas para um destino traçado.

Como parte do objetivo inicial, outro aspecto fundamental que orientou este trabalho foi o exame dos padrões de comportamento observados na sociedade urbana globalizada, os quais se constituem como sistemas circundantes na vida destes sujeitos.

Numa organização social exposta a constantes mudanças, a uma mídia atuante nas mais diferentes dimensões, as mulheres deste segmento sociocultural não ficam alheias a estas influências. Acabam por incorporar novos modelos, novos cenários, procuram ser um pouco “Mary” (a mulher globalizada, consumista e com referências mais igualitárias). Assim, ao mesmo tempo em que têm como referência valores tradicionais que preservam e legitimam, buscam uma porta de entrada para um universo que lhes proporcione um pouco mais de autonomia, e são atraídas pelas imagens presentes na cultura mais individualista das classes médias. Dessa forma, freqüentam um “espaço de transição” e esperam transpor seus desejos de mudança do plano verbal para ações. Numa sociedade complexa, encontram seus caminhos enfrentando as contradições e os antagonismos que muitas vezes se chocam com seus sistemas de referências.

Conhecer mais profundamente a população com quem atuamos nos proporciona a possibilidade de ampliar nosso trabalho e abrir novas pautas que favoreçam a construção de espaços onde estes sujeitos possam construir um saber e um fazer que lhes possibilitem autoconhecimento e visibilidade de forma a construir uma reflexividade que lhes permita mobilizar recursos próprios na direção de sua expansão.

Da mesma forma, fica a reflexão do lugar de pesquisador, num contexto de diversidade em que, para esses sujeitos, ocupamos o lugar de “profissional competente”. À medida que prosseguia nesta investigação, perguntava-me sobre o alcance de minhas interpretações e a complexidade da escuta de outras vozes. Com certeza me surpreendi, ficaram muitas dúvidas, mas aprendi muito. Aprendi também a mudar a rota, reconhecer o poder transformador do encontro, da força e da sabedoria das mulheres que fazem a transição de modelos de comportamento no contexto sociocultural da contemporaneidade.

Reinterpretando seu próprio sistema de valores, essas mulheres reelaboram modelos conjugais e familiares que lhes permitem um pouco mais de autonomia e descobrem possibilidades no seus cotidianos. São “brechas”, pequenos espaços ocupados, às vezes somente uma pequena “fresta”, se comparados com as conquistas das mulheres das camadas média e alta da zona urbana.

No entanto, à sua maneira, elas resignificam ou mesmo contestam aspectos de suas vidas. A ordem familiar tradicional é de alguma forma revista. São pequenas resistências no cotidiano, na vida em família, no trabalho, na relação com o parceiro, que abrem espaço

para mudanças de atitude, e assim, apropriando-se de suas histórias de vida, encontram oportunidade para transgredir do seu jeito e surpreender. Como relatou uma das entrevistadas, ao falar do marido, surpreso com seu comportamento:

– *“Mulher, você virou bicho?!”*

- *Não, virei mulher”.*

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDALA JUNIOR, B. *Fronteiras Múltiplas, Identidades Plurais*: um ensaio sobre mestiçagem e hibridismo cultural. São Paulo: Editora SENAC, 2002.

ALGRANTI, L.M. *Honradas e Devotas*: Mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1993.

ALIZADE, A.M. (org) (2002). *Cenários femininos – diálogos e controvérsias*, Rio de Janeiro: Imago, 2002.

AMORIM, M. *O pesquisador e seu outro*: Bakhtin nas ciências humanas. São Paulo: Musa Editora, 2001.

ARAÚJO, E. A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. In: DEL PRIORE e BASSANEZI, C. (org). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2002.

ARAÚJO, R.M.B. *A vocação do prazer*: a cidade e a família no Rio de Janeiro republicano. Rio de Janeiro, Rocco, 1993.

ARIÈS, P. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

ARIÈS, P. e BÉJIN, A. (org). *Sexualidades Ocidentais*: contribuições para a historia e para a sociologia da sexualidade. São Paulo: Brasiliense, 1985.

AUGRAS, M. *O ser da compreensão*. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.

AZEVEDO, T. Namoro à antiga: tradição e mudança. In: VELHO, G. e FIGUEIRA, S. (org.) *Família, Psicologia e Sociedade*. Rio de Janeiro: Campus, 1981.

BADINTER, R. *Um Amor Conquistado*: o mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BAKHTIN, M. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. Brasília: Hucitec, 1993.

BARBOSA, L. *O jeitinho brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BAUDRILLARD, J. *A Sociedade de Consumo*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

BAUMAN, Z. *O Mal-Estar da pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BEAUVIOR, S. *O Segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BELHADJ, M. Mulheres francesas de origem argelina: Conquista de autonomia e reelaboração dos modelos familiares tradicionais. In: PEIXOTO, C.E.; SINGLY, F.; CICCHELLI, V. (org.). *Família e Individualização*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

BELLI, A. Mulheres profissionais/Crianças profissionais – Um estudo da subjetivação da mulher e da criança na contemporaneidade. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 1996.

_____. *As mulheres e a cidade*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: EICOS/UFRJ, 1997.

_____. Infância em tempo de megabytes. In; CASTRO, L.R. (org.). *Infância e Adolescência na Cultura do Consumo*. Rio de Janeiro: Nau, 1998.

BERGER, P. e LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1973.

BOURDIN, A. *A questão local*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

BOZON, M. A nova normatividade das condutas sexuais ou a dificuldade de dar coerência às experiências íntimas. In: HEILBORN, M.L. (org.). *Família e Sexualidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

_____. *Sociologia da sexualidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

BRUSCHINI, C. *Mulher, Casa e Família*. São Paulo: Vértice, 1990.

CANCLINI, N.G. *Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

_____. *Culturas Híbridas*. São Paulo: Edusp, 1997.

CASTRO, L.R. Desenvolvimento Humano. Uma perspectiva paradigmática sobre a temporalidade. In: *Psicologia: Reflexão e Crítica*, vol. 5, n.2, 1992.

_____. Consumo e infância barbarizada: elementos da modernização brasileira? In: _____. (org) *Infância e Adolescência na Cultura do Consumo*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 1998.

_____. Da invisibilidade à ação: crianças e jovens na construção da cultura. In: _____. (org.). *Crianças e Jovens na construção da cultura*. Rio de Janeiro: Nau, 2001.

_____. A aventura urbana: crianças e jovens no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2004.

CHAHON, V.L. *O Complexo da menstruação: uma análise da perspectiva judaica* – Tese de Mestrado – PUC-Rio, 1980.

CHAUI, M. A repressão sexual essa nossa desconhecida. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CHAVES, J. “Ficar com”: um estudo sobre um código de relacionamento no Brasil. Rio de Janeiro: Revan, 2001.

CHODOROW, N. *Psicanálise da Maternidade*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1990.

CORREA, M. *Morte em família*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

COSTA L.F. *Reuniões Multifamiliares: Uma Proposta de Intervenção em Psicologia Clínica na Comunidade*. Tese (doutorado). São Paulo: USP, 1997.

_____. Possibilidade de criação de um contexto educativo: grupos multifamiliares. *Linhas Críticas*, Brasília, v.4, n. 7-8, pp. 159-174, 1999.

_____. Grupos multifamiliares: construindo uma metodologia para a psicologia clínica na comunidade. In: COSTA, L.F. e RIBEIRO, M.A. (org.). *Família e problemas na contemporaneidade: Reflexões e intervenções do Grupo Socius*. Brasília, 2004. v.1, pp.

72-77.

D'ÁVILA NETO, M.I. *O Autoritarismo e a mulher*. Rio de Janeiro: Artes e Contos, 1994.

_____. *Women, Culture and Development in Social Development, Old Challenges – UNESCO Chair Pub.*, Rio de Janeiro/Paris, 1995.

_____. Empowerment or power-sharing? Considerations base don Gender equity in Brazil – In: Kearney, M.L. (org) *Women, Power and Academy*, Nova York: Berghahn Books, 2000.

_____. A Porta, a Ponte e a Rede. Reflexões para Pensar (o conceito de Rede e (o conceito de) comunidade. In: D'ÁVILA NETO, M.I. e PEDRO, R.M.L.R. (orgs) *Tecendo o desenvolvimento: saberes, gênero, ecologia social*. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2003. Coleção EICOS.

_____; VASCONCELLOS, N. (org) *Ecologia, feminismo, desenvolvimento*. EICOS, 1993. Série Documenta, n.1.

D'INCAO, M.A. (org). *Amor e Família no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1989.

DaMATTA, R. (1987). A família como valor: considerações não-familiares sobre a família à brasileira. In: ALMEIDA, A.M. (et al). *Pensando a família no Brasil: da colônia à modernidade*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1987.

_____. *A casa e a rua*. Rio de Janeiro: ROCCO, 1997.

_____. *Tocquevilleanas – Notícias da América*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

DEL PRIORE, M. O Corpo Feminino e o Amor: um olhar. In: D'INCAO, M.A. (org) *Amor e Família no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1989.

_____. *Ao Sul do Corpo – Condição feminina Maternidades e Mentalidades no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

_____. Magia e medicina na colônia: o corpo feminino. In: DEL PRIORE e BASSANEZI, C. (org). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2002.

DIAS, M.O.L.S. *Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

DOMINGUES, J.M. *Interpretando a Modernidade: imaginário e instituições*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

DONZELOT, J. *A polícia das famílias*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DREIFUSS, R.A. *A época das perplexidades: mundialização, globalização e planetarização: novos desafios*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

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

_____. Horizontes do indivíduo e da ética no crepúsculo da família. In: RIBEIRO, I. e RIBEIRO, A.C.T. (Org) *Família em processos contemporâneos: Inovações culturais na sociedade brasileira*. São Paulo: Ed. Loyola, 1995.

DUMONT, L. *O Individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURHAM, E. A sociedade vista da periferia. In: KOWARICK, L. (org). *As lutas sociais e a cidade – São Paulo: passado e presente*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p. 169-204.

_____. Família e reprodução Humana. In: *Perspectivas Antropológicas da mulher*, n.3. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

EHRENREICH, B. e ENGLISH, D. *Para seu próprio bem*. Rio de Janeiro, Rosa dos tempos, 2003.

ELIAS, N. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994. *Uma história dos costumes*.

ENGEL, M. *Psiquiatria e feminilidade*. In: DEL PRIORE e BASSANEZI, C. (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2002.

ESTEVES, M.A. *Meninas Perdidas: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Époque*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

FALCI, M.K. Mulheres do sertão nordestino. In: DEL PRIORE e BASSANEZI, C. (org). *Historia das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2002.

FASSA, B. e ECHENIQUE, M. *Poder e amor: a micropolítica das relações*. São Paulo, Aleph, 1992.

FEATHERSTONE, M. *Cultura do consumo e Pós-modernismo*. São Paulo: Nobel, 1995.

_____. *O Desmanche da Cultura - Globalização, pós-Modernismo e Identidade*. Nobel, 1997.

FÉRES-CARNEIRO, T. (1987). Aliança e Sexualidade no casamento e no recasamento contemporâneo, *Psicologia: Teoria e Pesquisa Brasileira*, v.III, p. 250-261, 1987.

_____. Casamento contemporâneo: o difícil convívio da individualidade com a conjugalidade. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, Porto Alegre. VII, n.2, pp. 379-394, 1998

_____. Conjugalidade: um estudo sobre as diferentes dimensões da relação amorosa heterossexual e homossexual. In: FERES-CARNEIRO, T. (org.) *Casal e Família: entre a tradição e a transformação*. Rio de Janeiro: Nau, 1999.

FERREIRA, A.P. *O migrante na rede do outro*. Ensaio sobre alteridade e subjetividade. Rio de Janeiro/Belo Horizonte, Te Corá, 1999.

FIGUEIRA, S.A. (org.) *Uma nova família? O moderno e o arcaico na família de classe média brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

FIGUEIREDO, L. Mulheres nas Minas Gerais. In: DEL PRIORE BASSANEZI, C. (org.) *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2002.

FIGUEIREDO, L.C. *Modos de subjetivação no Brasil e outros escritos*. São Paulo: Ed. Escuta, 1995.

FONSECA, C. Pais e Filhos na Família Popular. In: D'INCAO, M.A.(org). *Amor e Família no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1989.

_____. Ser mulher, mãe e pobre. In: DEL PRIORE e BASSANEZI, C. (org). *História das*

mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 2002.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal, 1985. Vol. I: *A vontade de saber*.

_____. *História da sexualidade*.. Rio de Janeiro: Graal, 1985. Vol. III: *O cuidado de si*.

_____. *Historia da sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal. 1990. Vol. II: *O uso dos prazeres*.

_____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FREITAS, M.T. *O Pensamento de Vygotsky e Bakhtin no Brasil*: São Paulo: Papirus, 1994.

FREYRE, G. *Casa-grande e senzala*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1961.

_____. *Sobrados e mocambos*. 4ª ed. Rio de Janeiro: livraria José Olympio, 1986.

GAY, P. *A experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud: a educação dos sentidos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

GIDDENS, A. *As conseqüências da Modernidade*. São Paulo: UNESP, 1981.

_____. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP, 1993.

GILLIGAN, C. *Uma voz diferente*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2004.

HARVEY, D. *Condição pós-Moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

HAYS, S. *Contradições culturais da maternidade*. Rio de Janeiro, Gryphus, 1998.

HECKERT, A.L.C. Globalização e os novos mecanismos de controle. In: ABDALLA, M. e BARROS, M.E.B. (org). *Mundo e Sujeito: aspectos subjetivos da globalização*. São Paulo: Paulus, 2004.

HEILBORN, M.L. *Corpos na cidade: sedução e sexualidade*. In: VELHO, G. (org) *Antropologia urbana: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. Introdução – Família e sexualidade: novas configurações. In: ____ (org) *Família e Sexualidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

_____. (org). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

HOLANDA, S.B. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1973.

JABLONSKI, B. *Até que a vida nos separe (a crise do casamento contemporâneo)*. Rio de Janeiro: Agir, 1998.

JAMESON, F. *Pós-modernismo*. São Paulo: Ática, 1996.

_____. *Modernidade Singular – ensaio sobre a ontologia do presente*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. *O pós-modernismo e a sociedade de consumo*. In: KAPLAN, A. (org) *O Mal-Estar no Pós-Modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

JOBIM e SOUZA, S. *Infância e Linguagem: Bakhtin, Vygotsky e Benjamin*, São Paulo: Papirus, 1994.

JONES, E. *Vida e obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1989, Vol. I.

KEHL, M.R. *A mínima diferença: masculino e feminino na cultura*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *A gravidez e o vazio*. In: WEINBERG, C. (org.) *Geração Delivery: adolescer no mundo atual*. São Paulo: Sá Editora, 2001.

KOVÁCS, I. *Qualificações e ensino/formação na era da globalização*. In: SHERER-WARREN, I. e FERREIRA, J.M.C. (org). *Transformações sociais e dilemas da globalização: um diálogo Brasil/Portugal*. São Paulo: Cortez, 2002.

LAIRD, J. *Segredos das Mulheres – Os silêncios das mulheres*. In: IMBER-BLACK, E.

(org.) *Os segredos na família e na terapia familiar*, Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

LANGER, M. *Maternidade e Sexo*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1986.

LAQUEUR, T.H. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LASCH, C. *Refúgio num Mundo sem Coração. A Família: Santuário ou Instituição sitiada?* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____. *A mulher e a vida cotidiana: amor, casamento e feminismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

LEITE, M.M. (org.) *A Condição Feminina no Rio de Janeiro – Século XIX*. São Paulo: Hucitec, 1984.

LEITE, M.M. e MASSAINI, M.I. Representações do Amor e da Família. In: D'INCAO, M.A. (org) *Amor e Família no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1989.

LIPOVETSKY, G. *O império do efêmero – a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *A Terceira mulher: permanência e revolução do feminino*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

_____. e ROUX, E. *O luxo eterno: da idade do sagrado ao tempo das marcas*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

LOURO, G.L. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós estruturalista*. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 1997.

MACFARLANE, A. *A cultura do capitalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

MATOS, M. *Reinvenções do vínculo amoroso: cultura e identidade de gênero na modernidade tardia*. Belo Horizonte, Ed. UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000.

MINUCHIN, S. *Famílias: funcionamento e tratamento*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1982.

MORAES, M.Q. A “nova” moral sexual das revistas. In: MANTEGA, G. (org). *Sexo e Poder*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

MOREIRA, R.J. Ruralidades e globalizações: ensaiando uma interpretação. In: _____ (org.). *Identidades sociais: ruralidades no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

MORIN, E. *O método – I. a natureza da natureza*. Lisboa: Pub. Europa-América, 1977.

MURARO, R.M. *A mulher no Terceiro Milênio: uma história da mulher através dos tempos e suas perspectivas para o futuro*. Rio de Janeiro, Record: Rosa dos Tempos, 2000.

_____; e BOFF, L. *Feminino e Masculino; uma nova consciência para o encontro das diferenças*. Rio de Janeiro, Sextante, 2002.

NAZARETH, J.S.C. “*Na hora que ta em sufoco, um ajuda o outro*”: Um estudo sobre famílias chefiadas por mulheres urbanas e de baixa renda. 2003. Dissertação (Mestrado. Em Psicossociologia) – Faculdade de Psicologia, EICOS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2003.

NAZZARI, M. *O Desaparecimento do Dote*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001.

NICOLACI-DA-COSTA, A.M. *Sujeito e cotidiano: um estudo da dimensão psicológica do social*. Rio de Janeiro: Campus, 1987.

NOLASCO, S. *O mito da masculinidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

_____. *A desconstrução do masculino*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

NUNES, S.A. *O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha: um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

OLIVEIRA, R.D. *Reengenharia do tempo*. Rio de Janeiro, Rocco, 2003.

ORTIZ, R. *Mundialização e Cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

OSÓRIO, L.C. *Família hoje*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

PARKER, R.G. *Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Best Seller, 1991.

PEDRO, R.M.L.R. As Redes na atualidade. In: D'ÁVILA NETO, M.I. e PEDRO, R.M.L.R. (org). *Tecendo o desenvolvimento: saberes, gênero, ecologia social*. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2003. Coleção EICOS.

PENA, M.V.J. *Mulheres e Trabalhadoras*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

PERES, S.O. *Aborto e Juventude: um horizonte de possibilidades diante da gravidez na adolescência*. 2003. Tese (Doutorado em Medicina Social) – Instituto de Medicina Social, Universidade Estadual do Rio de Janeiro. 2003.

PREUSS, M.R.G. *Emprego Doméstico e Domínio Simbólico*. 1994. Tese (Doutorado em Psicologia) – Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 1994.

RAGO, M. *Do Cabaret ao Lar – A utopia da Cidade Disciplinar, Brasil 1890-1930*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

_____. Os Prazeres da noite – Prostituição e Códigos da Sexualidade Feminina em São Paulo (1890-1930). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

ROCHA-COUTINHO, M.L. *Tecendo por trás dos panos: a mulher brasileira nas relações familiares*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

_____. Divididas e Multiplicadas: A maternidade para mulheres executivas cariocas. In: D'ÁVILA NETO, M.I. e PEDRO, R.M.L.R. (org). *Tecendo o desenvolvimento: saberes, gênero, ecologia social*. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2003. Coleção EICOS.

ROUDINESCO, E. *A Família em Desordem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SAFFIOTI, H. *A mulher na sociedade de classes: Mito e Realidade*. Petrópolis: Vozes, 1979.

SALEM, T. (1980). Mulheres faveladas: “com a venda nos olhos”. *Perspectivas antropológicas da mulher*. Rio de Janeiro: Zahar, n. 1, p. 49-99, 1981.

_____. “Homem... já viu, né?” representações sobre sexualidade e gênero entre homens de classe popular. In: HEILBORN, M.L. (org). *Família e Sexualidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

SAMARA, E.M. *A família brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SANT’ANNA, D.B. Cuidados de Si e Embelezamento Feminino: Fragmentos para uma história do corpo no Brasil. In: SANT’ANNA, D.B. (org). *Políticas do Corpo*. São Paulo: Estação Liberdade, 1995.

SANTOS, B. S. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1997.

_____. *A Globalização e as Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez, 2005.

SANTOS, M.I.D.A. *Gênero e comunicação: o masculino e o feminino em programas populares de rádio*. São Paulo, Annablume, 2004.

SARACENO, C. *Sociologia da Família*. Lisboa. Editorial Estampa, 1988.

SARLO, B. *Cenas da vida pós-moderna: intelectuais, arte e videocultura na Argentina*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

SARTI, C.A. *A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres*. São Paulo: Cortez, 2003.

SCOTT, G. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica* Educação e Realidade, Porto Alegre, v. 2, n. 16, vol. 2, pp. 5-22, 1990.

SEGALEN, M. *Sociologia da Família*. Lisboa: Terramar, 1999.

SENNETT, R. *O declínio do homem público: As tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *A Corrosão do Caráter: conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

SIMMEL, G. Group Expansion and the Development of Individuality. In: Levine, D.N.

(1971). The University of Chicago Press, 1971.

_____. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, G. *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

_____. *Filosofia do Amor*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

SLUZKI, C.E. *A rede social na prática sistêmica*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1997.

SOARES, B.M. *Mulheres invisíveis: violência conjugal e novas políticas de segurança*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999.

SODRE, M. *Reinventando a Cultura*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

SOIHET, R. *Condição feminina e formas de violência: mulheres pobres e ordem urbana*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1989.

SOUZA, M.C.C.C. *Crise familiar e Contexto Social – São Paulo 1890-1930*. São Paulo: EDUSF, 1999.

STAM, R. Mikhail Bakhtin e a Crítica Cultural de Esquerda: In: KAPLAN, A. (org), *O Mal estar no Pós-Modernismo*, 149-184. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

SZAPIRO, A.M. *Percursos do feminino: um estudo sobre a “produção independente” dos anos sessenta*. 1998. Tese (Doutorado em Psicologia) – Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 1998.

TEIXEIRA, P.E. *O outro lado da família brasileira – mulheres chefes de família (1765-1850)*. Campinas. São Paulo: Ed. Unicamp, 2004.

THIOLENT, M. *Crítica Metodológica, Investigação Social e Enquete Operária*. São Paulo: Polis, 1989.

THOMPSON, G.B. *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

TOURAINE, A. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.

TRIGO, M.H.B. Amor e Casamento no Século XX. In: D'INCAO, M.A. (org). *Amor e Família no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1989.

TUBERT, S. *Mulheres sem sombra: maternidade e novas tecnologias reprodutivas*. Rio de Janeiro, Record/Rosa dos Tempos, 1996.

VAITSMAN, J. *Flexíveis e Plurais: Identidade, casamento e família em circunstâncias pós-modernas*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

VASCONCELOS, N.A. À Procura de Luisa. Contribuições da Antropologia Urbana à Pesquisa Social. In: D'AVILA NETO, M.I.; PEDRO, R.M.L.R. (org). *Tecendo o desenvolvimento: saberes, gênero, ecologia social*. Rio de Janeiro, Mauad Editora, 2003. Coleção EICOS.

VELHO, G. *Individualismo e Cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

_____. *Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1981.

XAVIER, E. *Declínio do patriarcado: a família no imaginário feminino*. Rio de Janeiro, Record: Rosa dos Tempos, 1998.

ZAMORA, M.H. *Saber Viver: Táticas de sobrevivência do Nordeste no Rio de Janeiro*. 1992. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 1992.