



aldeia
SELO EDITORIAL ICH/UFJF

Raphael Bispo
Sílvia Monnerat
(ORGANIZADORES)

CAMINHOS DAS
MORALIDADES:
**INCERTEZAS DE
GÊNERO E
SEXUALIDADE NA
VIDA COTIDIANA**


EDITORA
U F J F



Raphael Bispo (UFJF)
Sílvia Monnerat (FGV)
(ORGANIZADORES)

CAMINHOS DAS MORALIDADES: INCERTEZAS DE GÊNERO E SEXUALIDADE NA VIDA COTIDIANA

1ª edição
Juiz de Fora/MG
2023



©Editora UFJF, 2023

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem
autorização expressa da editora.

O conteúdo desta obra, além de autorizações relacionadas à permissão de uso
de imagens ou textos de outro(s) autor(es) são de inteira responsabilidade do(s)
autor(es) e/ou organizador(es)



**UNIVERSIDADE FEDERAL
DE JUIZ DE FORA**

Reitor

Marcus Vinicius David

Vice-Reitoria

Girlene Alves da Silva



Diretor da Editora UFJF

Ricardo Bezerra Cavalcante

Conselho Editorial do Selo Aldeia - ICH UFJF

André Muskopf

César Agenor da Silva

Clarice Cassab

João Dulci

Lelio Moura Lourenço

Maria Leonor Botelho

Rodrigo Christofolletti

Projeto Gráfico, Editoração e Capa

Paolo Malorgio Studio

Caminhos das moralidades: incertezas de gênero e sexualidade na
vida cotidiana / Raphael Bispo, Silvia Monnerat (organizadores).
– Juiz de Fora, MG: Editora UFJF/Aldeia, 2023.
Dados eletrônicos (1 arquivo: 2,9 mb)

ISBN: 978-65-89512-86-8

1. Gênero. 2. Sexualidade. 3. Antropologia. I. Bispo, Raphael. II.
Monnerat, Silvia. III. Título.

CDU 39: 572

Editora UFJF

Campus Universitário, Rua José Lourenço Kelmer, s/n -

São Pedro, Juiz de Fora - MG, CEP: 36036-900

Telefone (32) 2102-3586

editora@ufjf.br / distribuicao.editora@ufjf.br

www.ufjf.br/editora

Filiada à ABEU



Sumário

APRESENTAÇÃO: CAMINHANDO PELAS MORALIDADES	5
Raphael Bispo (UFJF) e Sílvia Monnerat (FGV)	
PARTE I – VIDA ÍNTIMA E SUBJETIVIDADES	13
Da solidão virtuosa à solidão dolorosa: um ensaio sobre ser e estar só na metrópole	14
Isis Ribeiro Martins (UFRJ)	
“Enxugando gelo”: autonomia, liberdade e desejos de uma jovem idosa em isolamento social	32
Oswaldo Zampiroli (UFRJ)	
Sobre destinos, afetos, trabalho doméstico remunerado e mulheres negras no Brasil contemporâneo	50
Amanda Lemos (FGV)	
Contra-fantasia sexual: sobre carreira e moralidade na aviação comercial brasileira	66
Carolina Castellitti (UFRJ)	
Algumas notas sobre fofoca e humor no mundo gospel	87
Raquel Sant’ Ana (UFRJ)	
Ao tornar cisgênero o antropólogo: problemas epistemológicos em uma etnografia da separação entre gênero e sexualidade	102
Francisco Cleiton Vieira (UFRN)	
PARTE II – ESFERA PÚBLICA E DINÂMICAS EMOCIONAIS	118
“Aqui a gente não pode fazer nada”: indignação, desespero e indiferença no cotidiano da gestão dos litígios de saúde	119
Lucas Freire (FGV)	
Negociando afetos: a escolha do nome das pessoas transgêneras	136
Luiza Cotta Pimenta (UFJF)	
A judicialização das emoções: poliamor e multiparentalidade no Brasil contemporâneo	155
Antonio Cerdeira Pilão (USP)	
O toque açucarado da intimidade: intersecção entre trabalho sexual, trabalho de cuidado e relações sugars	174
Aline Godois de Castro Tavares (UFJF)	
De feto a bebê: emoções, gênero e pessoa na difusão virtual de imagens fetais	192
Marcos Castro Carvalho e Camila Lumatti Freitas (UFPB)	
SOBRE OS AUTORES	217

Apresentação

CAMINHANDO PELAS MORALIDADES

Raphael Bispo¹
Sílvia Monnerat²

Em pequeno artigo, publicado há pouco menos de uma década, o antropólogo Luiz Fernando Dias Duarte se perguntava: “aonde caminha a moralidade?” (DUARTE, 2013). A inquietação era entender os percursos pelos quais as ciências sociais vinham trafegando nos últimos tempos, a fim de estudar um tema tão central e caro à sua própria consolidação enquanto disciplina acadêmica nas universidades. Isso porque a “moral” – assim mesmo, no singular, talvez escrita com letra inicial maiúscula por alguns intérpretes – foi entendida por pais fundadores tal como Émile Durkheim como uma via privilegiada para a compreensão das particularidades constitutivas do *socius*, tendo em vista que cada sociedade elaboraria regras e ideias próprias capazes de dar sentido às suas lógicas internas. Longe de ser um fato *a priori*, a moral poderia ser reconfigurada no tempo e no espaço, ao articular as leis e os regulamentos das formas de existir de um dado grupo social (LAMBEEK, 2010).

Seguindo os caminhos dessa perspectiva clássica, a chamada ordem pública tornou-se, desde então, um *locus* por excelência de observação dos fenômenos morais, tendo em vista as regulações de nossos hábitos enquanto cidadãos e partícipes de um contrato social nas democracias modernas, por exemplo. Entretanto, o que nos realça Duarte no texto referido, é que não necessariamente esta seria a rota mais instigante na contemporaneidade para contemplarmos a pujança das práticas morais. As dinâmicas da “vivência pessoal” (p. 19) aparecem ao autor como instâncias de grande monta, por deslizarem inclusive para a cena coletiva através de temas controversos ligados à família, à religião, à saúde, ao desejo, enfim, às alcovas e aos recantos mais íntimos dos seres; aqueles assuntos que a cultura ocidental moderna soube tão bem apregoar e escamotear como sendo a “vida privada” de todos nós (ARIÈS, 1981).

Em particular, a fórmula “gênero, sexualidade e afetos” é compreendida por Duarte (p. 19) como uma importante frente de indagação teórico-metodológica às moralidades. Tal entrelaçamento tecido pelo autor não é aleatório. Constantemente alocada na esfera do orgânico e do universal, o que ampla bibliografia socioantropológica vem demonstrando são as características histórico-culturais que incidem sobre a maneira como sentimos e expressamos nossas emotividades (LUTZ & ABU-LUGHOD,

1 Professor Adjunto do PPGCSO da UFJF.

2 Professora Adjunta do PPHPBC da FGV CPDOC.

1990; REZENDE & COELHO, 2010). Sem falar, é claro, na força mediante a qual os tópicos da construção do gênero e da sexualidade ganharam nos últimos anos a pauta política no Brasil, questionando as relações de poder no âmbito conjugal; refletindo sobre as inconsistências na sensação de ser “homem” ou mulher”; problematizando o papel da orientação sexual, entre outros assuntos (COELHO & DURÃO, 2017; BISPO & COELHO, 2019). Trata-se a partir de então de observar outras modalidades de ação no mundo, que instituíram como prioritário o princípio de que o íntimo e pessoal é, no final das contas, também público e, portanto, altamente moralizável. Emoções, gênero e sexualidade não dizem apenas sobre um *self*, sendo instâncias também que fazem e são feitas pelo social.

As emoções, assim, parecem *fazer coisas*. Agimos ao sentir, bem como ao não sentir, ou ao controlar as demonstrações do que sentimos, ou até a natureza mesma daquilo que sentimos. E esses sentires são regidos, como de há muito a antropologia das emoções advoga, não pelas flutuações do íntimo, não de maneira idiossincrática, mas por formas codificadas e perpassadas por códigos morais e convicções ético-políticas, que prescrevem, avaliam, condenam, exigem e até mesmo proscovem reações emocionais (COELHO & DURÃO, 2017, p. 59).

Diante disso, o objetivo desta coletânea é o de reunir reflexões de jovens autoras/es antropólogas/os que tenham como foco analítico em suas diferentes pesquisas a busca pela compreensão da maneira como as dimensões morais e emocionais integram e dão sentido às questões ligadas ao gênero e à sexualidade na sociedade brasileira contemporânea. Assim, buscamos com essa obra esmiuçar os sinuosos caminhos que Duarte aventou há dez anos como possível chave interpretativa dos meandros da vida moral na atualidade, fruto da articulação inevitável que ela estabelece com os desenvolvimentos emocionais, de gênero e da sexualidade.

O enfoque da coletânea, na comumente chamada “vida cotidiana”, visa permitir perceber com mais densidade as ambiguidades, conflitos de interesse, dúvidas, intensidades e paixões que envolvem as dinâmicas das subjetividades, bem como as compreensões que as pessoas fazem do que acreditam ser o certo ou o errado em suas rotinas mais ordinárias. As pesquisas em antropologia das emoções e das moralidades se consolidaram no Brasil e no exterior nas últimas duas décadas a partir de perspectivas variadas e com linhas teóricas específicas, fazendo uso de distintas abordagens metodológicas com as quais a coletânea pretende dialogar (MAHMOOD, 2006; FASSIN, 2008; SCIELKE, 2009; LAMBEK, 2010). De acordo com Fassin (2008), uma antropologia que trilha esses caminhos, “ajuda a entender e avaliar princípios e práticas em operação no mundo social, os debates em que eles eclodem, os processos pelos quais eles são implementados, as justificações que são dadas para dar conta das discrepâncias observadas entre o que deveria ser e o que realmente é” (p. 334-335, tradução nossa). Logo, em comum

a toda essa heterogênea cena está a escolha por um olhar científico mais atento ao imponderável do cotidiano e às suas micropolíticas a fim de observar os “projetos éticos” (MAHMOOD, 2006, p. 123) que movimentam os sujeitos. Um estudo mais minucioso, este que é também demandado pelas características específicas de certos contextos de pesquisa como os aqui apresentados nessa coletânea, oriundos dos temas de gênero e sexualidade, sempre tão fugidios e avessos à explicitação na arena pública de seus nódulos mais propulsores.

O reconhecimento das esferas emocionais e morais como socialmente construídas na vida pessoal não significa resumi-las à observação específica de um conjunto de regras e obrigações que seria seguido pelos indivíduos em seu cotidiano, sendo o emocional e/ou moral, entendidos, meramente, como forças coercitivas voltadas a constranger pessoas e conformá-las em busca de um bem-viver coletivo ou de uma melhor expressão de si nas interações sociais. O que os artigos aqui reunidos procuram realçar, a partir de experiências de pesquisa muito distintas, é que são justamente as complexidades e *incertezas* que rondam as ações e intenções humanas que devem merecer a nossa atenção quando pensamos nas emoções e nas moralidades como práticas do cotidiano.

Buscamos seguir aqui a crítica de Scielke (2009, p. 25) acerca dos caminhos traçados por alguns estudos sobre emoções e moralidades, geralmente enfocando a maneira quase que consciente de como as personalidades vão socialmente se cultivando com o objetivo de desenvolver um *self* virtuoso, refletindo a nossa busca enquanto sujeitos morais em atingir um ideal de si que é socialmente legitimado. Para o autor, o problema dessas abordagens é que elas apenas destacam as coerências de como as subjetividades são formuladas em certos contextos de pesquisa, pouco iluminando os conflitos, os debates e as contestações que são constitutivos dessas construções de *selves* em busca de um “bem”. A coletânea aqui em tela visa destacar justamente as *incertezas* e os valores contraditórios desses processos emocionais e morais, bem como as expectativas frustradas, as fragmentações e ambiguidades presentes na vida diária, ou seja, a “vida como vivida”, conforme recupera Abu-Lughod (2020, p. 39) a partir de Paul Riesman em sua obra sobre mulheres beduínas.

Reconhecemos com isso que as dimensões éticas não incluem apenas o certo e o errado, o bom e o mau, a ordem e a desordem, mas, na verdade, o incerto, o ambíguo, o instável e o imponderável, que marcam tanto as subjetividades das pessoas, quanto seus encontros e ações sociais mais banais. Elegendo o enfoque em gênero e sexualidade, visamos construir uma maior unidade e conversa entre os textos da coletânea acerca de tais *incertezas*. Como nossas/os interlocutoras/es de pesquisa experimentam as constantes contradições ligadas ao gênero e à sexualidade em seus próprios mundos? Em que medida questionam suas atitudes e de outros, caindo em dúvidas frente àquilo que é delas/es esperado? Por que contestam, se acomodam

ou buscam “habitar a norma” (MAHMOOD, 2006)? Que “trabalho emocional” (HOCHSCHILD, 2013) desempenham a fim de concretizar suas nem sempre bem-sucedidas buscas virtuosas? Essas são algumas das questões que a coletânea pretende problematizar, analisando assuntos clássicos como o gênero e a sexualidade a partir das *incertezas* que rondam as emoções e moralidades cotidianas.

A presente coletânea é composta por onze capítulos, que caminham por diferentes percursos epistemológicos ao aludir dinâmicas morais inscritas nas relações de gênero e nas construções sobre sexualidade no Brasil contemporâneo. Tendo em comum o fato de se constituírem a partir de dados empíricos coletados durante pesquisas antropológicas e de trazer uma discussão sobre subjetividade, emoções, valores e crenças compartilhadas – seja a partir de uma discussão centrada nas sensibilidades, nas relações de intimidade e/ou nas interações face a face; seja por meio de uma discussão sobre moralidade por intermédio de sua dimensão pública, isto é, pensando interfaces com o Estado, as práticas institucionais, a circulação de documentos institucionais, legais e/ou midiáticos, além de novas tecnologias da informação – o livro reúne de maneira transversal uma reflexão sobre o próprio fazer antropológico e sobre a relação dos antropólogos com suas pesquisas.

A partir de uma multiplicidade de perspectivas sobre moralidade, gênero e sexualidade presentes na coletânea, podemos refletir sobre diversos temas clássicos da antropologia social, a saber: construção de identidades e de categorias; hierarquização de valores e disputas de poder; dimensões éticas das relações sociais; distanciamentos e aproximações entre práticas e discursos; valorizações morais e acusações de desvio; julgamentos de valor e regras sociais; (des)pertencimentos institucionais e burocracias estatais, dentre outros.

No capítulo “Da solidão virtuosa à solidão dolorosa: um ensaio sobre ser e estar só na metrópole”, que abre nossa coletânea, Isis Ribeiro Martins nos brinda com uma reflexão mais conceitual estabelecendo diálogo com o campo da filosofia e analisando categorias consagradas por autores clássicos da cosmologia ocidental moderna. Sua reflexão é costurada com dados oriundos de entrevistas realizadas para sua dissertação de mestrado sobre mulheres que vivem só e possibilita ao leitor uma reflexão sobre solidão e solitude.

Os dois capítulos seguintes, de Oswaldo Zampiroli, intitulado: “Enxugando gelo”: autonomia, liberdade e desejos de uma jovem idosa em isolamento social”, e de Amanda Lemos, que recebeu o título de “Sobre destinos, afetos, trabalho doméstico remunerado e mulheres negras no Brasil contemporâneo” abordam, assim como Ribeiro, condicionantes de gênero na construção de afetos e também refletem sobre sentimentos de (des)pertencimento familiar. Ambos versam sobre embricamentos

analíticos entre gênero e envelhecimento e abordam as dificuldades que a pandemia da covid-19 trouxe para grupos vulneráveis. As mudanças de plano para o desenvolvimento da pesquisa, devido às restrições sanitárias, impactaram os dois trabalhos de pesquisa, que abordam as interfaces entre as relações de cuidado e a construção de afetos e/ou indiferenças. Para tanto, os dois seguem por caminhos analíticos distintos: Zampiroli etnografa sua relação com uma interlocutora de pesquisa e descreve o cotidiano familiar analisando “cenas e queixas” (GREGORI, 1993) rotineiras vividas na relação conjugal e familiar de sua interlocutora e Lemos, por outro lado, parte de relatos ouvidos ao longo de 16 anos de trabalho como assistente social, para evidenciar como marcadores sociais de raça, gênero, classe social e idade se interseccionam na trajetória de mulheres negras e resultam em condições de subalternidade e vulnerabilidade social historicamente perpetuadas.

O quarto capítulo, chamado “Contra-fantasia sexual: sobre carreira e moralidade na aviação comercial brasileira”, de autoria de Carolina Castellitti, também nos traz reflexões sobre práticas profissionais ao retomar trabalho de pesquisa anterior. Assim como Lemos, Castellitti conjuntamente reflete sobre experiências vividas durante o desenvolvimento da pesquisa e sobre a prática profissional de suas interlocutoras. O capítulo de Castellitti se aproxima da perspectiva analítica proposta por Zampiroli, ao narrar sua entrada em campo (que se deu mediante vínculos familiares) e refletir sobre os impactos que as relações pessoais tiveram em suas experiências de campo. Entre suspeitas, afetos, curiosidades e desconfianças vividas na relação com suas interlocutoras, a autora reflete sobre estereótipos de gênero e sobre a construção de carreiras morais na aviação brasileira. Sua análise busca entender o papel que as emoções têm na construção de vínculos e afetos e dá relevo às dimensões éticas inscritas nas relações sociais e de pesquisa.

Assim como foi possível observar no texto de Castellitti, Francisco Cleiton Vieira em seu capítulo intitulado “Ao tornar cisgênero o antropólogo: problemas epistemológicos em uma etnografia da separação entre gênero e sexualidade”, ademais dá ênfase a dimensão ética inscrita na relação entre pesquisador e pesquisado e reflete sobre o papel do etnógrafo em campo. Assim como fez Ribeiro, no primeiro capítulo, Vieira revisitou um antigo trabalho de pesquisa e refletiu sobre sua experiência em campo. O trabalho etnográfico realizado com homens trans fez com que o autor aprofundasse discussões sobre construções identitárias e sobre sua auto-identificação como homem cis.

No capítulo seguinte, escrito por Raquel Sant’Ana e intitulado: “Algumas notas sobre fofoca e humor no mundo gospel”, as questões sobre gênero e sexualidade são abordadas de maneira mais transversal. Este texto se aproxima dos capítulos que o antecederam, ao dialogar com a perspectiva da antropologia urbana. As pesquisas desenvolvidas sob esta tradição teórico-analítica nos ensinam sobre a importância de observar o familiar; de mapear estilos e visões de mundo; de explicitar bias da pesquisa

e de pensar a subjetividade e as dinâmicas interacionais inscritas nas relações (VELHO, 2013). Esta perspectiva analítica é levada a sério por grande parte dos autores que compõem essa coletânea e Sant’Ana, assim como os autores que a precederam, dialoga diretamente com esta tradição antropológica. Em seu trabalho a autora localiza a fofoca, o risível e algumas acusações públicas relacionadas ao campo da sexualidade, como instrumento fortuito para pensar contradições e conflitos presentes em processos de (des)construção da imagem de figuras públicas. Neste e nos artigos que se seguem, a análise da interface entre dinâmicas públicas e privadas da moralidade encontram destaque, assim como as dinâmicas institucionais presentes nas relações.

As aproximações e os distanciamentos concernentes às moralidades, interpretadas muitas vezes no senso comum como uma questão exclusivamente pessoal, é entendida nesta coletânea como relacionada a dinâmicas coletivas. No texto “Aqui a gente não pode fazer nada”: indignação, desespero e indiferença no cotidiano da gestão dos litígios de saúde”, de Lucas Freire, a articulação entre aspectos macro e micro das relações é central. Freire, inclusive, desloca um pouco a centralidade das discussões de gênero e sexualidade para trazer um olhar preocupado em captar dinâmicas morais institucionalizadas, relacionando impactos públicos e privados presentes na gestão da saúde pública. Ao analisar litígios na área da saúde, o autor evidencia como esses processos são vivenciados e como eles se manifestam cotidianamente nos corredores da instituição. Trazendo uma consideração sobre fragmentações, segmentações, fluxos e descontinuidades dos/nos espaços públicos e uma reflexão sobre práticas e burocracias que permeiam as relações em uma instituição de saúde, o autor nos mostra aspectos relacionados à burocratização das relações e a gestão (institucional e de afetos) inscrita em uma lógica de distanciamento e/ou (des)pertencimento institucional.

No capítulo de Luiza Cotta Pimenta, intitulado “Entre negociações e emoções: a escolha do nome das pessoas transgêneras”, encontramos uma discussão sobre processos de identificação civil e uma análise sobre dinâmicas de negociação, referidas a relações de parentesco, afeto e afinidade. Assim como Vieira, que em seu capítulo refletiu sobre a sua própria identificação como homem *cis* realizando entrevistas e trabalho de campo com homens *trans*, Pimenta dá destaque às construções identitárias e analisa a escolha do nome pessoal a partir de um olhar para dinâmicas relacionais e subjetivas, inscritas no processo de escolha e analisa atos de nomeação a partir de uma perspectiva simbólica e jurídica, demonstrando ao leitor a existência de práticas mais ou menos formais e/ou legais de apropriação de um nome próprio.

Ainda neste diálogo entre o campo jurídico e a análise antropológica das emoções, temos o artigo de Antonio Pilão, cujo título é “A judicialização das emoções: poliamor e multiparentalidade no Brasil contemporâneo”. Este capítulo busca analisar como o processo de reconhecimento de núcleos familiares não-monogâmicos se organiza juridicamente. Por meio de uma análise sobre a categoria *afetividade* – e

como ela é acionada (e contestada) durante o processo de (des)legitimação legal de arranjos familiares e afetivos – o autor reflete sobre os usos e os entendimentos legais da categoria *poliamor*. Assim como no artigo de Pilão, o capítulo “O toque açucarado da intimidade: intersecção entre trabalho sexual, trabalho de cuidado e relações *sugars*” de Aline Tavares também analisa práticas discursivas sobre relações sexuais no âmbito jurídico. Nesse caso não se trata de acordos familiares que se distinguem do padrão monogâmico e heterossexual, como analisado por Pilão, no ensaio de Tavares as tensões envolvendo a tríade dinheiro-sexo-intimidade estão no foco da análise. A partir de casos judiciais com grande divulgação na mídia e de uma reflexão sobre os impactos da repercussão desses casos, a autora evidencia o trabalho moral dos acusados em tentar enquadrar os casos em *relações sugar* e, assim, deslegitimar outras possíveis acusações, tais como estupro ou abuso. Fazendo uma reflexão sobre as interfaces públicas e privadas dessas relações, o capítulo discorre sobre a dicotomia entre relações íntimas-afetivas-sexuais e profissionais-monetizadas-sexuais, refletindo sobre como essas diferentes atribuições de valor, contribuem para reforçar violências de gênero e abusos sexuais.

Fechando nossa coletânea, temos o capítulo “De feto a bebê: emoções, gênero e pessoa na difusão de imagens fetais pelas redes virtuais”, de Marcos Castro Carvalho e Camila Lumatti Freitas, e com ele podemos continuar com a reflexão sobre relações íntimas e construções familiares, que vimos em alguns dos capítulos anteriores. Enquanto Pilão enfatizou os processos legais e Tavares conciliou a análise dos impactos da repercussão dos casos na grande mídia, esta pesquisa, desenvolvida por Carvalho e Freitas – e que encerra nosso livro – volta o olhar para a web-etnografia ao analisar tecnologias médicas pré-natais e o uso de imagens de ultrassom em construções identitárias do feto.

De certa forma podemos dizer que retomamos, neste capítulo final, para algumas das discussões presentes nos capítulos iniciais, principalmente, no que tange as relações familiares e construções morais sobre afetos e pertencimentos relacionais. Se Zampiroli e Lemos direcionaram seu olhar para o envelhecimento, Carvalho e Freitas olham para o desenvolvimento de uma nova vida e os condicionantes de gênero inscritos desde a concepção do embrião, o que, de maneira simbólica pode apontar para um diálogo e uma circularidade entre os temas presentes nesta coletânea.

REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. Introduction: emotion, discourse and the politics of everyday life. In: C. Lutz e L. Abu-Lughod (eds.), *Language and the Politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ABU-LUGHOD, Lila. *A escrita dos mundos de mulheres: histórias beduínas*. Rio de Janeiro: Papeis Selvagens, 2020.
- ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: LTC., 1981.
- BISPO, Raphael; COELHO, Maria Claudia. Emoções, gênero e sexualidade: apontamentos sobre conceitos e temáticas no campo da Antropologia das Emoções. *Cadernos de Campo*, v. 28, nº 2, p. 186-19, 2019.
- COELHO, Maria Claudia; DURÃO, Susana. Introdução ou como fazer coisas com emoções. *Interseções*, v.19, nº 1, p. 44-60, 2017.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. Aonde caminha a moralidade?. *Cadernos Pagu*, n. 41, p. 19-2, 2013.
- FASSIN, Didier. Beyond good and evil? Questioning the anthropological discomfort with morals. *Anthropological Theory*, v. 8, nº 4, p. 333-344, 2008.
- GREGORI, Maria Filomena. *Cenas e Queixas*. Um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista. Rio de Janeiro, Paz e Terra/Anpocs, 1993.
- HOCHSCHILD, Arlie R. Trabalho emocional, regras de sentimento e estrutura social. In: M. C. Coelho (org.), *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.
- MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, nº 10, v.1, p. 121-158, 2006.
- LAMBEK, Michael. Introduction. In: M. Lambek (ed.), *Ordinary ethics: anthropology, language and action*. New York: Fordham University Press, 2010.
- REZENDE, Claudia B.; COELHO, Maria Claudia. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- SCIELKE, Samuli. Ambivalent Commitments: troubles of morality, religiosity and aspiration among Young Egyptians. *Journal of Religion in Africa*, v. 39, nº 2, p. 158-185, 2009.
- VELHO, G. *Um antropólogo na cidade*. Rio de Janeiro, Zahar, 2013.

PARTE I

**VIDA ÍNTIMA E
SUBJETIVIDADES**

Da solidão virtuosa à solidão dolorosa: um ensaio sobre ser e estar só na metrópole

*Isis Ribeiro Martins*³

Arredio, opaco, como que imune ao mundo. Não parecia um homem que ocupa um espaço, mas antes um bloco de espaço impenetrável na forma de um homem.

(Paul Auster, *A invenção da solidão*)

INTRODUÇÃO⁴

O “mundo dos ocidentais modernos”, como denomina Charles Taylor (2013, P. 149), possui uma longa trajetória de construção da ideia de *self* na direção da interioridade. Nas palavras do próprio Taylor: “Nossa ideia moderna de *self* está ligada a, ou poderíamos dizer até constituída por certo sentido (ou talvez uma família de sentidos) de interioridade” (Ibid., p. 149). Ele encontra em Platão o paradigma desse processo (Ibid., p. 153). O deslocamento platônico da vida moral do mundo da ação, do mundo sensível, para o mundo da contemplação, da razão, das ideias, foi decisivo. Há, a partir disso, uma via de reflexão que considera a interioridade como a esfera fundamental para a reflexão moral. Cito novamente Taylor:

Em nossas linguagens da autocompreensão, a oposição “dentro-fora” representa um papel importante. Julgamos que nossos pensamentos, ideias ou emoções estão “dentro” de nós, enquanto os objetos do mundo com os quais esses estados mentais se relacionam estão “fora”. Ou então pensamos em nossas capacidades ou potencialidades como “interiores”, à espera do desenvolvimento que as manifestará ou realizará na esfera pública. Para nós, o inconsciente está dentro, e pensamos nas profundezas do não dito, do indizível, dos intensos e rudimentares sentimentos, afinidades e temores que disputam conosco o controle de nossa vida como internos. Somos criaturas com profundezas internas, com interiores parcialmente inexplorados e sombrios. Todos sentimos a força da imagem de Conrad no título de seu livro *Heart of Darkness* (Ibid., p. 149).

3 Pós-doutoranda no PPGSA da UFRJ.

4 Este artigo recupera elementos no terceiro capítulo de minha dissertação de mestrado, orientada pelo professor Gilberto Velho, intitulada “Só há solidão porque vivemos com os outros...”: um estudo sobre as vivências de solidão e sociabilidade entre mulheres que vivem só no Rio de Janeiro (MARTINS, 2010)

Taylor descreve uma linha no sentido da interioridade que parte de Platão, se aprofunda em Santo Agostinho e se consolida em Descartes. Ele nos mostra, a cada etapa, a consolidação do mundo da interioridade como o domínio a partir do qual pensamos, construímos e acessamos valores fundamentais em (de) uma “topografia moral” (Ibid., p. 149). Seria também a vida interior a fonte da verdade, seja na teoria platônica das formas, seja na mente como espaço de manifestação de Deus em Agostinho, ou ainda no *cogito* cartesiano. Conhecer o mundo seria, dessa forma, conhecer a si, mergulhar nessas profundezas das quais fala Taylor. Este quadro estabelece a interioridade como elemento central dos valores que circulam nas culturas que participam do “mundo dos ocidentais modernos”, ou, como define Luiz Fernando Dias Duarte, da “cosmologia ocidental” (DUARTE, 2004).

Diversas contradições ou paradoxos resultam da centralidade da interioridade na cosmologia ocidental e neste artigo busco articular esta questão com o tema da solidão. As oscilações de sentidos nos modos de atribuir valores à solidão, tanto na reflexão de filósofos do passado quanto nos discursos que apareceram na pesquisa que realizei para o mestrado, realçam paradoxos relativos à interioridade. Na dissertação fiz uma investigação sobre o modo pelo qual mulheres de camadas médias do Rio de Janeiro conferiam significados às experiências de morar só, sobretudo no que dizia respeito à articulação com o tema da solidão. Nas fontes que utilizo para esta reflexão, a solidão é retratada como refúgio ou espaço de construção da verdade, dos valores e do saber, mas, também, como condição dolorosa e como uma espécie de antecipação da morte. Temos imagens da solidão que, de um lado, retratam a vida em sociedade como fonte dos vícios, das paixões e iniquidades que nos afastariam da sabedoria e da virtude e, de outro lado, reforçam o discurso da fragilidade dos laços sociais e do esquecimento diante de nossos contemporâneos como risco de condições de sofrimento. As narrativas das minhas entrevistadas, embora oscilem de um lado ao outro, fabricam outros sentidos sobre o tema solidão.

Este ensaio se dedica, dessa forma, a uma reflexão na qual busco articular interpretações filosóficas de autores que ofereceram importantes contribuições para o pensamento moderno com as categorias que apareceram na minha pesquisa com mulheres que viviam sozinhas. Trata-se de um exercício reflexivo que busca colocar em diálogo formulações de caráter geral com o registro de experiências particulares e contextualizadas, contemporaneamente.

No que se refere a fontes filosóficas, considero algumas imagens sobre solidão das reflexões de Montaigne e Rousseau. O primeiro estabelece um retrato da solidão como fonte da virtude e da sabedoria. O segundo aborda a solidão como uma condição dolorosa. Extraindo as linhas gerais dessas imagens é possível falar em dois modelos da solidão: a *solidão virtuosa* e a *solidão dolorosa*. O diálogo entre estes dois filósofos não se baseia somente no fato de que ambos refletiram sobre um tema em comum. Montaigne é um autor que, nos seus *Ensaio*s, atualiza o pensamento cético em uma

abordagem na qual o indivíduo, suas circunstâncias e particularidades estabelecem uma perspectiva privilegiada para a interpretação do passado e do tempo presente. Rousseau, por sua vez, dedicou grande parte de sua obra à relação entre indivíduo e coletividade, oferecendo formulações que serviram de base tanto para diversas concepções modernas de Estado, quanto para as reflexões de múltiplas vertentes do pensamento social. Na pesquisa etnográfica que realizei, minhas interlocutoras estabeleceram outros significados em relação à *solidão* que dialogam com estes dois modelos. Elas falavam sobre as diferenças entre *estar só* e *ser só*. No campo do *estar só* circulavam aspectos que se aproximam da *solidão virtuosa*. Já no que se refere ao *ser só* entram em cena elementos que remetem à *solidão dolorosa*.

Esses significados acerca do tema da *solidão* realçam aspectos entre uma cosmologia dirigida para a interioridade e a vida social, no que se refere àquilo de nós que emana dos outros (do passado ou dos nossos contemporâneos). Como operamos moralidades que ao mesmo tempo caminham para o mundo da interioridade como fonte das virtudes e temem e censuram o esquecimento, a indiferença e o egoísmo dos que nos cercam? Esta é uma das perguntas que se desprendem dos fios que costuram as imagens da *solidão* sobre as quais reflito aqui.

DA *SOLIDÃO VIRTUOSA* À *SOLIDÃO DOLOROSA*

Em seu ensaio intitulado “Da *solidão*”, Michel de Montaigne caracteriza a *solidão* como um caminho para a virtude. Ele contrapõe “vida solitária” e “vida mundana” (MONTAIGNE, 1972, p. 119). Esta oposição define os vícios como pertencentes ao campo da vida mundana. “A ambição, a avareza, a indecisão, o medo e a concupiscência” (Ibid., p. 119) são alguns desses vícios. Cabe àquele que busca a virtude procurar a *solidão*, se retirar, e mesmo assim lidar com riscos, porque os vícios “não nos abandonam tão-somente porque mudamos de lugar” (Ibid., p. 119).

A vida mundana teria potenciais de corrosão moral por contágio: “grande é o contágio do mal para quem vive na sociedade. É preciso imitar os viciados ou odiá-los, alternativas igualmente perigosas. Imitá-los porque são muitos; odiá-los porque são diversos” (Ibid., p. 119). O que a imitação e o ódio em relação aos outros produzem de vicioso, seria o extravio de nós mesmos. A interioridade aqui não é um espaço medido pela distância ou proximidade com os demais, mas está mais ou menos acessível a depender de nossas capacidades de conhecermos a nós mesmos. A vida mundana corrompe por contágio, mas a vida solitária não consiste simplesmente em nos afastarmos da multidão: “Não basta pois deslocar-se, evitar a multidão, é preciso ainda afastar de nós as ideias que nos são comuns, a ela e a nós. É preciso que nos sequestremos e tomemos posse de nós mesmos” (Ibid., p. 120). Nessa descrição, o contágio da vida mundana produz uma permeabilidade das ideias da multidão em nossas percepções. Dessa forma, Montaigne cita Horácio⁵ e afirma:

5 O ensaio de Montaigne é exemplar da longa trajetória do processo de construção da interioridade no Ocidente, tendo em vista o recurso frequente a fontes da Antiguidade.

“Nosso mal está dentro da alma e esta não pode fugir de si mesma”. É necessário, pois, extirpá-lo dela e então nos concentrarmos em nós mesmos. Nisso consiste a verdadeira solidão, a que podemos gozar na cidade e na Corte, mas que gozamos melhor no isolamento. Se projetamos viver sozinhos, longe de todos, façamos com que nossa satisfação só dependa de nós; destruamos tudo o que nos amarra aos outros, arranjam-nos de maneira a viver efetivamente sós, e, nesta condição, sem mais preocupações (Ibid., p. 120).

Romper com tudo o que nos prenda aos demais seria, assim, tornar qualquer relação dispensável para a busca da virtude e da felicidade. Este ato de tomar posse de si se relaciona com uma definição do bem que estaria radicada na interioridade e que coloca em segundo plano os laços com os outros: “É preciso ter, se possível, mulher, filhos, fortuna e principalmente saúde, mas não se prender a isso a ponto de prejudicar nossa felicidade” (Ibid., p. 120). A felicidade seria, assim, um bem que encontramos em nós e que conquistamos a partir da libertação de quaisquer laços que nos obriguem com os demais. Nesse espaço de liberdade, conquistado na interioridade e só nela, estaríamos absolutamente sozinhos. Seria necessária, assim, a constituição da interioridade como espaço imune à vida mundana, quer estejamos distantes ou próximos aos outros: “É preciso ter como reserva um recanto pessoal, independente, em que sejamos livres em toda a acepção da palavra, que seja nosso principal retiro e onde estejamos absolutamente sozinhos” (Ibid., p. 120).

Temos, assim, uma postura na direção da virtude que possui um caráter aristocrático (uma das fontes da virtude é se distinguir dos vícios da multidão) e que afirma a liberdade como uma autonomia em relação aos vínculos sociais. Bastar a si mesmo significa, de certa forma, se colocar acima dos laços com os outros que sustentam nossas próprias condições de reprodução da vida. A família, a riqueza, a saúde e a prole seriam aspectos em relação aos quais a felicidade não deve estar subordinada.

Montaigne não vincula, assim, esta felicidade da verdadeira solidão à participação na vida pública ou nos assuntos da vida coletiva. Ele diz, apesar disso, que esta solidão seria mais desejável e recomendada para aqueles que dedicaram a vida a estes assuntos: “A solidão parece-me em particular indicada, e necessária, àqueles que consagraram à humanidade a mais bela parte de sua vida, a mais ativa e produtiva, como fez Tales” (Ibid., p. 121). É importante destacar que no esquema montaigneano não há uma relação de necessidade entre participar da vida pública e ter direito à solidão e, conseqüentemente, à felicidade. O refúgio na solidão é mais indicado para os que serviram ao público, mas não está reservado apenas a estes. A felicidade depende da tomada de posse de nós mesmos.

Os vínculos com os outros, assim, não são aspectos decisivos da virtude para Montaigne, que propõe, neste sentido, que, para o bem da solidão, é necessária a ruptura de vínculos com os demais: “É preciso romper com quaisquer obrigações

imperativas” (Ibid., p. 121), ele diz. As relações exteriores a nós não nos devem ser constitutivas ou, pelo menos, não muito profundamente. Ele expressa este ponto da seguinte forma: “Talvez ainda gostemos disto ou daquilo, mas só a nós mesmos poderemos desposar” (Ibid., p. 121). Essa imagem de desposar a si mesmo remete à solidão como um espaço de liberdade e autonomia, onde gozamos de nossa própria companhia em um patamar mais profundo do que experimentamos com a família e as amizades.

Em seguida, Montaigne frisa que o espaço da solidão é o da interioridade: “Em outras palavras, o que está fora de nós pode não nos ser indiferente, mas não a ponto de se colar a nós de modo que não se arranque sem nos esfolar e sem levar alguma parcela de nós. A coisa mais importante do mundo é saber pertencermos-nos” (Ibid., p. 121). O que “está fora de nós” não pode se tornar constitutivo e a atividade de tomar posse de si é descrita como o que há de mais importante no mundo. Não são imagens fracas. Montaigne trabalha aqui com cores fortes e realça que o lugar da solidão tem primazia na vida moral.

Essa imagem da solidão constitui um modelo que defino como *solidão virtuosa*: a virtude depende da interioridade e a solidão é a via pela qual acessamos um espaço de liberdade e autonomia no qual nenhum vínculo com os outros está acima da tomada de posse de nós mesmos.

O olhar da solidão virtuosa no qual a interioridade está acima dos vínculos com os demais pode, entretanto, ser posto em perspectiva. É possível que nossos contemporâneos nos sejam indispensáveis do ponto de vista da felicidade. A ausência, a repulsa, a censura, a indiferença deles pode ser profundamente penosa. O retiro na solidão pode significar um repouso, um exercício de quietude, mas esta circunstância pode estar repleta de agonia. É o que vemos em Rousseau em sua última obra, que ele não chegou a concluir, intitulada *Os Devaneios do Caminhante Solitário* (ROUSSEAU, 2010).

Em um dos trechos da *Primeira caminhada*, Rousseau descreve da seguinte forma sua situação: “Tudo o que me é externo de agora em diante me é estranho. Não tenho mais neste mundo nem próximo, nem semelhantes, nem irmãos. Estou sobre a terra como num planeta estranho onde tivesse caído daquele que habitava” (2010, p. 12). A solidão nessas imagens começa a ser caracterizada não como um caminho para a felicidade, mas como resultado de uma experiência dolorosa. Ele prossegue: “Se reconheço à minha volta alguma coisa, são apenas objetos aflitivos e dilacerantes para o meu coração, e não posso colocar os olhos sobre o que me toca e rodeia sem encontrar sempre algum desdém que me revolta ou dor que me aflige” (Ibid., p. 12). A marca é a da aflição. A solidão aqui não é uma busca deliberada no sentido da interioridade, mas o resultado de uma dor que emana de tudo o que é exterior. Tudo a sua volta o provoca dor. O caminho é, portanto, distinto do definido pela *solidão virtuosa*.

A solidão do caminhante Rousseau é uma retirada do mundo que lhe foi hostil e não uma busca por um eu virtuoso. A vida mundana não é somente uma fonte do vício, ela é um espaço de dor e, por isso, é necessário se afastar dela: “Afastemos de meu espírito, portanto, todos os penosos objetos de que me ocuparia de maneira tão dolorosa quanto inútil” (Ibid., p. 12), diz Rousseau. E essa retirada não é um encontro com a felicidade, mas um alívio para a dor: “Sozinho para o resto de minha vida, visto que encontro apenas em mim o consolo, a esperança e a paz, só devo e quero me ocupar de mim” (Ibid., p. 12), ele escreve. A solidão é um consolo e um alívio. Nela não se encontra a virtude nem a felicidade como na solidão de Montaigne. É um espaço apenas de consolo. A esperança e a paz são, assim, os consolos quando se esgotaram completamente os horizontes da ação. Esta solidão de Rousseau é distinta da solidão de Montaigne porque, ao invés de ser descrita como uma tomada de posse, uma via para a felicidade, é uma espécie de inexistência. Ele descreve assim este deixar de existir: “(...) agora inexisto entre os homens, e isso é tudo que posso ser, não mais tendo com eles relação real e verdadeira sociedade” (Ibid., p. 13).

Não estabeleço este contraste por intuição ou aproximação. O próprio Rousseau distingue suas reflexões sobre a solidão das de Montaigne. Ele escreve: “Faço a mesma empresa de Montaigne, mas com um objetivo em tudo oposto ao seu: escrevia seus *Ensaio*s apenas para os outros, enquanto escrevo meus devaneios apenas para mim” (Ibid., p. 14). A diferença de objetivo em relação ao trabalho de Montaigne também definiu resultados distintos. Nas “caminhadas” de Rousseau, encontramos um texto marcado pela angústia, onde está muito mais presente o peso das dores da vida em sociedade do que as virtudes da solidão. Como na seguinte passagem da “Terceira caminhada”: “Quando meu destino me lançou na torrente da sociedade, não encontrei mais nada que pudesse deleitar por um instante meu coração” (Ibid., p. 30). A solidão se apresenta como um abrigo dessa torrente, mas seguimos caminhando com Rousseau e o peso das dores da vida em sociedade encontram um alívio que não se converte em felicidade. E na “Nona caminhada” constatamos que a solidão não é um caminho para a felicidade, apenas um anteparo para as dores. Ele escreve: “A felicidade é um estado permanente que não parece feito para o homem neste mundo” (Ibid., p. 116).

Essa imagem da solidão nas “caminhadas” de Rousseau constitui o modelo que defino como *solidão dolorosa*: fruto das dores da vida exterior, expressa não como uma via para a felicidade, mas como o que restou da perda de vínculos com nossos contemporâneos, uma espécie de desaparecimento. A *solidão dolorosa* é também um deixar de existir, é uma *solidão da inexistência*. Pode ser pensada como uma antecipação da morte, ou, pelo menos, uma indiferença em relação à vida.

ESTAR OU SER SÓ: DO CONTROLE TOTAL À PERDA DA AUTONOMIA

Retorno a uma etnografia que realizei há mais de dez anos (MARTINS, 2010) com um duplo propósito. Em primeiro lugar, para aprofundar a análise de um material de campo que não chegou a ser plenamente explorado na primeira vez em que lidei com ele. Não que pretenda esgotar as possibilidades de reflexão que esta etnografia pode ensejar. O conjunto de dados que compõem o trabalho etnográfico é um material vivo. A etnografia sistematiza também um fragmento de tempo. O material que ela constitui pode, por isso, ser acessado com olhares distintos e, quando postos em perspectiva pela ação do tempo, se modifica e revela outras imagens, sons, silêncios e impressões.

Em segundo lugar, acredito que as questões analisadas neste texto possuem outras reverberações hoje para além das que se apresentavam nos horizontes de análise de antes. Em tempos de domínio das redes sociais, de corrosão dos horizontes das democracias (BROWN, 2019) e de uma pandemia que acirra os limites dos modos de vida contemporâneos (PRECIADO, 2020; BERARDI, 2020), os significados que permeiam a solidão atravessam outras experiências. Desde as circunstâncias demandadas pelas medidas sanitárias de controle da pandemia, passando pela agonia de familiares e pacientes em internações sem uma rotina de visitas, até sepultamentos sem cerimônia e despedida; a pandemia traz marcas para a vida social nas quais sentir-se só tem lugar central.

Esses são alguns dos sentidos que me levaram a trazer novamente para análise as falas das minhas interlocutoras que narravam suas experiências de morarem sozinhas no Rio de Janeiro. Este artigo parte, assim, de entrevistas realizadas entre 2009 e 2010, no âmbito de minha pesquisa de mestrado com mulheres de camadas médias, que moravam sozinhas na região metropolitana do Rio de Janeiro e que compreendiam três grupos etários, entre 25 e 30 anos, entre 44 e 55 anos e mais de 70 anos. Em nossas conversas abordamos muitos aspectos de seus cotidianos e dos sentidos que atravessavam as experiências de morarem sós. Aqui, enfoco uma distinção semântica central construída por minhas interlocutoras: *ser só* e *estar só*.

Ser só é descrito como uma condição, mais que uma circunstância, faz referência a um fechamento de horizontes, uma falta de poder de decisão sobre quando e como poder estar com outras pessoas. Estar só indica o oposto: uma situação que pode ser interrompida ao sabor das escolhas. Significa, assim, poder decidir quando e como estar na companhia de outra pessoa. É no quadro do risco de ser só que o estar só se desestabiliza e fica sob ameaça. Neste horizonte de acontecimentos, entram em cena os sofrimentos associados à solidão. O estar só opera, assim, como um estilo de vida que busca ser uma alternativa às manifestações dolorosas da solidão representadas pelo ser só. Estar só opera, além disso, como uma situação que credencia o estabelecimento de determinadas relações sociais. Certos relacionamentos são narrados por minhas

entrevistadas como apenas sendo viáveis se respeitarem os limites do estar só. O estar só possui proximidade com a categoria, que chamei na seção anterior de solidão virtuosa, mas o sentido do estar só somente se completa com a possibilidade de estabelecer vínculos com os outros. Já o ser só se aproxima da solidão dolorosa, remete, portanto, ao sofrimento, ao esvaziamento de sentido da vida, a um medo de deixar de existir. Nas definições das duas situações, estar ou ser só, as relações que estabelecemos com os outros são aspectos centrais.

David Riesman (s./d., p. 77-95) no livro intitulado *A multidão solitária* elabora três tipos ideais para definir distintas formas de caráter social: o traditivo-dirigido, o introdirigido e o alterdirigido. Vinculando estes três tipos a diferentes formas de sociabilidade e períodos históricos, Riesman procura apurar o caráter social dos norte-americanos de seu tempo. O tipo alterdirigido não possui a família como instância principal de direção de seu comportamento. Ele se relaciona com outras instâncias para fora da família constituintes de um meio social mais amplo. Há, assim, uma oscilação entre uma pulsão para o interior do indivíduo e uma busca pela relação com seus contemporâneos como referências. Nos discursos das minhas entrevistadas, a situação de morar só possui certa afinidade com as características do tipo alterdirigido, uma vez que mobilizam variadas instâncias de referência para dirigir suas ações.

O espaço da casa aparece nas narrativas como um lugar de cultivo de si e o convívio com elas mesmas, como um espaço de liberdade e controle. Embora os riscos de uma incompletude decorrente do fechamento de possibilidades de estar com os outros também estejam presentes em alguns discursos. Há o risco de *ser só*. O receio que paira sob o *ser só* é o da “desvinculação social” e do “isolamento”, para usar duas expressões de José Machado Pais (2006, p. 65). *Ser só* significa a proximidade como uma certa invisibilidade, como o pai no livro de Paul Auster: “O mundo ricocheteava nele, se espatifava de encontro a ele, às vezes adería a ele – mas nunca entrava” (1999, p. 13). Aqui estão os riscos da *solidão dolorosa*, a *solidão da inexistência*.

Minhas interlocutoras traçam esta distinção entre estar só (ou morar só) e a solidão ou ser sozinha, estabelecendo cargas de autonomia, liberdade e independência, no campo do estar, e de sofrimento, medo e dor, no campo do ser. O estar só pode ter vínculo com diversos aspectos valorizados por uma ética individualista-igualitária (SALEM, 1989) que possui grande difusão entre as entrevistadas. De uma forma geral, os depoimentos coletados apontam para o estar só como um fator positivo e necessário para a construção e manutenção da individualidade.

Ser só figura, portanto, como uma condição na qual estar sozinha se vincula a fragilidades na construção moral do indivíduo. Não ser compreendida, não ter com quem compartilhar certas coisas e sentir-se insuficiente em termos afetivos, não ter opções de ocupação e de expressão, são alguns aspectos que minhas interlocutoras associam com frequência ao ser só, à solidão.

A interpretação que proponho concorda com a de Castro (2001) quando este afirma que uma característica fundamental da solidão consiste no fato desta ser experimentada de forma inescapável. Esta circunstância define a solidão dolorosa. A caracterização do Homo-solitarius de Castro (2001) associa a solidão à vida social urbana e ao individualismo. Pretendo, contudo, estabelecer uma articulação entre a solidão e o estar só que traga para a reflexão formas de isolamento voluntário que não se limitem à busca religiosa e à aversão à vida em sociedade. A noção de estar só, neste sentido, oferece novos matizes para a questão porque consiste em um estilo de vida, remetendo a formas de sociabilidade específicas que se contrapõem àquelas pertinentes à solidão.

Carla⁶, 52 anos⁷, ao ser perguntada sobre como é estar só, apresenta a distinção fundamental que pauta as principais discussões deste artigo:

Eu adoro. Eu gosto, eu tenho uma casa grande, eu uso toda a casa, toda a casa, sozinha mesmo, eu ocupo todos os espaços, né, e eu não sei, eu acho que eu tenho essa característica mesmo. Eu lembro que eu rezava e eu dizia: “*Não confunda gostar de estar sozinha com gostar de ser sozinha, tá bom, Deus? Me manda uma pessoa que respeite o fato de eu gostar de estar sozinha. Mas eu não gosto de ser sozinha*”. Então, eu não me sinto sozinha estando sozinha em casa, muito pelo contrário.

Estar só, para Carla, não representa um sinônimo de ser sozinha. O traço fundamental desta distinção reside no fato de que o gostar de estar só diz respeito ao conjunto de elementos que caracterizam suas escolhas e sua expressão de si, além de colocar a possibilidade de decidir quando quer estar com alguém para compartilhar algo. O ser só, por sua vez, não depende da sua vontade, representa uma condição permanente que não permite alternância entre momentos de estar sozinha e de estar acompanhada. Ser sozinha também ressalta fragilidades e carências do eu, enquanto o estar só reafirma as condições para a busca do indivíduo como valor e unidade: “No momento eu sou só e estou só. Eu digo que sou só, porque eu não tenho nenhum relacionamento afetivo amoroso” (Carla).

Estabelecida esta distinção, é importante mostrar como ser só é caracterizado pelas entrevistadas. Carla associa a solidão a não possuir um relacionamento afetivo e não ao estar só. Ela diz, ainda: “Eu identifico a solidão como o estado de tristeza interior por não ter com quem dividir a sua vida, uma coisa que me remete a tristeza mesmo, ao sofrimento, isso que eu acho que é a solidão”. A solidão para Carla configura-se como um estado interno de tristeza. Tal tristeza é motivada pelo fato de não ter alguém para compartilhar aspectos de sua vida. Quando o estar só redundava em uma

6 Todos os nomes aqui são fictícios para preservar as identidades das entrevistadas.

7 Todas as idades referidas das interlocutoras da pesquisa correspondem às que tinham na época que fiz o mestrado.

situação na qual o indivíduo não figura como autossuficiente, quando se acentuam as questões decorrentes de não se bastar a si mesmo – a necessidade de compartilhar –, configura-se a solidão no discurso de Carla. A completude depende, portanto, do reconhecimento, do outro (SAFATLE, 2018, p. 55), como em um jogo de espelhos (MARTINS, 2016, p. 20).

A falta de opções como indício da solidão indica a armadilha do isolamento que resulta da falta de vínculos sociais. Ter para quem telefonar, combinar de fazer uma coisa agradável, significa manter vínculos que não representem um isolamento incontornável. O estar só tem como característica, portanto, a permanência de poder escolher quando se relacionar com alguém, direta ou indiretamente.

A questão da opção reitera o significado do estar só como escolha, na medida em que a solidão figura como falta de alternativas, como um estado no qual o sujeito tem as vias de expressão da sua vontade minimizadas. Ao mesmo tempo em que o indivíduo se apresenta como valor, o reconhecimento do outro figura como premissa para a expressão desse valor e dessa força. A busca de si se manifesta entre as entrevistadas como a afirmação de uma forma de vida social, cuja privação é a solidão e o sofrimento que lhe corresponde.

Sabrina, 26 anos, relata que a angústia de se sentir só a fazia inventar motivos para sair de casa, nem que fosse para perambular pela rua sozinha. A permanência em casa a remetia ao medo de ter, novamente, um “surto” depressivo: “às vezes eu ficava num lugar cogitando para onde eu ia depois, porque não podia voltar para casa”. Sabrina declarou que possui “ciclos depressivos” e que tinha medo do que pudesse fazer a si em um momento de depressão.

Joana, 45 anos, vincula a solidão a uma patologia. Este movimento aparece em seu discurso associado à distinção em relação ao estar só, ou morar só, que ela vincula fortemente à escolha e à expressão da vontade do indivíduo.

Para mim a solidão é desencadeada por uma depressão, alguma coisa que não tá certo, que não tá bom. Seja, sei lá, biológica, fisiológica, não importa que motivo que leve a pessoa àquele estado de querer se isolar. Aí sim. Mas aí seria uma solidão, na minha visão de ver, patológica. Foi desencadeada por uma outra coisa, não pelo fato de morar sozinha (Joana).

Joana também associa a solidão à carência de relações afetivas ao afirmar que “não dá para ter solidão quando alguém te espera, não importa onde, e te ama, não importa onde”. As relações afetivas e amorosas representam um aspecto da vida social que figura de modo intenso, nos discursos das entrevistadas, em articulação com a solidão.

Simone, 50 anos, expressa de modo dramático as mazelas pertinentes à solidão como interrupção de vínculos sociais: “A solidão para mim é como um deserto, que você fica procurando um oásis, que é a companhia de uma pessoa querida, de uma pessoa que te compreenda e seja companheira sua”.

A perda de determinados laços sociais produz outras imagens da solidão relacionadas à agonia ou à tristeza, como ocorre no discurso de Isaura, 71 anos:

A solidão é muito triste, é horrível. Eu não desejo. Eu sempre falava para uma amiga: [...] você não sabe o que é solidão, peço a Deus que nunca você fique sozinha, porque é muito triste, a solidão é triste. Perde sono. Às vezes eu estou vendo televisão, me dá um sono que eu não consigo ver televisão, vou dormir e não consigo dormir, é horrível. Perde o sono. Até que depois ela ficou viúva e comentou comigo que lembrou dessas minhas palavras; que é triste mesmo, é horrível, a solidão.

A imagem da solidão é associada a uma condição nociva ao sujeito. Ao mencionar nas entrevistas o termo solidão, apareceram respostas como: “não padeço deste mal” e a “solidão é uma palavra muito pejorativa”. O caráter pejorativo do termo se apoia nas expectativas negativas em relação à condição de solidão como atributo, ou adjetivo, do sujeito. Joana, por exemplo, ciente deste estigma, afirma: “Nunca tive esse preconceito, não. Entrar no cinema sozinha, isso eu já fiz várias vezes. [...] Se não tem companhia para ir, eu não penso duas vezes. [...] Nunca deixei de ver as coisas, de fazer as coisas, por falta de companhia”.

Através do emprego da categoria de autoafirmação⁸, Duarte e Gomes tentam escapar das limitações das noções de individualização e individuação. Os autores justificam que a categoria de individualização promove “uma confusão com a outra ponta do processo, a da plena alternância para o reino cosmológico do individualismo” e a categoria de individuação não contempla “os processos que impulsionam os sujeitos para um processo de mudança numa sociedade onde o individualismo é hegemônico” (2008, p. 253).

Ana, 50 anos, em seu depoimento, nos fornece elementos que indicam o estar só como requisito para o estabelecimento de um espaço no qual a vontade do indivíduo se expressa plenamente. Este espaço da vontade é também o lugar de garantia da integridade do sujeito como unidade legítima e íntegra. Acredito que a definição deste espaço se aproxima do processo de autoafirmação, tal como definido por Duarte e Gomes.

8 Os autores utilizam a categoria de autoafirmação para fazer referência aos “processos de assunção de uma agência própria, pessoal, com algum componente, mais os menos intenso, de afastamento do englobamento originário (mesmo que ambivalente ou ambíguo)” (2008, p. 254).

Até um certo ponto é preciso solidão para você ter, digamos, *o domínio total*, é preciso ter um espaço que você tenha o domínio total daquele espaço e isso vem agregado. Se você domina aquele espaço ou não tem ninguém ou tem pessoas subordinadas a você que não vão poder reclamar da utilização do telefone, da luz acesa, do barulho, do que quer que seja. Mas mesmo partindo do princípio que essas pessoas não vão reclamar de nada, mesmo assim, o nível de *liberdade* de você determinar o que faz do seu tempo, as 24 horas do dia, eu acho que está diretamente relacionado à solidão sim. Porque as pessoas podem até não reclamarem, não incomodarem, mas têm os limites de *autonomia*, de uso de espaço quando você divide o mesmo ambiente com outras pessoas. Então, sempre ao dividir uma casa, a sua vida com alguém, sempre vai ter algumas coisas que você vai no mínimo adaptar. [...] Liberdade de você fazer o que bem quer no espaço da sua casa e na hora que você quer, eu acho que está sim atrelado a morar sozinha, acho que sim, porque sempre você tem que adaptar alguma coisa ao horário (Ana).

O “domínio total”, a “liberdade” e a “autonomia” são categorias mobilizadas para caracterizar a valorização do *estar só* como situação importante para o bem-estar do indivíduo e para seu processo de *autoafirmação*. A ideia de ter que adaptar seus hábitos e rotina à vontade de alguém é apresentada como indesejável e como aspecto que fere valores fundamentais. Morar só, neste sentido, é condição para que se tenha a “liberdade de você fazer o que bem quer no espaço da sua casa e na hora que você quer”. Dispor de seu tempo e de seu espaço de acordo com a sua própria vontade é, portanto, condição para a afirmação do indivíduo livre, autônomo e possuidor do controle total. A fala de Ana também coloca o risco do estabelecimento de relações hierárquicas. Os problemas da hierarquia e do englobamento, tais como formulados por Salem (1989) e Heilborn (2004), são importantes para pontuar o *estar só* como condição na qual o indivíduo se afirma como valor. A afirmação desse indivíduo diz respeito à negação de qualquer englobamento pertinente a relações sociais que não esteja de acordo com a sua vontade.

A expressão desse “domínio total” é valorizada muito frequentemente no que diz respeito a aspectos cotidianos. É na órbita dos significados desse domínio ou controle total que emergem aspectos que estão presentes na solidão virtuosa, ou seja, um espaço no qual as relações para fora deles não aderem ao ponto de se tornarem constitutivas. Como na formulação de Montaigne, que não se cole a nós para que se “arranque sem nos esfolar e sem levar alguma parcela de nós” (MONTAIGNE, 1972, p. 121). A rotina e o cotidiano são, assim, domínios sobre os quais se imprime a previsibilidade da qual dependem o controle e o domínio no trabalho de tomar posse de si.

A rotina e o ritmo pessoal são elementos que são referidos quando Ana trata de sua liberdade e do modo pelo qual o *estar só* oferece as condições para a sua autonomia:

Primeiro, ninguém te critica por nada que você faça [risos]. Esteja a louça limpa ou suja, demore o tempo que for no telefone, acorde ou vá dormir a hora que bem entenda, é... eu me acostumei muito a isso e... acho que se o meu ritmo atrapalhasse outra pessoa, tivesse mais alguém morando na casa e o meu ritmo, de ficar acordada até tarde ou de... ligar o som alto a hora que eu quero, se os meus hábitos atrapalhassem alguém, é... para mim ia ser bem difícil de lidar, porque eu... por ter sido filha única também, eu sempre tive a liberdade que a solidão dá, né? (Ana).

No lugar de morar com um cônjuge, que poderia complicar as condições de afirmação de sua liberdade, Ana preconiza a amizade como alternativa de convívio. Retomando o princípio da igualdade definido por Salem (1989) – e que consiste principalmente na ausência de englobamentos e de estabelecimento de hierarquias –, a amizade é vista como uma relação na qual não se coloca de modo tão intenso o perigo da hierarquia e da perda da autonomia. A amizade e a proximidade com parentes queridos, que não morem no mesmo teto, são elementos valorizados por Ana quando perguntada se sua situação de morar só é passageira ou definitiva:

Não sei, como eu já te falei, no meu sonho de consumo para a minha terceira idade, eu imagino amigos queridos, parentes, morando próximo, tendo sempre a oportunidade, a opção de passar um fim de semana juntos, de fazer uma comida juntos em um final de semana, de pegar uma fita e em vez de ver sozinha na minha casa, como eu sempre faço, poder ver junto de alguém para fazer comentários, eu acho isso muito bom.

A ideia de morar com um parceiro aparece como alternativa mais remota e sujeita à ocorrência de uma paixão que justifique a saída da condição de morar só. Estar perdidamente apaixonada é a condição colocada por Ana para que sua opção por morar só seja modificada:

Mas não acho que seja definitivo, estou totalmente aberta para tentar. Em primeiro lugar, morar o mais próximo possível das pessoas queridas seria a primeira opção. Mas se eu no futuro vier a me apaixonar e se essa pessoa quiser muito morar comigo, morar junto, casar, eu estou aberta para tentar mais uma vez, acho que o fato do que aconteceu não me fechou ao ponto de dizer jamais, se o outro quiser muito eu posso vir a querer ou eu mesma posso vir a me apaixonar tão perdidamente que eu desacredite de tudo que eu te falei hoje. Tudo pode acontecer.

Carla também fala da importância de um espaço inviolável do qual tenha todo o controle. Apesar de afirmar não gostar de ser sozinha, Carla ressalta a importância de poder decidir quando quer a companhia de alguém e quando quer ficar sozinha. A preservação de seu espaço privado requer a exclusividade sobre ele, que se

estabelece, inclusive, através da adoção de táticas para evitar o contato com vizinhos que ultrapassem os limites de seu controle sobre o *estar só*:

Mas eu não gosto de ser sozinha, então eu não me sinto sozinha estando sozinha em casa, muito pelo contrário, muitas vezes eu preciso desligar o telefone, porque eu tenho muitos amigos, inclusive tem alguns que ficam um pouco grudentos. Tipo a minha vizinha que gosta muito. Então, ela toda hora me liga para perguntar se eu tenho um açúcar, para perguntar se eu tenho um manjerição na horta, eu digo: “Ai meu Deus! Não dá! Vem aqui!” E aí, às vezes eu até desligo (Carla).

O amigo “grudento” aparece, no discurso de Carla, como uma forma de invasão, algo que fere o “domínio total” sobre seu espaço privado. Note-se aqui o emprego da imagem da cola, do grude, que também figura na caracterização dos riscos de violação do espaço do que chamo de *solidão virtuosa* em Montaigne. O que caracteriza aqui a liberdade como controle do espaço do indivíduo é a possibilidade de decidir quando – e o quanto – outra pessoa compartilhará desse espaço. A ultrapassagem de determinados limites na relação com amigos e a configuração de uma relação amorosa conjugal torna-se uma ameaça, para Carla, à situação de igualdade. O risco do englobamento e da hierarquização é reiterado em outra fala: “uma pessoa para ficar grudada, dependendo da minha companhia, vai ser difícil eu me relacionar, porque eu preciso de um espaço para mim” (Carla).

Para Carla, a possibilidade de viver com alguém não pode ferir o princípio da igualdade, da liberdade e da autonomia decorrentes da ausência de hierarquias e englobamentos. A hipótese de retomar uma relação conjugal se coloca para Carla de forma muito parecida ao modo pelo qual Salem descreve o casal igualitário. Deve-se, assim, ter em conta o impasse de que dois indivíduos singulares – unidades e valores inteligíveis e legítimos em si mesmos – optem por estabelecer uma relação de casal sem que suas particularidades, por mais que sejam incompatíveis, sejam feridas.

Tenho uma vontade de encontrar uma pessoa para ficar junto, de repente, sim. Mas eu acho que vai ter que ser uma pessoa, que para morar comigo, tem que ser uma pessoa que tem uma vida própria (...), porque eu gosto muito do meu espaço, de escrever, de ler. E para isso você não pode estar o tempo todo com uma pessoa falando do seu lado, querendo que você veja televisão junto com ela, eu acho que não dá [risos]. É difícil, né? (Carla).

Tanto Isaura quanto Irene, 79 anos, não acreditam que voltarão a morar com alguém, sobretudo, com um novo cônjuge. As falas das entrevistadas também apresentaram menor valorização do *estar só* como possibilidade de manutenção do espaço próprio inviolável. Para Isaura, o *estar só* decorre de uma circunstância que independe de suas opções: a perda do marido. O *estar só*, segundo a interpretação

que proponho, quando não é apresentado como resultado de uma escolha, de uma vontade do indivíduo, aproxima-se mais do sentimento de solidão e deste como condição indesejável. Para Irene, por exemplo, quando perguntada sobre o que acha de estar só, predomina a expressão “a gente se acostuma”, no lugar de afirmações que indiquem opção, gosto ou satisfação. Ainda que seja menor a valorização do *estar só* na fala de Irene, os aspectos positivos desta condição são muito semelhantes aos destacados nas outras narrativas: “Gosto, é bom, é bom ficar sozinha. [...] Porque a gente não tem hora para nada, a gente não tem aquela preocupação. Porque, naquela época, tinha preocupação de levantar cedo, ver isso, ver aquilo; agora qualquer hora que acordar tá bom” (Irene).

Já Isaura, quando perguntada sobre como é estar só, não elenca as mesmas características positivas: “Tem dias que eu fico muito triste, tenho vontade até de chorar. Mas aí eu me distraio com alguma coisa, fico olhando o meu quintal que eu arrumo para eu poder me distrair com ele. [...] Gostar, ninguém gosta de morar sozinha. Sou obrigada mesmo” (Isaura). A violação da situação de “domínio total” se caracteriza, fundamentalmente, pela definição do *ser só* como circunstância independente da vontade dos indivíduos. Ao contrário do que poderíamos supor, minhas entrevistadas mais jovens apresentam discursos que definem a situação de solidão como estado de sofrimento, justamente por se configurar como situação na qual a pessoa se viu inserida sem que o desejasse. Como é o caso de Sabrina, ao dizer: “Eu fui morar com as minhas irmãs e minhas irmãs me deixaram aqui, não foi opção não, foi o que restou”. Sabrina, como já mostrei, apresenta um discurso muito pontuado pela narrativa do *ser só* como solidão, como situação agônica que tende à depressão. A situação de solidão para Sabrina também se manifesta como estado de difícil superação. Em seu discurso, Sabrina não vislumbra a possibilidade de sair da situação de morar só.

A solidão, ao figurar no discurso de Sabrina como decorrência de sua falta de opção em relação ao *estar só*, explicita que a afirmação da vontade do indivíduo e a definição de um espaço de “domínio total” são os aspectos decisivos que diferenciam o *estar só* da solidão. A perda de determinados laços sociais associada à configuração de situações que limitam as possibilidades de afirmação das vontades dos sujeitos representa a via pela qual se consolida a solidão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As imagens presentes nas narrativas sobre a solidão que procurei estabelecer – nas linhas que articulam os pares *solidão virtuosa / solidão dolorosa* e *estar só / ser só* – indicam uma *família de sentidos* sobre o tema da interioridade, para além das dicotomias apresentadas.

A proposta não foi classificar as vivências das minhas interlocutoras em um modelo abrangente; tentei mostrar o modo pelo qual as narrativas das entrevistadas atualizam ambiguidades que oscilam entre determinadas possibilidades semânticas, criando tensões e tecendo sentidos que limitam e expandem as fronteiras dos significados conferidos às experiências de morar só. As variações em torno deste aspecto definem nuances em relação ao modo pelo qual o morar só representa uma possibilidade de afirmação e construção dos sujeitos. A distinção entre *ser e estar só* cria limites que distinguem diferentes experiências em relação à situação de morar só.

Morar só constitui uma situação na qual estão postas estas duas possibilidades: *estar* ou *ser*. O que define esta distinção é justamente a questão da escolha. O *estar só* e o *ser só* ampliam os sentidos e colocam em perspectiva os modelos de *solidão virtuosa* e a *solidão dolorosa*. Em termos semânticos *estar só* agrega os significados que consolidam o espaço de privacidade e seu poder inerente; a possibilidade de poder escolher quando e como estar com alguém, carrega os significados positivos e desejáveis presentes na situação de morar só. *Ser só* se aproxima das possibilidades agonísticas de morar só – a solidão e o isolamento são elementos que são associados ao campo semântico da condição de *ser só*. A pulsão aristocrática da inviolabilidade do espaço da interioridade como fonte moral se coloca ainda mais sob questão, porque o tempo da exterioridade agora pode ser pensado como o tempo da urgência.

O espaço do “domínio total” apareceu em articulação com aspectos de uma cultura psychologizante. Nas narrativas sobre a constituição da experiência de morar só como algo completo e satisfatório, há uma valorização da possibilidade de promoção de um encontro do sujeito consigo mesmo. O encontro com os outros está presente nos discursos como um aspecto crucial para a sustentação da situação de morar só e que deve ser acompanhado de um encontro consigo. Esse duplo encontro parece definir as condições de vivência do morar só como experiência plena de valores e significados.

O ponto crucial de articulação dessa experiência e de promoção desses encontros diz respeito ao exercício da vontade e da tensão entre aberturas e fechamentos de possibilidades de escolhas por parte dos sujeitos. O trajeto que percorri para a construção da argumentação aqui desenvolvida resultou na apuração desse aspecto fundamental à compreensão de variadas experiências de morar só e suas articulações com o tema da solidão.

A construção de um espaço de privacidade, apareceu nas narrativas, como característica basilar do exercício da vontade do sujeito, independentemente de constrangimentos exteriores a si. Este espaço de privacidade é um *lócus* do poder do sujeito na medida em que pode fazer valer sua vontade. Nos discursos de minhas entrevistadas, a violação desse espaço, com a consequente perda da possibilidade do exercício da vontade e do poder pertinentes à privacidade, representa uma falha

no trabalho de construção da subjetividade e uma aproximação dos riscos presentes nas ideias de isolamento e solidão. A possibilidade de escolha e o poder de decisão compõem o ponto nodal de significação da experiência de morar só em sua articulação com a solidão e o isolamento.

Retomar este material, mais de dez anos depois, faz com que eu pense em como seria se eu voltasse a conversar com estas mulheres hoje, em um contexto pandêmico que atribuiu novos contornos à possibilidade de escolher *estar só* ou não. A linha entre o *ser* e o *estar só* descreve, portanto, uma reflexão que pode gerar aproximações para outras questões, além daquelas das quais me ocupava há uma década.

REFERÊNCIAS

AUSTER, Paul. *A invenção da solidão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BERARDI, Franco. A pandemia marca o fracasso final de qualquer hipótese soberanista, de esquerda e de direita. *Revista IHU On-Line*, 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/602228-a-pandemia-marca-o-fracasso-final-de-qualquer-hipotese-soberanista-de-esquerda-e-de-direita-entrevista-com-franco-bifo-berardi>. Acesso em: 30 de set. 2021

BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

CASTRO, Celso. Homo solitarius: notas sobre a gênese da solidão moderna. *Interseções*, R. de Est. Interdisciplinares, jan./jun., v. 3 , nº 1, p. 79-90, 2001.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. 2004. A pulsão romântica e as ciências humanas no Ocidente. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v.19, nº 55, 2004.

DUARTE, Luiz Fernando; GOMES, Edlaine de Campos. *Três famílias*. Identidades e Trajetórias Transgeracionais nas Classes Populares. Rio de Janeiro, Editora da FGV, 2008.

HEILBORN, Maria Luiza. *Dois é Par: Gênero e Identidade Sexual em Contexto Igualitário*. Rio de Janeiro, Garamond, 2004.

MARTINS, Isis Ribeiro. *Só há solidão porque vivemos com os outros...: um estudo sobre as vivências de solidão e sociabilidade entre mulheres que vivem só no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2010.

MARTINS, Isis Ribeiro. Moralidades e atos de fala em serviços de apoio emocional: modalidades laicas da confissão e do testemunho?. *Religião e sociedade*. 36 (2), p. 19-43, 2016.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. São Paulo: Abril Cultural. Coleção Os Pensadores, 1972.

PAIS, José Machado. *Nos rastros da solidão: deambulações sociológicas*. Lisboa: Ambar, 2006.

POE, E. A. O Homem na Multidão. In: FERREIRA, A. Buarque de Holanda; RÓNAI, P. *Mar de Histórias*. vol. 3, p. 225, 1978.

PRECIADO, Paulo. Aprendendo com o vírus. *El País*. 2020. Tradução para o português disponível em: <http://agbcampinas.com.br/site/2020/paul-b-preciado-aprendendo-com-o-virus/>. Acessado em: 30 set. 2021).

RIESMAN, David. s./d. *A multidão solitária*. São Paulo: Editora Perspectiva.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Os devaneios do caminhante solitário*. Porto Alegre: L&PM, 2010.

SAFATLE, Vladimir. *Introdução a Jacques Lacan*. São Paulo: Autêntica, 2018.

SALEM, Tânia. *O Casal Igualitário: princípio e impasses*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. n. 9, 1989.

SIMMEL, Georg. O indivíduo e a díade. In: CARDOSO, F. H. e IANNI, O. (orgs.). *Homem e sociedade – leituras básicas de sociologia geral*. 7ª ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, p. 129-135, 1972.

SIMMEL, Georg. O indivíduo e a liberdade. In: SOUZA, J. e OELZE, B. (orgs.). *Simmel e a modernidade*. Brasília, Editora da UNB, p. 109-117, 1998.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

“Enxugando gelo”: autonomia, liberdade e desejos de uma jovem idosa em isolamento social

Oswaldo Zampiroli⁹

INTRODUÇÃO

Assim que me mudei para Juiz de Fora, em 2019, para ficar mais próximo da Instituição de longa permanência para idosos (ILPI)¹⁰ em que havia começado trabalho de campo no ano anterior, passei a conviver com Irene,¹¹ 61 anos, branca e minha vizinha, moradora de um bairro de classe média da cidade. Seu filho mais novo, Heitor, de quem sou próximo, havia me indicado um apartamento em um dos prédios que seu pai possui no bairro. A ponte que Heitor proporcionou facilitou as negociações da locação diretamente com o locatário e me aproximou de sua mãe, que sempre se mobilizou para resolver todos os “pepinos” dos apartamentos que alugam.

Como inicialmente minha pesquisa estava interessada em analisar exclusivamente as instituições “asilares” destinadas aos idosos (ou pessoas de 60 anos ou mais),¹² não registrei no meu caderno de campo as impressões iniciais e meus primeiros encontros com Irene – uma vez que não supunha que expandiria a pesquisa para além-muros institucionais. Minhas primeiras lembranças dela eram na cozinha de sua casa, sempre agitada e “feito pipoca”, como falam seus filhos, isto é, pulando para lá e para cá pela residência, cozinhando quitutes, lavando roupa ou ajoelhada com uma escova de dentes velha tirando uma sujeira- que só ela enxerga-no rejunte do porcelanato.

-
- 9 Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional/UFRJ
 - 10 De acordo com o governo federal as ILPI “são instituições governamentais ou não governamentais, de caráter residencial, destinadas ao domicílio coletivo de pessoas com idade igual ou superior a 60 anos, com ou sem suporte familiar e em condições de liberdade, dignidade e cidadania”. Disponível em: <https://www.gov.br/anvisa/pt-br/assuntos/servicosdesaude/instituicoes-de-longa-permanencia-para-idosos>. Último acesso: outubro de 2021.
 - 11 Todos os nomes deste artigo são fictícios. A ideia é preservar algumas informações importantes para manter a anonimidade dos interlocutores que compõem esta pesquisa.
 - 12 O primeiro artigo mobilizando o material da minha tese sobre ILPI está disponível na Cadernos de Campo (Zampiroli, 2020) onde falo sobre duas interlocutoras que vislumbram amores futuros num pós-vida ou numa reencarnação.

A junção de imponderáveis, sendo o principal deles a pandemia da covid-19 em 2020, despertou a necessidade de ampliar o escopo da pesquisa para além do asilo – que, evidentemente, está até hoje¹³ com justas restrições às circulações de pessoal e visita. É importante marcar também que sempre que explicava para Irene minha pesquisa “em asilo”, ela se colocava profundamente entusiasmada tanto em querer ir ao sítio comigo “prestar trabalho voluntário”, como também gostaria de ser pesquisada: “me entrevista também, Oswaldo. Já sou idosa”. A diferença que a pesquisa tem dentro e fora do asilo é justamente o fato de que, ao contrário da minha relação com as pessoas na ILPI, passei a conviver cotidianamente com Irene, já que havíamos combinado que estaríamos na pandemia “juntos” e eu estaria autorizado a acessar sua casa, uma vez que me dispusesse a abrir mão de encontrar outras pessoas e a me isolar.¹⁴ E assim foi feito. Em suma, os registros que comecei a fazer assumindo que Irene seria uma interlocutora para a tese começaram em março de 2020, mas desde julho de 2019 – quando me mudei para a cidade – passei a frequentar sua casa semanalmente, fazer almoço, cozinhar doces, jogar baralho, ajudar nos serviços domésticos (e vice-versa, já que ela também começou a aparecer de surpresa para me visitar).¹⁵

O que gostaria de comunicar para este artigo sobre um fragmento importante da vida de Irene tem eco também na vida de diversas idosas com quem conversei até hoje para a pesquisa: reclamações constantes da presença extenuante do marido. Todas as vezes que fui até sua casa, por volta das 11h da manhã, ela estava constantemente ansiosa e ou nervosa.

“Meu marido José é assim, chega meio dia, ele junta suas mãos e faz assim [movimento de comer] na boca. Já tá na hora do almoço. Eu não aguento mais. Essa noite eu não dormi, meu remédio não fez efeito. Tirei um cochilo às 4h da manhã. Deu 10h da manhã ele *tava* me cutucando pra fazer almoço e falando que queria a mesa pronta meio dia”.

-
- 13 Este artigo foi escrito em outubro de 2021. Com a vacinação chegando aos jovens de mais de 18 anos, o asilo ainda mantém certas restrições na circulação de funcionários, visitas e, principalmente, voluntários. A perspectiva é a volta do funcionamento pleno, como era no contexto pré-pandêmico, no ano que vem.
 - 14 Este “combinado” de vivermos o chamado “isolamento social” em conjunto funcionou ao longo de um ano. Logo que Irene e seu marido se vacinaram, começaram a visitar a filha que mora longe e o neto. Assim como permitiram que familiares mais próximos, também idosos e vacinados, os visitassem. Da minha parte, houve descontinuidades no tanto que me senti confortável ao redor da família durante este segundo momento – pelo menos até a minha própria vacinação.
 - 15 É interessante pensar o borrar de fronteiras que as pesquisas na urbe insistem em demonstrar. A casa e o campo se tornam continuidades tremendas, não havendo a separação cartesiana que tanto embalou os compassos etnográficos de clássicos como Malinowski e Evans-Pritchard. Aqui, como já muito comentado por nossa literatura especializada (ex: VELHO, 1998; FONSECA 2000), pesquisamos num contínuo casa/campo: escrevo estas palavras no preciso momento em que uma interlocutora toca meu interfone.

Também em 2019, Irene e José passaram a viver sozinhos. Seus três filhos, Larissa de 32 anos, Iago de 28 e Heitor de 26, haviam se mudado. Larissa mora com seu marido e o filho Daniel em Belo Horizonte; Iago mora(va) em São Paulo (voltou para a casa na pandemia, provisoriamente); e Heitor mora ao lado e, como eu, também está num apartamento de seus pais. Parte das tristezas que Irene sente está justamente nessa sensação que ela descreve como “ninho vazio”, que aparece em diversas literaturas especializadas sobre o envelhecimento, além das constantes reclamações acerca do comportamento do marido e dos serviços da casa (LINS DE BARROS, 1981; PEIXOTO, 1997; ALVES, 2004; BISPO, 2016).

Nesse sentido, o que descreverei a seguir são pequenas porções das “cenas e queixas” (GREGORI, 1993), as quais acompanhei ao longo dos últimos dois anos em torno da vida dessa minha interlocutora. Numa primeira cena, trago uma síntese dos almoços que participei com Irene e família. Numa segunda cena, apresento discussões despertadas em torno da construção de uma horta no jardim. O intuito com ambas é trazer momentos etnográficos marcantes da minha relação com Irene a fim de discutir gênero, envelhecimento e conjugalidade atrelados a um enquadramento fenomenológico de sua vida. Em seguida, debateremos como cuidado e controle se enlaçam na dinâmica conjugal entre Irene e seu marido José. Finalmente, na quarta parte deste artigo, faremos um esforço de começar uma conversa sobre como a pandemia da covid-19 pode ter ratificado os papéis sociais que já estavam postos de antemão – sem grandes pretensões conclusivas.

Este artigo estará mais interessado naquilo que Beauvoir (2018), inspirada em Heidegger, chama de “ser-no-mundo”, no que diz respeito à experiência de envelhecer e menos à “exterioridade” do fenômeno. Ou seja, as características subjetivas do envelhecimento serão mais proeminentes em minha análise do que os seus aspectos sócio-históricos. Isto se dá, pois este trabalho parte de uma metodologia mais preocupada em ressaltar uma “etnografia do particular” (ABU-LUGHOD, 1991) e menos atenta às grandes generalizações. A ideia aqui é justamente frisar os discursos que vão sendo construídos em forma de queixas e que Irene manifesta em relação ao serviço doméstico e, principalmente, ao marido no momento em que atravessa uma fase que se autocompreende como “nova idosa”, “velha” e “aposentada”.

Sendo assim, embora o envelhecimento em si enseje uma certa “pressa” em “viver intensamente” em Irene, neste trabalho, evidenciarei mais os aspectos daquilo que ela enxerga como “atraso” em sua vida, isto é, como gênero e conjugalidade refletidos no papel de esposa e de dona de casa impossibilitariam uma vida de liberdade plena. Ademais, é preciso dizer, finalmente, que há uma inspiração na minha escrita daquilo que poderíamos expressar como sendo uma busca etnográfica pelo “clima”, “tom” ou “humor” (stimmung) (GUMBRECHT, 2014) na escrita etnográfica. Tal como a marca fenomenológica nos trabalhos de Velho (1998), busco presentificar uma “impressão geral” dos atravessamentos sensoriais que vivenciei justaposta às reclamações de Irene aqui transcritas.

OS ALMOÇOS

Desço as escadas do prédio em que moro, coloco a máscara e subo um morro íngreme – isto é tudo o que o basta para chegar na casa de Irene. Num primeiro momento, tocava o interfone e esperava ser respondido. Acessava sua casa. Hoje, tenho as chaves do portão.¹⁶ Vou cumprimentando José, que geralmente está mexendo no jardim ou na janela da cozinha, esperando dar meio-dia em ponto para começar a reclamar com sua esposa que o almoço está atrasado. Lavo minhas mãos no banheiro, me dirijo para a cozinha e encontro Irene agitada. Fumaça de uma couve refogada ou de uma cebola suando impregna o cheiro do ambiente. “Que bom que você veio”, ela diz sem me olhar, focada em suas panelas de aço cirúrgico. Contorno a “ilha” da cozinha, lhe abraço e pergunto, “precisa de alguma ajuda?”. “Claro, tô sempre precisando”, responde. Ponho-me então ou a cortar algum legume, arrumar a mesa colocando pratos e talheres, fazer um suco ou lavar a louça que já se acumula. “Só você para me abraçar mesmo, meus filhos mal me cumprimentam”, sempre diz. Servida a comida – o que ela chama de maneira autodepreciativa de “gororoba que fiz”, arrumamos a cozinha juntos e conversamos sobre a semana. Em vários momentos, seus filhos Heitor e Iago podem compor a cena, no entanto, majoritariamente, ficamos apenas eu e Irene finalizando tudo e, depois, passamos um café.

Foram nestas oportunidades que se repetiram por mais de dois anos, que as queixas de Irene em relação à sua casa, seus filhos e neto e, principalmente, seu marido se deram. Frases como “precisa de uma casa desse tamanho para duas pessoas?”, “quem faz uma lavanderia longe da cozinha? Tenho que ficar subindo a escada”, “meu marido não me deixa mudar um móvel de lugar”, “olha que piso de cozinha horrível para limpar, maior arrependimento ter trocado pra porcelanato”, “meus filhos não me ajudam” etc., surgiam sempre enquanto esfregávamos as louças ou passávamos um pano na cozinha. “Veja, Oswaldo. Tenho que fazer tudo e não recebo nada. Fico aqui o dia inteiro arrumando casa e fazendo almoço e ninguém valoriza. Quero ver o dia que não tiver eu aqui, quero só ver”. O caráter repetitivo de suas reclamações faz eco com a qualidade repetitiva do trabalho doméstico: “todo dia ela faz tudo sempre igual”, penso na canção.

“Enxugar gelo” é como ela descreve este tipo de trabalho:

(...) Eu podia fazer exatamente o que eu faço, sabe? Lavar roupa, fazer comida, *atender marido*. Podia ser tudo isso e fazer feliz, mas para isso eu deveria sentir que eu quero fazer, que eu gosto. Mas não é, eu não gosto. Eu chamo trabalho de casa de “enxugar gelo”. Mesma coisa todo dia, a pessoa não reconhece. Eu falo com o José todo dia “isto não está certo, você tirar a meia do cesto e joga no chão?”. E ele joga um pé de meia pra lá e um pé de meia pra cá. Eu

16 Foi Irene quem fez e meu deu as chaves de sua casa num momento em que viajou e precisava que eu cuidasse de seus dois cachorros. Desde então, as chaves ficam comigo.

acho isso um desrespeito com a gente que tá arrumando a casa, eu acho um desrespeito. Tem dia que a roupa tá no chão, do lado do cesto. E a gente vira a chata, repetindo todo dia a mesma coisa. É como se você tivesse, como é que fala? A mesma coisa que jogar uma coisa no chão na rua e falar pro gari “limpa aí”. Você entende? Não podemos fazer isso com as pessoas. Agora, se você trabalha pra você ou trabalha pro outro pra ganhar dinheiro, você faz as suas coisas.... Você acha que a minha casa estaria desse jeito se eu tivesse *autonomia*? Você acha que eu teria um sofá desse jeito aqui? Não. Com certeza, não.” (Irene, setembro de 2020 – grifos meus).

Nestas conversas pós-almoço, é possível vislumbrar que as queixas de Irene orbitam sobretudo entre dois eixos: a casa e o marido.¹⁷ São estes os campos de sua vida que precisamente ela vincula à uma demanda imanente, uma obrigação – que, por sua vez, gera a sensação de aprisionamento e falta de autonomia. A fórmula se dá: José domina a casa, José domina Irene, a casa domina Irene. Isto que vemos manifestado via queixa, as condições que cria para si como vítima e seu marido (ou mesmo a casa) como algozes (GREGORI,1993) tensiona profundamente aquilo que ela ocasionalmente vai entender por meio de uma gramática emocional: “tristeza”, “depressão”, “sentimento de prisão”, “abandonada”, “sofrimento”, “autonomia”, “liberdade”. E, também, uma gramática moral: “boa ação”, “desrespeito”, “educação”. Paralelamente, a casa e o marido agem produzindo uma subjetividade reflexiva e, assim, ela passa a escrutinar constantemente a própria trajetória em ponderações retroativas sobre, por exemplo, a escolha por se casar e os prejuízos que a decisão acarretou. Irene por vezes mobiliza um sentimento de culpa por ter escolhido um destino que lhe encerraria no universo doméstico.

Os barulhos da água da pia correndo, o rodinho de pia deslizando, a vassoura movendo a poeira para a pá vêm acompanhados das falas desejosas por autonomia e liberdade que são expressas das mais variadas maneiras. Nem sempre Irene sabe precisar exatamente o que ela entende como liberdade. Ela disse, certa vez, “queria ser livre como uma borboleta”. Em outra oportunidade, “queria apenas bater perna sem encheção de saco”. Por intermédio destas falas é possível vislumbrar uma série de temáticas que vão sendo englobadas em concomitância à vontade: o sentido de família, o papel de esposa, a força vinculativa da maternidade, a aposentadoria como *turning point*, a velhice como corrida contra o tempo, as dificuldades de ser mulher na sociedade etc. Ademais, gostaria de pontuar de antemão, que estes desejos de libertação via queixa – que se conectam à uma autorreflexão “fissurada” – são mais exercícios de fala e menos desejo por resolução, o que espero conseguir demonstrar até o final deste texto.

17 Os filhos e o neto também são centrais para entender Irene, mas vou deixar para explorar melhor o papel de mãe/vó – embora seja pontuada sua importância ao longo deste texto – em outra oportunidade.

Sempre que tento ser propositivo, buscando pensar em soluções para diminuir a quantidade de demanda doméstica, Irene se esquivava afirmando: “Não dá”, “não posso”, “não consigo”. A dimensão da sua “obrigação” enquanto esposa e dona de casa adquire muitas vezes caráter absoluto – pelo menos discursivamente:

Por que você não pede comida de vez em quando? Seus filhos não ajudam?

Irene: Não dá, ele não aceita. Ele [José] não quer comida de *delivery*, ele não aceita. Tem que ser comida minha e a mesma coisa, não dá pra fazer uma lasanha, ele não come. Tem que ser pelo menos uma carne, um arroz, um feijão e uma salada. Carne, carne, carne todo dia. Eu não aguento mais cozinhar isso”.

Perguntei, em seguida, por que não cozinhar duas vezes por semanas e congelar as porções das refeições. Ao que ela respondeu: “ele [José] tem pavor de comida velha, tenho que fazer todo dia mesmo. Não tem jeito”.

O JARDIM

José, 65 anos, branco, havia começado, a pedido de seu filho mais novo, a plantar uma pequena horta no seu grande jardim que circunscreve a casa que ele mesmo, como engenheiro, construiu com orgulho e esmero. Todavia, o “jeito” de José em manter a casa é diferente de Irene. “Olha, tudo que é folha seca, ele deixa. Tudo esmagado lá. Não tem poda. Entendeu? Eu já gosto das coisas bem feitas. Se não for pra fazer bem feito, eu nem faço.” Costumo pensar com os meus botões em José como um romântico, que deixa as plantas crescerem absolutamente livres e Irene como uma iluminista que se pudesse seccionaria o jardim inteiro por temas e submeteria cada canto a um formato específico. “Se fosse eu, já teria contratado um paisagista pra mudar isso aqui. Olha que matagal, esta casa tinha tanto potencial”, ela diz. Mas as reclamações de Irene em relação ao jardim são apenas uma das miríades de problemas que ela vê na casa. Aposentada desde os 50 anos de idade, Irene, que trabalhava como professora e pedagoga, já está há mais de uma década “enfurnada” num espaço sobre o qual tem pouco controle. “Maior arrependimento da minha vida foi ter me aposentado cedo, agora fico o dia inteiro aqui arrumando casa”.

Pergunto: “por que vocês não constroem esse projeto da horta como um projeto pra vocês dois? Quantas coisas vocês construíram coletivamente?”. Ela responde “Nada”, rindo, como se risse da ingenuidade na minha dúvida.

A casa é muito dividida entre o que é seu e o que é dele?

Irene: Tudo é dele na verdade, mas quem limpa sou eu. Quem ficou lá em baixo limpando de uma às cinco da tarde? Quem limpa a calha porque fica uma nojeira lá quando bate a chuva? Então assim, eu faço e uma época eu fazia ainda mais. Eu tava no fogão, desligava o fogo e ia fazer o que ele queria. Ele fala comigo numa altura. Assim, a gente faz coisas juntos, a gente joga

buraco, às vezes ele deita comigo pra namorar e ver televisão, ok. Quando está só nós dois, funciona. Mas quando tem uma plateia a história muda, porque ele gosta de me envergonhar. A mãe dele era assim. Se tiver uma plateia, uma pessoa por perto, ele gosta de me tirar perto da pessoa. Eu fui ajudar a Eliana [amiga e vizinha] a carregar um negócio pra lá, fui ajudar a carregar uma cama e ele chegou lá brigando comigo porque o almoço tava atrasado dez minutos. Ele não tira nem a mesa da cozinha, ele quer que eu... é líder é líder. Uma liderança... E eu falei “vou para Belo Horizonte, vou cuidar do meu neto”, foi então que ele gritou “você tem que cuidar do meu coraçãoooo”.

José descobriu que estava infartado em meados de 2019. Na ocasião, todos os seus três filhos não estavam na cidade. Quando ele precisou ser internado e passou por um cateterismo, ajudei a levá-lo do hospital de volta para casa. Desde então, os assuntos sobre “coração”, “alimentação saudável” e “prática de esporte” passaram a estar mais presentes nas discussões da família. Falar sobre o coração é também uma moeda moral que José usa ocasionalmente para circunscrever Irene às suas vontades. Para ser mais preciso, são três estratégias, que consegui observar, que José usa para negar uma vontade de Irene: 1. Falar do coração; 2. “expor” a esposa e 3. Simplesmente negar.

O ponto dois se manifesta sobretudo quando há visitas na casa – como a fala destacada acima, que revelaria, na forma de “expor” outrem, mediante a transmissão familiar de uma “herança moral” de mãe para filho (DUARTE, 2011; DUARTE & GOMES, 2008). Irene apresenta perda de audição, portanto, ela não consegue, sem aparelho auditivo, ouvir determinadas sílabas e frequências sonoras, e é lembrada sempre por José de que ela não escuta bem. “Quietinha Irene, quietinha. Você fala muito porque não escuta nada”. A deficiência auditiva de Irene é uma questão muito delicada para ela, que não gosta de expor para “gente de fora” ou para vizinhos. Quando recebe visitas, como eu ou sua amiga Eliana, José sempre faz questão de “expô-la”. “Irene, já colocou o aparelho de surdez hoje? Eu falo com você e você não ouve nada”. E Irene responde rindo, sem graça, para os “de fora”. Situações como esta também testemunhei incontáveis vezes – a ponto de conseguir lembrar as exatas frases que seu marido direciona a ela de memória, sem precisar ficar acessando o caderno de campo, tamanha a repetição do mantra “quietinha, Irene. Quietinha”. Já o ponto três se revela nesta “liderança” que Irene identifica em seu marido “já falei que não, e ponto final”. José afirma categoricamente em frase que também ouvi repetidas vezes. Seja por “chantagem emocional”, por constrangimento ou “liderança”, José geralmente tem a palavra final.¹⁸

18 As estratégias que Irene utiliza para conseguir o que quer não podem ser exploradas neste artigo devido aos cortes inerentes a este formato de comunicação. Mas há sem dúvidas “pontos fracos”, “brechas” e “linhas de forças” (FOUCAULT, 2004) que Irene se utiliza para fazer de uma vontade, verdade.

A conversa transcrita acima teve uma mudança brusca de tema. Logo após Irene lembrar da fala de seu marido “você tem que cuidar do meu coração”, ela mudou de assunto imediatamente. Começou a falar de suas duas cachorras e que estava preocupada com uma delas. Alguns segundos depois, José apareceu na janela e me chamou para fazer alguma coisa com ele da qual não me recordo. Geralmente, José gosta de jogar peteca, frescobol ou mostrar o andamento da obra do “último prédio que estou construindo para aposentar”.

Eu tô conversando com a Irene aqui agora, José.

José: Ah, bem.

Irene: Como eu estava falando, a cachorra tem que ir pro veterinário, tá ficando sem dente. Parece que ela tá com alergia também, deve ser pulga porque ela tá coçando.

(José vai embora)

Irene (sussurrando): e ele gritou pra eu cuidar do coração dele. Eu passei uma raiva... vai chegar uma hora que não dá.

Vale observar a maneira com que Irene conhece o movimento do próprio marido pela casa. Nesta conversa, eu mesmo não tinha ouvido a aproximação de José, mas Irene, mesmo sendo deficiente auditiva, prontamente mudou de assunto e soube exatamente escolher o que não queria que seu marido ouvisse da conversa que tinha comigo. Por outro lado, percebo a aproximação de José e seu convite repentino, como uma forma de tentar me tirar de perto de sua esposa – seja para evitar que ela se abra para mim ou seja para controlar suas “confissões” queixosas.

CUIDADO E CONTROLE: AS NEGOCIAÇÕES DIÁDICAS

As “negociações da intimidade” (ZELIZER, 2011) presente nas finas camadas do cotidiano entre casais, sempre foi um tema de interesse desde a graduação (BISPO & ZAMPIROLI, 2016). No mestrado, o tema adquiriu maior centralidade, quando acompanhei as dinâmicas – por vezes agonísticas – conjugais entre quatro mulheres trans e travestis e seus “namoridos” cisgêneros. Naquela oportunidade, estive atento precisamente ao caráter subterrâneo que as relações amorosas adquiriam. Ou seja, por um lado, a relação era vivida e pensada como um namoro ou casamento, mas por outro tanto o ofício de prostituta ou o corpo trans das namoradas eram ocultados das redes relacionais e familiares do marido. Entretanto, com relação a essa temática, há alguns pontos em comum com esta pesquisa no que diz respeito a dois fatores: 1. queixas femininas em relação a seus parceiros; 2. elo indissociável entre cuidado e controle.

O primeiro ponto – apesar de pesquisa em contexto diferente – pode ser melhor compreendido pela descrição de queixa presente no trabalho de Gregori (1993). Para a autora, a queixa é

“uma narrativa em que a pessoa que é objeto de algum infortúnio constrói discursivamente a sua posição enquanto vítima. Narrativa peculiar: expõe e, paradoxalmente, alimenta / incita/ reitera algumas condições que fazem operar a violência (...) A queixa é uma fala monologal, pronunciada para produzir escuta. Guarda essa semelhança com a confissão. Ambas, também, são falas auto referentes e que trazem como tema a culpa” (GREGORI, 1993, P. 185).

É necessário reconhecer, assim, que o lugar da queixa produz uma espécie de exercício de fala que resulta em dois papéis adversativos, a vítima e o algoz. Todavia, quando trabalhada sob um olhar mais atento nos cotidianos do casal, é possível notar as ambiguidades presentes nas construções narrativas sobre o outro. Raphael Bispo, mostra na sua pesquisa de doutorado intitulada “Rainhas do Rebolado” (2016) o enredamento de uma de suas interlocutoras, ex-chacrete Bia Celeste, nas redes de controle do marido Baltazar. Morando na “lonjura” e distante de “tudo e de todos”, Bia vivia apenas com seu marido controlador que, inclusive, dificultou bastante as negociações de entrevista entre ela e o pesquisador (BISPO, 2016). O interessante deste exemplo etnográfico é o arremate que Bispo produz para entender o fenômeno da queixa. Ele diz:

“Sempre que possível, ela [Bia Celeste] soltava um comentário sobre ele [o marido] durante o nosso rápido bate-papo gravado, acompanhado de vez em quando de uma boa risada. Ao mesmo tempo que o criticava e colocava suas atitudes em xeque através da queixa, Bia modestamente ponderava e demonstrava algum tipo de apreço, carinho e, principalmente, orgulho de ser casada por quase 30 anos com o marido (BISPO, 2016, p. 268).

No meu trabalho de mestrado (ZAMPIROLI, 2018) há o mesmo ressoar no que diz respeito às múltiplas maneiras como o marido é percebido pelas esposas. Deste modo, novamente lanço mão, como recurso analítico da dupla conceitual do segundo fator: O cuidado e o controle. A razão de trazer à baila estas pesquisas é tentar pensar o encadear necessariamente dual e, por vezes, contraditório em toda ação social que lida como sendo de “cuidado”, com algum tipo de enquadramento de “controle”. E, evidentemente, o inverso se repete, todo ato de “controle”, também pode ser percebido como “cuidado”.

Em síntese, neste meu trabalho anterior, a dobra do cuidado e controle imperava nas negociações de circulação do corpo trans. Manter a namorada travesti/ transexual ocultada das redes familiares, poderia possibilitar a manutenção da existência da relação, uma vez que não haveria brigas familiares ou pressões para o desfazimento

de tal arranjo conjugal dissidente. Isto é, o controle de um corpo poderia ser pensado como cuidado pela relação (ibidem). A manutenção da relação se fortificava porque, para minhas antigas interlocutoras da pesquisa de mestrado, ser esposa era um papel importante de se lutar para manter e este deveria ser incessantemente (re)negociado nas intimidades do casal. Ser esposa era, de muitas maneiras, uma forma de exercer-se mulher (ibidem). Qual a pertinência deste enxerto etnográfico para se pensar a dinâmica conjugal de um casal cisgênero, idoso, branco e de classe média, portanto?

Enquanto, para as interlocutoras trans/travestis, o lugar de esposa não estava dado – elas deveriam tornar-se e fazer-se esposas constantemente – para Irene, o papel de esposa é aquilo que ela quer desfazer. E este desfazimento não é via divórcio, uma vez que nunca ouvi dela a manifestação deste desejo, mas por um escrutínio interno e subjetivo por meio da produção de um sentir-se desobrigada do trabalhado do cuidado. Irene “sonha”, fantasia e especula constantemente e cotidianamente as decisões que tomou ao longo da sua vida mobilizando, por conseguinte, uma “ética ordinária” de reavaliação queixosa (LAMBEEK, 2010). Isto é, Irene deseja desinvestir de cuidar do marido e da casa para assim desamarrar-se do controle de ambos. Veja, o cuidado e o controle aqui estão novamente aglutinando as experiências conjugais às reflexões emocionais (prisão, autonomia, liberdade e segurança), assim como reposicionam de que maneira Irene deseja ser esposa. É esta multiplicidade de sentidos que torna o exemplo de Bia Celeste citado como contraste acima tão pertinente aqui. Em muitas ocasiões, Irene demonstrou estar feliz em manter o longo casamento de trinta anos, pois José é para ela sobretudo, segurança. “Se eu tô insegura com alguma coisa, eu peço a opinião dele. Se ele falar que sim, eu sei que vai dar certo”. Ademais, ao revisar suas decisões de casar, lembra dos filhos gerados por esta união e reconhece que o papel de mãe é aquele de que ela mais se orgulha.

A literatura dos anos 1970 e 1980 no Brasil, muito majoritariamente carioca, que se debruçou a desvendar as “tensões entre gênero” (SALEM, 2006), seja em contexto popular, seja nas camadas médias, inspirou-se fortemente na teoria da hierarquia dumontiana (DUMONT, 2008) para seu proceder. Há, por exemplo, em DaMatta (1997b), uma interpretação ampla da sociedade brasileira como atravessada por uma ambiguidade de hierarquia estruturada em atmosfera de discurso individualista. Seu trabalho, pensando as espacialidades “casa” e “rua” (1997a), tem desdobramentos pelas dinâmicas de gênero importantes ao pensar as mulheres de classe popular como mais afeitas ao universo doméstico (casa), e os homens que se desentranham do seio familiar como mais versados ao domínio público (rua). Esta interpretação, na espinha dorsal do trabalho de Duarte (1986) sobre camadas populares, mobiliza a ideia de uma “obrigação” masculina que produz imperativos morais nos homens e, conseqüentemente, pulsões exteriorizantes que os jogam à dimensão pública, ao trabalho fora de casa, à demanda em se tornarem provedores do lar. Assim, os

homens estariam mais propensos a viver um “potencial ambíguo” (SALEM, 2006) maior, uma vez que na infância e na velhice se “docilizariam”, ao estarem mais enredados às casas, e, em contraste, na vida adulta, viveriam sob a dupla rua/casa (público/privado, respectivamente). Já as mulheres, nesta literatura, sempre estariam postas no universo doméstico.

Por meio desta rápida síntese, tomo a discussão acima para ventilar mais algumas suspeitas em como tenho refletido acerca de Irene e José frente a tal literatura e, evidentemente, reconhecendo que pertencem hoje às camadas médias. Em primeiro lugar, o sentido de obrigação que vimos nas sessões mais etnográficas deste trabalho surgem em Irene como sendo um comprometimento imperativo ao universo doméstico. Seja porque o marido a controla, ou porque a casa a controla, a “casa demanda” etc. A vinculação hierárquica de gênero, ressaltando que Irene e José são cristãos, embora não frequentem igrejas, traduz uma ausência importante daquilo que tão eloquentemente Salem e Heilborn descrevem sobre conjugalidades em camadas médias (SALEM, 1989; HEILBORN, 2004; 1995), isto é, o princípio de igualdade enquanto valor. Suponho, de modo preliminar, que o fato de José e Irene partirem de contextos populares, de forte passado cristão, além do marcador geracional, produziram moralidades mais marcantes do que o fato de pertencerem hoje à classe média, quando debatemos a maneira com que lidam com o valor-igualdade imperativo nas relações conjugais nessa camada social (Ibidem). A dinâmica de Irene e José é vivida mais fortemente a partir do “englobamento do contrário” e os discursos que poderiam ser lidos na chave da ideologia do individualismo são rarefeitos (DUMONT, 2008).

Entretanto, diferentemente desta literatura que aloca os homens ou os dissidentes sexuais e de gênero maior pulsão por desentranhamento do seio familiar (DUARTE, 2009) é por Irene, via queixa, onde emergem críticas por igualdade, “feministas”, de seu contexto marcadamente hierárquico. É por intermédio das queixas que Irene tenta abrir brechas e pode vislumbrar um “desfazer-se”, discursivamente, do papel de esposa numa expressão de reconexão com seus desejos por liberdade. Pela queixa como exercício de fala auto refletida, como “ética ordinária” (LAMBEEK, 2010) que Irene cria alianças com os ouvintes e – no limite – “desestressa” das obrigações do dia a dia. Ademais, sua narrativa tem o propósito de “persuadir, convencer, deleitar ou comover por meio da palavra” (GREGORI, 1993, p. 186) – o que cria uma aliança importante com este pesquisador. Portanto, o exercício de fala que a queixa expressa, parece por um lado ser apenas uma maneira que Irene exorciza as pequenas violências que sofre de José e, por outro, é como se pelo discurso, ela buscasse jogar ao ar palavras de desejo de – eventualmente – conseguir atingir à vontade teleológica de “corporificar uma agência” (MAHMOOD, 2004) de insurreição às normas.

Ratifico aqui, a ideia de “ação ordinária” que está implicada na queixa. Para Lambek (2010), é importante pensar as “éticas ordinárias” como modalidades de

ação social para não as naturalizar como uma condição *sine qua non* do pensamento humano. As ações éticas e ordinárias produzem sentido, reorganizam os medos, as esperanças e os desejos. É mister ressaltar que a experiência ordinária, deste tipo de pesquisa antropológica, revela as rachaduras dos conflitos na realidade social, assim como incorpora respostas que os sujeitos dão para as complexidades de suas vidas (ibid.). Isto pode ser observado pela maneira que pela queixa, é possível vislumbrar como Irene tenta habitar o sofrimento de se sentir presa e como julga moralmente as ações controladoras do marido. As queixas, embora eu não tenha notado outras formas de ação que gerasse grandes mobilizações que visasse mudança de vida, produzem falas catárticas e brechas para futuras negociações. “Tá, Irene. Tá bem, vou fazer. Só me promete parar de falar”, gritou uma vez José saindo da cozinha tapando os ouvidos. Neste dia, Irene conseguiu o que queria.

Ao dizer que o universo doméstico se equivale a “enxugar o gelo”, ela expressa um “não acabar” da atividade, uma obrigação cotidiana que sempre cobra repetição: todo dia limpa, todo dia lava, todo dia atende marido, todo dia passa roupa etc. É assim, também, como ela pensa o papel de esposa. Por conseguinte, tanto o papel de esposa quanto o trabalho doméstico estão frontalmente fundidos. Na sessão seguinte, tentarei pincelar a discussão de como ambos os papéis foram radicalizados durante o isolamento social.

DAS COISAS QUE A PANDEMIA RATIFICOU: ALGUMAS BREVES CONSIDERAÇÕES

O primeiro capítulo de *Veiled Sentiments* de Abu-Lughod (1986) intitulado *Guest and Daughter* é sempre lembrado por mim quando penso em minha situação em campo. Por um lado, por meio da aproximação com o filho mais novo, me torno um convidado que vai ganhando a qualidade de filho. Por outro, permaneço um “estranho”, um convidado cujos objetivos de pesquisa sempre estiveram muito claros para a família. Este papel ambivalente que permeia ser convidado, antropólogo e filho, que é também parte importante da experiência de Abu-Lughod por razões bastante diferentes, talvez também componha aquilo que promoveu a autora um lugar privilegiado de escuta entre as mulheres dos lares beduínos, como expressa no quinto capítulo, *The poetry of personal life*. Isto se evidencia em diversas oportunidades em que Irene me aconselha “como mãe”, “Falo isto como mãe”, me diz sempre que ela se vê preocupada comigo por alguma razão. Em concomitância, os constrangimentos que José promove “para chamar atenção” na minha frente toda vez que quer reclamar de sua esposa (“você fala demais, Irene”) me fazem voltar ao lugar de convidado, ao que Irene interpreta como transmissão familiar quando seu marido frente uma visita ou “plateia” logo age feito sua sogra.

É precisamente nesta ambivalência que muitos antropólogos e antropólogas podem se reconhecer em campo, que são apresentadas as cenas das duas sessões

anteriores. Foi possível enxergar os episódios etnográficos repetidos ao longo de mais de dois anos de etnografia, mas que tiveram um agravamento de frequência e atritos conforme a pandemia foi se estendendo.

Com o início do isolamento social em março de 2020 na cidade de Juiz de Fora, o eventual retorno do filho de meio para a casa por período indeterminado e a ausência de visitas de outros familiares, vizinhos e amigos, a dinâmica da casa mudou muito para Irene. Desde o medo de fazer compras no supermercado – o que inicialmente era feito ligando ou usando o *whatsapp* para fazer as compras – até o fim das “ajudas” da diarista, com quem Irene contava para auxiliar no serviço doméstico três vezes por semana, várias foram as mudanças.¹⁹ Se, ao longo de 2019, ela já me relatava uma profunda frustração com os serviços da casa, durante a pandemia e sem ajuda de uma diarista, suas reclamações ficaram ainda mais intensas – sendo adjetivadas de “dramáticas” e “histéricas” por parte de seu marido- que também ficou mais em casa. Esta discussão mostra uma ratificação dos papéis de gênero na pandemia: se o espaço doméstico já era motivo de profunda aflição para Irene desde sua aposentadoria, o “evento crítico” pandêmico (DAS, 1995) submeteu ainda mais fortemente à casa.

Irene: A pandemia foi a melhor coisa pra ele

Como assim?

Irene: Ele me tem em casa toda hora, consegue me controlar e não precisa ficar saindo. Eu gosto de bater perna, conversa com as pessoas, só de pensar me dá água na boca.

Parto de um reconhecimento urgente em trazer a pandemia gerada pela covid-19 como um marcador que cindiu profundamente tanto o trabalho de campo deste pesquisador como as vidas das interlocutoras desta empreitada antropológica. Tendo a pensar na pandemia em sua conexão à literatura sobre cuidado que demonstra que, pelo cuidado, pode haver uma reificação do papel feminino na nossa sociedade contemporânea (GROISMAN, 2005; HEILBORN et al., 2020; FERNANDES, 2017). A gestão da pandemia e do cuidado da vida cotidiana como um trabalho de “enxugar gelo” recaiu sobre as mulheres em geral em nossa sociedade (HEILBORN et al., 2020), isto é, elas se tornaram fortemente responsáveis por administrar a crise gerada pela pandemia, desde receber os filhos que perderam seus empregos ou estão em home office até o cuidado dos idosos mais dependentes:

19 A pandemia foi moldada por etapas – como se sabe. Num primeiro momento, todas as compras do supermercado eram feitas por aplicativo, tamanho o medo de sair de casa. Era também comum ver Irene lavando todas as embalagens de todos os produtos que chegavam. Eventualmente, este medo foi sumindo e a família de Irene passou a se aventurar mais com máscaras de pano em idas a médicos, bancos etc. Num segundo momento, estas máscaras de panos foram substituídas por máscaras PFF2. Hoje, com a família toda vacinada com as duas doses de AstraZeneca e Coronavac, é mantido o isolamento social de maneira mais relaxada, uma vez que se sentem mais seguros e se permitem sair mais e encontrar familiares ou alguns amigos no clube que frequentam. Todavia, não o fazem com a frequência que costumavam.

Assim, em tempos de isolamento social e na ausência de auxiliares domésticos, as tarefas e cuidados cotidianos são intensificados, acarretando um montante maior de atividades para as cuidadoras familiares, o que também se estende aos suportes moral e afetivo. A situação de confinamento, provocada pela conjuntura sanitária, incide diretamente na família face à recorrência das situações desgastantes que levam ao aumento do estresse por conta das cobranças familiares sobre sua responsabilidade na execução dos cuidados (Ibidem).

Hannah Arendt (2020), mediante a ideia de Vida Activa faz uma contração intelectual profundamente pertinente para esta pesquisa, a autora associa “cuidado” ao “trabalho”. Para tal, Arendt seleciona três atividades humanas que ela considera como fundamentais para a produção e reprodução da vida: o trabalho (*labor*), a obra (*work*) e a ação. O “trabalho”, para a autora, se diferencia dos demais pois está localizado no ordinário, na repetição. Ele é a própria condição humana que se refaz, como cuidado, porque é necessário para reprodução da vida. *Labor*, portanto, é uma prática que designa o quão bem e cuidadosamente bem nós podemos fazemos algo – diferentemente de *work*, que possui caráter mais extraordinário e produz alguma materialidade/obra (ARENDR, 2020). *Labor* aqui, ou na tradução mais recente – trabalho – (ibid.), pode ser representado pelo cuidado com a casa, controle de circulação dos filhos e do marido, cuidado com a própria saúde. Toda esta teia que juntava as atividades que se fazia antes do isolamento social com as novas práticas de cuidado (uso de máscara, assepsia etc.) redimensionaram o quanto Irene passou a se submeter ao universo doméstico. O aumento do trabalho em casa, assim como a não valorização deste tipo de atividade pelo marido, se colocam como dois lados da mesma moeda capazes de gerar, ao mesmo tempo, consenso e conflito; manutenção da vida e frustração; cuidado e controle. Em suma, o cuidado é invisibilizado quando mostra sua face de “consenso”, ou seja, quando a casa está limpa, a comida está na mesa e as roupas estão lavadas. Irene não se sente valorizada ou reconhecida quando tudo está funcionando dentro da expectativa familiar e, sobretudo, do marido. Suas queixas jogam luz sobre o quanto o cuidado da casa é também trabalho e deveria ser reconhecido como tal. O conflito com o marido surge, justamente, quando o almoço atrasa, quando a casa não está limpa, quando Irene modifica alguma coisa no jardim. Isto é, quando as coisas não saem como José espera. Estas cenas etnográficas que nos possibilitam pensar em como se desdobram as desigualdades sociais (que nem sempre cabem em estatísticas), podem nos informar também acerca de uma plêiade de temáticas: gramáticas emocionais, relações conjugais, dinâmicas de cuidado e controle e papéis sociais aparecem quando se desce ao cotidiano (DAS, 1999), revelando as tensões de gênero e familiares que se intensificaram em isolamento social.

Tendo em visto este contexto apresentado, é importante refletir em como a pandemia da covid-19 por um lado, funcionou como um “entrave” na pesquisa gerando reconfigurações definitivas nos rumos da etnografia, mas, por outro lado, foi por meio deste novo lugar que pude incorporar nas análises deste trabalho todas as implicações éticas e emocionais na vida de Irene. Portanto, nesta pesquisa, a covid-19 não determinou apenas os “novos rumos” tomados, mas, sobretudo, determinou os reposicionamentos ou redimensionamentos das dinâmicas morais e subjetivas de minha interlocutora. Ou seja, não é possível falar de um “clima”, “tom” na vida de alguém sem levar em conta que os sujeitos estão sentindo e julgando seus contextos dentro de uma dinâmica bastante particular, a pandemia. Dentro do horizonte das queixas de Irene, também habitou medo de sair de casa, medo de perder alguém amado, incerteza sobre o futuro e ansiedade pela vacina – tudo isto deve ser levado em conta quando nos colocamos a pensar o aprofundamento de sua sensação de sufoco pela casa e pelo marido.

Neste artigo, foram privilegiadas as dinâmicas que fazem Irene ser englobada por José. Mas há possibilidades de inversão desta matriz hierárquica em diferentes níveis ou situações do cotidiano, como a própria teoria da hierarquia prevê (DUMONT, 2008) e acredito que, em larga medida, a queixa tenta fazer. Ademais, fosse privilegiado narrar as mesmas cenas pela ótica de José, talvez o sentido de “obrigação”, dos imperativos masculinos com a casa, aparecesse mais aproximado da observação de Duarte (1986) em contextos populares e, certamente, também haveria discursos queixosos.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life. In: e. (org.). *Language and the Politics of emotion*. Cambridge, Cambridge Press, 1990.

_____. Writing against culture”. In: Richard G. FOX (org.). *Recapturing Anthropology – Working in the present*. Santa Fe: School of American Research Press, 1991.

_____. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley, University of California Press, 1988.

ALVES, Andréa M. *A dama e o cavalheiro: um estudo antropológico sobre envelhecimento, gênero e sociabilidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Ed. Gen Forense Universitária. Rio de Janeiro, 2020.

BEAUVOIR, Simone. *A velhice*. Editora Nova Fronteira. Rio de Janeiro, RJ, 2018.

BISPO, Raphael. *Rainhas do Rebolado: carreiras artísticas e sensibilidades femininas no mundo televisivo*. Rio de Janeiro: Mauad X/ Faperj, 2016.

_____ e ZAMPIROLI, Oswaldo. Erótica das distâncias – por uma ética do bem viver junto. In: ALMEIDA, M.I.M. (org.). *Cartografias da Paragem: Desmobilizações jovens contemporâneas e o redesenho das formas de vida*. Rio de Janeiro: Gramma, 2016.

COELHO, Maria Cláudia; REZENDE, B. Claudia. *Antropologia das Emoções*. Série Sociedade e Cultura. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2010.

DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Editora Rocco digital, 1997ª.

_____. Carnavais, malandros e heróis. Editora Rocco digital, 1997b.

DAS, Veena. Fronteiras, violência e o trabalho de campo: alguns temas wittgensteinianos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.14, nº 40, p. 31-42, 1999.

_____. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press, 1995.

DEBERT, G.. *A reinvenção da velhice*. São Paulo: Edusp, 1999.

DEBERT, G. G.; SIMÕES, J. A. Envelhecimento e velhice na família contemporânea. In: FREITAS, E. V. et al. (Eds.). 2.ed. *Tratado de Geriatria e Gerontologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2006, p. 1366-73.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Investigação antropológica sobre doença, sofrimento e perturbação: uma introdução. In: L. F. D. Duarte; O. F. Leal (orgs.), *Doença, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1998.

_____. Família, moralidade e religião: tensões contrastivas contemporâneas à busca de um modelo. In: G. Velho; L. F. D. Duarte (orgs.). *Gerações, família, sexualidade*. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2009.

_____. Geração, fratria e gênero: um estudo de mandato transgeracional e subjetivação diferencial. *Trivium [online]*. vol.3, nº 1, p. 1-19, 2011.

_____. & E. de C. GOMES. *Três Famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

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

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus*: o sistema de castas e suas implicações. Editora: ed.usp, 2008.

FERNANDES, Camila. *Figuras da causação*: sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de Estado. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

FONSECA, Cláudia. *Família, fofoca e honra*: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRS, 2000.

GOLDENBERG, M. *A Bela velhice*. Editora Record, Rio de Janeiro, RJ, 2013.

GREGORI, Maria Filomena. *Cenas e Queixas*. Um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista. Rio de Janeiro, Paz e Terra/Anpocs, 1993.

GROISMAN, D. *O cuidado enquanto trabalho*: envelhecimento, dependência e políticas para o bem-estar no Brasil. Tese (Doutorado)- Escola de Serviço Social, Universidade Federa do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

_____. Velhice e história: perspectivas teóricas. Cadernos do IPUB, v.1, nº10, p. 43-56, 1999.

HEILBORN, Maria Luiza A.; PEIXOTO, Clarice E.; BARROS, Myriam M. L.De. Tensões familiares em tempos de pandemia e confinamento: cuidadoras familiares. Physis [online]. 2020, vol.30, nº 2, 2020.

_____. *Dois é par*: gênero e identidade sexual em contexto igualitário. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

_____. O que faz um casal, casal? Conjugalidade, igualitarismo e identidade sexual em camadas médias urbanas. In: RIBEIRO, Ivete e RIBEIRO, Ana Clara Torres (org.). *Família em processos contemporâneos*: inovações culturais na sociedade brasileira. São Paulo: Loyola, 1995.

LAMBEK, M. *Ordinary ethics*: Anthropology, language, and action. New York: Fordham University Press, 2010.

LINS DE BARROS, M. Testemunho de vida: um estudo antropológico de mulheres na velhice. In: Cavalcanti, M. L.; Heilborn, M. L. e Franchetto, B. (orgs.). *Perspectivas antropológicas da mulher 2*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. Velhice na Contemporaneidade. In: PEIXOTO, Clarice Ehlers (org.). *Família e Envelhecimento*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2004.

MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety*: the Islamic revival and the feminist subject. Princenton/Oxford: Princenton University Press, 2005.

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

PEIXOTO, Clarice E.. Processos Diferenciais de Envelhecimento. In: PEIXOTO, Clarice Ehlers (org.). *Família e Envelhecimento*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2004.

_____. The body of the Other: to treat well or mistreat? Tensions and mistreatment at the end of life. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 11, nº 2. Brasília, ABA, 2014.

_____. Histórias de mais de 60 anos. *Estudos Feministas*, v. 5, nº 1, p. 148-158, 1997.

SARTI, Cynthia. Corpo e doença no trânsito de saberes. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 25, nº 74, p. 77-91, 2010.

SALEM, Tânia. O casal igualitário: princípios e impasses. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 3(9), p. 24-37, 1989.

_____. Tensões entre gêneros na classe popular: uma discussão com o paradigma holista. *Mana [online]*, v. 12, nº 2, p. 419-447, 2006.

VELHO, Gilberto. Projeto, Emoção e Orientação em sociedades complexas”. In: *Individualismo e Cultura: Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, 1994.

_____. *Subjetividade e Sociedade*. Uma experiência de geração. Zahar, Rio de Janeiro, RJ, 1986.

_____. *Nobres e Anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia* Rio de Janeiro: FGV, 1998.

ZAMPIROLI, Oswaldo. *Amores Subterrâneos: família e conjugalidades em trajetórias de prostitutas trans-travestis*. Dissertação (PPGAS –Museu Nacional – UFRJ), 2006. Disponível em: <https://ufrj.academia.edu/OswaldoZampiroli>.

_____. *Tornar-se esposa, fazer-se mulher: o casamento estabelecendo gênero nas relações conjugais de mulheres trans/travestis*. *Teoria e Cultura*, v. 13, nº 1, 2018.

_____. *Futuros Amantes: Desejos, amores e esperas em um abrigo para idosos*. *Cadernos De Campo (São Paulo- 1991)*, 28(2), p. 325-342, 2019.

ZELIZER, Viviana A. *A negociação da intimidade*. Coleção Sociologia. Tradução de Daniela Barbosa Henriques. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, 310p., 2011.

Sobre destinos, afetos, trabalho doméstico remunerado e mulheres negras no Brasil contemporâneo

*Amanda Lemos*²⁰

O Brasil é um país racista. Durante muito tempo vivemos a crença da “democracia racial”, difundida por Gilberto Freyre,²¹ mas hoje sabemos o quanto o nosso país é marcado pelo racismo.²² Fátima Lima (2018) chama de “ficção racial – esse grande delírio”, justamente “o delírio fóbico que é a invenção das raças, em particular da raça negra”, mecanismo que legitima a desumanização de pessoas negras e, automaticamente, converte-se em “espinha dorsal da bio-necropolítica,²³ em contextos brasileiros”, ainda submersos à lógica colonial e da democracia racial.

O fator racializante coloca, historicamente, pessoas negras em um determinado lugar social, marcado pela desumanização, violação, expropriação de seus próprios corpos, entre outras barbaridades. A título de ilustração sobre o que significa ser negro no Brasil, replicamos parte da fala de Edson Cardoso, proferida no *Encontro Equidade racial: desafios no Brasil contemporâneo*, realizado em 05 de junho de 2018.

É a essa tensão sobre a ideia de ‘civilização’ [ele se refere a reportagem publicada no jornal Estado de São Paulo, em 1986, por ocasião da morte da lalorixá Menininha do Gantois] que eu queria recorrer, recuando para 1909, na época do lançamento do ‘Recordações do escrívão Isaías Caminha’, que é exatamente um livro escrito por um personagem na primeira pessoa que se propõe a contestar essa tese das limitações biológicas. O livro é isto: ‘eu

20 Doutoranda da FGV CPDOC.

21 Refiro-me as produções “Casa grande e senzala” e “Mucambos e sobrados”, do autor.

22 “Movimentos e pessoas negras há anos debatem o racismo como estrutura fundante das relações sociais, criando desigualdades e abismos. O racismo é, portanto, um sistema de opressão que nega direitos, e não um simples ato da vontade de um indivíduo”. (RIBEIRO, 2019, p. 12, grifos meus).

23 O processo de colonização e neocolonização e, conseqüentemente o extermínio das populações indígenas, dos povos autóctones e o sequestro e escravização dos povos de Áfricas passam a ser o centro do debate bio-necropolítico. Nesses devires, a vida (a bios) precisa ser tomada de uma perspectiva racializada, levada ao máximo de sua importância, produzindo movimentos de vergonha, culpa, reparação e desinvestindo a máxima que ‘nem todos os crimes produzem coisas sagradas’ (apud Mbembe) (SILVA, 2018, p. 26).

vou dar o meu testemunho de que não são as limitações inatas que detêm o avanço da população negra e, sim, as condições, o contexto'. (...) um homem negro, no início da República, diz na primeira pessoa exatamente que destino, naquele pacto, está reservado à população negra²⁴ (grifos meus).

Mesmo sendo um relato “do início da república”, se mantém atual no que diz respeito, ao lugar destinado à população negra nessa organização social. É na efetivação dessa sociabilidade, expressa em relações sociais alicerçadas em valores racistas, que vemos ainda hoje a população negra, mesmo sendo quantitativamente maior, minorizada e negligenciada em suas necessidades e potencialidades, condicionada a empregos subalternos e desprestigiados, perseguida social e institucionalmente, marginalizada, como podem comprovar os dados oficiais.²⁵

Racializar a análise deve ser ponto de partida para essa conversa, que é dura, porém necessária. Não é possível que, em pleno século XXI tenhamos ainda indivíduos sendo categorizados pela cor da sua pele ou que mulheres negras estejam, majoritariamente, em trabalhos subalternos, como o trabalho doméstico. Este é um texto sobre destinos e afetos, mas, também, sobre racismo, sexismo e elitismo, porque essa é a dicotomia vivida por pessoas negras, particularmente, por mulheres negras. “A colônia produziu muito mais que cativos”,²⁶ no caso brasileiro, especificamente, produziu um Estado Nação surgido e ancorado em invasões, estupros e massacre, valores que seguem sendo reafirmados, assegurando a continuidade de situações e contextos coloniais.

(...) a racialização como a edificação da raça, tornada um dos princípios dominantes de hierarquização de pessoas na sociedade brasileira moderna organizada pelo trabalho livre e pelas instituições republicanas. Trata-se de uma utilização restrita do termo, voltada ao entendimento de um racismo moderno – ou seja, cada vez menos marcado pela herança colonial e pelas antigas crenças místicas e religiosas sobre cores –, que enfoca os processos sociais, políticos e econômicos que permitiram a generalização de percepções e discursos sobre raças. Refere-se, portanto, aos processos que inferiorizam e atribuem essências a grupos sociais, remetendo frequentemente à transmissão de traços fisionômicos e qualidades intelectuais e morais negativas, imaginados como naturais e/ou hereditários. (GATO 2020: XVIII).

24 Disponível em: <https://www.ibirapitanga.org.br/historias/a-marca-do-racismo-na-formacao-do-pais/>. Acessado em: 30 de jan. 2021.

25 Refiro-me aos dados apresentados pelo Atlas da Violência (2021), publicado pelo IPEA. “Pelo menos desde a década de 1980, quando as taxas de homicídios começam a crescer no país, vê-se também crescer os homicídios entre a população negra, especialmente na sua parcela mais jovem. Embora o caráter racial da violência letal tenha demorado a ter presença constante nos estudos mais gerais da violência, as organizações que compõem o movimento negro há décadas tematizam essa questão, nomeando-as de diferentes modos (...)”. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/1375-atlasdaviolencia2021completo.pdf>. Acessado em: 17 de nov. 2021.

26 Parte da letra da música “Mulheres Negras”, composição de Eduardo, Facção Central.

Perceber como os marcadores raça e etnia atravessam os sujeitos racializados é importante, mas não é o único exercício necessário para compreender a realidade. É preciso observar como raça, gênero, classe social e idade se interseccionam, operando assim, a subalternidade idealizada, histórica e socialmente, para pessoas negras. A intersecção desses marcadores sociais, juntamente como nosso histórico colonial, permite a integração entre diferentes mecanismos de opressão, limitando as possibilidades de ser, de ter e de experimentar de uma parcela específica da sociedade, mulheres negras. “A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas”.²⁷ (COLLINS, 2021, p. 16).

A interseccionalidade sugere que, na verdade, nem sempre lidamos com grupos distintos de pessoas e sim com grupos sobrepostos. [...], ao sobrepor o grupo das mulheres com o das pessoas negras, o das pessoas pobres e também o das mulheres que sofrem discriminação por conta da sua idade ou por serem portadoras de alguma deficiência, vemos que as que se encontram no centro – e acredito que isso não ocorre por acaso – são as mulheres de pele mais escura e também as que tendem a ser as mais excluídas das práticas tradicionais de direitos civis e humanos.

[...] O que ocorre, em última instância, é que o peso combinado das estruturas de raça e das estruturas de gênero marginaliza as mulheres que estão na base. Essa é a discriminação contra grupos específicos (CRENSHAW, 2002, P. 10-11).

É a partir da adoção desse caminho analítico que é possível perceber as características mais cruéis presentes no trabalho doméstico e como este está à espreita de mulheres negras. Parafraseando Vilma Piedade (2017), no Brasil “a faxina tem cor”. Há no país cerca de 6,2 milhões de trabalhadores domésticos – dados de 2019, anteriores a pandemia provocada pelo novo coronavírus²⁸ – dos quais 65% são mulheres negras, algo em torno de 4 milhões de mulheres, que se mantinham no trabalho doméstico remunerado como forma de manutenção de sua existência e reprodução.

Se 6,2 milhões de pessoas, entre homens e mulheres, estavam empregadas no serviço doméstico, mais de 4 milhões eram pessoas negras – destas, 3,9 milhões eram mulheres negras. Estas, portanto, respondem por 63% do total de trabalhadores(as) domésticos(as). Ou seja, do ponto de vista do discurso, as mulheres negras ‘podem estar onde quiserem’; na prática, porém, a realidade as direciona, de maneira desproporcional, a trabalhos como o serviço doméstico remunerado, com toda a precariedade e exploração que lhe são característicos. Do total de ocupadas no mercado de trabalho, 18,6% das mulheres negras exerciam trabalho doméstico remunerado, proporção que cai a 10%, quando se trata de mulheres brancas (PINHEIRO, ET AL., 2019, P. 12).

27 A interseccionalidade é aqui usada como ferramenta analítica.

28 Pesquisas recentes (PNAD Contínua) dão conta que entre os meses de setembro e novembro de 2020, cerca de 1,5 milhão de postos de trabalho foram perdidos no país. Possivelmente, este foi um dos segmentos mais atingidos pela pandemia.

Esses são números que não podem ser lidos e interpretados como acaso ou coincidência, esses dados são produto de um processo histórico; que, desde sempre, desumaniza o corpo negro, colocando-o em situações e ocupações subalternidade e degradantes. Na dinâmica da vida social, à mulheres negras foi reservado esse trabalho, assim como no período escravocrata e que carrega consigo o ranço colonial da servidão e da expropriação de corpos negros. Durante a abertura do 1º Seminário Nacional de Empoderamento das Mulheres Negras, realizado em 13 de agosto de 2009, em Brasília, a diretora do Instituto da Mulher Negra de São Paulo – Géledes, Sueli Carneiro, afirmou que “mulheres negras estão ausentes de todas as estruturas de poder da sociedade. (...). É uma condição de subordinação e de subalternação social que precisa ter as causas e as razões discutidas”.²⁹

Essa subalternação social que leva mulheres negras ao mercado de trabalho ainda na infância e faz que permaneçam até o fim de suas vidas, trabalhando com o cuidado do outro, vivendo pela família do outro, estabelecendo relações afetivas questionáveis, visto a simbiose que há entre o trabalho e o privado. A questão, além da subordinação e da subalternação social, é como essas mulheres convivem com tantas adversidades e envelhecem, como é crescer, viver e envelhecer como sendo “quase da família”? Essa é a questão aqui, este é um texto que apresenta reflexões iniciais de uma tese de doutoramento – em andamento – que pensa o envelhecimento de trabalhadoras domésticas negras, diante de múltiplos fatores que atravessam essa ocupação e seus corpos fazendo com que este não seja “um trabalho como outro qualquer”.

PORQUE O TRABALHO DOMÉSTICO

Em visita técnica realizada a uma Instituição de Longa Permanência para Idosos (ILPI) privada, conheci Dadá,³⁰ negra, muito “miudinha”, acamada, apresenta atrofia de membros inferiores e superiores, não se comunica de maneira muito clara, tem estimados 105 anos de idade; estimados porque não se sabe se em algum momento da vida teve certidão de nascimento, outros documentos de identificação, teve apenas, a partir do momento que foi institucionalizada e seu registro tardio³¹ expedido, em 2012. Trabalhou para a família que é responsável por sua institucionalização, até estimados 93 anos de idade. Aos 12 anos de idade foi trazida para o Rio de Janeiro, por essa mesma

29 Disponível em: <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2009/08/mulher-negra-nao-tem-es-paco-nas-politicas-publicas-do-pais-diz-ativista/>. Acessado em: 17 de nov. 2021.

30 Nome fictício.

31 “A ação judicial de registro tardio, nada mais é do que um pedido ao juiz para que ele mande o cartório registrar o evento (nascimento ou casamento) tardiamente, ou seja, anos após o fato ter ocorrido, de modo a reconstruir, sob o ponto de vista jurídico, o ato que não foi registrado no passado”. Disponível em: <https://jmnassessoria.jusbrasil.com.br/artigos/535329736/acao-de-registro-tardio-o-que-e-como-funciona-quanto-custa-quanto-tempo-demora>. Acessado em: 17 de nov. 2021.

família, para ajudar a filha da patroa com o bebê recém-nascido – bebê que hoje já é uma senhora e prestou os esclarecimentos para entendermos a vida pregressa de Dadá –, antes já trabalhava na fazenda da família em Araxá/MG. Com sua vinda para o RJ foi se distanciando de sua família de origem até que perdeu o contato com seus parentes. Não constituiu família. Trabalhou para esta família até ficar dependente, o que, segundo relatos, “aconteceu repentinamente”. Nunca recebeu salário por seus serviços, nunca gozou férias, nunca teve 13º salário. Tem sua estadia naquela instituição custeada pela família empregadora. Aquele bebê recém-nascido, que determinou sua vinda para a cidade grande, ainda hoje a chama de “Bá”, termo colonial, usado pelas crianças brancas para chamar “carinhosamente” suas “mães pretas”. Essa é história da vida de uma trabalhadora doméstica.

Para localizar o/a leitor/a eu não sou uma mulher idosa, porém, sou uma mulher negra; também não sou trabalhadora doméstica, mas sou trabalhadora; não protagonizei nenhuma das histórias que deram origem as problematizações feitas aqui, mas, muitas delas, ouvi diretamente de quem as vivenciou e pude observar as consequências deixadas, de tal maneira que me trouxeram até aqui. Além disso, tenho consciência racial e empatia o suficiente para reconhecer que pertenço ao mesmo grupo étnico-racial e social que essas personagens e que, portanto, estou sujeita a vivenciar boa parte dessas experiências. Como dito por Lélia Gonzalez (1984), “mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. (...) Eles não querem nada. Portanto, têm mais é que ser favelados” (p. 226).

Dos 16 anos que tenho exercido a profissão de assistente social,³² aproximadamente, 08 anos, foram dedicados ao trabalho com idosos/as institucionalizados/as, em ILPIs. Atuei por duas instituições públicas, ambas geridas pelo governo do estado do Rio de Janeiro, visitei algumas privadas, onde foi possível perceber muitas diferenças, inclusive a diferenciação racial entre os/as acolhidos/as em cada um desses lugares. Estar em uma instituição como essa, atendendo uma população tão vulnerável é uma oportunidade para construir uma nova relação com sua própria existência, com o mundo. Obviamente, a condição profissional diferencia a presença do/a técnico/a no espaço institucional e a percepção que o outro tem sobre você e sua relação com a instituição, mas, como bem salientou Goffman (1974), seja na condição que for – profissional ou usuário – você será atingido por essa experiência, não há como sair ileso de um lugar como esse.

32 A profissão de Serviço Social é demandada pela sociedade capitalista na era dos monopólios para a intervenção na vida da família trabalhadora de modo a implementar políticas sociais que façam o enfrentamento das sequelas da ‘questão social’, materializando os direitos do cidadão, promovendo a coesão social. É no cotidiano que o assistente social atende individualmente, faz grupos, reuniões, planeja, emite relatórios e recomeça tudo no dia seguinte. A vida cotidiana, segundo Heller (2008), é o espaço da vida, onde se participa com todos os aspectos da personalidade, requerido a todo momento para respostas imediatas a diferentes questões (LACERDA, 2014, p. 23).

O público atendido nessas instituições é majoritariamente feminino, pobre, negro, tem baixa escolaridade, não possui referências familiares e tem a vida marcada pelas perdas e desassistências.³³ Esse breve perfil, ratifica a constatação de que a velhice é feminina,³⁴ muito embora, seja possível observar no dia a dia na instituição que as mulheres institucionalizadas apresentam maior fragilidade do que os homens na mesma situação. Outro dado a se considerar é o fato de ser um público majoritariamente negro, o que reforça a perspectiva de que a população negra vive à margem desde a abolição da escravidão, em 1888. Essas informações reforçam estereótipos e construções pejorativas em relação a população negra no país, visto o preconceito que ainda existe em relação a instituições asilares/instituições totais. No ideário social esses são lugares que só abrigam “o que não presta”, como profissional, inclusive, escutei isso diversas vezes.

Durante os atendimentos sociais, que é o momento de maior proximidade entre o/a usuário/a³⁵ e o/a profissional, os relatos envolvendo abandono e solidão de (ex) trabalhadoras domésticas, começaram a se repetir, sobretudo, entre as idosas negras, aquelas que “eram quase da família”, mas, ao não terem mais condições físicas para a realização das tarefas domésticas, foram levadas e deixadas na instituição, descartadas como uma roupa velha, sem visitas, telefonemas, datas festivas, nada.

Ser QUASE da família, na maioria das vezes, significa ter seu nome quase lembrado, trocado por ‘minha empregada’ nas rodas de conversa. Das madames ‘bruzundangas’ (leia Lima Barreto).

Ser QUASE da família é sentar-se para almoçar quase na mesma hora com que os donos da casa se sentam.

Ser QUASE da família significa ser quase uma convidada normal, mas ter que lavar a louça no final das festas dos ‘patrões’, mesmo recebendo convite.

Ser QUASE da família, significa ser quase paga de forma justa, equivalente ao que se trabalha.

Ser QUASE da família significa ser quase ouvida quando deixa seus filhos doentes em casa, para cuidar dos filhos dos outros.

33 Para mais informações acessar o Portal Censo SUAS: <https://aplicacoes.mds.gov.br/sagirms/portal-censo/>, que é realizado anualmente pelo Ministério Mulher, da Família e dos Direitos Humanos.

34 “Na análise do contexto do envelhecimento humano, vários aspectos são suscitados, entre os quais podemos destacar a presença maciça de mulheres idosas, caracterizando o envelhecimento na contemporaneidade como tipicamente feminino; a esse fenômeno denominamos feminização da velhice” (FRANCO JUNIOR, 2011).

35 Dentro da perspectiva teórico-metodológica na qual atuo, a população que busca atendimento técnico profissional é classificada como usuário/a, independente do espaço sócio-ocupacional em que o profissional esteja.

Ser QUASE da família significa ser quase respeitada.

(...)

Convenhamos, é a mesma coisa que comer caviar com farinha. Não combina!
(MARQUES, 2017).

O trabalho doméstico remunerado³⁶ poderia, tranquilamente, como um “trabalho como outro qualquer”, se dentre outros requisitos ele fosse visto formalmente como trabalho, se para o ser exercício fossem consideradas outras habilidades para além do ser “asseada”, “gostar de trabalhar”, “gostar de crianças” ou “ser honesta” – essas são exigências feitas por empregadores, em busca de uma trabalhadora doméstica, em anúncios veiculados em canais de oferta de emprego – e se as garantias legais fossem respeitadas. Hoje o trabalho doméstico remunerado figura como “baluarte do trabalho escravo”,³⁷ herdeiro direto do período escravocrata, onde mulheres negras escravizadas foram divididas entre as que trabalhariam nas lavouras e as que seriam exploradas nas tarefas domésticas. Esse segundo grupo assumiu o cuidado pela “Casa Grande” e pelos filhos dos senhores de engenho, tornando-se “as mães pretas”,³⁸ situação que se repete ao longo dos anos e culmina com os aviltamentos e violações vivenciadas ainda hoje por trabalhadoras domésticas. “A empregada doméstica é uma personagem capaz de contar muito da história do Brasil” (FERLA, 2011, p. 01).

A realidade precária imposta a muitas mulheres, associada à escassez de oportunidades e investimentos e a urgência da sobrevivência pessoal e familiar, o

36 Por trabalho doméstico remunerado entende-se: “Considera-se empregado(a) doméstico(a) aquele(a) maior de 18 anos que presta serviços de natureza contínua (frequente, constante) e de finalidade não-lucrativa à pessoa ou à família, no âmbito residencial destas. Assim, o traço diferenciador do emprego doméstico é o caráter não-econômico da atividade exercida no âmbito residencial do(a) empregador(a). Nesses termos, integram a categoria os(as) seguintes trabalhadores(as): cozinheiro(a), governanta, babá, lavadeira, faxineiro(a), vigia, motorista particular, jardineiro(a), acompanhante de idosos(as), entre outras. O(a) caseiro(a) também é considerado(a) empregado(a) doméstico(a), quando o sítio ou local onde exerce a sua atividade não possui finalidade lucrativa (Brasil, 2015).

Trabalho doméstico é aquele realizado por pessoa física em caráter contínuo, no âmbito residencial de uma pessoa ou família, sem destinação lucrativa.

Não é considerado trabalho doméstico aquele em que o trabalhador atua em qualquer atividade que gera lucro para o patrão, mesmo que o trabalho ocorra na residência do empregador.

É um trabalho significativo como qualquer outro, contudo, embora as evoluções legislativas concedendo alguns direitos a estes trabalhadores, até recentemente eles permaneceram *laborando* sem reais direitos trabalhistas (SILVA, 2015).

37 Fala da ex-presidenta Dilma Rousseff, sobre o trabalho doméstico em live transmitida pelo canal Brasil 247, do YouTube, em 23 de abril de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5KNevOcWvwY>. Acessado em: 10 de fev. 2020.

38 A expressão surge na colônia, quando as mulheres escravizadas eram obrigadas a amamentar a prole dos donos brancos. Disponível em: https://www.google.com/search?sxsrf=AOaemvLQOu-F5UbqwjJRGQotFbWxbJjg_zw:1637267032030&q=O+que+quer+dizer+m%C3%A3e+Preta%3F&-sa=X&ved=2ahUKewiLkeL-3qLOAhUKIJUCHabbBzkQzmd6BAgkEAU&biw=1366&bih=657&dpr=1. Acessado em: 17 de nov. 2021.

trabalho doméstico remunerado desponta como oportunidade “digna” para geração de renda e ganho da vida. Segundo Creuza Oliveira, presidenta da Federação de Trabalhadoras Domésticas – FENATRAD – em 2003, “mulheres negras vão mais cedo para o mercado de trabalho, não conseguem estudar e são mães mais jovens. Toda essa conjuntura faz com que elas se sujeitem a condições mais precárias”, analisa.³⁹

(...) Minha mãe, após meu pai abandonar a ela e a seus 06 filhos foi morar com a minha avó e para nos sustentar ela e minha avó trabalhavam de empregadas domésticas. Em 1989 na cidade de Goiânia, minha mãe trabalhava em uma casa e eu com 09 anos, ia para ajudá-la. Nessa casa havia uma menina que contava com seus 09 anos também e ao fim do dia, quando encerrava meus afazeres ela me chamava para brincar e a brincadeira era bem parecida com a minha rotina de doméstica infantil. Eu era a empregada dela na brincadeira de casinha, de forma ‘lúdica’ ela me chamava de escrava. Dizia: você é minha escrava, vá buscar água... na minha inocência não via nada de mal nesse comportamento a época... [...] *é lamentável, pois muitas vezes aceitamos certos aspectos em uma relação seja ela de trabalho ou qualquer outra por sentirmos que não merecemos nada além do desprezo, humilhação...* (PRETARRARA, 2019, P. 67-68, grifos nossos).

Apenas em 2015, há 6 anos, o trabalho doméstico remunerado é reconhecido legalmente pelo Estado como atividade laborativa formal, com a promulgação da Lei Complementar no 150, de 1º de junho daquele ano, algo que é pleiteado pelo conjunto da categoria, desde a promulgação da Consolidação das Leis Trabalhistas (CLT), na década de 1940. A PEC das Domésticas, como ficou conhecida a legislação, estendeu aos/às trabalhadores/as domésticos/as os direitos trabalhistas conquistados pela classe trabalhadora e assegurados, até as reformas trabalhistas, pela CLT e ratificados pela Constituição Federal da República Federativa do Brasil, em 1988. Mesmo a institucionalização do trabalho doméstico tendo levado 72 anos, a contar da promulgação da CLT, para acontecer, a elite brasileira não “teve tempo” para se organizar e cumprir o que está determinado pela legislação, mesmo com a legislação, o trabalho doméstico continua informal, desprestigiado e imoral.

O salário médio de uma empregada doméstica com carteira assinada, no Brasil, é de R\$ 1,2 mil, segundo o IBGE. Organizações que representam as domésticas apontam que 75% delas vivem na informalidade. Ou seja, ganhando menos que o mínimo e mais vulneráveis (grifos do original).⁴⁰

39 Dados disponíveis em: <http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2016/03/trabalho-domestico-e-a-ocupacao-de-5-9-milhoes-de-brasileiras>. Acessado em: 19 de jun. 2019.

40 Dados disponíveis na reportagem publicada pelo jornal Correio 24 horas. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/empregadas-sao-obrigadas-a-ficar-na-casa-dos-patroes-enquanto-a-pandemia-durar/>. Acessado em: 11 de abr. 2021.

O desprestígio social em torno do trabalho doméstico está diretamente relacionado ao seu caráter improdutivo, a sua feminização e racialização. De acordo com a filósofa Silvia Federici (2019), o trabalho doméstico é o mais importante na sociedade capitalista, porque dá origem aos trabalhadores, pois garante a segurança do cuidado do espaço privado do lar, das crianças, dos debilitados, gerando a tranquilidade necessária para que os demais trabalhadores/as sejam produtivos para o sistema. Gerar, parir, alimentar, reconfortar, recompor: o cuidado feminino fundou a organização capitalista, ao reproduzir a força de trabalho. A casa e a família seriam, nesse sentido, a “fábrica das mulheres”, porém, muitas mulheres precisaram ou desejaram deixar suas fábricas privadas e tornarem-se produtivas ao sistema. Para tal, terceirizam suas responsabilidades domésticas, contratando outras mulheres para assumirem os cuidados com a casa e os filhos. O valor que o trabalho doméstico agrega ao trabalho produtivo é completamente ignorado, e ele segue considerado como trabalho que não gera valor. Além disso, a ideia burguesa de que o cuidado é uma atribuição feminina, coloca a categoria gênero como um marcador de subalternidade, visto que às mulheres compete o trabalho sem valor.

Assim, o gênero é o princípio organizador fundamental da família, e as distinções de gênero são a fonte primária de hierarquia e opressão dentro da família nuclear. Da mesma forma, a mesmice de gênero é a principal fonte de identificação e solidariedade neste tipo de família. Assim, as filhas se auto identificam como mulheres com sua mãe e irmãs. (...).

A família nuclear, porém, é uma forma especificamente euro-americana; não é universal. Mais especificamente, a família nuclear continua a ser uma forma alienígena na África, apesar da sua promoção pelos Estados colonial e neocolonial, agências internacionais de (sub)desenvolvimento, organizações feministas, organizações não-governamentais (ONGs) contemporâneas, entre outros.

(...)

Assim, a categoria fundamental da diferença, que aparece como um universal a partir dos limites da família nuclear, é o gênero (OYĔWÙMÍ, 2004, p. 04-05).

A ideia da trabalhadora escravizada que realizava as tarefas domésticas na “Casa Grande” atravessa o trabalho doméstico ainda hoje, fazendo com que raça esteja atrelada ao trabalho doméstico ainda hoje e com que suas trabalhadoras sejam tratadas muitas vezes como escravizadas, reforçando o seu desvalor na sociedade contemporânea.

Os relatos sobre as humilhações e violações vivenciadas pelas trabalhadoras domésticas no exercício de suas funções, os salários irrisórios, as situações servis, as relações de afeto unilaterais, que escamoteiam situação de explorações e as rotinas extenuantes de trabalho dão o tom às relações trabalhistas estabelecidas a partir do trabalho doméstico remunerado na sociedade brasileira contemporânea. A certeza

da apropriação e propriedade do corpo do outro é tão absoluta que no ano de 2019 o Ministério Público do Trabalho (MPT) aponta que das 1.213 denúncias acolhidas sobre situações análogas ao trabalho escravo, apenas 14, davam conta de trabalhadoras domésticas vivendo essa situação,⁴¹ número que pode estar subdimensionado em função dessa ser uma transgressão ocorrida no espaço privado do lar, que está legalmente resguardado quanto a sua inviolabilidade, tornando mais difícil a verificação de denúncias e, conseqüentemente, o resgate das vítimas. Entretanto, devemos observar que durante o período pandêmico – 2020/2021 – as denúncias sobre trabalhadoras domésticas mantidas em cárcere privado, sem remuneração, sendo exploradas etc., explodiram na mídia nacional.

Uma idosa de 63 anos foi resgatada em situação análoga à escravidão na casa de uma família na Abolição, Zona Norte do Rio de Janeiro. A mulher trabalhava como empregada doméstica há 41 anos sem receber salário e sem direito a férias.

Ela foi resgatada na última segunda-feira (25/01/2021) por agentes de diversos órgãos federais na Operação Resgate, de combate ao trabalho escravo.

Quando não estava trabalhando na casa, a idosa catava latinhas na rua, mas o dinheiro que ela conseguia era recolhido pelos patrões. Em depoimento, a vítima contou que nasceu em São Paulo e que trabalhava para a família desde os 22 anos de idade (grifos nossos).⁴²

A polícia fez um resgate de uma idosa de 75 anos, *uma vida inteira vivida numa condição que se diz análoga à escravidão [...]*.

O ano é 2021, mas, para a D. Maria das Graças Souza Rodrigues de 75 anos, parece que não. Ela foi encontrada assim, com a roupa suja, esfarrapada e com uma sacola no pé. Quem descobriu a situação da idosa foram os vizinhos. [...] D. Maria nasceu no Maranhão, ela veio para o Rio de Janeiro, na década de 60, chegou nessa casa em Guaratiba, na Zona Oeste, para trabalhar. [...] Segundo a polícia, D. Maria vivia em condição análoga à escravidão e em cárcere privado. [...]

Ela [D. Maria] se encontrava em condições extremamente degradantes, trajando trapos, sem calçados. Ela se encontra nessa situação já a bastante tempo e a sua família a procura desde 1969. O que essa senhora vivia, inclusive, dividindo o local onde ela dormia com cães, com diversas fezes em cima do colchão, que vivia ali *sob essa condição de empregada doméstica*, sem receber salários e trabalhando única e exclusivamente para receber a sua pensão, que ela mesmo declara que não tinha conhecimento que tinha esse direito.

Na delegacia ela tomou banho, trocou de roupa e a polícia conseguiu encontrar parentes que agora vão levar D. Maria de volta para casa [...] (grifos nossos).⁴³

41 Dados disponíveis em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2020-01/brasil-teve-mais-de-mil-pessoas-resgatadas-do-trabalho-escravo-em>. Acessado em: 11 de fev. 2021.

42 Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/01/28/forca-tarefa-resgata-idosa-em-situacao-analoga-a-escravidao-no-rio-patroes-nao-pagaram-salario-por-41-anos-diz-superintendencia.ghtml>. Acessado em: 11 de fev.2021.

43 Reportagem veiculada no telejornal local Bom Dia Rio, em 13 de abril de 2021. Disponível em: <http://globoplay.globo.com/bomdiarj>. Acessado em: 17 de abril. 2021.

Em comum, além das histórias nefastas, a cor da pele, a textura dos cabelos, os traços do envelhecimento. Essas são apenas algumas das notícias veiculadas nos últimos tempos, que dão conta de trabalhadoras domésticas resgatadas, em situação análoga à escravidão. Corpos castigados não só pela aspereza da vida, mas, pelo racismo instituído que ceifa vidas diariamente, de diferentes modos, pois, não podemos ser ingênuos e encarar como coincidência o fato de todas as trabalhadoras resgatadas pelo MPT serem negras.

Para pensar o conjunto de vida das mulheres tomadas pelo trabalho doméstico, deve-se buscar as estatísticas oficiais⁴⁴ que demonstram que a velhice para a população negra, em geral, ainda é uma conquista a ser alcançadas. Os dados ainda dão conta que muitas mulheres: negras, maiores de 60 anos de idade continuam trabalhando como domésticas, sem terem a oportunidade de vivenciar uma velhice tranquila, como idealizado socialmente. “Somemos a pressão psicológica e emocional de toda uma vida com a associação de trabalhos mais pesados e braçais e certamente temos aqui um ponto de atenção que pode, sim, levar a uma velhice de menos vitalidade (...)”.⁴⁵ Pensemos então como a velhice vem sendo vivida por algumas dessas mulheres.

ENVELHECIMENTO E TRABALHO DOMÉSTICO

Pensando o envelhecimento das trabalhadoras domésticas negras, como esse processo, permeado por injustiças sociais e raciais, entremeado por relações afetivas questionáveis e relações trabalhistas escusas, julgo importante compartilhar essas histórias de vida, chamando sempre atenção para o fator que as aproxima, a raça.

O futuro, para esse segmento étnico populacional, é tão incerto e improvável, que nem mesmo elas – mulheres negras – se dão conta de pensar nesse estágio da vida, cruzar a fronteira da velhice para algo muito distante, que não será vivenciado.

(...) mas eu nunca tinha olhado por esse viés do envelhecimento que eu acho que ao final das contas depois de tantos anos de dedicação a uma família sobrava muito pouco. E a questão previdenciária era muito complicado. Então assim, não tem. E a pessoa morava lá, dormia lá então era um quartinho que tinha de aluguel, então sobrava muito pouco. Então eu nunca observei, mas eu sempre observei o impacto na família.⁴⁶

Mas, realmente, é difícil pensar em futuro, em velhice, estando no grupo social que mais sofre violência física, violência obstétrica, feminicídio,⁴⁷ que vive uma constante

44 Ipea 2011.

45 Disponível em: <https://institutomongeralaegon.org/saude-e-bem-estar/desigualdade-racial>. Acessado em: junho de 2019.

46 Depoimento dado por uma (ex)trabalhadora doméstica, durante realização de trabalho de campo em 2019.

47 Verificar Atlas da Violência 2019. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/filtros-series/3/violencia-por-raca-e-genero>.

pressão psicológica e social por não estar no padrão de humanidade ideal, por não ter oportunidades e acesso, e, ainda, exercer os piores e mais mal remunerados cargos.

Além de ser um destino do indivíduo, a velhice é uma categoria social. Tem um estatuto contingente, pois cada sociedade vive de forma diferente o declínio biológico do homem. A sociedade industrial é maléfica para a velhice. Nas sociedades mais estáveis um octogenário pode começar a construção de uma casa, a plantação de uma horta, pode preparar os canteiros e semear o jardim. Seu filho continuará a obra (BOSI, 1994, P. 77).

A pandemia causada pelo novo coronavírus causou grande impacto na vida das trabalhadoras domésticas e alguma comoção na sociedade quanto as situações (de escárnio) vivenciadas por elas no período pandêmico. Relatos nas redes sociais e também em jornais, noticiam os desmandes cometidos contra a categoria neste período.

Não é possível prosseguir sem registrar um episódio marcante envolvendo uma trabalhadora doméstica. Cleonice Gonçalves, negra, 63 anos de idade, mãe, irmã, avó, moradora da cidade de Miguel Pereira, portadora de outras comorbidades, tornou-se a primeira vítima fatal de covid-19 no estado do Rio de Janeiro. Sua patroa – não identificada – chegou de uma viagem feita à Itália (na época, fev/20, epicentro mundial da doença) já sintomática e a manteve trabalhando em sua casa normalmente, mesmo sabendo da possibilidade de sua infecção. Pois bem, D. Cleonice manteve a rotina de trabalho cumprida nos últimos 10 anos, passava a semana no trabalho, por conta da distância entre sua residência e o bairro da Lagoa, onde trabalhava, cerca de 120Km, estando em casa apenas poucos dias na semana. No domingo 15/03, ao retornar para o trabalho, começou a se sentir mal. Sua patroa solicitou que alguém de sua família viesse busca-la no trabalho. Como isso não aconteceu, visto a distância que os separava, na 2ª feira, 16/03, a patroa colocou D. Cleonice em um táxi para que este a levasse de volta à sua cidade. Infelizmente, ela não retornou para casa. Foi levada direto para o hospital, onde deu entrada já em estado grave. Faleceu na madrugada do dia 17/03. Segundo os médicos, teve seu quadro agravado pelas comorbidades pré-existentes.⁴⁸ “Agora mesmo, no momento da pandemia do coronavírus, nós tivemos essa certeza, como o trabalho doméstico é um resquício da escravidão”.⁴⁹

48 Informações veiculadas no artigo Doméstica idosa que morreu no Rio cuidava da patroa contagiada pelo coronavírus. Publicado pela Folha de São Paulo (online). Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/djamila-ribeiro/2020/03/domestica-idosa-que-morreu-no-rio-cuidava-da-patroa-contagiada-pelo-coronavirus.shtml>. Acessado em: 01 de mai. 2020.

49 Fala de Maria Izabel Monteiro, presidenta do Sindicato dos Trabalhadores Domésticos do Município do Rio de Janeiro, na live O lugar de pessoas negras no mercado de trabalho brasileiro, realizada pela AFT, em 18 de jun. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tXPm8yrZE8c>. Acessado em: 20 de junho de 2020.

A situação do envelhecimento das pessoas negras no Brasil hoje, remete à publicação da Lei do Sexagenário,⁵⁰ promulgada nos idos de 1885, durante a efervescência do movimento abolicionista. Essa legislação “libertava”⁵¹ negros escravizados maiores de 60 anos de idade, caso este conseguisse alcançar essa idade, visto as condições insalubres e desumanas em que viviam. Outrossim, essa legislação determinava que o escravo liberto, “beneficiado” pela lei, trabalhasse ainda por 3 anos, *gratuitamente*, após completar os 60 anos, de maneira a ressarcir seu senhor, dos possíveis prejuízos trazidos pela sua libertação. Qualquer semelhança com a realidade, não é mera coincidência.

Assim como no caso de D. Cleonice, percebe-se aqui uma preocupação com a economia e com as posses da classe dominante, nenhum caráter humanitário ou preocupação com as condições de vida do/a velho/a escravizada a ser libertado/a.

Relendo as reportagens que falam sobre “trabalhadoras domésticas resgatadas em situação análoga à escravidão”, salta aos olhos o padrão de desumanização e objetificação a que pessoas negras estão submetidas, se repete historicamente, daí pesquisas apontarem que “os locais onde o índice de envelhecimento é menor, são locais onde a população negra se concentra em sua maioria” (BARROS & BRANCOS, 2017, p. 05). Quando se é negro, o futuro não é uma opção.

Certo dia, durante um plantão na ILPI que trabalhei, estava atravessando um dos corredores da instituição e fui chamada por *Norma*.⁵² Negra, de baixa estatura, estava continuamente com um lenço protegendo os cabelos. Sempre levava consigo um saco, pesadíssimo, que tinha tudo o que se possa imaginar; comida, roupas, lixo, tinha “medo de perder novamente” suas riquezas. Era muito amorosa, característica que não é comum, me batizou de *Arlete*, e, assim, me chamava carinhosamente. Me perguntava por várias pessoas que, provavelmente, faziam parte de sua história, mas não explica quem eram ou como poderíamos encontrá-las. Não recebia visitas. Não tinha documentos de identificação pessoal, a chamávamos assim porque foi como ela se apresentou, mas não tínhamos certeza se esse era mesmo seu nome.

Tinha uma péssima dicção, pouco compreendíamos o que ela falava, mas, mesmo com pouco, sempre entendíamos uma mesma história: que tinha vindo de Magé, do Largo do Soldado, que tinha trabalhado em uma “casa de família” e criado

50 A lei n. 3.270, de 28 de setembro de 1885, também conhecida como Lei Saraiva-Cotegipe ou Lei dos Sexagenários, determinou a libertação dos escravos com mais de 60 anos. Entretanto, a lei também regulou diversos aspectos relativos à alforria de cativos, bem como determinou uma nova matrícula e novas regulamentações para o fundo de emancipação, acrescentando algumas determinações à Lei do Ventre Livre, de 1871. Disponível em: <http://mapa.arquivonacional.gov.br/index.php/menu-de-categorias-2/280-lei-dos-sexagenarios>. Acessado em: jun. de 2019.

51 O preconceito também se manifestava na forma como a liberdade do escravo era tratada na lei. Uma vez livre, deveria ser vigiado. Era obrigado a trabalhar, deveria permanecer por cinco anos em sua província de domicílio e quem se ausentasse de seu domicílio era considerado vagabundo, poderia ser preso e condenado a trabalhos forçados. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2015/08/31/lei-dos-sexagenarios-completa-130-anos>. Acessado em: junho de 2019.

52 Nome fictício.

2 crianças, que viveu lá por muito tempo. Não conseguia explicar como chegou às ruas; foi amparada por uma equipe de abordagem, quando estava em situação de rua e, na sequência, levada ao abrigo. Quando chegou trazia um pequeno saco e a roupa do corpo.

Vivia pedindo folhas de papel aos técnicos, para escrever longas cartas para ninguém, nunca nos deixou ler as mesmas, dizia que não eram para nós. Não podíamos pleitear qualquer benefício (financeiro) social, justamente, por não ter documentos de identificação pessoal, era uma indigente. Não sabia precisar onde havia nascido, tão pouco, se já havia tido RG e CPF, não conseguíamos avançar na localização de seus documentos de identificação e nem na solicitação de 2ª via.⁵³

Um dia resolvemos investigar o que havia (ou se havia) o tal Largo do Soldado. Colocamos Norma em um dos carros da instituição e a levamos ao distante lugar. Para surpresa geral, a casa e as crianças – agora adultos – estavam lá! Porém, não houve emoção nesse reencontro. A menina, agora mulher, que Norma criou informou que a procurada certidão de nascimento estava com eles, porém, não poderia entregar naquele momento, pois dependia do irmão, que estava no trabalho, mas enviaria pelos correios com a máxima brevidade. Como os dias passaram e documento não chegou, retomamos o contato e fomos informadas que certidão não seria devolvida para que Norma não tivesse possibilidade de entrar na justiça contra a tal família.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando falamos no envelhecimento populacional desponta uma série de dados, literaturas e recursos que viabilizam e atestam um envelhecimento de qualidade, porém, poucos são os estudos que *racializam* o debate, associando ao marcador velhice, os marcadores raça e etnia. Quando o fazemos, os dados não são tão animadores em relação a possibilidade de se vivenciar uma “bela velhice” (Goldenberg, 2017). Quando acrescentamos os marcados gênero e classe social a situação fica mais dramática, como registrado aqui.

53 A título de esclarecimento, quando todas as alternativas para regularização da situação cível de Norma foram esgotadas, requeremos a intervenção do Ministério Público do Rio de Janeiro. Os documentos podem facilitar ou prejudicar a vida dos indivíduos, segundo Mariza Peirano (2006), que dá a seguinte definição para a documentação de identificação pessoal: “Para que serve um documento? Tecnicamente, documentos facilitam o ato de contar, somar, agregar a população (e, assim, taxar a riqueza e controlar a produção), ao mesmo tempo tem que identificar o indivíduo – para fins de conceder direitos e exigir deveres. Assinar, tanto elementos particulares/individuais quanto o conhecimento sobre a coletividade – esses dois componentes indissociáveis do ‘fato moderno’ – conciliam-se no documento e nos ‘papeis’. Reconhecidos e regulados, os papéis estabelecem o indivíduo como único e particular e produzem, no mundo moderno, um máximo de singularização e uma individualização idealmente absoluta. O documento, assim, legaliza e oficializa o cidadão e o torna visível, passível de controle e legítimo para o Estado; o documento faz o cidadão em termo performativos e obrigatórios. Essa obrigatoriedade legal de possuir documento naturalmente tem seu lado inverso: o de remover, despossuir, negar e esvaziar o reconhecimento social do indivíduo que não possui o documento exigido em determinados contextos” (p. 26-27).

O envelhecimento é um processo biológico, do qual não poderemos fugir, porém este será influenciado por fatores ambientais, sociais, culturais e econômicos, que agem sobre a vida do indivíduo desde o seu nascimento e determinam diretrizes para a vivência dessa fase da vida. Em palestra proferida em julho de 2019,⁵⁴ a jornalista especialista em economia, Flávia Oliveira, mencionou como os indicadores sociais afetam na construção da autoestima e de identidades positivas da população negra. Tais indicadores demonstram o quanto a população negra permanece subalternizada, dominada e inferiorizada,⁵⁵ que os negros/as ocupam os postos de trabalhos mais subalternos recebem os salários mais baixos, são as maiores vítimas de violência, inclusive homicídios, vivem em condições mais insalubres e perigosas. Quando esses indicadores são analisados amiúde, percebe-se que há algo muito desigual e injusto acontecendo entre as pessoas negras.

Parece que as negras estão em desvantagem para sobreviverem, predestinadas a trabalhos infames e vidas razoáveis, antes de qualquer coisa, para esse grupo, envelhecer por si só já será um grande desafio. Envelhecer com saúde será uma grande conquista. O trabalho doméstico certamente deixa marcas físicas e emocionais em suas trabalhadoras, o que impactará no seu processo de envelhecimento. Aquelas que conseguirem alcançar a velhice, ainda precisaram lidar com o conjunto de opressões que a seguiram toda a vida, e, talvez ainda, com o estigma da institucionalização, outras tantas, ficarão pelo meio do caminho, vencidas pelas dores de ser mulher negra na sociedade brasileira, o fato, é que dificilmente, trabalhadoras domésticas negras alcançarão uma “bela velhice”.

REFERÊNCIAS

BARROS, Camila da Silva; BRANCOS, Suelma Inês de Deus. Envelhecimento da população negra, desigualdade racial e qualidade de vida. *Revista Ciência em Extensão*. Uniesp, v.3, nº 4, 2017.

BOSI, Edéa. *Memória e sociedade: lembranças dos velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos feministas*, ano 10, 2002/1, 2002.

54 Mesa “Anastácias redivivas – o feminismo negro em meio a tempestade, apresentada durante a FLIP/FLUP, realizada nos pilotis do Museu de Arte do Rio (MAR), em 15 de julho de 2019.

55 Para maiores informações consultar o Atlas Brasil, disponível em: <http://www.atlasbrasil.org.br/2013/pt/consulta/>. Ou o Censo Brasil, realizado em 2010, disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>.

FEDERICI, Sílvia. *O ponto zero da revolução trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo: Elefante Ed, 2019.

FERLA, Luís Antônio Coelho. *Corpos estranhos na intimidade do lar: as empregadas domésticas no Brasil da primeira metade do século XX. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, 2011.

GATO, Matheus. *O massacre dos libertos: sobre raça e república no Brasil*. São Paulo. Perspectiva Ed, 2020.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1974.

GOLDENBERG, Miriam. *A bela velhice*. Rio de Janeiro: Record, 2017.

GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira. Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984.

LIMA, Fátima. *Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. Arquivos Brasileiros de Psicologia*. Rio de Janeiro, 70 (no.spe.), 2018.

MARQUES, Giselle. *Minha empregada? Ela é quase da família. Revista Catarinas*. Abr, 2017.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PIEIDADE, Vilma. *A cor da faxina no Brasil. Blog da Partida*. Jul. 2017.

PINHEIRO, Luana; LIRA, Fernanda; REZENDE, Marcela; FONTOURA, Natália. *Os desafios do passado no trabalho doméstico do século XXI: reflexões para o caso brasileiro a partir dos dados da PNAD contínua*. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Brasília: Rio de Janeiro: Ipea, 2019.

Contra-fantasia sexual: sobre carreira e moralidade na aviação comercial brasileira

Carolina Castellitti⁵⁶

INTRODUÇÃO

Em 2014, durante o cursado do primeiro ano do meu doutorado em antropologia social e instigada pelas leituras e reflexões de uma disciplina sobre “interfaces entre gênero, violência e erotismo”, me deparei, navegando na Internet, com um ensaio fotográfico realizado por três comissárias de bordo da companhia aérea Varig para a revista Playboy, que foi capa da edição de setembro de 2006.⁵⁷ Continuei ciscando⁵⁸ e, além das fotos, encontrei uma série de materiais vinculados, como uma coluna da jornalista Mônica Bérgamo no jornal Folha de São Paulo comentando o ensaio, um “bate papo” do site Uol com as protagonistas, comentários em sites de “sexo e entretenimento”, entre outros. Como trabalho final para a disciplina (CASTELLITTI, 2019a), realizei uma análise desses documentos enfatizando o contraste entre as falas das protagonistas – que comentavam que a intenção de realizar o ensaio era antiga, mas só pode se concretizar depois da falência da companhia – e a repercussão pública das fotos que, sem consultar às mulheres, concluía que a empresa tinha se aproveitado da recente situação de desemprego provocada pela falência. Em diálogo com debates do pensamento feminista dos anos 1960 e 1970,⁵⁹ e recuperando algumas contribuições contemporâneas relativas à noção de agência nos estudos de gênero (ABU-LUGHOD,

56 Pós-Doutoranda do PPGAS do Museu Nacional/ UFRJ.

57 O ensaio pode ser acessado em diversas páginas de Internet, basta procurar “aeromoças da Varig na Playboy”.

58 Termo utilizado à época por meu orientador, o prof. Luiz Fernando Dias Duarte, para designar uma primeira fase da pesquisa antropológica caracterizada por um mergulho holístico no tema, registrando todos os dados possíveis – matérias de jornal, fotografias, vídeos e outro tipo de documentos acessíveis na Internet, em bibliotecas ou por meio dos relatos dos primeiros contatos realizados –, sem discriminação ou recorte temporal ou espacial (procedimentos que serão implementados em estágios posteriores da pesquisa).

59 Me refiro principalmente aos debates produzidos em torno de temas como a pornografia, o trabalho sexual e a violência de gênero, que enfrentam diferentes concepções de poder, dominação, subjetividade e agência ao interior da teoria e militância feministas. Em minha análise, me servi particularmente do modo como Gregori (2003) recupera esses debates como insumos para compreender as relações entre violência e erotismo.

2020; BUTLER, 2021; MAHMOOD, 2019; ORTNER, 2011) prestei atenção ao contexto das fotos, ao figurino, aos artefatos utilizados e à estética produzida para problematizar a imagem de vítimas produzida pela mídia. Procurei desse modo contribuir com uma perspectiva que, em lugar de pensar as desigualdades de gênero de um modo rígido, considerasse a posição social dos sujeitos nas hierarquias múltiplas de poder, para enxergar outros tipos de desejos, vontades, estratégias e agências.

A pesar da importante reflexão traçada nessa ocasião sobre erotismo, sexualidade, relações de poder, subjetividade e agência, no texto da tese defendida (CASTELLITTI, 2021) decidi não incluir essa análise, nem sequer mencionar o ensaio de fotos da revista Playboy. Na tese, desenvolvi um estudo sobre processos de autonomização feminina em contextos urbanos, a partir do caso de um grupo de mulheres que realizaram grande parte de suas trajetórias profissionais como comissárias de bordo na Varig. Iniciei essa pesquisa a partir de um vínculo de parentesco, usando minha própria tia como *informante-chave*.⁶⁰ Foi assim que entre 2015 e 2017 entrei em contato com mulheres que ingressaram na aviação nas décadas de 1970 e 1980, realizei entrevistas e participei de comemorações, protestos e reuniões com antigos funcionários da Varig que hoje residem na cidade do Rio de Janeiro.

Tendo em conta esse cenário de pesquisa, neste texto quero refletir sobre o porquê da minha decisão de não incluir a análise do ensaio da Playboy na tese, procurando iluminar os contornos morais da sexualidade entre as comissárias da Varig. O papel das emoções será interrogado a partir de um olhar do trabalho de campo como prática intersubjetiva atravessada por personalidades, vínculos, compromissos e afetos.

MOLDANDO CORPOS, CIVILIZANDO SORRISOS

O transporte aéreo de passageiros, como atividade econômica desenvolvida por empresas públicas ou privadas, possui pouco mais de um século de história no mundo todo. Sempre próximo do mundo militar, o setor começou a se desenvolver durante, mas principalmente depois da primeira guerra mundial, época em que nasceram as primeiras empresas, algumas das quais sobrevivem até hoje (como KLM e Avianca). A função desempenhada pelo que hoje conhecemos como comissário/a de bordo ou aeromoço/a,⁶¹ nasceu ainda umas décadas depois, primeiro restringida à acomodação das pessoas e equipagens na cabine – tarefa desempenhada por auxiliares homens, obrigatoriamente – e mais tarde habilitada também às primeiras mulheres membros

60 Em texto recente (CASTELLITTI, 2022), reflexiono sobre os limites e potencialidades da pesquisa na própria família (DUARTE & GOMES, 2008), prestando atenção à trama de emoções e moralidades que constroem esse tipo de vínculo intersubjetivo.

61 Nada mais significativo da feminização da profissão que o fato do corretor automático não reconhecer o uso masculino da palavra “aeromoço”, contrariando o padrão linguístico normativo que induz a utilizar os substantivos masculinos em contextos de gênero não marcado – algo que sem dúvidas fortalece os argumentos da luta atual dos movimentos feministas pela utilização da linguagem inclusiva.

de uma tripulação, graças às vantagens utilitárias de outra ocupação fortemente feminizada: a de enfermeira (CABRAL, 2003; CASTELLITTI, 2021; FAY, 2013).

No Brasil, a primeira portaria dedicada a regulamentar a função data de 1938, quando o Departamento de Aeronáutica Civil (DAC) instituiu a “licença de aeromoço”, com o objetivo de regularizar a prática de designar um funcionário de terra para viajar como passageiro e prestar ajuda em caso de emergências. Em 1944, um adendo à portaria transferiu a responsabilidade pela emissão do atestado de habilitação às empresas, e somente um ano depois a PanAir do Brasil, a Cruzeiro do Sul e a Aerovias começaram a admitir mulheres no cargo. Nesse contexto, a Varig teve um importante papel na institucionalização da profissão, dando os primeiros passos para a criação de uma “escola”, em meados da década de 1950. Para isso, em 1957 Alice Klausz, uma das primeiras mulheres a ingressar na aviação, foi enviada por Ruben Berta – então presidente da empresa – a Zurique para realizar um curso na prestigiosa *Swissair*. Ao retornar ao país, ajudou a montar os cursos de treinamento, redigir os manuais e construir assim a “Escola de Comissários da Varig”, idealizada pelo presidente como uma “escola modelo na região”, que funcionaria também para treinar comissários de outras empresas.

A figura de Alice Klausz emerge invariavelmente nas memórias de minhas interlocutoras como o símbolo de um método de formação e trabalho reconhecido como fortemente disciplinador, rigoroso e, no fundo, protetor (chamado também de “paternalista”). Para Regina era uma questão de época: “quando ela entrava na sala todo o mundo levantava. Todo o mundo tremia quando sabia que a Dona Alice estava por perto”. No livro *Estrela Brasileira*, a também comissária Cláudia Vasconcelos lembra das proibições, alertas e advertências da “mestra”: sobre a correta apresentação do uniforme e a vestimenta adequada em horários de folga, as “divisões hierárquicas” que deviam ser respeitadas entre os membros da tripulação e a forma de se dirigir aos outros durante a fala (substituir o pronome “tu” por “senhor”). De todos os alertas impostos, ela conserva principalmente um ditado que sintetizava o conceito de disciplina de Dona Alice, como “sinônimo de estética, harmonia e tratamento formal” (VASCONCELOS, 2011, p. 28).

A figura de “Dona” Alice Klausz, os cursos de saúde corporal, de maquiagem, de etiqueta e boas maneiras realizados no Rio de Janeiro no instituto SOCILA,⁶² a balança

62 Fundada em 1953 por Maria Augusta Nielsen a “Sociedade Civil de Intercâmbio Literário e Artístico” nasceu como uma escola de modelos e foi a responsável pelo treinamento das candidatas ao título de “Miss Brasil” de 1958 até 1976. Beneficiada pela proximidade com a primeira dama Sarah Kubitschek, que a teria chamado para “preparar” as filhas, Maria Augusta Nielsen passou a dar aulas no Palácio das Laranjeiras para toda a família presidencial. Graças a essa proximidade, conseguiu influenciar o Presidente Juscelino para que em 1957 fosse sancionada uma lei regulamentando os cursos profissionalizantes. É interessante observar que Nielsen lutava contra a imagem desmoralizada que possuía a carreira de modelo naquela época e buscava formar modelos “de classe e brasileiras” (Castellitti, 2021).

e o espelho na sala da Chefa de Comissárias são alguns dos recorrentes símbolos da rigorosa disciplina do corpo e dos comportamentos inculcada na empresa. Nas palavras de Norbert Elias (1994), um verdadeiro *processo civilizatório* ao que eram submetidos os tripulantes aprendizes na Varig. Com o objetivo de cuidar da “arma secreta”⁶³ da empresa, seu esmerado serviço de bordo, esse método devia zelar por qualquer detalhe do atendimento prestado aos passageiros. Assim, paralelamente à avaliação da apresentação pessoal imposta desde os primeiros passos na carreira, do escrutínio do formato e cuidado dos dentes, da pele, do porte e magreza do corpo, as regras da etiqueta social tinham a função de comunicar o prestígio que a empresa se adjudicava. Como Raissa me disse, a Varig tinha uma “coisa meio exército” de controlar os horários, o cabelo, do respeito pela autoridade; um tipo de disciplina “no trato com o passageiro”, que deviam aprender a conduzir. Lembrando Foucault na sua clássica análise da disciplina, essas marcas remetem à retórica corporal da honra que se aperfeiçoa ao longo do século XVIII, quando o soldado se converte em algo que se fabrica, dominando e exercitando o corpo e os hábitos, com o objetivo de “expulsar o camponês” (FOUCAULT, 2003, p. 139).

Como na sociedade de corte, onde cada ato recebia o caráter do prestígio vinculado a ele, enquanto símbolo da distribuição do poder (ELIAS, 1996), na aviação, a hierarquia, a “classe” e o glamour eram incorporados e comunicados através da retórica corporal das aeromoças. Na posição da cabeça, na impressão do sorriso, no desenho da silhueta, no movimento do caminhar e na elegância dos uniformes. Na mesma direção, em sua análise sobre os usos sociais e significados simbólicos do uniforme de trabalho em uma grande siderúrgica, Farias (2010) identifica as estratégias que possibilitaram uma transmutação simbólica do uniforme, desde seu papel para moldar comportamentos e “civilizar” os operários, até sua função como símbolo de *status*. A autora recupera especificamente o caso dos uniformes das aeromoças (FARIAS, 2010, p. 27-33), apontando os artifícios que envolviam a aparência dessas profissionais, levando essa vestimenta a se transformar no maior símbolo do glamour da aviação. Segundo a autora, a estratégia de exibir uniformes elaborados por estilistas renomados iniciou-se em 1946 pela companhia aérea Air France, que adotou uniformes assinados por Georgette Renal. Posteriormente, a companhia recorreu a Dior, Pierre Cardin, Balenciaga, Courrèges, Patou e Christian Lacroix.

As companhias brasileiras foram um pouco mais conservadoras na incorporação da moda aos uniformes. A Varig, no entanto, como parte de uma grande renovação que começou com a introdução dos novos “Avro” em 1971, mudanças de roteiros, condições de pagamento e “sofisticação dos serviços de bordo”, introduziu novos uniformes “estilo gaúcho” (compostos por ponchos, chapéu de abas largas e botas altas) para as comissárias que realizavam as linhas do interior de Rio Grande do Sul.

63 Palavras da própria Alice Klausk segundo entrevista concedida ao Arquivo Jetsite.

Na minha pesquisa, observei que o uniforme de fato era o elemento por meio do qual a identidade da empresa estendia-se ao corpo do comissário de bordo. Mediante uma socialização exitosa, a identidade da empresa confundia-se com a identidade do funcionário. Antônio, um amigo de minha tia, me explicou isso a partir dos gestos com os quais expressou a diferença entre a Varig e a companhia em que trabalha na atualidade: passando as mãos pelo corpo em direção ascendente, ele me disse que na Varig ele e a companhia eram uma coisa só; hoje, em cambio, ele “veste” a companhia, mas a vestimenta e a pessoa são coisas definitivamente separadas.

Hierarquia, disciplina, estética, harmonia e etiqueta formam parte do *habitus* das comissárias, entendido a partir de Bourdieu como um poder gerador e unificador que confere ao agente uma capacidade de construir a realidade social “que não é a de um sujeito transcendental, mas a de um corpo socializado, investido na prática dos princípios organizadores socialmente construídos e adquiridos no curso de uma experiência social situada e datada” (BOURDIEU, 2001, p. 167). Nessa *hexis* ou *retórica corporal*, o esquema regulador de corpos inteligíveis é regido a partir de mecanismos específicos, assentados em uma matriz heterossexual compulsória como recuperado por Bispo (2016) de Butler para analisar o processo de recrutamento das chacretes. Em outras palavras, as marcações de gênero, sexualidade, raça, idade – entre outras – patentes nesse processo de seleção e formação de quadros levado a cabo pelas companhias de aviação operavam de forma sutil e complementar a esse princípio fortemente hierárquico de regulação das práticas. É para esses contornos que volto minha atenção na próxima seção do capítulo.

CARREIRA MORAL, GÊNERO E COMPROMISSO

Ao longo da minha pesquisa venho utilizando a noção de carreira do modo como foi trabalhada na orientação interacionista da Escola de Chicago (BECKER, 1960, 2010; GOFFMAN, 2001; HUGHES, 1984), para analisar a sequência de movimentos ou deslocamentos dos indivíduos no sistema ocupacional da aviação comercial no Brasil. Além de levar em conta tanto a perspectiva objetiva quanto a subjetiva dessa trajetória, o conceito inclui a noção de contingência ocupacional (BECKER, 2009), que junto às categorias de evento crítico, bifurcação biográfica e trauma me muniram de ferramentas valiosas para interpretar o drama significado pela falência da Varig na vida dos trabalhadores (CASTELLITTI, 2019b, 2020). Ao mesmo tempo, junto a outros pesquisadores brasileiros que desenvolveram estudos etnográficos sobre carreiras no mundo artístico e do espetáculo (ABREU, 2016; BISPO, 2016; DOMINGOS, 2013; RANGEL, 2015), esses estudos me instigaram a prestar atenção nos mecanismos de seleção, preterição, formação, punição e consagração vigentes nas diferentes instituições e campos em que as carreiras se projetam.

Na seção anterior, descrevi brevemente como alguns desses mecanismos agiam na carreira de comissária de bordo desde os primeiros filtros e advertências, propiciando um *habitus* cujas características reconheço em muitas dessas mulheres até hoje. A noção de retórica corporal resulta tão instigante justamente porque não aponta especialmente ao formato do corpo (hoje modificado pela velhice), mas à linguagem ou disposição dos movimentos, jeitos e adereços. Reconheço esse *habitus* na atenção aos detalhes própria do papel da “anfitriã”, na atitude solícita frente às necessidades dos outros, na elegância e simpatia de muitas mulheres que conheci ao longo da minha pesquisa, e em outros aspectos menos positivos do ponto de vista da vida em sociedade, como uma propensão à solidão, frequentemente acompanhada do adoecimento físico e mental. Em grande parte, esses adoecimentos são atribuídos pelos próprios funcionários à falência da companhia, que os deixou subitamente desamparados, sem emprego, sem aposentadoria, com meses de salários atrasados. No entanto, certa disposição à solidão formaria parte do exercício normal da profissão, caracterizado pelo afastamento dos laços de parentesco e amizade, assim como das comemorações rituais, típicas da vida social familiar.

Por outro lado, nesses traços de uma personalidade cultivada ao longo de aproximados trinta anos de serviço a bordo, os contornos de gênero da profissão se fazem também presentes, as vezes de formas sutis. A feminização da tripulação de cabine, centrada na realização performática de uma versão comercializada das atividades de cuidado e serviço realizadas na esfera doméstica, está amplamente documentada (BARRY, 2007; HOCHSCHILD, 1983; LYTH, 2009; WHITELEGG, 2002). Segundo Lyth (2009), à medida que os problemas tecnológicos que preocupavam as administrações das companhias aéreas em épocas anteriores deram lugar às questões mais prosaicas de administrar uma indústria de serviços, a capacidade dessas mulheres de estarem constantemente sorrindo e sendo agradáveis em seu comportamento, o que Hochschild chamou de “trabalho emocional”, provou ser inestimável. Assim, as “virtudes” das mulheres para performar o novo papel da “anfitriã” dentro do avião foram primeiro essencializadas como charme, cuidado pastoral e sexualidade e, em seguida, transformadas em mercadoria (WHITELEGG, 2002, p. 73). Desse modo, a figura da aeromoça foi constantemente veiculada nas publicidades, consolidando uma imagem específica, que não era mais apenas uma representação da companhia aérea, mas um reflexo exato de todos aqueles atributos que esta procurava projetar sobre si mesma.

Como observei em outro lugar (CASTELLITTI, 2019c), no Brasil, imagens de paisagens exóticas e cidades modernas, com uma natureza exuberante e uma cultura cativante, permeiam os anúncios das companhias aéreas a partir dos anos 1960. Ao ritmo de uma bossa nova, ou do batuque de um samba, esses comerciais tornam nítidos os marcadores sociais de diferença que estruturavam esse espaço social. Observa-se

em geral uma clara divisão sexual: os pilotos são sempre homens e as aeromoças, mulheres; passageiros com aparência executiva também são homens, enquanto as passageiras do sexo feminino geralmente estão na companhia de crianças; o cuidado das aeromoças com a maquiagem e o serviço de bordo é mais enfatizado do que suas funções de segurança, que estão praticamente ausentes de qualquer publicidade. Por outro lado, apesar da predominância de uma estética branca, em alguns comerciais a iconografia da “anfitriã” era temperada de atributos tropicais, perceptíveis na música, nas comidas e, mais explicitamente, nos slogans e frases que acompanham as imagens. Uma excelente ilustração disso é um anúncio da companhia VASP na revista O Cruzeiro, de 1980, com uma grande foto de três jovens comissárias vestindo uniformes da empresa e, no topo da página, a chamada: “quem gosta de vôos [sic] internacionais vai adorar o jeito desta brasileira”.⁶⁴

Na Varig, essa erotização exótica representada nas propagandas era tensionada pela imagem de prestígio que a companhia tanto valorava e inculcava em seus funcionários, com rigoroso método.⁶⁵ A combinação desses elementos também servia de material publicitário, como pude observar em outra propaganda que mostra a fotografia de um sorriso do tamanho de uma página, e impresso em letras pequenas o texto: “A pontualidade é britânica. A confiabilidade é germânica. A eficiência é americana. E, o melhor, a simpatia é brasileira”.⁶⁶ Para o interior da empresa, manter o “padrão Varig” exigia uma rigorosa disciplina na formação e controle dos funcionários, como mencionado anteriormente. É justamente o rigor e a excelência da formação recebida que minhas interlocutoras enfatizavam em nossas entrevistas, frente à imagem sexualizada da aeromoça, tão comum nesse médio.

Enquanto eu demorava a compreender isso, a dimensão da sexualidade na profissão, importante para meus objetivos de pesquisa na medida em que, como apontado por Foucault (2002), constitui em nossas sociedades uma via paralela à emergência do indivíduo,⁶⁷ junto à nuclearização da família, emergia como uma incógnita ou tabu. Isso porque no núcleo principal de interlocutoras, questões relativas a sexo, flerte, romance e traição eram sempre elencadas a partir de fortes balizas morais, que remetiam constantemente ao mesmo argumento: a carreira de aeromoça, pelo menos do jeito concebido pela Varig, não tem nada a ver com o “estereótipo” sexual transmitido pelo senso comum. Essa “história” da comissária “puta” é uma fantasia

64 Ver Imagem 1 do Anexo.

65 Ver Imagens 2 e 3 do Anexo.

66 Ver Imagem 4 do Anexo.

67 “Emergência do indivíduo” – “moderno”, poderíamos acrescentar – e “processo de individualização” são entendidos aqui como fenômenos concomitantes que, segundo o marco teórico utilizado, serão enfatizados a partir de seus componentes sociológicos (BECK, 2003; GIDDENS, 1993; SINGLY, 2000), culturais ou ideológicos (DUMONT 2008), e cosmológicos (MAUSS, 2003). Para uma análise minuciosa dessa complexa tradição teórica, ver: Duarte, 1986.

que, além de não se condizer com “a realidade da profissão”, contribui para alimentar estereótipos que prejudicam essas mulheres – aos que minhas próprias interlocutoras tiveram que se enfrentar em diversas ocasiões.⁶⁸ Se em muitos encontros dos que participei falava-se sobre sexo de forma descontraída, sendo muitas vezes o mote principal da jocosidade entre antigos colegas, em situações em que meu papel de pesquisadora ficava mais evidente, a narrativa assumia sempre o mesmo roteiro.

Algumas interlocutoras atribuíam essa “fantasia” a filmes pornô, outras chegavam a mencionar abafados “escândalos” de casos de comissárias que foram descobertas oferecendo “programas”; mas o que ficava constantemente claro é que reproduzir esse estereótipo era não levar a sério a profissão. Depois de defendida a tese, a força desse código moral se fez patente para mim, novamente, quando mostrei a minha tia três opções de imagens que poderiam compor a capa do livro que sairá publicado com a pesquisa. Realizadas por uma artista com quem tive algumas reuniões, as imagens eram composições tipo colagem com fotografias relativas à aviação que ela tinha coletado da internet. Em uma das montagens aparecia a foto das três comissárias na capa da revista Playboy, superposta a outras imagens de objetos, frutas e rostos. Imaginando o veredito, mas acreditando que poderia convencer minha tia com o pretexto de que a capa do livro tem a função de cativar o leitor, mesmo que isso não represente o conteúdo exato, mostrei a ela as diferentes composições. A resposta foi radical. Minha tia vetou o uso da imagem com a foto da Playboy, alegando que não tinha nada a ver com o conteúdo do livro; “é uma ofensa para a profissão, e para seu trabalho”, rematou.

Em uma das primeiras formulações mais sistemáticas da noção de carreira nas ciências sociais, Goffman (2001) destacava a ambivalência do termo, que faz referência a assuntos tão subjetivos e íntimos como a imagem de si e o sentimento de identidade, e ao mesmo tempo tão objetivos como a posição formal, as relações jurídicas e o complexo institucional. Nesse sentido, se referia a sua pesquisa sobre a situação social do doente mental como “um ensaio sobre o *self* de enfoque institucional. Preocupam-nos principalmente os aspectos morais da carreira: isto é, a sequência regular de mudanças que a carreira introduz no *self* de uma pessoa, e no sistema de imagens com que se julga a si mesma e às demais” (GOFFMAN 2001, p. 133). Nessa direção, Howard Becker, que mais ou menos na mesma época estava desenvolvendo um estudo ocupacional e refletindo sobre a categoria de *compromisso* (BECKER, 1960) observou que para entender os compromissos que as pessoas fazem é necessário analisar o sistema de valores. Dentro de configurações de valores que podem ter um caráter mais restrito ou mais amplo, o compromisso funciona como um freio frente

68 Esses relatos emergiram nas entrevistas, sobretudo nas memórias da escolha da profissão, à que algum parente (principalmente o pai) se opôs devido a esse tipo de “preconceitos”.

aos impulsos desviantes e é consequência do processo mediante que o sujeito se envolve na instituição (BECKER, 2009).

A hipótese que estou desenvolvendo neste texto é a de que os contornos morais rígidos que localizam a experiência sexual na carreira de comissária de bordo na Varig não se explicam por qualquer noção de recato ou vergonha. De fato, quando não é o domínio da carreira o que parece estar em jogo, minhas interlocutoras falam e zombam sobre sexo sem inibição ou embaraço. Por outro lado, essas balizas morais formam parte da configuração de valores definida pelo engajamento na instituição, pelos tipos de compromissos encorajados por esse vínculo. Indo um pouco mais longe, em carreiras como estas, que demandam uma dedicação quase integral dos sujeitos, bagunçando as referências temporais e espaciais do cotidiano, a sequência regular de mudanças que a carreira introduz no *self* da pessoa – nos termos de Goffman citados anteriormente – é radical. Com o tempo, esses seres especiais mordidos pelo “bicho da aviação”,⁶⁹ entregam-se integralmente à carreira e à empresa que tantas oportunidades lhe ofereceu. Como aponta Bourdieu, um tipo de formação que terá mais sucesso quanto mais comprometido esteja o sujeito com os ideais da instituição, e quanto mais restrita seja sua possibilidade de se converter ou mudar de empresa ou de profissão. Em suas palavras,

Quanto mais afastamo-nos do funcionamento ordinário dos campos para nos dirigirmos aos limites, decerto jamais alcançados, onde, com o desaparecimento de toda luta e de toda resistência à dominação, o espaço de jogo se enrijece, reduzindo-se a uma “instituição total” no sentido de Goffman, ou ainda, num sentido rigoroso desta feita, a um *aparelho*, tanto mais a instituição tende a consagrar agentes que se entregam por inteiro à instituição (ao Partido, à Igreja ou à Empresa, por exemplo), e que levam a cabo tanto mais facilmente essa *oblação* quanto menor o capital possuído fora da instituição [...], por conseguinte menos *liberdade* em relação a ela ou perante os ganhos específicos por ela proporcionados (BOURDIEU, 2001, p. 193-194).

Todos os elementos considerados por Bourdieu, que explicitamente se refere à empresa como uma instituição do tipo, um *aparelho* que tende a consagrar os agentes que se entregam por inteiro, podem ser identificados entre minhas interlocutoras, que frequentemente falam de si mesmas como “a orquestra do Titanic” (CASTELLITTI, 2019b), em relação ao orgulho de fazer parte do grupo restrito de funcionários cuja lealdade os fez permanecer até os últimos dias, “tocando” enquanto o navio se afundava. Consagradas de corpo e alma (WACQUANT, 2002), essas mulheres abriram mão de diplomas, famílias e outras propriedades compartilhadas pelos “terrestres” – até cuidar

69 Ser mordido pelo “bicho da aviação” é uma metáfora frequentemente utilizada por aeronautas para falarem da própria profissão, assim como aquela que se refere à aviação como “uma cachaca” (CASTELLITTI, 2020).

de plantas podia ser uma tarefa impossível para quem morava sozinho e passava até quinze dias por mês fora de casa – para dedicar suas vidas ao voo. E, no entanto, apesar de precisa a descrição do funcionamento de uma instituição-aparelho, caberia chamar de “oblação” essa entrega total dos indivíduos à aviação? É válido observar uma restrição das margens de “liberdade” nessas vidas entregues ao deslocamento ao redor do mundo? Do ponto de vista das minhas interlocutoras até poderia ser, mas somente depois da falência. As faltas de capitais para fora da instituição, o cansaço, a distância, só viraram um problema quando a Varig deixou de existir. E mesmo nesse momento, a responsabilidade nunca foi, nem será, da empresa.

Mesmo endossando uma concepção de poder um pouco rígida, a citada descrição da instituição-aparelho é iluminadora, também, de uma lógica de ação oposta, como poderia ser a das aeromoças que posaram para a Playboy. Em princípio, considerando a disposição moral cultivada pelo trabalho de comissária de bordo na Varig, essa ação representaria uma subversão da lógica da instituição; uma “luta”, uma “resistência à dominação”, no sentido dado por Bourdieu na passagem citada. E, no entanto, mesmo nesse caso, o rompimento da lealdade só foi possível a partir do momento que a Varig deixou de existir. Jovens, belas e com esplendidas figuras corporais, as aeromoças que realizaram as fotos mencionaram em diversas ocasiões que a vontade de realizar o ensaio, assim como o convite da revista, eram antigos (CASTELLITTI, 2019a). Mas foi somente a partir da falência que o projeto de se lançar na carreira de modelo se fez possível, e sobretudo necessário.

EMOÇÕES E COMPROMISSOS DO CAMPO

Até aqui, falei pouco do tema geral desta coletânea: o papel das emoções, junto das moralidades, na pesquisa em ciências sociais. Mencionei em passant noções como “orgulho” e “ofensa”, expressivas do tipo de engajamento propiciado pela carreira de comissária de bordo na Varig. Nesta última seção do texto procurarei refletir, no entanto, sobre outro tipo de emoções que formam parte da pesquisa etnográfica: emoções no campo (DAVIES & SPENCER, 2010), emoções que emergem do trabalho de campo visto como prática intersubjetiva atravessada – mal que pese aos espíritos cartesianos – por personalidades, vínculos, compromissos, afetos e desafetos. Se as moralidades analisadas até aqui são resultado de habitus e disposições que a carreira introduz no sistema de imagens com que a pessoa se julga a si mesma e às demais, formam parte, ao mesmo tempo, da configuração que me foi possível reconstruir a partir da minha posição no trabalho de campo e do tipo de vínculo que eu estabeleci com as pessoas. Explicitar as condições de possibilidade da pesquisa nos ajuda, assim, a interpretar reflexivamente os contornos epistemológicos, metodológicos e éticos de qualquer projeto científico.

Em texto recente (CASTELLITTI, 2022, no prelo), examinei de forma aprofundada o papel das emoções na pesquisa antropológica na própria família, considerando meu lugar de “sobrinha” e “imigrante” ao longo do trabalho de campo com os funcionários da Varig. Como observam Duarte e Gomes (2008, p. 32), objetivar a experiência familiar do pesquisador implica “assumir a disposição de modelizar e apresentar publicamente informações consideradas como tão próximas e íntimas e obtidas por intermédio de uma radical, mas inexplicita e heterodoxa ‘observação participante’”. No meu caso, ingressar em uma trama de relações de trabalho e amizade no papel de “sobrinha de”⁷⁰ me impôs um exercício de constante reflexividade sobre os limites do dizível e do indizível e a forma em que operam afetos, hierarquias e contextos em uma etnografia atravessada por vínculos de parentesco. Por um lado, ficava claro que na pesquisa eu de alguma forma incorporaria informações e relações que extravasam meu papel de “pesquisadora”; por outro, quando entrava em contato com pessoas que conheciam minha tia, esse status acadêmico ficava subordinado ao de “sobrinha”.

Junto a isso, minha condição de imigrante foi evidente em várias situações, gerando curiosidade, desconfiança, proximidade, carinho, cuidado e proteção. De um lado, marcas corporais como minha altura e minha pele branca, que em muitas áreas da cidade do Rio de Janeiro levam a me identificar como “gringa”, entre as comissárias, vindas de diferentes latitudes do Brasil e mesmo do exterior, não produziram o mesmo efeito. Por outro lado, quando eu era identificada como “sobrinha” de Claudia – porque ela estava presente, ou porque eu mencionava esse parentesco – essas mesmas marcas corporais, assim como meu sotaque ao falar, produziam certo estranhamento. Interpelada por expressões de intriga e desconfiança, nessas ocasiões me sentia forçada a esclarecer rapidamente que na verdade eu era “casada” com o sobrinho de Claudia. Nessas interações, diálogos e gestos corporais, laços de sangue e aliança eram questionados e explicitados a partir de códigos de sociabilidade, amizade, respeito, autoridade e confiança. Ser sobrinha de Claudia parecia me garantir uma

70 A pesquisa foi, desde o início, concebida em diálogo com a tia do meu companheiro, com quem morei alguns meses quando cheguei ao Rio de Janeiro para fazer o mestrado. Era o início de 2012 e eu nunca tinha ouvido falar da Varig, mas a empresa estava muito presente nas memórias de Claudia e materializada em diversos objetos do seu apartamento. Embora o termo “tia” seja utilizado no Brasil para uma variedade de papéis que não necessariamente assumem o status do parentesco, no meu caso, a recíproca “sobrinha” é utilizada por Claudia para me apresentar aos outros, em qualquer situação. Na verdade, Claudia se refere a seus “sobrinhos”, em geral, para falar dos sobrinhos de sangue (filhos e filhas das suas irmãs), e dos companheiros e companheiras destes. Foi somente dois anos mais tarde de conhecer a Claudia e morar com ela que decidi encarar “seu mundo” como objeto de pesquisa. Ela foi minha informante chave, e embora eu contatei algumas pessoas sem sua intermediação, no fim todos acabavam me perguntando como eu tinha chegado lá (essas interpelações, na verdade, se referiam a “quem tinha me ajudado com as perguntas das entrevistas” e o que eu “sabia sobre aviação”). Desenvolvo essas dimensões do trabalho de campo em: Castellitti, 2022.

certa condição de pertencimento, um certo domínio dos códigos linguísticos e culturais do mundo da aviação que não se encontram em qualquer “terrestre”.⁷¹

Por outro lado, na maior parte do tempo eu era uma mulher entre mulheres, dado fundamental para reconhecer a vigência de uma identificação provocada por um projeto de individualização compartilhado (CASTELLITTI, 2021). Assim, o processo de desenraizamento implicado no êxodo da casa paterna como meio de realização de uma *carreira*, com todos os custos em termos afetivos e relacionais, surgia como uma experiência capaz de traçar horizontes de significados e de valores compartilhados. Junto com esses sinais, com o tempo percebi que o duplo *status* de “sobrinha” e “imigrante” me colocava em um certo lugar de infantilização, daquela que precisa de orientação e proteção. Se as antigas colegas, principalmente, as melhores amigas, “sempre se ajudam no que podem”, o afastamento da família é uma condição que muitas conhecem por experiência própria. Migrar sozinha para uma nova cidade para estudar ou trabalhar, procurar um apartamento contando com um orçamento apertado, sentir falta da família e dos amigos e, ao mesmo tempo, sentir-se alheia a cada retorno, foram sentimentos e experiências que possibilitaram a construção de um vínculo empático.

Se tudo isso nos permite observar que certas emoções evocadas no trabalho de campo, vistas por um empirismo tradicional (DAVIES & SPENCER, 2010) como prejudiciais a uma posição científica racional e distanciada, na verdade potencializam experiências valiosas do ponto de vista etnográfico, tampouco podemos cair na armadilha de imaginar que as consequências desse tipo de construção intersubjetiva são unilateralmente positivas. Depois de tudo, se em qualquer pesquisa etnográfica a gente parte de uma posição de respeito frente aos nossos interlocutores, no meu caso esse respeito não estava direcionado a qualquer grupo, espaço ou prática, mas a grande parte das memórias de minha tia. Dada essa “familiaridade familiar”, revelar ou não revelar situações ou eventos torna-se um nódulo reflexivo importante, podendo levar a uma sensação de “traição” (BOURDIEU, 2005 apud DUARTE & GOMES, 2008, p. 37).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões tecidas neste capítulo sobre os contornos morais da sexualidade na carreira de comissária de bordo na Varig, sobre os modos como minhas interlocutoras falavam ou calavam sobre suas vivências e as dos seus colegas, os estereótipos que tão enfaticamente contestavam, a diversão provocada pelas anedotas de fulano na noite anterior, narradas durante o almoço do “dia dos descasados”, os olhares tortos frente a presença da nova namorada de beltrano “vinte anos mais jovem que a ex”

71 No universo dos aeronautas exalta-se a singularidade da profissão, referida por meio de uma variedade de metáforas como “pessoas que voam” e “pessoas que andam”, aeronautas e “meros terrestres” ou “terrícolas”.

etc., são resultado de uma tentativa de explicitar o modo como os sentimentos de “respeito” e “traição” comentados nos parágrafos anteriores operaram em minha etnografia. Entender o motivo da minha decisão de não incluir a análise do ensaio da Playboy na tese é uma forma de iluminar os processos éticos e emocionais que participam da construção de um objeto de pesquisa, da aplicação de determinadas técnicas de recolecção de dados e do modo como esses “dados” serão expostos no chamado informe final de uma investigação. Em outras palavras, é uma forma de iluminar as condições em que se constrói o conhecimento científico, nas ciências humanas e sociais, e em toda pesquisa que envolva o contato com seres humanos (inclusive, como pares que avaliam e compartilham esse conhecimento), com instituições e burocracias de todo tipo.

Dadas a heterogeneidade e a complexidade da vida social, a cultura, entendida como conhecimentos e práticas locais, trata tanto do que é compartilhado, como do que não é (Kleinman, 1998). Aquilo que realmente importa nessas práticas locais, tem um significado coletivo e pessoal, e é o que proporciona à experiência seu modo moral. A experiência é *moral*, segundo o autor (KLEINMAN, 1998, p. 362), “porque é o meio de engajamento na vida cotidiana, em que as coisas estão em jogo e em que as pessoas comuns são partes interessadas, profundamente engajadas, que têm coisas importantes a perder, ganhar e preservar”.

A partir de uma perspectiva interacionista definida por Goffman (2001) como um ensaio sobre o *self* de enfoque institucional, neste texto procurei olhar para os contornos morais da carreira de aeromoça como produto de uma configuração de valores fortemente orgânica e hierárquica. Examinei assim os aspectos pedagógicos e comerciais de uma função subordinada e, ao mesmo tempo, fortemente valorizada pela empresa, devido ao seu fundamental papel comunicador, baseado no contato direto dos funcionários – a chamada “cara visível” da companhia – com os passageiros. Esses aspectos formativos e disciplináveis, e o sistema de castigos e recompensas que os tornavam efetivos, incentivavam a consagração de um verdadeiro *habitus*; mais que conduta, uma retórica corporal, uma linguagem que tinha como núcleo a figura da anfitriã. Na mesma direção dos “engajamentos” mencionado por Kleinman no parágrafo anterior, baseados naquilo que para as pessoas importa realmente, Becker se referia aos compromissos como freios frente aos impulsos desviantes que são consequência do processo mediante o qual o sujeito se envolve na instituição. Nesse sentido, a carreira de modelo almejada e empreendida a partir do ensaio de fotos para a Playboy, poderia ser interpretada como um desvio? Do ponto de vista da lógica institucional da Varig, certamente; mas um impulso tão pouco ameaçante que aconteceu somente quando a instituição tinha deixado de existir.

Por outro lado, esses compromissos aqui objetivados devem ser lidos no entrecruzamento com outros: os da própria pesquisadora, engajada em um trabalho

de campo como “sobrinha” e “imigrante” e na aproximação com trajetórias fortemente marcadas pela bifurcação da falência. Como observam mais uma vez Duarte e Gomes (2008, p. 43) “falar da própria família é quase uma profanação, é expor aquilo que há de mais sagrado e pulsante, paradoxalmente, no discurso moderno. É nela que os temas mais críticos e privados se ancoram: sexualidade, conjugalidade, afetividade, decisões reprodutivas, religião”. Do ponto de vista da etnografia como prática intersubjetiva, o respeito poderá ser compreendido nessa direção, como uma forma de afastar o fantasma da traição.

REFERÊNCIAS

ABREU, Fernanda F. *Entre a aula e o palco*. Carreiras de professoras de balé clássico na cidade de Niterói. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ. Tese de doutorado (Antropologia Social), 2016;

ABU-LUGHOD, Lila. *A escrita dos mundos das mulheres*. Histórias beduínas. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens Edições, 2020.

BARRY, Kathleen. *Femininity in Flight: A history of flight attendants*. London, Duke University Press, 2002;

BECK, Ulrich. *La Individualización*. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas. Barcelona: Paidós, 2003.

BECKER, Howard S. *Notes on the Concept of Commitment*. *American Journal of Sociology*, 66(1), p. 32–42, 1960.

_____. *Outsiders*. Hacia una sociología de la desviación. Siglo XXI Editores, 2009.

BISPO, Raphael. *Rainhas do rebolado*. Carreiras artísticas e sensibilidades femininas no mundo televisivo. Rio de Janeiro: Mauad: FAPERJ, 2016.

BOURDIEU, Pierre. *Meditações Pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

CABRAL, Ana Isabel A. *Marcados pelo perigo: um estudo etnográfico sobre os comissários de vôo*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, UFRJ. Tese de doutorado (sociologia), 2003.

CASTELLITTI, Carolina. Erotismo em contextos (dês)institucionais: aeromoças da Varig na Playboy. *Interfaces Científicas - Humanas e Sociais*, 7(3), p. 21–32, 2019a.

_____. *O naufrágio da Varig: bifurcações biográficas, desilusão e quebra do futuro*. *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo*, 5, p. 1–24, 2019b.

_____. Varig, 'a real Brazilian embassy outside': Anthropological reflections on aviation and national imaginaries. *Journal of Transport History*, 40(1), p. 82–105, 2019c.

_____. *Sobre mães, navios e cachaça*: Carreira, crise e desilusão numa empresa brasileira representada como “patrimônio da nação”. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 26(3), p. 1–34, 2020.

_____. *Anfitriões do céu*. Carreira, crise e desilusão a bordo da Varig. Rio de Janeiro: Editora Telha, 2021.

_____. Mi tía azafata. Retos y aciertos de una investigación antropológica en la familia propia. In: F. J. HERRERA & M. J. M. MARTINEZ-MORENO. *Las emociones de ida y vuelta*. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico. México: UNAM, 2022.

DAVIES, James; SPENCER, Dimitrina. (Eds.). *Emotions in the field*. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience. Standford University Press, 2010.

DOMINGOS, Angela. *Entre o querer ser e o tornar-se*: um estudo etnográfico sobre aspirantes à carreira de ator de televisão. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social), 2013.

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

DUARTE, Luiz Fernando D.; GOMES, Edlaine de C. *Três famílias*. Editora FGV, 2008.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus*. O sistema das castas e suas implicações. São Paulo: EdUSP, 2008.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. *La sociedad cortesana*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.

FARIAS, Rita de C. P. *Entre a igualdade e a distinção*: a trama social de uma grande empresa corporificada no uniforme de trabalho. Campinas, SP: UNICAMP. Tese de doutorado (Antropologia Social), 2010.

FAY, Claudia M. *As Mulheres na Aviação Brasileira*. Seminário Internacional Fazendo Gênero 10. Florianópolis: UFSC, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar*: nacimiento de la prisión. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

GIDDENS, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 1993.

GOFFMAN, Erving. *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

GREGORI, Maria F. *Relações de violência e erotismo*. Cadernos Pagu, 20, p. 87–120, 2003.

HOCHSCHILD, Arlie R. *The managed heart. Commercialization of human feeling*. University of California Press, 1983.

HUGHES, Everett C. *The Sociological Eye: selected papers*. New Brunswick: Transaction, 1984.

KLEINMAN, Arthur. *Experience and its moral modes: culture, human conditions, and disorder*. The Tanner Lectures on Human Values. Stanford University, 1998.

LYTH, Peter. *Think of her as your mother: Airline advertising and the stewardess in America, 1930-1980*. Journal of Transport History, 30(1), p. 1–21, 2009.

MAHMOOD, Saba. *Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito*. Etnografica, X (vol. 23 (1)), p. 135–175, 2019.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do eu. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

ORTNER, Sherry B. *Teoria na antropologia desde os anos 60*. Mana: Estudos de Antropologia Social, 17(2), p. 419–466, 2011.

RANGEL, Everton. *Brazilian Dancers: a travessia dos corpos em um circo norte-americano*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ. Dissertação de mestrado (Antropologia Social), 2015.

SINGLY, François de. O nascimento do 'indivíduo individualizado' e seus efeitos na vida conjugal e familiar. In: PEIXOTO, C. E.; SINGLY, F. de; CICHELLI, V. *Família e Individualização*. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 13-19, 2000.

VASCONCELOS, Cláudia. *A Estrela Brasileira*. Petrópolis: KindleBookBr, 2011.

WACQUANT, Loïc. *De corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2002.

WHITELEGG, Drew. *Cabin pressure: The dialectics of emotional labour in the airline industry*. Journal of Transport History, 23(1), p. 73–85, 2002.

RECURSOS ONLINE

AVIAÇÃO COMERCIAL. Arquivo Jetsite. *A 1ª comissão do Brasil*. Disponível em: https://www.aviacaocomercial.net/jetsite/reportagens_1comissaria.htm. Acesso em: 8 nov.2021.

VARIG - Viação Aérea RioGrandense S/A. *Memória*. Disponível em: https://www.facebook.com/VARIGmemoria/photos/?ref=page_internal. Acesso em: 8 nov.2021.

ANEXO 1

QUEM GOSTA DE VÔOS
INTERNACIONAIS VAI ADORAR O
JEITO DESTA BRASILEIRA.



Uma aeromoça da Vasp é treinada do mesmo jeito que uma aeromoça de linha internacional. Com uma diferença, ela tem o jeitinho brasileiro de voar. Isso acontece com todo o pessoal da Vasp. Nível internacional e aquele jeito que só nós, brasileiros, temos de encarar tudo com alegria, descontração e eficiência. Assim é a Vasp. Jeito brasileiro, padrão internacional.

VASP

JEITO BRASILEIRO, PADRÃO INTERNACIONAL.

Figura 1– “Jeito brasileiro, padrão internacional”, VASP, anos 1980.

Fonte: Hemeroteca da Biblioteca Nacional, reprodução autorizada por Diários Associados

ANEXO 2



Hoje é o Dia da Ternura.

31 de maio
Dia da
Aeromoça.

Nossas homenagens a todos os comissários de voo.

Quarta-feira, 31 de maio de 1978

VARIG   **CRUZEIRO**  **RIO-SUL**

Figura 2 - “Hoje é o dia da ternura”, Varig, Cruzeiro, RioSul 1978.

Fonte: Varig Memória

ANEXO 3

Você sabe que uma boa imagem
é difícil de conquistar e muito fácil de perder.



Nós também.

EXPRESSÃO



Figura 3 - “Uma boa imagem”, Varig, anos 1980.

Fonte: Varig Memória

ANEXO 4

STAR ALLIANCE

A PONTUALIDADE É BRITÂNICA.
A CONFIABILIDADE É GERMÂNICA.
A EFICIÊNCIA É AMERICANA.

E, O MELHOR, A SIMPATIA É BRASILEIRA.

Young & Rubicam

VARIGmemória

Não é por acaso que nos voos da VARIG todo mundo está sempre feliz. A descontração e a eficiência já começam no check-in, onde você é atendido com rapidez e sem complicação, passam pelas salas VIP nos principais aeroportos do mundo e chegam até o serviço de bordo, que faz você se sentir como se estivesse em casa. É tanta simpatia que até o nosso programa de milhagem se chama "Smiles".

As melhores companhias aéreas do mundo também podem ser pontuais, confiáveis e eficientes. Mas só a VARIG combina esse padrão internacional com a simpatia que só os brasileiros têm.

www.varig.com.br

VARIG Brasil
A NOSSA COMPANHIA AÉREA.

Figura 4 - "A simpatia é brasileira", Varig, anos 1990.
Fonte: Varig Memória

Algumas notas sobre fofoca e humor no mundo gospel

Raquel Sant' Ana⁷²

Nas últimas décadas os evangélicos têm ocupado um espaço crescente na esfera pública, seja por uma atuação cada vez mais organizada na política institucional, por sua presença midiática ou mesmo como consequência de seu aumento numérico. Suas especificidades os tornaram um mercado importante a ser explorado para diferentes fins. O número de evangélicos no Brasil passou de 9% da população em 1991 para 22,2% em 2010 (segundo o último censo oficial realizado no país), sendo esse crescimento constatado especialmente entre as classes mais pobres e a partir das igrejas pentecostais e neopentecostais.

Houve, assim, uma mudança no perfil dos evangélicos brasileiros, que durante boa parte do século XX foram identificados com os chamados evangélicos de missão e tiveram em trabalhos educacionais sua presença mais marcada na esfera pública (MAFRA, 2001). A imagem dos evangélicos no senso comum do fim do século XX passou a incluir menos a lembrança dos professores presbiterianos e batistas e mais das falas marcantes dos pastores pentecostais nas praças, trens e televisores; das músicas *gospel* escutadas em alto som para alcançar os vizinhos, ou de multidões televisionadas em igrejas lotadas onde se fala de prosperidade e/ou batalha espiritual. Tudo reunido sob uma noção geral do que seria o “evangélico”.

Além disso, pelo menos desde a redemocratização, há iniciativas crescentes de organização desse segmento na política parlamentar. A prática de indicação de votos em candidatos apoiados pelas igrejas se expandiu (MACHADO, 2003; ORO, 2003) e foi acompanhada da organização de uma frente parlamentar que, embora possua enorme heterogeneidade interna, estabeleceu uma pauta comum de atuação (VITAL DA CUNHA & LOPES, 2012). Esse cenário deu uma nova visibilidade a um perfil específico de evangélicos na política nacional, estabelecendo-se figuras públicas que passaram a representar para os olhares externos, os “evangélicos” em geral.

Diante dessas transformações, nas últimas décadas, muitas vezes a imagem pública produzida sobre os evangélicos privilegiou traços que frequentemente remetem a grupos de fiéis cegamente manipulados por seus líderes. Como ressaltou Clara Mafra (2001, 2011), essa imagem é fruto não apenas de uma visão negativa do que se costuma enquadrar como religião (que estaria oposta a uma racionalidade iluminadora), mas

72 Pós-Doutoranda do PPGAS do Museu Nacional/ UFRJ.

teria relação também com um preconceito mais amplo acerca das classes populares, vistas como ignorantes e manipuláveis. Assim, ideias de “massa” ou “massivo”, que são frequentemente associadas a uma suposta “baixa cultura” (MARTIN-BARBERO, 1997) também se fazem presentes nas formulações sobre os evangélicos e grande parte da atenção acadêmica e, sobretudo, jornalística que tem sido dada aos discursos de líderes e figuras públicas (MACHADO, 2020a).

Essa atenção pressupõe que estes líderes seriam os verdadeiros “agentes” dos quais se deduziriam as ações da “massa”. Muito tem sido feito a partir das ciências sociais para demonstrar os problemas dessas noções. A análise dos limites da coesão eleitoral dos evangélicos (MACHADO, 2003; ORO, 2003; VITAL & LOPES, 2012) e mesmo o estudo de grupos dissidentes (NOVAES, 1985, 2001), têm permitido perceber que a construção de autoridades e comunidades nesse universo, como em qualquer outro, implica mediações, agências múltiplas e conflitos.

O crescimento de uma mídia *gospel*, em que circulam cantores, pastores e parlamentares como figuras públicas, colocou novos problemas à questão da “liderança” e da “autoridade” religiosa. Silas Malafaia, líder da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, por exemplo, embora não tenha sido eleito para nenhum cargo parlamentar e seja representante de uma denominação evangélica entre muitas, constrói em sua atuação pública um lugar de “evangélico” frente ao “mundo”. Lugar que é contestado por evangélicos que divergem de suas posturas, mas que também é reconhecido, especialmente, por aqueles a quem ele se contrapõe.

Neste trabalho, abordo a questão das figuras públicas evangélicas a partir de fragmentos que se acumulam nas esferas não oficiais, vistas como “desimportantes” e por vezes clandestinas, como o riso e a “fofoca”. Mais do que analisar as falas oficiais dessas figuras, pretendo destacar formas de recepção desses discursos a partir de duas ocasiões de “escândalo” que marcaram esse cenário há alguns anos e que considero “boas para pensar”. São notas sobre pontos fora da curva que apareceram no escopo de uma pesquisa mais ampla acerca de manifestações públicas de evangélicos, que redundaram em minha tese sobre a Marcha para Jesus, mas que escapam ao enquadramento que propunha ali. Tive oportunidade de conversar sobre essas cenas no 38º congresso da ANPOCS, em uma versão preliminar das notas que se seguem aqui. Hoje, à luz de todos os desdobramentos da consolidação de uma atuação pública “evangélica”, me parecem cada vez mais relevantes para demonstrar que a construção de coerências na multidão possui seus resíduos de contradição.

A primeira nota diz respeito à repercussão das acusações ao cantor evangélico Thalles Roberto, feitas publicamente por meio do Youtube por um produtor que afirmava que Thalles não teria comparecido a um *show* organizado por ele porque teria como prioridade o dinheiro e estaria agindo como uma “estrela” e não para “abençoar vidas”. Procuro analisar, nesse caso, a concepção de atuação pública do evangélico que está

em jogo nas defesas e acusações ao cantor, os meios de circulação dessas informações e também as categorias que são acionadas para legitimar ou deslegitimar a acusação, como “exortar”, em contraponto a “fofoca” e “maledicência”.

Em seguida, trato de uma cena presenciada durante observação participante numa manifestação pública que se reivindicava de “evangélicos”, de recepção irônica (e os conflitos que ela originou) de parte do público aos discursos feitos por lideranças e artistas durante os *shows* realizados na chamada “Manifestação pacífica em Brasília”, que reuniu importantes cantores evangélicos em prol da defesa das bandeiras da Frente Parlamentar Evangélica no ano de 2013.

O ano de 2013 foi marcado por grandes manifestações de rua a partir do mês de junho. O discurso construído pela imprensa polarizava o que chamavam de manifestantes “baderneiros”, que promoveriam ações de violência contra os “pacíficos”, tendo esse sido o tom de muitas defesas de algumas ações de repressão por parte da polícia que estavam sendo contestadas. O nome dado à manifestação endossava essa ideia de polarização e situava os evangélicos nesse campo “pacífico”.

O ponto mais alto dessa postura do público se deu em resposta a um discurso do pastor Silas Malafaia que continha, ele próprio, uma série de recursos de humor em relação aos adversários que atacava. Nesse caso, procuro entender o lugar do humor na construção e desconstrução da legitimidade de figuras públicas como representantes dos “evangélicos”, assim como sua possibilidade de trazer a público e fazer circular informações (entre elas, também, acusações) que operam na esfera da “fofoca”.

As “entradas” que possibilitaram acesso a essas informações e o tratamento que lhes dou correspondem a uma concepção de “trabalho de campo” que entende como impossível a separação entre um “campo” que estaria “lá fora” a ser explorado, de um lado, e de outro, a vida e as relações do antropólogo (FABIAN, 2001; VELHO, 1981). Assim, o acesso às acusações a Thalles Roberto aqui trabalhadas foi possibilitado por notícias que apareciam em postagens de parentes e amigos evangélicos em redes sociais, uma conversa involuntária com uma senhora que se sentou ao meu lado no metrô e que, por acaso, tinha uma música desse cantor como toque de seu celular, e conversas informais no acompanhamento da produção de *shows gospel* durante o ano de 2013 (emblemático de muitos modos). Aqui, tento, justamente, problematizar os meios pelos quais essas informações são capazes de circular e suas implicações. Já os dados sobre a “Manifestação Pacífica em Brasília” são fruto de minha presença na plateia, acompanhando, naquele momento, outro grupo de jovens para os fins de minha pesquisa.

“DEUS É EXPERT EM DERRUBAR ESTRELAS”

Thalles Roberto é dos cantores *gospel* que maior visibilidade teve na última década. Sua carreira marcou um momento de aproximação de artistas e produtores

evangélicos dos setores mais sólidos da indústria cultural “secular”. Apresentando-se em espaços como quadras de escola de samba, programas de auditório e com execuções de suas músicas em rádios seculares. A postura de Thalles inclui também uma linguagem jovem e é repleta de gestos e palavras-chave que funcionam como marca do cantor. Frases como “dos 3”, que remete a um pertencimento à trindade divina cristã, ou o *slogan* “na pressão”, que se referiria à atuação do espírito santo, são estampadas em suas camisas e repetidas durante suas apresentações por meio de seu gestual, como na indicação do número 3 com os dedos da mão colocada à frente do corpo em posição semelhante ao gestual de cantores de *rap e hip hop*.

Embora já conhecesse o cantor, só tive real dimensão do que significava um *show* de Thalles Roberto ao presenciar uma apresentação sua na Marcha para Jesus do Rio de Janeiro de 2013. A programação contava com cantores de grande sucesso e que mobilizaram o público de maneira muito intensa, mas nada comparado ao que ocorreu quando a apresentadora disse que o público deveria se preparar, pois a próxima apresentação seria “na pressão”. Imediatamente, houve uma grande mobilização de pessoas tentando vencer os corpos à sua frente para conseguir um lugar mais próximo ao palco. Ao soarem os vocalizes que o cantor costuma fazer, a plateia passou a pular de maneira ritmada e a acompanhar a música “Deus da minha vida” com vozes e coreografia. Lágrimas e olhos fechados não eram incomuns. Algo que não era completamente diferente do *show* de uma banda secular de grande sucesso, mas que destoava em intensidade e forma das demais apresentações do evento.

Essa “pressão”, como o cantor costuma chamar, não foi exclusividade da Marcha para Jesus. Os *shows* de Thalles são marcados por essa forte recepção que, por isso mesmo, é razão de apoios, mas, também, de críticas. Eram comuns comentários irônicos, por exemplo, de evangélicos que diziam não gostar dele por ser um “*pop star*”, ou uma piada de um músico do segmento que ao ouvi-lo tocar no rádio do carro pediu que se retirasse a música, pois não tinha paciência para o “Guilherme Arantes *gospel*”, ao que foi respondido pelo motorista que se tratava, na verdade, do “Michael Jackson *gospel*”.

Um episódio, no entanto, deu vazão a essas críticas e construiu, de fato, um campo de debate acerca da atuação do cantor: os problemas ocorridos em uma apresentação programada para a cidade de União dos Palmares, Alagoas. Embora seu *show* estivesse agendado e divulgado e o cantor tenha até mesmo chegado à cidade, a apresentação não ocorreu, deixando o público revoltado. O organizador do evento, Pastor Ivonildo Abrahão, foi ao palco e disse que Thalles não iria se apresentar por conta da falta de 23 mil reais em seu cachê, embora já houvessem sido pagos 42 mil. Após um relato pessoal em que o pastor contou as dificuldades que teria passado para organizar o evento e depois de um “alarme falso” em que se acreditou que o cantor havia sido convencido e estava a caminho do *show*, o pastor encerrou o evento, com

sua família no palco, fazendo uma oração em que, entre outras coisas, dizia que Deus é “*expert* em derrubar estrelas”. Sua fala foi aplaudida pelo público que aguardava Thalles, filmada e postada no Youtube. O vídeo registrou, ainda, a reação do público que gritava “mercenário” e se dirigia ao hotel onde estaria o cantor cantando “Thalles, pode contar que a sua hora vai chegar”.

Diante da circulação do vídeo, que recebeu o título de “Escândalo: Depois de receber R\$42 mil, Thalles Roberto não vai a *show* e é chamado de mercenário”, o cantor deu uma entrevista ao programa “mude sua mente” do projeto metanóia dando sua “versão”, também disponível no Youtube. No vídeo, Thalles afirma que as pessoas deveriam tomar cuidado para não espalhar informações sem confirmar, pois poderiam se tornar “instrumentos de satanás”, que estaria tentando destruir a “obra de Deus”. O cantor afirma que não teria se apresentado porque a organização do evento teria deixado de pagar a outros profissionais, do som e da segurança, e ele não poderia compactuar com isso “como cristão”. Além disso, afirma que não cobraria cachê para tocar em Igrejas, apenas em eventos em que a própria organização teria lucro com as entradas cobradas.

O pastor Ivonildo Abrahão gravou, então, outro vídeo de resposta a Thalles em que apresenta o que seriam os comprovantes de pagamento do som e da segurança, além de todos os outros gastos com o evento. Ele afirma de forma ainda mais veemente que testemunhas poderiam comprovar que houve disposição de outras pessoas presentes no evento para complementar o que faltara no cachê do cantor, oferecendo, inclusive, um carro. Segundo o pastor, o cantor não teria aceito e teria dito que não tocava para “minorias” – o evento estava com público menor do que o esperado. O tom desse vídeo, porém, é de desabafo pessoal. O pastor fala todo o tempo diretamente para a câmera e relata os problemas pessoais que estaria enfrentando:

Você, Thalles, deixou meu filho depressivo, meu filho de 15 anos, filho de um pastor, é verdade, depressivo. A minha filha, com três anos de idade, ela está tendo acompanhamento psicológico, tenho várias testemunhas... sabe por quê? Porque ela pega um papel e uma caneta e ela fica escrevendo, dizendo assim: Patrick o som tá bom, o Thales vai gostar do som, fica tranquilo que ele vai cantar, daqui a pouco ele tá chegando. Uma criança de três anos, uma covardia, mas Deus tá no controle...

O vídeo procura argumentar em dois sentidos, por um lado que Thalles teria deixado de se apresentar pelo dinheiro que faltava em seu cachê e porque havia um público menor do que o esperado e, por outro lado, que o cantor estaria difamando e caluniando o organizador. Embora o vídeo mostre recibos e comprovantes de pagamento, a argumentação não é exatamente sobre o contrato (que o próprio pastor Ivonildo confirma não ter sido cumprido completamente), mas sobre um dever moral que o cantor teria para com o evento, para o qual havia sido chamado a fim de “abençoar

vidas”. Assim, o pastor se refere ao palco como “altar” e enfatiza o valor de 65 mil reais do cachê do cantor, dos quais 8 mil teriam sido pagos em contraste com a postura esperada por ele, de que o cantor não fizesse questão do cumprimento do acordo.

Da mesma forma, as referências à “justiça” englobam não apenas um processo judicial, mas um reconhecimento pelo “Brasil” e por uma “justiça divina”, aspectos que parecem difíceis de separar:

Existe um Deus, ele é fiel e ele sabe de todas as coisas. Que Deus venha a abençoar a população do Brasil e que esse gigante chamado Brasil, ele venha a acordar de verdade, porque na vida nós temos direitos e deveres. O meu dever eu fiz, o seu o senhor não fez, porque o senhor quando eu estava lhe declarando lá que eu tinha lhe pago 42 mil e faltava 23 tinha pessoas aqui, olha, já com o dinheiro na mão te oferecendo cheque e carro. (...) Como o senhor mesmo disse com uma linguagem chula “vai feder”, entendeu, vai feder na justiça, realmente eu não quero usar essa linguagem feia, mas o tribunal de Deus dessa e desse o senhor não escapa e eu creio que dos homens aqui na terra, Deus também, Ele vai te dar uma segurada, mas não é pra te derrubar nem te derrotar, nem te arrebrantar não, é pra lembrar que toda honra, toda glória, todo poder e toda majestade só pertence a um deus.

O pastor segue na direção de associar o comportamento de Thalles a uma promoção pessoal e critica uma declaração em que o cantor teria dito que preferiria que seu filho fosse cantor a baterista, para que ocupasse um espaço de maior visibilidade no palco, o que comprovaria a postura vaidosa de Thalles. O vídeo termina com o Pastor afirmando que se disponibiliza a qualquer emissora que queira a mostrar os recibos e uma sequência de imagens de comprovantes de pagamento que seriam os mencionados no vídeo.

Se a circulação do primeiro vídeo já havia tido repercussão, a publicação do depoimento do Pastor Ivonildo gerou um efeito ainda maior, sendo repostado a uma velocidade grande em diversos perfis – o que torna inclusive difícil apurar o real número de visualizações, que ultrapassa o meio milhão de acessos em apenas um dos perfis – e redes sociais. Um desses compartilhamentos, feito pela Pastora Tania Freitas, da Igreja Batista Nacional na cidade de Pontes Lacerda, no Mato Grosso, a partir da “notícia” produzida pelo site “O fuxico gospel”, possuía a seguinte mensagem:

Na verdade enquanto haver [sic] pastores que bancam estes “artistas” infelizmente ainda existirão, nós pastores temos que nos unir como igreja de Cristo, santa e verdadeira, e não permitir que tais pessoas com essas e muitas outros tipos de atitude que não condizem com as Escrituras Sagradas, pisar [sic] nos púlpitos da igrejas, e muito menos fazermos shows com intuitos de ganhar dinheiro, pois não foi este o exemplo deixado por Cristo, só assim, essa raça desaparecerá e nascerá uma geração de adoradores, e muitos vindos destes mesmos, se arrependendo, e voltando a essência, pois o próprio tem uma canção lindíssima que fala justamente deste assunto. Oremos por ele meus querido [sic] irmãos para que ele possa levantar, e voltar, lembrando de

onde caiu e veio se perder em meio a maldita fama, deixando ser engodado por seu astuto inimigo chamado satanás.

É importante, em primeiro lugar, destacar os termos dessas acusações. A principal questão em jogo é a ambiguidade do lugar de Thalles como figura pública. Isso porque, se por um lado são lembrados os parâmetros do contrato e a “legalidade” do evento, toda a argumentação de Ivonildo, que teve eco em grande parte do público, segue no sentido de relativizar os aspectos legais e favorecer um modelo de ação que se aproxima de uma ideia de “ministério”.

Na justificativa de seus “ministérios”, é comum ouvir cantores fazerem menções a uma origem da palavra ministério no latim, que significaria “servo”. Além da dimensão institucional dessa noção, já analisada por Carly Machado (2020b), ela também é utilizada para denominar uma espécie de pastorado, a responsabilidade do pastor, “ministro de Deus” sobre suas “ovelhas”. A ideia de ministério parece ter se tornado uma solução para os dilemas que o termo “carreira” colocava aos cantores evangélicos e também uma alternativa para responder às acusações de idolatria que surgiram quando o *gospel* passou a contar com um circuito relativamente independente das igrejas e a promover os cantores baseados nos modelos do *star system* secular. Segundo esse modelo, menos do que trabalho artístico a ser remunerado, o que deveria estar em jogo para esses cantores seria um “louvor” desinteressado, abrindo mão de ganhos materiais e de visibilidade pessoal para evidenciar a “obra de Deus”.

É possível perceber, portanto, que as acusações de “mercenário” e de “estrela” feitas a Thalles visam reafirmar esse parâmetro. O caminho de estudos clássicos sobre mecanismos de regulação social (VIDICH & BENSMAN, 1968; HANNERZ, 1967; GLUCKMAN, 1963) demonstram que, muitas vezes, a fofoca e as acusações a condutas particulares têm o sentido de preservação de uma certa imagem de um grupo em face de suas diferenças internas e em relação a pressões vistas como externas. Nesse sentido, podemos pensar a acusação de Ivonildo como um reforço a um modo de enxergar como deve agir uma figura pública evangélica como Thalles, que deveria ser diferente da relação de trabalho exercida por cantores não-evangélicos, ou seja, um reforço a uma diferença com o “mundo” não evangélico.

Interessante, porém, é que a defesa de Thalles não é no sentido de reivindicar um cumprimento do contrato em termos jurídicos. Ao contrário, o cantor enfatiza que não cobra das igrejas onde toca, mas apenas daqueles que tiram lucro dos eventos, deslocando o peso do “lucro” para seu contratante, e posiciona a sua exigência de que os demais profissionais do evento tivessem sido pagos num “exemplo” que deveria ser dado pelos “cristãos”.

Assim, se a acusação de Ivonildo é de que Thalles agiria por motivações financeiras e por vaidade pessoal – sendo ele uma “estrela” nos moldes de artistas seculares –,

parte da defesa de Thalles é acusar a acusação, enquadrá-la como uma “fofoca”, um “instrumento de satanás” para parar a “obra de Deus”.

As perguntas sugeridas por Abrahams (1970) para uma análise desse tipo de mecanismo, apontam para a problematização do que configura ou não como legítima a circulação de uma informação, mas também que tipo de efeito essa circulação tem sobre as pessoas implicadas. Uma das características das informações que operam nos mecanismos de controle social enquadrados pelas comunidades estudadas por ele como “fofoca” é que sua circulação se daria por meios extraoficiais, prezando-se, especialmente, pela ausência da pessoa sobre a qual se fala. Em tempos de *internet* surgem novos matizes para essa questão. A impossibilidade de fazer ecoar a própria versão nos mesmos circuitos e na mesma proporção que as acusações que lhe foram feitas é a marca desse processo.

O caso de Thalles traz à tona o caráter ambíguo do lugar do cantor-ministro, como uma figura pública que representa sem representar. Por um lado, o fato de estar em evidência pode ser apontado como um obstáculo que tira a atenção de Deus e o coloca em suspeita de vaidade e interesse financeiro, que seriam opostas a uma postura de ministro desinteressado. Por outro lado, sua visibilidade o torna “exemplo” para os não evangélicos e haveria uma “obra de Deus” operando através dele, a qual se deveria preservar. Assim, a crítica também ocupa um lugar ambíguo. Pensemos a partir de outro ponto.

RISOS

A “Manifestação Pacífica em Brasília” foi convocada por diversas lideranças articuladas com a Frente Parlamentar Evangélica e seus aliados, em meados de 2013. Naquela ocasião, estava sob holofotes a nomeação do deputado Marco Feliciano para a presidência da Comissão de Direitos Humanos da Câmara Federal. Francamente contrário a bandeiras consolidadas pela comissão até então, especialmente, as relativas às pautas do movimento LGBTQIA+, a nomeação do deputado enfrentava contestação de diversos setores.

Embora não seja parlamentar, o pastor Silas Malafaia foi o principal articulador do evento. Líder da Assembleia de Deus Vitória em Cristo (ADVEC) e presente na televisão há quase 30 anos apresentando o programa “Vitória em Cristo” (anteriormente chamado de “Impacto”), Malafaia é um articulador importante, mediando as posições dos setores evangélicos representados no Conselho de Ministros do Estado do Rio de Janeiro, dirigido atualmente por ele, e setores políticos interessados em dialogar com os “evangélicos”. Seu apoio é disputado a cada eleição por candidatos diversos que o reconhecem como um interlocutor representativo desse público. Famoso por sua maneira veemente de se expressar, com uso de diferentes tons e volumes de voz para ênfases e expressões populares a fim de exemplificar seus argumentos, o Pastor,

que já tinha destaque na arena de debates acalorados sobre o PL 122 de 2006, que pretendia criminalizar a homofobia, ganhou grande atenção em 2012 ao conceder uma entrevista ao programa “De frente com Gabi”, do SBT, em que defendeu posições radicais quanto à homossexualidade e aos direitos de homossexuais.

A manifestação foi agendada para a quarta-feira 5 de junho de 2013, em frente ao Congresso Nacional, dia da votação do Estatuto do Nascituro que procurava atribuir direitos ao feto e que, caso fosse aprovado, significaria um limite legal a projetos de descriminalização do aborto. As bandeiras estendidas pelo palco diziam “pela família”, “pela vida” e “pela liberdade de expressão”, entre outras referências às principais pautas da frente parlamentar evangélica naquele momento.

Fui ao evento com um grupo de jovens amigos de diferentes igrejas. O evento ocorreu com grande público, que chegou, segundo a Polícia Militar, a 70 mil pessoas. O tempo se dividia entre as falas de parlamentares e lideranças ligadas às bandeiras defendidas no evento e apresentações de cantores de grande repercussão nacional, que, no entanto, se limitaram a cantar entre 1 e 3 músicas interpretadas apenas com o apoio de um *playback*, já que não havia tempo ou espaço para músicos de apoio.

Ficamos posicionados numa região próxima ao palco e, um pouco atrás de mim, estava um grupo de em torno de dez jovens, todos homens, que haviam ido juntos e vestiam blusas com a inscrição “Família: projeto de Deus para o Brasil”. Ao longo de todo o evento eles gritavam coisas para que todos ouvissem e riam bastante das piadas que faziam, assim como os que os circundavam. Imitaram a voz aguda da cantora Damares e quando Marco Feliciano foi chamado ao palco, por exemplo, um deles gritou “Feliciano, eu te amo, casa comigo, gostoso, esse seu cabelinho másculo, ô abençoado...”, gerando risadas dos que ouviam. Que eram muitos.

Quando teve início a fala de Silas Malafaia, eles foram parte dos que o aplaudiram veementemente. O discurso tinha um tom inflamado, característico do orador, mas a voz de Silas parecia estar cansada e falhou algumas vezes em que tentou dar mais volume a algumas palavras para enfatizá-las. O que deveria soar como um volume mais alto de uma voz firme, soava de maneira aguda conforme a voz falhava. Isso aconteceu pela primeira vez enquanto Silas dizia: “o crime de opinião foi extinto no Brasil e o ativismo gay [falha na voz] quer dizer que é homofobia, isso é uma afronta ao Estado democrático de direito”.

A reação do grupo foi imediata e iniciou-se uma série de imitações que repetia as palavras que se sucederam no discurso com o tom agudo da falha de voz, acompanhada de um gestual que remetia aos estereótipos comumente atribuídos à homossexualidade, associando o pastor, portanto, ao principal alvo daquele discurso, os “ativistas gays”. Essa dinâmica se seguiu durante o discurso, com especial ênfase no momento em que Silas Malafaia imitou a senadora Marta Suplicy, provocando ele próprio um efeito cômico que encaminhava o argumento citado da senadora ao absurdo:

E aí eu acho engraçado, gente, a senadora Marta Suplicy resolveu e a imprensa repete essa besteira, a senadora resolveu quebrar o galho dos evangélicos: “atenção pastores evangélicos, nós vamos quebrar o galho de vocês no PLC 122, olha na igreja vocês podem falar contra a prática homossexual”. Ô dona Marta, eu queria avisar à Dona Marta, eu queria visar ao ativismo gay, eu queria dizer que eu to garantido pela constituição nacional.

Mais uma vez, a reação dos rapazes foi imitar a imitação do pastor, enfatizando os aspectos femininos da fala e repetindo “ô, Dona Marta”. O discurso seguiu:

Eles nos chamam de fundamentalistas, escute, fundamentalistas, porque nós defendemos a família, porque nós defendemos valores morais, porque nós somos contra as drogas, nós somos os fundamentalistas. Sabe o quê que eles são? Os fundamentalistas do lixo moral. [*o público aclama e os rapazes repetem incessantemente “lixo moral, lixo moral, lixo moral”*] Escreve aí, bota no jornal, que o pastor Silas Malafaia chamou o ativismo gay de fundamentalismo do lixo moral. Senhores da imprensa, nós que somos chamados de fundamentalistas queremos uma imprensa livre até pra falar mal de nós, nós não queremos cercar a imprensa não, agora eu fico vendo esses esquerdopatas que querem o controle da mídia pra controlar o conteúdo. Eles tão pensando que o Brasil é Nicarágua, Venezuela, Bolívia, Equador e Argentina, aqui não. Imprensa livre, sempre livre. – livre, livre, livre – os esquerdopatas que tão aí que não somos nós, porque nós queremos a imprensa livre, quer um novo marco regulatório pra controlar a imprensa e controlar o Estado e a sociedade e querem botar a mão na gente, querem botar a mão na nossa voz.

Os rapazes repetiram “lixo moral” com o restante do público na primeira menção de Malafaia ao termo e seguiram repetindo ao final de cada frase que o pastor dizia, mesmo quando ele se referia aos evangélicos, causando um efeito cômico que foi bem-sucedido entre os que os cercavam:

Eu tenho uma notícia boa pra vocês. Agora de manhã, escute, por pressão nossa, foi aprovado na comissão o direito do nascituro [*rapazes gritam lixo moral, lixo moral*] A comissão aprovou que o pequeno bebê no útero da mãe tem que ser protegido [*rapazes gritam: lixo moral, lixo moral*].

Já no final da fala do pastor, um dos seguranças do evento, vendo a comoção cômica daquela parte do público, veio chamar a atenção dos rapazes e disse em alto som para quem quisesse ouvir: “vocês tão de palhaçada, véio, se continuar vou ter que tirar daqui, tão achando que isso é brincadeira, isso é papo sério, vigia varão, tem que vigiar”, ao que os garotos responderam rindo e cantando “vigia, varão, vigia” em ritmo de funk. O ímpeto do segurança foi ir em direção aos rapazes, mas foi impedido pelas pessoas que pediam calma e diziam “tão só brincando” e “deixa os meninos”. Enquanto ele ia embora, um dos rapazes ainda gritou “e minha liberdade de expressão?”, remetendo à frase, que também era mote da campanha da Frente

Parlamentar Evangélica em sua posição contra a criminalização da homofobia e que estava estampada por todos os lados nos cartazes do evento. O segurança não olhou para trás e, já terminado o discurso de Malafaia, o evento seguiu com apresentações musicais, às quais o grupo continuou a reagir com empolgação e ironia.

Conversei com o grupo ao fim da apresentação e ao comentar que estava impressionada com a situação, especialmente pelo fato das brincadeiras incomodarem o segurança, um deles disse:

- Ele não viu que nós só tava [sic] descontraindo. Nós tá aqui [sic] por Deus, pelo Brasil, não pelo Silas...

- eu tô pelo Feliciano, meu amor, [outro diz, interrompendo e remetendo novamente a um estereótipo do homossexual masculino, dobrando as mãos e rebolando os quadris]

- fica essa coisa pesada [retoma o primeiro] ele é homem, a gente pode rir de homem, é falho, todo homem é falho.

Perguntei o que o segurança quis dizer com vigiar e ele respondeu:

Ah, ele é segurança, ele é vigia [risos]. Vigiar é quando você não deixa, é o que a bíblia manda, quando você não deixa o pecado tomar lugar e satanás iludir, mas só que nós pode rir e vigiar, não é não? Aliás tem que vigiar a idolatria, vigiar o Silas [o outro interrompe novamente]- só se ele deixar o bigode, ah, Jesus, queima.

No dia seguinte, os jornais estampavam fotos de uma grande massa embaixo de manchete que mencionavam Malafaia e “evangélicos”. Em contraste com essa imagem de massa, acho que a dinâmica da brincadeira desses rapazes pode nos ajudar a pensar que, se por um lado, a presença dos 70 mil significou capital político para as negociações levadas a cabo pelos “representantes” do palco, as pessoas que compõem esses 70 mil não são uma massa homogênea e passiva, mas possuem suas próprias estratégias para imprimir suas vozes ao evento, ainda que não microfonadas.

Este é um debate que vem sendo feito acerca das produções chamadas “massivas” ou, como preferem alguns, da “indústria cultural”. O controle sobre a produção exercido por dirigentes ligados a corporações, alta burocracia estatal e toda sorte de grandes “poderes” levou alguns analistas a uma postura de pessimismo metodológico sobre as possibilidades de agência do público, formulando uma ideia geral de manipulação, que como lembramos no início deste trabalho, também se faz presente nas discussões sobre religiões, especialmente as atreladas às camadas mais pobres da população.

Recupero, por isso, as reflexões de autores como Jesus Martin Barbero (1997), que enfatizam a importância de pensar as mediações necessárias à realização desse tipo de produção. Para ele, mesmo se pensarmos as assimetrias em termos de hegemonia de

um grupo sobre outros, é preciso perceber que essa hegemonia se faz por intermédio de mediações com o que ele chama de “matrizes culturais populares”. Não por acaso, um dos estudos mais clássicos que inspira essa linha de trabalho é justamente a análise de Mikhail Bakhtin sobre a obra de François Rabelais.

Quando Bakhtin (2010) analisa o lugar do humor no carnaval da Idade Média, ele ressalta que o humor teria um papel não apenas de rebaixar as coisas altas, mas também de propor um novo mundo. As imagens utilizadas no carnaval medieval carregariam uma ambiguidade que não apenas degradaria os objetos representantes da “ordem”, mas também traria outras possibilidades de mundo. Sua conclusão é que o humor teria perdido, na atualidade, o papel propositivo, o polo positivo. A ambiguidade que as imagens que colam polos opostos provocam, porém, ainda parece pertinente. O risível, naquela situação, tinha relação com a associação de opostos que, se tomada apenas uma leitura literal dos discursos, são inconciliáveis.

As imitações de Silas Malafaia o situavam não apenas como uma pessoa comum, mas também colavam aquela imagem forte que falava diretamente contra o “ativismo *gay*” à forma estereotipada da performance homossexual. Essa colagem de opostos, me parece, ultrapassa a simples destruição do outro presente em muitos dos usos de estereótipos desse tipo no humor que trata de gênero e sexualidade (KOTTHOFF, 2006).

Num ambiente em que as posições se apresentam de forma tão polarizada, o uso desse recurso traz uma ambiguidade que permite estranhar o discurso de Malafaia e situa o discurso como mais um entre outros. Se o uso desses estereótipos em piadas tem sido encarado como fortalecedor de uma visão redutivista e preconceituosa da homossexualidade, atrelar essa performance a seu opositor mais radical significa colocar ambos em terreno comum.

Ao tratar do poder, Balandier (1982) lembrava que o riso pode contribuir para a tolerância de abusos, já que reduziria tensões. Mas o que significa distencionar um discurso que guarda justamente na tensão de dois polos irreconciliáveis sua maior força? Penso que o caso em questão demonstra que isso significa no mínimo adicionar outras possibilidades de leitura a esse discurso.

Se a imitação que Malafaia fez de Marta Suplicy reduzia a fala da senadora ao absurdo, a imitação da imitação significava equalizar as falas como falas públicas, como coisas sobre as quais é possível construir e reconstruir significados. O risco que essa posição ambígua pode causar aparece por exemplo na postura do segurança que tenta cessar o riso. A ideia de “vigiar” aqui cumpre um papel importante, carregando um tom de acusação ao comportamento dos rapazes, e remetendo a uma importância do aspecto público com o qual esse comportamento deve estar preocupado. Assim como no caso de Thalles Roberto, acusar o acusador poderia deslegitimar a primeira acusação, nesse caso, a cobrança do “vigiar” tenta desfazer a ambiguidade do riso e,

principalmente, sua multivocalidade. “Vigiar” seria impedir brechas nesse fluxo. Refazer a fala da autoridade em outros termos pode dar lugar a um entendimento diferente.

Assim como em Umberto Eco (2006), vemos o riso como uma brecha que pode nos ajudar a “estranhar” o mundo como o vemos. A ironia dos rapazes ao discurso de Silas não propunha uma rebelião, mas significava que aquela fala não era algo de intocável ou pronto. Significava estranhá-la. O riso compartilhado pelas outras pessoas que os cercavam nos permite pensar que esse estranhamento também alcançava um efeito no restante do público, que conciliava as diversas motivações que os levaram até ali com o riso sobre a fala do maior representante do evento. Quando os rapazes dizem que Malafaia é apenas um homem, sintetizam um dos sentidos mais importantes de seu riso.

Assim como para Bergson (2007), o risível é acima de tudo o que é humano, o riso situa o outro em um patamar alcançável. Malafaia é trazido a essa humanidade e sua posição como figura pública e representante é situada em termos que não absolutizam sua fala. E o humano para esse ponto de vista é “falho”. Com isso, não pretendo afirmar que as pessoas que riem não estejam de acordo com as linhas gerais do evento, mas apenas que diferentes motivações podem estar em jogo para os presentes, assim como a relação com as lideranças é mais complexa do que uma adesão cega e automática como pretendem alguns intérpretes. Os arranjos dessa autoridade são flexíveis e precisam ser mediados com o público, no sentido pretendido por Martin Barbero, que participa ativamente – mas não automaticamente – desse processo. Uma figura pública e seu discurso não é nada em si mesma. Ela só faz sentido como relação. As vozes não microfônicas podem dar um tom bem mais matizado do grande coro das “massas” quando escutadas mais de perto.

PARA PENSAR

Embora ainda haja muitos desdobramentos a serem feitos acerca da questão das figuras públicas entre os evangélicos, creio que trazer os dois casos tratados acima cumpre o papel de levantar alguns pontos chave. Percebemos que há uma grande importância do modelo midiático da chamada “web 2.0” (ou seja, do modelo de *internet* interativo, com base em redes sociais que opera a partir de 2002) para o desenvolvimento de novas formas de operação de mecanismos de regulação social e as implicações de “mistura” com produtos, imagens e modelos não evangélicos que decorrem delas.

Por fim, a razão pela qual escolhi me deter sobre os casos de que tratamos, é a percepção de que a “fofoca” e o humor constituem espaços privilegiados para a percepção de múltiplas agências (em especial dos “públicos”, muitas vezes lidos como passivos) na construção e desconstrução de figuras públicas. Essas operações não necessariamente destroem sua legitimidade, mas constituem uma maneira específica de relação com ela, repleta de reinterpretações e limites.

REFERÊNCIAS

- ABRAHAMAS, R. *A performance-centered approach to gossip*. *Man* 5(2), 1970.
- ANDERSON, B. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.
- APPADURAI, A. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- BAKHTIN, M. *Cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 2010.
- BALANDIER, Georges. *O poder em cena*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- ECO, U. *Entre a mentira e a ironia*. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- EPSTEIN, A. L. *The network and urban social organization*. In: MITCHELL, Clyde (org.). *Social networks in urban situations*. Manchester, Manchester University Press, 1969.
- BERGSON, H. *O riso: ensaio sobre a significação do cômico*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- CUNHA, M. *A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro. Mauad X. Instituto Mysterium, 2007.
- ELIAS, N. *Os Estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- GLUCKMAN, M. *Gossip and scandal*. *Current Anthropology*. 4, 1963.
- FABIAN, J. *Anthropology with an attitude: critical essays*. Stanford, Stanford University Press, 2001.
- HANNERZ, U. *Gossip, networks and culture in a Black American ghetto*. *Ethnos* 32, 3, 1967.
- KOTTHOFF, H. *Gender and humor: the state of art*. *Journal of Pragmatics* 38, 2006.
- MACHADO, M.D.D. Existe um estilo evangélico de fazer política?. In: BIRMAN, P. (org.). *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar Editorial. 2003.
- MACHADO, C. Novos Movimentos Religiosos, indivíduo e comunidade: sobre família, mídia e outras mediações. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 30(2), 2010.
- MACHADO, Carly. Rebanho de quem? Sobre religião, contágio e ideias que viralizam em tempos de pandemia. *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*. Rio de Janeiro- Reflexões na Pandemia 2020, 2020a, p. 1–14.

MACHADO, Carly. *Fazendo política em outros congressos: Tramas Religiosas, práticas midiáticas e a estética da política nas periferias urbanas do Rio de Janeiro*. Debates do NER, ano 20, n.38, 2020b.

MAFRA, C. *Os Evangélicos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, ed.2001.

MAFRA, C. A “*arma da cultura*” e os “*universalismos parciais*”. *Mana* 17(3), 2011.

MARTIN-BARBERO, J. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

NOVAES, R. *Divina Política*. Notas sobre as relações entre Religião e Política. REVISTA USP, São Paulo, n.49, março/maio 2001.

NOVAES, R. *Os Escolhidos de Deus*. Trabalhadores, Pentecostais e Cidadania. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1985.

ORO, A. P. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*- vol. 18,nº 53, 2003.

VITAL DA CUNHA, C.; LOPES, P. V. *Religião e Política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012.

VELHO, G. Observando o familiar. *In*: NUNES, Edson de Oliveira (org.). *A aventura Sociológica: objetividade, paixão imprevisto e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.

VIDISH, A. J. e BENSMAN, J. *Small town in mass society* (rev. edn). Princeton, N.J.: Univ. Press, 1968.

Ao tornar cisgênero o antropólogo: problemas epistemológicos em uma etnografia da separação entre gênero e sexualidade

*Francisco Cleiton Vieira*⁷³

INTRODUÇÃO⁷⁴

A Cidade da Criança, um pequeno parque administrado pela Prefeitura do Natal, recebia, numa certa tarde de outubro de 2014, visitantes para momentos de lazer de maneira gratuita. Comemorava-se o Dia da Criança. Localizado no bairro do Tirol, o lugar abarcava concreto e natureza: um pequeno anfiteatro, um lago (chamado Manoel Felipe), terrenos com grama e um bom espaço pavimentado de ruelas para se pedalar de bicicleta. Essa era uma minúscula área verde em meio aos prédios e asfalto cercantes. Eu estava acompanhado de um grupo de pessoas que se reconheciam como *gays*, *lésbicas*, *trans*⁷⁵ e *travestis* (ou não-trans) que conheci no decurso da etnografia

73 Professor Adjunto da UFRN.

74 Este capítulo foi escrito a partir do texto do Capítulo 1 “Encontros e metáforas numa etnografia trans”, da minha dissertação de mestrado “Viver e esperar viver: corpo e identidade na transição de gênero de homens trans”, defendida em 2015 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN, em Natal/RN. Busco estabelecer uma versão nova na qual redireciono a discussão, reestruturando-a em termos de argumentação e de análise ao reexaminar o material empírico. Agradeço aos organizadores da coletânea pelo convite e por suas sugestões quando da dedicada revisão que dispensaram ao presente trabalho.

75 Por trans, refiro-me à toda vivência de trânsito entre categorias de sexo/gênero, abarcando uma generalidade que busca organizar, enquanto termo guarda-chuva, uma gama muito diversa de identidades, experiências corporais e subjetividades que extrapolam a classificação de mulher e homem na sociedade brasileira. Reconheço, ainda, o caráter provisório do termo, uma vez que nenhuma experiência de gênero e sexualidade está perfeitamente situada nas expectativas do meio social e político, e, portanto, todas estão em algum modo em trânsito e não apenas o são quando estão no bojo das transexualidades. Contudo, esta é uma convenção do campo que sigo aqui para abarcar pessoas trans no geral. Para uma discussão a respeito ver meu próprio trabalho (VIEIRA 2020), além de Bento (2016) e Stryker, Currah e Moore (2008). A transexualidade pode ser vista, então, como um termo genérico para se referir a questões e problemáticas dessas mudanças de gênero/sexo em contato contestatório e conciliatório com as classificações médicas. Para uma discussão demorada a respeito da medicalização e patologização inicial da transexualidade ver Vieira (2020), Bento (2009) e Meyerowitz (2002).

para a escrita da minha dissertação de mestrado sobre identidades transmasculinas (VIEIRA, 2015). A princípio, fiquei um pouco espantado com a atmosfera acolhedora que percebia vigorar entre nós ali presentes. Casais de mãos dadas, homossexuais e heterossexuais, se misturavam entre crianças a correr pelo gramado enquanto uma banda de *pop rock* local tocava suas músicas para um pequeno público. Alguns aventureiros se dispunham a navegar de pedalinho o lago, enquanto outros se esforçavam nas bicicletas coletivas. Contudo, o que mais chamava a minha atenção era a exposição de relações de *sexualidade* e *gênero* “sem contendas” que esta disposição interacional, de início, expunha. Para além do par hetero/homo, a presença de outro par, cis/trans (isto é, não-trans e trans), mostrava-se irreduzível mesmo àqueles para quem nosso grupo era desconhecido. Este era um momento de lazer e não “de militância”, mas falávamos alto e abertamente sobre o tema, de modo que uma produtora visual, ao nos ouvir de sobressalto, convidaria os ativistas para a gravação de um documentário.⁷⁶

Por estar ali, também fui abordado como se fosse um homem trans disposto a dar seu depoimento sobre uma história de vida. Embora alguns dos interlocutores se divertissem com essa leitura e esperassem minha reação, tanto meus amigos como eu mesmo, responderíamos posteriormente que eu não era trans, mas cis, isto é, não havia realizado uma transição de gênero⁷⁷ que extrapolasse a denominação que recebi ao nascer de homem para mulher. Esta forma de me identificarem como homem trans era comum durante a etnografia, tanto outros ativistas, como interessados no tema, tomavam-me como integrante da experiência que o grupo procurava normalizar. Algumas vezes, como mostrarei a seguir, um ou outro interlocutor me apresentava como trans, buscando ver a reação dos outros e a minha postura. Diante dessa dinâmica eu sentia apressadamente a necessidade de pontuar não ser trans para não parecer estar ali querendo enganar ninguém, marcando uma posição ética de clareza sobre minha posição na etnografia que estava desenvolvendo. Contudo, isso não impediu que essas interações se repetissem, e que os interlocutores continuassem a observar como eu passeava entre essas identificações e como eu me portava diante deles, inclusive, no campo do desejo.⁷⁸

Ao reler as páginas do meu diário de campo nas quais registro o que acabo de expor, percebo que estava em evidência outra problemática, ainda mais pertinente, à qual fiz pouco caso: o esforço dos interlocutores para materializar uma diferença,

76 Diante do anonimato dos interlocutores não mencionarei o título do documentário.

77 Utilizo a expressão transição de gênero como um trabalho corporal, institucional e subjetivo, portanto, social e individual, de mudança na posição social enquanto homem para mulher ou de mulher para homem. Deve-se observar a grande diversidade que este processo abarca a partir de especificidades de classe, de região, de gênero e no âmbito das relações étnico-raciais tanto na forma como é vivido e trabalhado, como quão extensivo se torne na forma de projeto de vida.

78 Quando me iniciei neste tema de pesquisa em 2013 não havia praticamente nada sobre a especificidade das experiências e questões socioantropológicas envolvendo homens trans e transmasculinidades. Apenas alguns artigos publicados em Anais de evento começavam a circular (como o inaugural artigo de ÁVILA e GROSSI 2010), mas nenhuma pesquisa de folego que pudesse incorporar à bibliografia tinha sido publicada. No decorrer dos anos que se seguiram, muitas dissertações e teses começaram a surgir dando vigor ao tema academicamente (ver VIEIRA, 2020).

ou melhor, uma separação, entre *gênero* e *sexualidade* como reinos colocados em oposição ou em complementação. Não se tratava simplesmente de criar termos identitários para o par eu/eles. Ali fora a primeira vez, no decurso da minha incursão etnográfica, que essa distinção se expressava de maneira tão necessária para os objetivos de mudança social aos quais respondiam o que eu observava em campo. Ao confrontar isso tanto com minha própria experiência pessoal como com um conjunto de pesquisas socioantropológicas sobre homossexualidade à brasileira (p. ex. FRY, 1982; PERLONGHER, 1987; SILVA, [1950] 2005; PARKER, 1999), passei a me questionar o que havia acontecido para que aqueles trânsitos de gênero na expressão corporal passassem a indicar socialmente, não mais o par hetero/homo, e sim, o cis/trans – a conclusão que cheguei, por outro lado, indica que esses trânsitos podem se combinar e indicar ambos os pares ou se alternar entre um e outro no decurso da interação social. Entretanto, ao invés de tomar esses termos agrupados enquanto pares de oposição, proponho vê-los como binômios, haja visto que eles funcionam juntos como metáforas para além do que cada um nega sobre o outro.

Embora em ambas as situações sociais possa ser identificada uma “passagem”, seja em termos de transição de gênero (de cis a trans) ou seja em termos de saída do armário (de heterossexual para homossexual ou *gay*), os pontos de referência são atualmente tomados como divergentes: ao primeiro implicaria uma *mudança de gênero* (de masculino/feminino ou homem/mulher para seu oposto), enquanto que ao segundo uma *mudança de sexualidade* (do desejo heterossexual presumido ou vivido para o desejo homossexual revelado ou novo). Contudo, essa diferenciação no plano político pouco reconhece ou não leva em conta que tais passagens podem ser elaboradas pelos agentes sociais a partir dos mesmos pontos ou indicadores de subjetividade, conflito social e/ou violência: expressões corporais e emocionais, desejo sexual, linguagem e vocabulário, materialidades corporais, performances de gênero, órgãos sexuais, práticas profissionais, vestuário, entre outros (a lista pode ser interminável). Não há nada *a priori* que postule ser esta ou aquela prática social e sua materialidade corporal um indicativo de sexualidade ou de gênero. Isso dependerá do contexto. Esta inferência estabelece o plano básico sobre o qual assento as reflexões deste texto.

Ao considerar a metáfora cis/trans se pode perguntar: como esses elementos binominais assumem um caráter ora explicativo, ora classificatório para construção de um mundo social no qual os agentes sociais figuram como igualmente produtores de sentido num contexto em que há *pessoas cis* e *pessoas trans*? Essa questão era impensável de ser colocada àquela época, uma vez que tomei de forma naturalizada a constituição do termo cis para opor-se ao trans – julgo que o afastamento temporal e a releitura da minha dissertação me possibilitaram rever minha compreensão. Isso porque havia no campo um esforço moralizante por parte dos ativistas de criar esta denominação como uma ferramenta que se pretendia sociológica: alcançar o convencimento público para as especificidades identitárias e experienciais trans. Essa

separação era algo que, por ser tomado como disposto claramente no mundo, deveria apenas ser lida de forma politizada e esclarecida, tornando boas pessoas todos aqueles que estivessem atentos ao sofrimento implicado no ato de transicionar de gênero.

Minha intenção com essas inferências é a de rever a observação etnográfica e a interpretação por mim elaboradas sobre os processos de transição de gênero vividos por homens trans em Natal, no Rio Grande do Norte (VIEIRA, 2014). Ao olhar para como essa distinção entre cis e trans foi operada entre os interlocutores, volto-me para realizar um exercício metodológico de reimaginar minha inserção em campo quando fui classificado como *cisgênero*, de modo a entender as condições de possibilidade e limites que isso instaurou para a realização da pesquisa. Isso permitirá, ainda, refletir sobre o que esta classificação informa e expressa sobre a separação entre gênero e sexualidade como instâncias específicas do mundo social, notadamente quanto aos desafios que isso impõe ao trabalho antropológico. Portanto, busco inserir a operação classificatória do binômio cis/trans no interior do trabalho do antropólogo.

Entretanto, não julgo fazer aqui nenhuma argumentação em torno do uso ou não do vocábulo *cisgênero* enquanto categoria de análise no âmbito da teoria antropológica, dos estudos de gênero, nem, em termos mais gerais, da teoria social. Estou interessado no que o termo expressa e faz produzir social e politicamente enquanto uma noção que revela um “modelo nativo” – para usar um termo empenhado por Roberto Cardoso de Oliveira (1998) – sobre gênero e sexualidade que não é próprio de pessoas trans mas da sociedade brasileira diante da confluência de forças que se organizam por mudanças/permanências sociais. E, enquanto tal, não vejo necessidade de torná-la uma categoria antropológica para que possa ser compreendida – nem muito menos para que possa operar o que propõe –; o olhar que a disciplina oferece habilita explicá-la *contextualmente*. Assim, não emprego *cisgênero* como uma identidade, mas como uma noção que situa e procura organizar relações e sujeitos, a qual baliza a própria ideia identitária que poderia prescrever. Tampouco procuro elaborar uma genealogia do termo como tem sido feito a respeito, por exemplo, da homossexualidade ou de *transgênero* (VALENTINE, 2007; CARRARA & SIMÕES, 2007). Minha ideia é suspender momentaneamente a centralidade da questão da identidade que tem dominado o debate sobre o tema (RUBIN, 2003; BUTLER, 2003; VIEIRA, 2015), a qual, arvorada como um *leitmotiv* (VALLE, 2012) obscurece a relevância de outras problemáticas (CONNELL, 2012). É nessa premissa que baseio este capítulo.

UMA RETOMADA METODOLÓGICA

A pesquisa que revisito para a escrita deste trabalho foi realizada entre os anos de 2014 e 2015, majoritariamente no Rio Grande do Norte. Como estratégia metodológica seguia homens trans ativistas em suas participações em congressos acadêmicos e de militância, tendo acompanhado situações desse tipo nas cidades de Natal e Mossoró no estado potiguar, bem como em Rio Grande, no Rio Grande

do Sul e na capital de São Paulo. O critério para atender aos eventos respondia, simplesmente, a oportunidades desencadeadas pela minha rede de contatos que se expandia, paulatinamente, conforme a entrada em campo se aprofundava. A escolha do ativismo como esfera de atividade social se deveu, portanto, a facilidade que isso apresentava para entrevistar pessoas trans naquele período, as mais visíveis no cenário nacional e dispostas a falarem sobre suas trajetórias de vida para um pesquisador. Além de acompanhar essas atividades, entrevistei 17 interlocutores, alguns deles sem nenhuma atuação em militância, conhecidos por meio da indicação de ativistas – empregando a técnica de bola de neve (BOTT, 2001). Procurava, assim, integrar à observação participante situações de lazer, consultas médicas e visitas domiciliares.

Meu interesse para tomar a transexualidade como um objeto etnográfico se deve a inspiração quando cursei, em 2013, o seminário temático Teoria Queer nos Trópicos, ministrado pela socióloga Berenice Bento, e da leitura de seu hoje clássico livro *A (re)invenção do corpo* (2006). Eu acabara de me formar do bacharelado em Ciências Sociais e tentava figurar o que estudar na pós-graduação. Os temas de gênero e sexualidade eram os que mais chamavam a minha atenção, inicialmente por ter vivido uma saída do armário enquanto gay no mesmo período. Contudo, movido pela necessidade de pesquisar algo diferente daquilo que eu estava habituado, para exercitar a alteridade, voltei-me para o estudo das experiências trans, especificamente masculina, de indivíduos identificados como mulheres ao nascer. De antemão, apresentavam-se várias dificuldades de ordem metodológica: não conhecia ninguém com quem pudesse manter uma interlocução, a organização política deste grupo era pouco expressiva e não havia pesquisas sociais sobre o assunto.

Esse cenário transformava em grande incerteza o sucesso da escolha deste interesse de pesquisa. Eu tentaria, então, voltar meu olhar e meu ouvir para o que se pode chamar de *diários online de transição de gênero*. Alguns homens trans criavam canais na plataforma digital YouTube e publicavam vídeos sobre o dia a dia dos seus processos pessoais de mudança corporal. Sentados em seus quartos, de frente para a câmera, falavam abertamente sobre compra de testosterona sintética, idas a consultas médicas, planos para realização de cirurgias, bem como das dificuldades enfrentadas nas relações familiares. Enquanto eu acompanhava esses canais e conversava de modo privado com esses usuários, desenvolvia-se no país grupos de ativismo em diferentes cidades brasileiras. Por isso, fui abandonando aos poucos a opção de trabalhar com o formato digital para acompanhar a organização social de ativistas que surgia em Natal e na região potiguar. Isto é, o campo se transformava radicalmente enquanto se desenvolvia a etnografia.

Apesar de material empírico desta pesquisa dizer respeito a diferentes cenários no país, recorro para este trabalho apenas às interações vividas etnograficamente no estado do Rio Grande do Norte, a partir das cidades de Natal e de Mossoró. Privilegio, deste modo, muito mais o material proveniente da observação participante do que

de entrevistas. No final de 2014, formava-se na capital potiguar um grupo de ativismo de homens trans, sujeitos que demandam esta identidade a partir de uma mudança de gênero da posição de mulher para homem em termos corporais. Esta organização se tornaria parte do Instituto Brasileiro de Transmasculinidades (IBRAT) que viria a ter diferentes alianças em estados brasileiros, instituindo-as como células ou filiais. Essa ligação e nome institucional conferiu uma certa legitimidade para vários grupos no país (ver VIEIRA, 2020), contudo outros grupos continuaram a surgir, seja impulsionados por divisões políticas internas ou por estratégia de regionalizar a organização social – tema este que será objeto de outro trabalho e que não trato neste capítulo.

Grosso modo, acompanhei a atuação política do IBRAT-RN na cidade de Natal ao longo de ações de conscientização relativas à promoção de prevenção em saúde sexual ao lado de outros grupos da cidade de travestis e mulheres trans, bem como as participações de ativistas homens trans em congressos e atividades variadas. Neste sentido, resgato principalmente minha participação no XII Encontro Universitário de Diversidade Sexual e de Gênero (ENUDSG), realizado na cidade de Mossoró, no mês de dezembro de 2014. Contudo, não restrinjo as observações etnográficas ao cenário do ativismo político, mas integro questões trazidas pela comunicação deste universo com aquele mais particular e íntimo de alguns homens trans que entrevistei e segui em atividades mais genéricas da vida pessoal como atendimento em saúde, relações familiares e momentos de lazer. A intenção é a de descrever cenas da etnografia enquanto uma narrativa (BRUNER, 1986) no que tange às reverberações e premissas da noção de cisgênero, para examiná-las em seguida.

COSTURAS DE UMA BREVE ETNOGRAFIA DE QUANDO ME TORNEI CIS

A participação em situações no campo foi iniciada por intermédio de uma ativista travesti, Mariana,⁷⁹ e de homens trans que estavam para se reunir e criar uma associação. Após alguns dias de troca de mensagens de texto *on-line*, uma reunião oficial foi marcada nas dependências da UFRN por proposição da própria Mariana. Ali foi criado uma Coordenação com o estabelecimento de líderes e atividades a desempenhar. Havia aí, ainda, um trabalho pedagógico segundo o qual se ofertava o ensino de um *modus operandi* de organização social que estava sendo compartilhado por ativistas experientes (travestis) e os novatos na militância local (homens trans). Isso porque Mariana liderava uma associação com muitos anos de atuação em Natal. Como se ajuda um amigo num momento de dificuldade, Mariana colocava que os grupos já consolidados de militância política no campo da diversidade sexual e de

79 Além de Mariana, todos os interlocutores receberam nomes fictícios, procurando preservar o seu anonimato. Sigo, portanto, a necessidade metodológica apontada por Claudia Fonseca (2010) acerca das reverberações da revelação dos nomes reais dos interlocutores, embora possamos tencionar esta perspectiva quando a publicidade se torna importante para os participantes.

gênero deveriam ajudar novos sujeitos a ganhar ciência de como funcionava a esse tipo de atuação social. Com isso, esse novo agrupamento poderia desenvolver uma autonomia política diante do Estado-nação e com fins mais abrangentes de mudança social. Isto é, as travestis, lésbicas e homens *gays* deveriam, como um dever moral, indicar o caminho das pedras para os novatos.

Com esta atmosfera sociopolítica, a reunião proposta por Mariana aconteceu ainda em outubro de 2014. Éramos por volta de 15 pessoas. Os rapazes trans e ela reiteraram que estavam em contato com outro ativista do Sudeste para integrarem uma rede nacional de ativismo. Após algumas proposições iniciais, Mariana nos chama à apresentação, ao que diz: “Gostaria que todos se apresentassem, os meninos trans, as meninas, todo mundo”. Estávamos dispostos em um círculo sentados em cadeiras em uma sala de aula. Um a um, todos que estavam presentes disseram seus nomes, suas idades e seus motivos para estarem ali. Era marcante que cada apresentador nomeasse se vivenciara uma experiência trans ou não. “Sou trans”, “não sou trans”, diziam. Posteriormente, “sou cis” foi dito em alto e bom som por uma mulher lésbica. Em penúltimo na chamada fiz minha apresentação com nome e idade (26 anos à época). Nesse momento, antes de terminar minha fala, disse também: “sou cis”. Como pude perceber, enunciar “ser cis” era para eles o reconhecimento ético de que pessoas trans não se refeririam a uma esfera anormal.

Um homem que se apresentava como *gay* anunciava o caráter pioneiro da reunião em objetivar a organização de um ativismo local ainda escasso. Após sua fala, várias outras se seguiram e Mariana noticiava que iria realizar-se em Mossoró/RN um congresso de militância LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais), o ENUDESGB. Formulários foram então distribuídos entre nós para que fizéssemos as inscrições ali mesmo. Com isso, Mariana pedia que eu apresentasse minha pesquisa e seus objetivos.

Esse ENUDESGB se demonstrou como um importante lócus de pesquisa, dado que foi marcado pela atuação de pessoas trans que reivindicavam tratamento equânime em relação às suas identidades de gênero. Seja por meio do tratamento por nome social (sem a necessidade de chamamento por nomes civis contrários aos seus gêneros reclamados), seja a demanda por banheiros exclusivos – já que o alojamento onde ficávamos oferecia apenas banheiros coletivos –, os ativistas trans realizaram chamadas à complexificação do movimento LGBT. Estavam a acusá-lo de privilegiar pautas próprias aos homens *gays*, obscurecendo direitos trans. Com esse clima combativo e de criação de alianças, o ENUDESGB transcorreu durante cinco dias, e fiquei durante todo o evento junto dos interlocutores com quem viajei de Natal, e dormíamos em um alojamento, em barracas e/ou sacos de dormir, e comíamos no restaurante da Universidade que sediou o Encontro, assim como participávamos das festas que aconteciam a cada noite.

No segundo dia do evento, enquanto todos os participantes se preparavam para a segunda festa que aconteceria logo mais, os banheiros eram motivo ainda de muita discussão. Como estávamos alojados em uma espécie de ginásio poliesportivo, os

banheiros eram todos coletivos. Não havia nenhuma cabine privativa que possibilitasse privacidade individual. E isso era razão para muita discussão nas rodas de conversa. Reclamava-se sobre a necessidade da criação de banheiros individuais. Era anunciado durante os dias iniciais que havia ali pessoas em conflito com seus próprios corpos, enquanto outras não dispunham do mesmo grau de insatisfação. Como medida definitiva, mas paliativa, a organização colocaria portas soltas para separar alguns chuveiros. Na prática não criava dois espaços, uma vez que nada impediria quem alguém ali circulasse.

Havia uma placa escrita à mão numa folha de papel ofício que dizia “Banheiro pessoas trans”, que já desbotado teria caído algumas vezes, o que causava certa confusão aos desavisados de que havia ali uma parte restrita. Foi o que aconteceu comigo. Já finalizando meu banho, uma mulher entra no banheiro e toma banho. Enquanto preparava meus pertences para deixar o banheiro, Mariana entra também no ambiente e me apresenta à moça como um homem trans. Ao que prontamente rio, e digo que não. Isso me gerou um constrangimento por temer que esta afirmação fosse ideia minha, como se eu estivesse querendo enganar alguém. Antes disso, a mulher até agora estranha acreditando que sim, cumprimenta-me com simpatia. Muitas vezes isso se repetiu, tanto ocasionado por Marina “brincar” ao dizer que eu era homem trans, como por estranhos assim o acharem devido a minha companhia junto a homens e mulheres trans de diferentes estados do Nordeste. Minha figura masculina poderia indicar que eu era um homem trans, já que só convivía com eles naquele espaço. Compartilhei de momentos muito diversos, festas, cantorias ao final de tardes, conversas a sós com interlocutores onde pude realizar entrevistas. Tudo isso me possibilitou observar inclusive situações que eu não estava incluído diretamente.

Com a experiência de participação no XII ENUDSG observei que enrijecera meu enquadramento das vivências dos interlocutores, dado que os pensava apenas a partir do uso de tecnologias de gênero. Conheci homens trans que namoravam no Encontro com outros homens, e outros com homens e mulheres, além de socializar com diversos amigos, em festas em que acompanhava também os interlocutores em bebidas, danças de forró (principalmente) etc. Durante o dia participávamos de palestras sobre ativismo, apresentações de trabalhos acadêmicos em grupos de trabalho, rodas de conversas informais, entre outros.

Logo no primeiro dia do congresso, os ativistas que já conhecera em Natal, apresentavam-me outros homens trans de Estados diversos para que eu pudesse dar prosseguimento à pesquisa. No final do evento consegui realizar entrevistas com quatro homens trans. Coloquei-me, de certa maneira, como um homem *gay* que não estava necessariamente ali como militância do ENUDSG, mas, sim, observando e participando das interações. Além disso, acabei sendo lido e referido como se fosse homem trans, mesmo que oscilasse em direção a figura de homem cis. Esse espaço se configurou como um encontro de identidades, no qual emergiram diferenças entre trans e não trans (ou cis) de maneira intensa.

Um dos primeiros grandes impactos da profusão de posicionamentos sociais guarda destaque na minha descrição: sob o calor de Mossoró encontrei Judite se abanando enquanto esperava na fila do almoço. Percebi então figurar em seu braço esquerdo uma pulseira. Branca e trançada tratava-se de um enunciado e de um chamamento, como me dissera, em outras palavras, quando lhe perguntei. Enunciava seu ser mulher (independentemente de ser transexual) e ativista feminista. Pude perceber que outras mulheres participantes andavam pelas dependências do Congresso com uma espécie de pulseira de tecido trançada de cor branca. Isso confirmara a fala de Judite. As usuárias da pulseira branca eram mulheres ativas em um movimento de discussão feminista naquela ocasião e buscava gerar uma unidade em meio àquela diversidade.

Na noite anterior a minha pergunta a Judite, no alojamento do Congresso, um grande círculo de mulheres sentadas ao chão havia se formado. Estavam lá, tanto mulheres trans como as que não vivem essa experiência. Discutiam feminismo e direitos da mulher também no âmbito do evento. Percebi de longe a formação do círculo. Ao que me aproximo, e sem perceber, acabo por estar de pé, próximo do ambiente, observando-as e ouvindo o que falavam. Enquanto caminhava desde o banheiro no lado oposto em direção a minha barraca fui parando mais lentamente, ao que fui percebido e abordado. Após alguns minutos uma das mulheres se levantara e vem em minha direção. Lésbica, pelo que soube por uma conversa anterior rápida na saída do chuveiro coletivo, e pede que eu saia das proximidades do círculo. Explicava-me que se tratava de um espaço exclusivo para mulheres, portanto, deveria não estar presente. Era homem e “cis”, como me dizia. Peço desculpas dizendo não saber da restrição, diante do que saio e vou me sentar próximo a vários homens trans e *gays* não trans que conversam um pouco mais longe.

Talvez seja automático aventar, a partir da dinâmica do círculo de mulheres, como identidades estavam dispostas de maneira acalorada por todo o evento. Não estou a negar a sua existência, mas quero apontar para outro elemento dessas interações: o posicionamento dos indivíduos e não o essencialismo de uma identidade. Enquanto pude ouvir o que falavam, foi perceptível uma demanda de debate que pudesse contemplar particularidades de mulheres que são trans e não trans. Essas duas categorias estavam colocadas de maneira larga nos espaços de sociabilidade, seja de discussão ativista, seja festiva. Antes do episódio da expulsão das proximidades do círculo, eu pude comungar com diversos homens trans em uma dinâmica onde cantamos com o auxílio do violão e cantorias. Esse momento demarcara as maneiras de interação que os homens trans assim autodenominados teriam durante o Congresso. Tratava-se mais de um momento de descontração que se entrelaçava a um debate ativista, preponderando mais àquele do que para esse último. Mesmo assim, ainda nos apresentamos e em determinados momentos alguns anunciavam se viviam ou não a experiência transexual, isto é, se era cis ou trans.

AS INDICAÇÕES DA NOÇÃO CISGÊNERO E AS INSCRIÇÕES SUBJETIVAS NO TRABALHO ETNOGRÁFICO

Embora a noção cisgênero funcione como uma metáfora para posicionar pessoas que não transicionaram de gênero após o nascimento, o seu termo remonta genealogicamente a ideia de cissexualidade discutida pelo psiquiatra e sexólogo alemão Volkmar Sigusch (1994) ao apresentar sua análise da neosexualidade. Em artigo de 1994, Sigusch colocou que a cissexualidade tratar-se-ia de uma natureza que compreenderia os dispositivos (*dispositive*) que determinam a realidade das diferenças entre sexo e gênero. Essa dimensão natural se referiria “intencionalmente às pessoas cujo gênero, corpo e identidade de gênero coincidem” (SIGUSCH, 1994, p. 811). Nesse sentido, os radicais cis e trans ocupam-se de transportar o sentido a eles atribuídos pela química inorgânica quando servem de prefixos. Remontando do Latim, estes encontram uso como pares de oposição e fora concebido para se referir ao espaço ocupado pelos ligantes de grupos de átomos de carbono diferentes no mesmo espaço geométrico (QUEIROZ & BATISTA, 1998). No entanto, trata-se de uma classificação sob crítica por não descrever todas as alternâncias isométricas.

Em 2007, Julia Serano resgata o termo “cis” em contraponto ao “trans” também na tentativa de retirar o caráter anormal deste último. Mesmo assim, não é possível afirmar que “cis” seja um termo universal em vivências trans, nem que seja visto entre populares e acadêmicos/ativistas feministas e trans como pedra angular na construção de uma normalidade às pessoas trans. O termo é muito mais resultado do acesso ao movimento social. Krista Scott-Nixon (2009) utiliza-se do termo “não trans” (non-trans) por considerar que alcance sujeitos que não conhecem nada a respeito da transexualidade.

Assim, da psiquiatria e sexologia ao feminismo e estudos trans, o termo cis em oposição ao trans ganha contornos diferenciados no decurso do ativismo trans no Brasil. Ao ter sido classificado a partir dessa noção isso me levou a questionar a forma como eu estava realizando a etnografia e o que seria possível realizar em termos de compreensão. Inicialmente, considerei que seria impossível para mim “participar” da observação que desenvolvi no curso da etnografia, justamente por não ser trans. Entendia que essa participação dependia de também realizar uma transição. Reexaminando meu próprio trabalho é notável que o compartilhamento de experiências não deixou de existir, uma vez mais que o transicionar não reduz o sujeito que detém muitas outras facetas sociais. Além do mais, o trabalho etnográfico não prescinde de uma relação de alteridade, seja transformando o familiar em estranho ou vice-versa.

Sendo assim, se reclamasse a transexualidade poderia “transicionar” ao gênero feminino e demandar um reconhecimento enquanto mulher, sendo assim o mais próximo que poderia chegar da experiência particular dos interlocutores. Nesses momentos pude exercitar minha participação. Entretanto, mesmo que alguns limites sejam claros e intransponíveis em alguns sentidos, isso não impediu que na pesquisa

eu pudesse ter minha subjetividade como parte da relação que estabeleci. No começo isso me levou a ver minha posição social enquanto homem de algum modo factícia, para no fim ver que minha alternativa se centrava nas minhas experiências muito próprias. Ao compartilhar deste tipo de relação subjetiva com as vidas de pessoas trans durante a pesquisa, isto é, o de me questionar minha posição nas relações de gênero, ouvi de meus amigos para lhe pôr limites ou para encarar o desafio que estaria obrigado a enfrentar por ter me deixado “afetar” pelo objeto de pesquisa. Talvez esta seja uma “punição” que deveria aceitar com resignação? Com isso, eu me perguntava: qual o limite de uma pesquisa antropológica? Quando devo acioná-lo?

Ao observar as “transições” de homens trans e ouvir suas histórias sobre como viveram (parte deles) uma confusão inicial com a própria percepção de gênero, antes de entenderem a si mesmos enquanto homens, tomei o gênero enquanto uma verdadeira ficção ou uma “teoria prática”, que só existe quando acionada. Passei a me questionar se era, de fato, um homem. Dessa forma, o gênero pôde ser visto como uma incerteza, muitas vezes inquietante, mas eficiente em criar pessoas, situações e experiências (BUTLER 2003; HARAWAY, 2004). Diante dessas vidas marcadas pelo conflito muito específico com as normas de gênero, como conceituou Bento (2006) ser a transexualidade, com a relativização do roteiro social que diz que pênis-homem-masculinidade-heterossexualidade é correspondência absoluta, via-me em meio a uma série de questões problemáticas essencialmente imbricadas, de natureza epistemológica, ética, metodológica e, fundamentalmente, do que também vem resultando da relação que a etnografia propicia,⁸⁰ entre o pesquisador e o “pesquisado” – um conflito pessoal da minha própria localização social e de como vejo o mundo a partir do gênero.

Passei a me perguntar: era eu realmente um homem? O que me definiria assim? O que seria ser um homem? Mas a natureza destas questões não é de ordem ontológica do que seja o homem afinal, mas quanto a mim mesmo, de modo egoísta. Chego a um momento que essa questão de difícil expressão me parecia dramática, pois ser uma mulher trans me colocaria numa série de problemáticas que talvez eu não soubesse como lidar, principalmente pela sua dramaticidade específica. Passei então a comparar minha história de vida com a dos interlocutores e a tentar perceber se haveria caracteres em suas histórias que se assemelhassem com a minha, na tentativa de solucionar esse conflito – muito embora tenha ficado nítido que compartilhar aspectos biográficos com os colaboradores não me definiria pura e simplesmente.

Mas estaria eu, confusamente, enquanto um homem, já que tantos homens trans também já estiveram em posições de se verem como mulheres ou lésbicas, descobrindo/construindo não serem? Com isso, aproximava-me das experiências dos interlocutores de maneira inusitada. Isto é, uma relação de alteridade que optei por não evitar, e sim

80 Sobre etnografia e a relação pesquisador e pesquisado ver p. ex. Jeanne Favret-Saada (2005), Marcio Goldman (2006) e Roberto Cardoso de Oliveira (1998).

vivenciar suas angústias e seus medos. Isto porque a alteridade trata-se, basicamente, de uma construção de si mesmo a partir de um outro, seja como elemento metodológico (GOLDMAN, 2006) ou como fundamento de relações. A antropologia já solidificou o entendimento de que nossa constituição cultural só se realiza conjuntamente e não em meio a sociedades fechadas. Nesse sentido, a alteridade é um elemento fundamental que se encontra na percepção que os sujeitos têm de si mesmos, por que relacional.

Foi a história de vida de Vitor, de 23 anos, um homem trans baiano que participava do ENUDES, que mais fez com que eu refletisse sobre minha própria visão de mundo enquanto ser um homem, e sobre o conteúdo de masculinidade que possuo. Profundamente tocado todas as vezes que discutíamos sobre gênero, transexualidade, ser mulher, feminismo e ativismo, seja diante do gravador ligado ou na fila da comida no congresso onde estávamos, fez-me obter uma sensação de grande proximidade com sua biografia. Seu maior drama naquele momento era como vivenciar ser homem trans diante de um contexto que não lhe daria nenhum suporte, que o excluiria. Aliado a isso, trazia-me ainda a questão que sempre se fazia: “o que é ser um homem?” O que me demonstrava a sua não conformidade com padrões que muitos homens trans, segundo ele, acabavam reproduzido.

Conhecer Vitor me fez quebrar várias de minhas certezas. Sua apresentação enquanto “feminina” quando o conheci na cantoria no alojamento não o fazia menos homem. Na verdade, Vitor passeava entre variados símbolos de gênero, como vestuário e performances. Quando chegamos a ter nossa entrevista com auxílio do gravador, ele me confidenciara que aquele congresso era um espaço onde estava à primeira vez se “libertando” para se apresentar enquanto homem. No começo ainda se apresentou duas vezes com o nome de registro ao nascer, mas depois foi ganhando confiança e já se apresentava como Vitor. Sua história de vida, ainda dramática, me fez pensar sobre minha infância, já que ele falava sobre a sua de uma maneira muito particular.

Enquanto criança e adolescente lembro que destoava dos outros meninos por não me apresentar hiper masculino e heterossexual, inserido sempre em círculos de mulheres, seja na escola, entre amigas ou no convívio familiar. Eram com elas que me sentia mais confortável, já que não havia a predação masculina me cobrando um papel – apesar de em algum momento essa cobrança ter surgido também entre as mulheres.

Antes de participar do XII ENUDES e de lá realizar minhas primeiras entrevistas propriamente ditas, minha preocupação com meu gênero já ganhava forma. Havia um conflito instaurado. Digo em meu diário, em 12 de setembro de 2014: compartilhei com amigos as angústias que vinha sentindo por me questionar enquanto homem. As respostas que obtive foram desconcertantes no momento que as ouvi: “quem questiona se angustia”, e de outra: “tire algo produtivo dessa experiência”. Um terceiro já me diz: “Ponha limites na sua pesquisa, se afaste de seu objeto”. O que fazer então? Me entregar a essa questão e ver seu resultado ou continuar resistindo a ela e tentar me fechar para nunca mais abrir essa caixa de pandora?

Tudo isso enseja sobre minha subjetividade no começo da pesquisa, apesar de ter construído um caráter do distanciamento em termos epistemológicos. Segundo João Pina Cabral (1983), o dogma clássico da antropologia garante que o etnógrafo, ao ser distante fisicamente do objeto de estudo, teria com ou sem esforço a isenção e o distanciamento. Entretanto, o autor irá criticar que o etnógrafo da própria sociedade tem o mesmo problema de distanciamento, nem pior nem menor que o antropólogo que estuda um povo nilota além-mar. Nesse sentido, o que arriscamos em uma maior dificuldade de construir uma isenção ao estudar a própria sociedade, que é compensada, segundo o autor, pela profundidade de análise proporcionada por uma capacidade de perspectiva mais ampla. À crítica de Cabral poderia ser coadunada a assertiva de que o etnógrafo do mesmo meio político-social e cultural dos seus observados, lida com uma gama muito mais abrangente de problemáticas (negativas e positivas) à construção da disciplina que faz parte.

Por isso procurei durante a pesquisa estranhar as vivências dos interlocutores, no sentido diverso daquele que poderia lhes tornar exóticos e acompanhar saberes que os tomam enquanto anormais ou sem autonomia. Mas, no âmbito antropológico de me distanciar de suas vivências para poder problematizá-las, o que não implica afastar a subjetividade em fruição durante a pesquisa que se fez presente, mas de manejá-la a fim de um autoconhecimento. Não cheguei ao final dessa pesquisa acessando uma identidade de mulher trans, mas me entendendo melhor como pessoa e como homem que, enquanto tal, apenas se trata de uma possibilidade de sê-lo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: GÊNERO SEM SEXUALIDADE?

Algumas direções epistemológicas e teóricas podem ascender desta descrição etnográfica e do meu lampejo subjetivo. Quero destacar, finalmente, duas questões principais que podem ser erigidas diante da minha discussão sobre a noção de cisgênero e a minha classificação enquanto tal no campo: primeiro, a procura pela separação de gênero e sexualidade como reinos opostos, ao mesmo tempo que a vida social observada impede isso de acontecer; e, o caráter impreciso da definição de “conflito com as normas de gênero” para explicar as experiências trans.

Se entendermos que gênero se refere a todas as definições de masculino e feminino que abarcam a vida social, de objetos a sujeitos, e que sexualidade referencia dinâmicas assentadas sob práticas sexuais, limitaremos nosso entendimento etnográfico desses espaços de fruição cotidiana. É crescente o argumento sobre o caráter impraticável dessa divisão estanque (VALENTINE, 2004), demonstrando que não podemos entender um sem nos referirmos ao outro. Por outro lado, desde Gayle Rubin (1984), tem sido comum separar os dois âmbitos da vida humana (cf. BENTO, 2004). Pode-se perceber que esta separação no campo teórico advém de uma convenção para a constituição de objetos de pesquisa e de temas de discussão. Contudo, seria mais vantajoso à

pesquisa antropológica se pontuássemos o que é gênero e o que é sexualidade – e como suas relações se dão – para o próprio campo etnográfico, antes de perseguirmos uma definição de antemão. Precisamos resgatar, portanto, o que já fora apontado por Néstor Perlongher (2008 [1987]) sobre a vivência desses terrenos, muitas vezes, postos tão-somente *em contato* por uma infinidade de estudos que se localizam fora da antropologia ou dentro dela. A ideia, portanto, é de procurar entender, como pontuou David Valentine (2004) o que é gênero e o que é sexualidade para o contexto estudado.

Recorrendo ao segundo problema que erijo, as normas de gênero, expressão que ganhou voga no país ao lado da influência da obra de Judith Butler (2004) e até mesmo de Berenice Bento (2006), podemos perceber sua limitação para centrar uma definição da experiência de transição de gênero. Isso fica claro quando trouxe, ao longo do capítulo, meu próprio conflito com essas normas, de modo que ninguém é capaz de estar em conformidade estável com as expectativas sociais quanto a identificação ao nascer. O que o conceito de norma, de Durkheim a Parsons, faz suscitar está ofuscado ao não considerarmos o caráter pertinente desse confronto que abarca diferentemente os indivíduos a partir de suas relações. Assim, numa dada experiência, a saída do armário pode ser tão conflituosa e dramática como uma transição de gênero no mesmo ou noutro contexto. Muitas vezes podem ser até equivalentes em sua carga negativa, uma vez mais que comumente gênero e sexualidade suscitam-se mutuamente e são compreendidos socialmente, a nível prático, como algo inseparável.

Este capítulo, portanto, buscou reexaminar a minha classificação enquanto cisgênero no decurso da etnografia que empreendi entre 2014 e 2015 no Rio Grande do Norte, quando me voltei para a construção identitária de homens trans. Como pode-se notar, ao longo do texto recorri a vários outros interlocutores, usando-me quase nada de entrevistas, mas das interações que surgiram, principalmente de um congresso de militância acadêmica. Isso permitiu rever e suspender o tratamento da identidade como questão central para substituir o problema pela compreensão de como a categoria cisgênero funcionava como uma noção para organizar pessoas e objetivar uma mudança social pretendida pelos ativistas. Assim, pude notar como, ao longo dos meus questionamentos sobre minha própria experiência, tornei-me cis num contexto determinado, não como uma identidade, mas como uma posição em relação às táticas de objetivação do mundo social empreendida pelos interlocutores. Desse modo, detive-me na esfera do “gênero”, e nada trouxe do terreno das práticas sexuais. Não busquei indicar que gênero só possa ser compreendido se sexualidade o for conjuntamente, mas que esta divisão existe apenas a nível teórico (VALENTINE, 2004).

Cabe acentuar, por fim, que não estive aqui interessado no que cisgênero expressa acerca das pessoas trans, como se estivesse procurando revelar uma psicologia coletiva de um grupo de indivíduos, mas sim sobre o que esta classificação, ao se referir a um antropólogo em campo, enquadra e produz sobre um mundo social que, de certo, é mais amplo e enquadrado a pesquisa.

REFERÊNCIAS

- Bento, Berenice. Quando o gênero se desloca da sexualidade: homossexualidade entre transexuais. In: M. Grossi; E. Schwade (orgs.). *Política e cotidiano: estudos antropológicos sobre gênero, família e sexualidade*. Blumenau: Nova Letra, 2006.
- Bento, Berenice. *A (re)invenção do corpo: gênero e sexualidades na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- Bott, Elizabeth. *Family and Social Network: Roles, Norms, and External Relationships in Ordinary Urban Families*. 2. ed. London: Routledge, 2001.
- Bruner, Edward M. Ethnography as Narrative. In: V. W. Turner e E. M. Bruner (eds.), *The Anthropology of Experience*. Chicago: University of Illinois Press, 1986.
- Butler, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- Cabral, João Pina. Notas críticas sobre a observação participante no contexto da etnografia portuguesa. *Análise Social*, v. 19, nº 76, p. 327-339, 1983.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1998. *O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever*. 2. ed. Brasília/São Paulo: Ed. UNESP/Paralelo 15.
- Carrara, Sérgio; Simões, Júlio. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. *Cadernos Pagu*, nº28, p. 65-99, 2007.
- Connell, Raewyn. Transexual Women and Feminist Thought: Toward New Understanding and New Politics. *Signs*, v. 37, nº 4, 2012.
- Favret-Saada, Jeanne. “Ser afetado”. *Cadernos de campo*, São Paulo, nº 13, 2005.
- Fonseca, Claudia. O anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos da etnografia “em casa”. In: P. Schuch; M. Vieira e R. Peters (orgs.). *Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2010.
- Fry, Peter. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- Goldman, Marcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, v. 10, nº 1, p. 161-173, 2006.
- Haraway, Donna. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. *Cadernos Pagu*, nº 22, p. 201-246, 2004.

Meyerowitz, Joanne. *How Sex Changed: A History of Transsexuality in the United States*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

Parker, Richard. *Beneath the Equator. Culture of Desire, Male Homosexuality, and Emerging Gay Communities in Brazil*. Routledge: New York and London, 1999.

Perlongher, Nestor. *O negócio do michê: a prostituição viril*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

Queiroz, Salete L.; Batista, Alzir A. Isomerismo cis-trans: de Werner aos nossos dias. *Quím. Nova*, v. 21, nº 2, p. 193-201, 1998.

Rubin, Gayle. *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*. In: C. Vance (ed.). *Pleasure and Danger*. Routledge & Kegan, Paul: New York, 1984.

Rubin, Henry. *Self-Made Men: Identity Men and Embodiment among transmen*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2003.

Scott-Dixon, Krista. Public health, private parts: a feminist public-health approach to trans issues. *Hypatia*, v. 24, nº 3, p. 33–55, 2009.

Serano, Julia. *Whipping Girl: a transsexual woman on sexism and scapegoating of femininity*. Berkeley: Seal Press, 2007.

Sigusch, Volkmar. Transsexueller Wunsch und zissexuelle Abwehr. *Psyche*, nº 49, p. 811-837, 1994.

Stryker, Susan; Currah, Paisley; Moore, Lisa Jean. Introduction: Trans-, trans, or transgender? The stakes for Women's Studies". *Women's Studies Quarterly*, 36(3–4), p. 11–22, 2008.

Valentine, David. The Categories Themselves. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 10:2, p. 215-220, 2004.

_____. *Imagining Transgender. An Ethnography of a Category*. Durham: Duke University Press, 2007.

Valle, Carlos Guilherme do. Identidade e subjetividade. In: A. C. Souza Lima (coord.), *Antropologia e Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Rio de Janeiro/Brasília: Contracapa/LACED/ABA, 2012.

Vieira, Francisco Cleiton. *Viver e esperar viver: corpo e identidade na transição de gênero de homens trans*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2015.

_____. *A segurança biológica na transição de gênero: uma etnografia das políticas da vida no campo social da saúde trans*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2020.

PARTE II

ESFERA PÚBLICA E DINÂMICAS EMOCIONAIS

“Aqui a gente não pode fazer nada”: indignação, desespero e indiferença no cotidiano da gestão dos litígios de saúde

Lucas Freire⁸¹

INTRODUÇÃO

A “crise da saúde” enfrentada pelas unidades públicas de saúde do município e do estado do Rio de Janeiro entre os anos de 2014 e 2019 inaugurou uma nova área no fenômeno da judicialização da saúde. Diante da falta de insumos e medicamentos tido como básicos – tais como remédios para o controle da pressão arterial ou do nível de glicose no sangue, fraldas geriátricas, gaze, esparadrapo, seringas, agulhas, dentre outros materiais –, os litígios de saúde alteraram-se radicalmente, não só em termos quantitativos, já que aumentaram exponencialmente; mas, sobretudo, em sua dimensão qualitativa, uma vez que os objetos de litígio e o perfil dos litigantes também passaram por sensíveis transformações. Nesse cenário, o objetivo desse texto é observar de que maneira as questões “macro” dessa crise se manifestaram localmente no cotidiano da Câmara de Resolução de Litígios de Saúde (doravante CRLS, ou apenas Câmara), um órgão de Estado que tem por finalidade gerenciar a judicialização da saúde por meio da oferta de “soluções administrativas”.

Resumidamente, a CRLS é uma instituição pública composta a partir do trabalho em conjunto e da parceria entre outros órgãos estatais. Localizada em um imóvel de três andares no Centro da cidade do Rio de Janeiro, a criação da Câmara resulta de um acordo firmado entre as Defensorias Públicas do Estado do Rio de Janeiro e da União (DPE-RJ e DPU, respectivamente), as Procuradorias Geral do Estado e do Município do Rio de Janeiro (PGE e PGM, respectivamente), as Secretarias Municipal e de Estado de Saúde (SMS e SES, respectivamente), o Departamento de Gestão Hospitalar (DGH) do Ministério da Saúde e o Tribunal de Justiça do Estado Rio de Janeiro (TJRJ). Dentre os seus funcionários – que somam cerca de 100 pessoas – estão profissionais que

81 Pós-Doutorando FGV CPDOC

ocupam cargos comissionados ou de confiança, servidores públicos de nível superior (médicos, enfermeiros, farmacêuticos, nutricionistas, assistentes sociais e advogados) e médio (analistas e técnicos), assim como outros trabalhadores terceirizados. Esses funcionários estão distribuídos em diferentes equipes que, por sua vez, compõem os quatro setores que correspondem às etapas subseqüentes do atendimento aos usuários da instituição: triagem, atendimento, análise técnica e retorno da análise.

O atendimento ao público da CRLS funciona de segunda a sexta-feira, das 10h às 15h, sendo permitida a entrada de “casos urgentes” até as 17h. Após o horário de encerramento do atendimento, os assistidos⁸² permanecem aguardando a apreciação de suas demandas dentro da CRLS. É comum ver pessoas esperando o parecer dos seus pedidos até as 17h ou 18h, a depender da quantidade de senhas distribuídas no dia. Como é veiculado tanto nas páginas institucionais que falam sobre a CRLS quanto nos discursos dos funcionários do órgão, todas as pessoas que passam pela Câmara saem de lá com uma “resposta no mesmo dia”, ou seja, o órgão só fecha quando o último assistido tem o seu atendimento concluído.

É de extrema importância destacar como se dá a organização do espaço físico da Câmara, uma vez que a separação e a composição dos ambientes refletem não só a divisão dos setores que a conformam, mas também os ideais que norteiam o funcionamento do órgão como um todo. O setor de *triagem* fica no subsolo do prédio, juntamente com a sala de espera, espaço onde os assistidos passam a maior parte do tempo em que permanecem na CRLS. No primeiro andar encontram-se os setores de *atendimento* (na parte da frente) e *retorno da análise* (na parte dos fundos). Já no segundo andar está o setor de *análise técnica*. É nesse último andar que se localizam também o refeitório da Câmara, as mesas da coordenação, os banheiros de uso exclusivo dos funcionários e também uma sala de reunião. Como abordarei mais detidamente no texto, não há usuários do serviço circulando pelo segundo andar da CRLS.

O fluxo de atendimento na instituição caracteriza o caminho percorrido pelos assistidos e papéis que compõem um “caso” entre os guichês, mesas, biombo, escadas, elevadores, andares e setores da instituição. Assim, em um primeiro momento, a pessoa passa por uma *triagem* para saber qual será a instituição responsável pela possível judicialização de sua demanda, caso isso venha a ser necessário; em seguida, ela deve se dirigir para o setor de *atendimento* (“sobe para o atendimento”) para ter o seu pedido inserido no sistema da CRLS pelas funcionárias de uma das duas Defensorias Públicas que atuam na Câmara e, uma vez que sua demanda tenha sido devidamente registrada, ela aguarda na sala de espera até ser chamada novamente; enquanto isso, a documentação apresentada é enviada para

82 Apesar da CRLS ser uma instituição composta por funcionários oriundos de distintos órgãos e setores governamentais, as pessoas que procuram seus serviços são todas chamadas de “assistidos”, categoria que designa os sujeitos que recebem assistência das Defensorias Públicas.

o setor de *análise técnica* (“sobe para análise”), que ficará responsável por oferecer alguma “resolução administrativa” para a questão ou embasar o argumento a ser apresentado por defensores caso seja preciso judicializar; após a elaboração do parecer técnico, esse documento é remetido ao setor de *retorno da análise* (“desce para o retorno”), cujas funcionárias são incumbidas de explicar as informações contidas no documento para os assistidos, bem como encaminhar os sujeitos para outros órgãos, instituições e/ou unidades de saúde, de acordo com o que foi indicado no parecer formulado pelo analista da Câmara.

Da *triagem ao retorno da análise*, os assistidos da CRLS costumam aguardar uma média de três horas ao todo. Com relação ao tempo médio do atendimento, acho importante destacar que enquanto para a equipe de assistentes sociais esse tempo é considerado demasiadamente longo para que as pessoas obtenham respostas para suas demandas; funcionários de outros setores – como, por exemplo, os analistas técnicos – acreditam que o objetivo da CRLS de dar aos usuários uma resposta no mesmo dia representa um verdadeiro “sinal de eficiência” quando comparado à “morosidade” tanto dos processos judiciais propriamente ditos, quanto das longas filas de espera nas instituições públicas de saúde.

No contexto da CRLS, as pessoas responsáveis por lidar diretamente com os usuários – ou seja, as que trabalham nos setores de *triagem, atendimento e retorno da análise* – eram majoritariamente mulheres. Para além disso, a grande maioria das pessoas que buscava a ajuda da instituição eram mães, avós, tias, irmãs ou filhas de um parente enfermo. Nesse sentido, de modo a contribuir com as discussões sobre gênero, moralidades e emoções, abordarei neste artigo como o *desespero* – entendido aqui tanto como um discursivo nativo de pessoas que afirmam “estar desesperadas” quanto como uma expressão pública de um sofrimento – comparece no cotidiano da instituição, sendo capaz de mobilizar (ou não) as funcionárias em prol de uma eventual derrogação ou até mesmo uma resolução mais efetiva para a demanda apresentada.

“NÃO HÁ NADA QUE EU POSSA FAZER”: SEGMENTAÇÃO E AUSÊNCIA DE DIÁLOGO NA CRLS

Uma das características da CRLS que me mais chamou a atenção em um primeiro momento do trabalho de campo foi o tamanho da instituição. Como descrevi anteriormente, seus três andares e cerca de 100 funcionários passavam para a mim a impressão de ser a Câmara um órgão de muita importância dentro da malha institucional estatal. Conforme fui me familiarizando com as rotinas da instituição, passei a entender como estava organizada a divisão do trabalho entre essa grande quantidade de profissionais. É sobre as múltiplas divisões da Câmara que trata esta parte do texto.

Argumento que há na CRLS uma *tripla segmentação*.⁸³ 1) uma *segmentação espacial*, uma vez que cada setor ocupa um determinado lugar relativamente isolado no prédio; 2) uma *segmentação laboral*, já que diferentes atividades são executadas por distintos profissionais de acordo com o setor no qual estão alocados; 3) uma *segmentação informacional*, pois cada funcionário tem acesso somente às informações pertinentes ao seu próprio trabalho no Sistema Câmara de Saúde.

Ao acompanhar o cotidiano de atuações de funcionárias nos Tribunales Prevencionales de Menores na cidade de Córdoba e refletir sobre o exercício do poder administrativo-judicial sobre menores de idade e seus responsáveis nos casos em que há a presunção da condição de vítima, Lugones (2012) traz uma série de contribuições sobre as práticas de administração e as técnicas de gestão que constroem o poder do Estado. A autora elabora o conceito de fragmento como uma ferramenta tanto descritiva/narrativa quanto analítica, já que é capaz de reproduzir o modo pelo qual se dá a dinâmica de poder entre administradoras e administrados nas interações ocorridas nesses Tribunais. Nesse sentido, a ideia de fragmento tem a ver com o funcionamento dos próprios Tribunais, cujas atuações pontuais e personalizadas das chamadas pequenas juízas são descritas como “tramitações fragmentadas” e “procedimentos para integrar essa fragmentação”. Isto é, os fragmentos não são apenas um recurso metodológico que tenta trazer para o texto a fragmentação das atuações das funcionárias, mas, também, uma forma de representá-los como uma modalidade de gestão em si mesma que permitia a essas profissionais lidar com as dramáticas e desesperadoras situações com as quais elas se deparavam cotidianamente.

Apesar das muitas semelhanças entre o que Lugones observou nos Tribunais de Córdoba e o que pude acompanhar na CRLS, opto por utilizar os termos *segmento* e *segmentação* para descrever o cotidiano do órgão no qual realizei minha pesquisa. Da mesma forma que nos *Tribunales*, as atuações das pessoas que trabalham na Câmara de Resolução de Litígios de Saúde também são, ao seu modo, *descontínuas* e *fragmentadas*. Entretanto, ao invés de ter uma única pessoa responsável por “levar a causa” como um todo – como no contexto analisado pela autora –, há uma rigorosa divisão do trabalho no interior da CRLS, de modo que os funcionários de cada setor são incumbidos de lidar apenas com uma única etapa do atendimento do usuário. Assim, mais do que *tramitações fragmentadas*, essas ações são profundamente *segmentadas*, uma vez que o passo seguinte do serviço só pode ser iniciado após a conclusão do anterior. Para ilustrar o que estou descrevendo, narro duas cenas.

83 As ideias de segmento e segmentação utilizadas aqui não fazem referência aos conceitos presentes no clássico livro de Evans-Pritchard sobre a dinâmica segmentar dos Nuer. Essa noção se constrói em diálogo com a categoria de fragmento do trabalho de Lugones (2012). A imagem proporcionada pela segmentação é usada como forma de descrever uma espécie de divisão do trabalho em um esquema de esteira industrial na qual cada funcionário/setor realiza apenas uma parte do serviço e que o próximo passo só pode ser executado quando a etapa anterior é corretamente encerrada.

CENA 1

Por volta das 10:15 da manhã, o monitor localizado no primeiro andar da CRLS começou a piscar um anúncio: “Senha 18, compareça ao guichê 7”. Ao olhar para as escadas que dão acesso ao setor de atendimento, pude ver uma mulher se aproximando rapidamente em busca do guichê para o qual foi chamada. Emília foi atendida por uma das funcionárias que atuam na DPU. Com o tom de voz alto, o semblante marcado pelo nervosismo e uma explícita demonstração de desespero, Elaine narrou que estava há cerca de sete meses aguardando a marcação de uma consulta com um médico oftalmologista. De acordo com ela, seu estado de saúde era preocupante, pois a catarata estava avançando e ela estava tendo cada vez mais dificuldades para enxergar.

Durante o atendimento, a profissional fez pouco contato visual com a assistida e se limitou a consultar os documentos trazidos por Emília. Enquanto isso, a assistida dizia que os hospitais públicos estavam cada vez pior; que era um absurdo ela aguardar tanto tempo apenas para ver e conversar com um médico; que só Deus saberia quanto tempo mais ela aguardaria pela cirurgia depois de passar pela consulta; entre outras reclamações acerca dos problemas enfrentados pela rede pública de saúde. Após imprimir os formulários e documentos que precisavam ser assinados pela assistida, a atendente digitalizou os documentos trazidos por Emília e pediu que ela retornasse ao subsolo para aguardar ser chamada novamente para receber a resposta de seu pedido. Não sei o que aconteceu depois disso. Depois que Emília se levantou e retornou à sala de espera, não mais a vi durante o restante do dia. Horas depois, lembrei-me de seu caso e fui até o subsolo para ver se a encontrava, mas Emília já não estava mais lá. Não sei qual foi a resposta obtida por Emília e nem se ela conseguiu finalmente ter sua consulta agendada.

CENA 2

Já passava das 13h quando a senha 46 foi chamada. A senhora que se dirigiu ao guichê aparentava ter cerca de 50 anos. A filha de Maria da Graça, moradora do bairro de Cascadura, no subúrbio do Rio, é responsável por cuidar de sua mãe, uma senhora idosa que, por conta de seu estado de saúde, passa o dia inteiro deitada, levantando somente para tomar banho. Além da mãe, a mulher toma conta também dos seus três netos para que suas duas filhas possam trabalhar e ajudar com as despesas da casa. Ela falou que tinha ido até a Câmara para pedir fraldas geriátricas, pois esse item estava em falta na Clínica da Família há mais de dois meses. A ponto de começar a chorar, a mulher pediu desculpas à funcionária e disse que pedir fralda poderia parecer pouca coisa, mas que ela não tinha condições de parar a todo momento para ajudar a sua mãe a se levantar para ir ao banheiro e que pagar mais de R\$ 100 por mês em fraldas estava prejudicando as contas da família. Comovida, a assistente social a interrompeu e disse que ela não precisava pedir desculpas por nada, que ela estava absolutamente

certa de ter vindo até a Câmara e que receber as fraldas gratuitamente era um direito de sua mãe. Ela classificou o atendimento da senhora como prioritário e falou que em breve ela seria chamada novamente. Para tentar consolar a mãe de Maria da Graça, a funcionária pediu que ela não se preocupasse, pois ela conseguiria resolver a situação.

Após cerca de duas horas, o nome de Maria da Graça dos Santos foi novamente chamado, dessa vez no guichê 22. A enfermeira do setor de retorno da análise imprimiu o parecer e antes de entregar para a filha da demandante, explicou: “então, o que acontece... como a senhora deve saber, tem muita coisa em falta nos hospitais e postos de saúde aqui do Rio, não é? É por isso que a senhora veio até aqui pedir as fraldas geriátricas para sua mãe. Como um monte de gente precisa e realmente as coisas estão chegando a conta-gotas nas unidades, a gente recebeu uma determinação dizendo que não pode mais aceitar pedidos com mais de 120 fraldas por mês. Então a senhora vai lá na Clínica da Família com esse parecer, pede uma receita nova para o médico com uma quantidade menor ou então pede para ele explicar direitinho no relatório médico as condições de saúde da sua mãe que fazem com que ela precise usar 200 fraldas por mês. Quando você estiver com esse documento, você traz aqui para a gente, que nós vamos dar andamento a sua solicitação, está bem?”

Sem entender muito bem, a mulher pediu para que a funcionária repetisse a explicação. Após ouvir tudo novamente, a filha de Maria da Graça perguntou: “mas vocês não podem fazer isso? Mudar o pedido aí no sistema de 200 para 120. Eu tenho que ir na Clínica da Família, conseguir que o médico que acompanha minha mãe me atenda sem levar ela, porque ela não tem condições de ir, para depois voltar aqui com um papel e esperar esse tempo todo de novo?”. Um pouco constrangida, a funcionária respondeu: “sim, senhora. Infelizmente nós não podemos dar prosseguimento porque a gente não pode alterar o documento que a senhora apresentou. Só um profissional de saúde pode emitir um novo receituário, inclusive explicando se sua mãe realmente precisa de 200 fraldas ao mês”. A filha de Maria da Graça permaneceu murmurando sobre o absurdo que era a situação. Logo depois, a funcionária falou: “Olha, eu não estou dizendo isso da senhora, mas a gente também é pressionado a fazer esse controle porque tem muita gente que pede para o médico colocar na receita mais coisas do que o necessário para poder vender depois o que sobra. É por isso que a gente tem que pedir ao usuário esse relatório médico detalhado”. Irritada e visivelmente ofendida, a filha de Maria da Graça disse que entendia a situação, mas que essa orientação poderia ter sido dada desde o início do atendimento e que ela não precisava ter esperado tanto tempo para ouvir isso. A funcionária se desculpou, disse que ela tinha razão e que levaria essa questão para a coordenação da Câmara. Em seguida, ela entregou o parecer impresso à filha de Maria de Graça, que foi embora da CRLS frustrada com a resposta recebida.

De modo análogo à estrutura de setores da Câmara, o sistema de gestão do fluxo de assistidos é dividido em quatro partes: triagem, atendimento, análise e retorno. Cada funcionário possui apenas um *login* e uma senha, os quais dão acesso somente à parte do sistema que diz respeito às suas atribuições. Assim, as assistentes sociais da triagem só podem gerar um “número de solicitação” – uma sequência numérica que identificará aquela visita do usuário à CRLS – e definir se o atendimento será prioritário ou não; as funcionárias do atendimento só conseguem registrar as informações e documentos dos usuários no sistema e não possuem nenhum poder sobre o ordenamento da fila; os analistas técnicos não conseguem anexar nenhum tipo de documento ao cadastro do usuário, sendo o documento de parecer por eles formulado – aquele que é impresso na etapa seguinte e entregue para o assistido – gerado automaticamente por meio do preenchimento de uma aba do sistema da CRLS; e as profissionais do setor de retorno de análise apenas conseguem visualizar o parecer elaborado pelo analista, sem poder fazer qualquer tipo de alteração no documento. Isto é, cada pessoa tem acesso unicamente ao que ela mesma precisa fazer para que o atendimento possa prosseguir e não é possível saber como aquele caso chegou até ali nem como está o seu andamento depois dele ter sido remetido a outro setor.

Foi somente quando passei a circular pelos diferentes espaços da CRLS que as perspectivas acerca dessa limitação e dessa quase completa *ausência de diálogo* entre os funcionários de diferentes setores se tornaram evidentes. Quando questionei as funcionárias do atendimento se elas não tinham curiosidade e/ou preocupação em saber os desfechos de algumas das situações ouvidas durante o atendimento, as respostas foram vagas. Elas mencionaram que nunca havia tempo de perguntar a alguém da análise técnica ou do retorno sobre o que teria acontecido com determinada assistida, pois sempre há muito mais gente aguardando atendimento do que a equipe é capaz de dar conta, o que faz com que elas permaneçam atarefadas durante todo o expediente. Desse modo, as *segmentações laboral e informacional* funcionam como um tipo de “proteção” para as atendentes das Defensorias diante da escuta cotidiana de inúmeras narrativas e histórias de vida demasiadamente dramáticas e desesperadoras.

Uma perspectiva crítica dessa forma segmentada de trabalhar foi proporcionada pelas assistentes sociais da triagem. Para elas, essa divisão tanto das atividades executadas por cada um quanto do “sistema” representa uma “alienação” do trabalho na CRLS. Elas consideram isso não como uma situação de simples descaso com a construção do *software* ou como uma logística *laboral* que visa tornar o atendimento mais rápido e eficiente; mas sim como uma forma de organização deliberada e imposta pela coordenação da instituição. Ainda de acordo com elas, apenas a coordenação possui “A senha” que é capaz não só de verificar tudo que acontece no sistema, mas também de alterar, excluir e incluir novos registros no Sistema Câmara de Saúde.

Para os profissionais da análise técnica, parecia não haver qualquer tipo de limitação colocada pela divisão do trabalho. Na medida em que eles tinham “permissão” para acessar tudo aquilo que consideravam relevante para a execução de seu trabalho – isto é, os documentos médicos –, minhas perguntas a respeito de como funcionava o processo de registro das demandas dos usuários soavam irrelevantes e, muitas vezes, sem sentido. Os passos anteriores eram percebidos por esses profissionais enquanto “atividades menores”, “burocráticas” e “administrativas”, ao passo que o “verdadeiro trabalho da Câmara” – ou seja, o “trabalho técnico e especializado” de analisar a procedência de pedidos médicos e estabelecer diálogos entre diferentes instituições e órgãos de Estado – aconteceria somente ali, naquele setor.

Quando havia alguma discrepância entre a demanda registrada no sistema e os laudos, receitas etc. digitalizados, a presunção era a de que alguém teria simplesmente cometido um erro durante o atendimento. Erros que poderiam ser facilmente corrigidos por meio da alteração do campo “produto” no sistema ou que resultariam em uma “negativa de análise” por conta da falta de documentos e, conseqüentemente, um pedido para que o assistido retorne outro dia munido destes. Ou seja, para a equipe do setor não importava muito como aquele pedido havia chegado até ali e qual seria a reação de alguém que tivesse sua solicitação negada. Eles estavam “longe” das pessoas atendidas pela Câmara e suas funções enquanto “analistas técnicos” estavam sendo cumpridas.

Como foi possível observar por meio da vinheta etnográfica em que foi apresentado o caso de Maria da Graça, é no setor de retorno da análise que se dão os maiores embates e tensões entre assistidos e funcionários da CRLS. A sensação de desamparo experimentada por aqueles que, depois de horas aguardando, recebem uma resposta insatisfatória à sua solicitação, provoca reações marcadas pela raiva, angústia, desespero, indignação, tristeza, entre outros sentimentos. Nessas cenas, não é incomum que as funcionárias busquem interromper a manifestação de emoções dos assistidos através da afirmativa de que não são elas as responsáveis pela elaboração do parecer e que elas não podem fazer nada para remediar a situação. Não seria uma surpresa dizer que esse tipo de argumento não ameniza em nada os sentimentos de um usuário indignado. Pelo contrário, essa resposta geralmente potencializa sua frustração e reforça a sensação de *indiferença* produzida pela máquina burocrática (HERZFELD, 1993).

Nesse sentido, uma concepção completamente diferente dessa limitação imposta pela segmentação do trabalho é compartilhada entre as funcionárias do setor de retorno de análise. Longe de ser um “problema” ou uma questão irrelevante, a limitação é um ponto fundamental no trabalho dessas profissionais, pois é justamente o elemento mobilizado por elas para explicar que não possuem qualquer responsabilidade e/ou autoridade sobre o conteúdo dos pareceres. Em certa medida, a segmentação “protege”

as funcionárias de se envolverem mais profundamente com os casos, especialmente se levamos em consideração que são entendidas na CRLS, diariamente, entre 90 e 100 pessoas. Tal argumento se mostra bastante caro nas situações em que elas precisam dizer a um assistido que seu pedido foi negado por falta de documentação; que ele terá de retornar outro dia; que será preciso esperar mais 15 dias para uma resposta; entre outras situações que provocam uma intensa frustração e indignação naqueles que buscam a ajuda da Câmara.

Assim, se para as pessoas que trabalham no atendimento essa limitação funciona como uma proteção quase “natural” – “é assim que as coisas são” –, para as funcionárias do retorno da análise, a limitação é uma espécie de “respaldo consciente” e até mesmo desejado. Afinal, não são elas que negam ou aprovam os pedidos, mas sim os analistas técnicos. Elas são apenas as porta-vozes dessas notícias. Seu trabalho não é *técnico*, mas meramente *burocrático e despersonalizado*. Como discutido por autores como Gupta (2012), a indiferença não é necessariamente um traço moral ou uma disposição psicológica característica dos funcionários públicos, mas o resultado de aparatos burocráticos que permitem pouco ou nenhum questionamento e reflexão sobre seus modos de operação, fazendo da burocracia essa máquina capaz de maltratar e até mesmo expor a morte enormes contingentes populacionais, sem que isso seja necessariamente percebido pelos seus operadores.

LUGAR DE “TRABALHO TÉCNICO”: DISTÂNCIA MORAL E SEGMENTAÇÃO ESPACIAL NA CRLS

Além dos *fragmentos* e da noção de *fragmentação*, há outro ponto do trabalho de Lugones (2012) que considero importante abordar e colocar em diálogo com minha própria pesquisa. Ao descrever o *Palacio de Justicia* da cidade de Córdoba, a autora argumenta que existe uma espécie de “arquitetura das relações de poder” que se faz por meio da disposição espacial das salas, corredores, balcões, mesas etc. e que é capaz de produzir “desorientação” naqueles que não estão familiarizados com o prédio. Outra característica arquitetônica do poder elencada pela autora tem a ver com aquilo que é dado a ver aos administrados: as portas de madeira e os vidros foscos impedem quem está nos corredores de visualizar o que acontece dentro das salas, o que faz com que as funcionárias se sintam menos interpeladas pelo olhar direto de quem está aguardando.

Identifico na Câmara algumas formas arquitetônicas de exercício do poder que se aproximam do contexto dos Tribunais estudados pela autora. Nesse sentido, aponto como uma dessas formas a *segmentação espacial* da CRLS em diferentes setores, uma vez que, como dito anteriormente, esse modo de organização faz com que as demandas “subam” e “desçam” de acordo com seu andamento. Assim como as demandas, as assistidas também caminham entre os espaços da instituição.

A circulação entre os setores não é nada intuitiva e a necessidade de subir escadas ou aguardar o lento elevador adaptado para pessoas com dificuldade de locomoção é desgastante para os idosos e para aqueles cujo estado de saúde encontra-se debilitado. Não raras foram as vezes que presenciei alguém perguntando, após o atendimento, se poderia esperar no primeiro andar para não ter que descer as escadas novamente. Em nenhuma dessas vezes foi dito ao assistido que ele não poderia permanecer ali. Entretanto, eles são “aconselhados” a retornar ao subsolo, pois a resposta da análise técnica “pode demorar mais de uma hora” – e geralmente demora – e há somente três cadeiras disponíveis no final do corredor do primeiro andar, as quais ficam longe do monitor que anuncia para qual guichê/setor a pessoa precisa se dirigir; bem como não há uma caixa de som que emita um alarme sonoro que chame a atenção do assistido. Assim, no caminho percorrido, a sala de espera localizada no subsolo é um ponto central, pois é nela que os assistidos passam a maior parte do tempo em que permanecem na CRLS; é para lá que eles precisam sempre retornar ao final de cada etapa para aguardar a conclusão da próxima.

O único espaço da CRLS no qual não há assistidos circulando em nenhum momento é o segundo andar. Como já mencionado, é nesse andar que é feito o trabalho de análise técnica. O acesso a esse espaço da CRLS se dá por meio do elevador ou de uma escada localizada na lateral esquerda do primeiro andar. Sendo a única escada fechada da instituição, há uma placa na porta que diz “Área restrita. Aguarde ser chamado”. Durante o tempo em que realizei a pesquisa de campo, nunca vi nenhum assistido ser chamado no segundo andar durante o atendimento. Nas muito incomuns ocasiões em que um analista precisou solucionar alguma dúvida com algum assistido – e destaco que registrei não mais do que três dessas situações em meus diários de campo –, o funcionário foi ao encontro do usuário na sala de espera, e nunca o contrário.

Muitos autores têm discutido o papel das emoções e da demonstração pública do sofrimento na busca por direitos, em especial nas situações de interação entre os que demandam e os que têm poder de julgar a legitimidade de tal pedido. O já mencionado trabalho de Lugones (2012) aponta como a performance e a comunicação de sentimentos nas cenas de interação entre as *pequenas juízas* e os *administrados* configuram uma espécie de linguagem compartilhada e compreendida por ambas as partes, o que é fundamental para o sucesso de uma denúncia ou demanda. Fassin (2012), por sua vez, analisa distintos cenários – pedidos de legalização de residência na França, distribuição dos recursos de um Fundo de Emergência Social etc. – para demonstrar como o surgimento de uma *razão humanitária* marca os modos contemporâneos de fazer política. Ao acompanhar os pedidos de refúgio de colombianos no Brasil, Facundo (2017) discute a conformação de uma competência que a autora chama de *compaixão profissional* – que é diferente da “compaixão comum” –, fruto do desenvolvimento de uma *expertise* por parte dos agentes de Estado em avaliar e interpretar as emoções

mobilizadas pelos solicitantes de refúgio em suas narrativas. Assim, ao invés de ser orientada por uma “empatia pessoal” – como acontece com a “compaixão comum” –, a *compaixão profissional* dependeria de uma *empatia profissional*, a qual obedeceria a princípios de objetividade, racionalidade e competência técnica.

O contexto por mim pesquisado é distinto daqueles analisados pelos autores citados. Não há na Câmara um “governo” exercido por meio da compaixão (FASSIN, 2012), já que os assistidos não podem sequer apelar para algum tipo de *compaixão profissional* (FACUNDO, 2017). Apartados da interação face a face com os usuários da Câmara ou suas representantes e, conseqüentemente, das aflições, conflitos e trocas de acusação que perpassam o contato entre *clientes* e *burocratas* (HERZFELD, 1993), os funcionários do setor de análise realizam um trabalho “técnico” e *distanciado* que é orientado tanto pela racionalidade administrativa quanto pelo ideário contemporâneo da “medicina baseada em evidências científicas”, o que, supostamente, tornaria a sua atividade moral e emocionalmente “asséptica”. Como dito por um dos médicos que atua no setor de análise em uma ocasião no qual o “produto” registrado no sistema era diferente do que constava nos documentos médicos: “primeiramente é preciso olhar a documentação anexada e só depois a ‘historinha’ contada pelo assistido”. A “historinha” mencionada pelo analista nada mais é do que aquilo que consta no campo “narrativa” do documento “redução à termo” elaborado pelas profissionais do setor de atendimento no qual o assistido explica quais são as suas demandas e os motivos de ter procurado a Câmara.

No cotidiano da instituição, a segmentação tanto do espaço físico quanto do trabalho em si, faz com que, de certo modo, a “verdadeira gestão” feita pela e na CRLS também não seja *tão pública* quanto pode parecer a princípio. Os procedimentos de análise – aqueles que, em última instância, definirão se a pessoa sairá com uma resposta satisfatória à sua solicitação ou não – são executados à revelia dos sujeitos mais interessados em acompanhar o seu andamento. Ainda que eles não ocorram atrás de portas fechadas e vidros foscos como nos Tribunais estudados por Lugones (2012), os analistas da Câmara encontram-se afastados dos assistidos. Seu único “contato” com os sujeitos demandantes ou seus familiares e representantes se dá através de documentos digitalizados, acessados a partir de um *software* e visualizados em um monitor de computador.

Dos documentos digitalizados, somente aqueles escritos, preenchidos e assinados por outros profissionais de saúde interessam aos analistas técnicos. A única exceção se dá em relação ao comprovante de residência, utilizado para referenciar o assistido para a Unidade Básica de Saúde (UBS) responsável por atender os moradores de um determinado bairro ou região. Os documentos de identificação – os únicos que possuem alguma fotografia que permitiria ao funcionário atribuir um rosto ao nome e ao número de solicitação que ficam em destaque na sua tela – são completamente

ignorados. Ou seja, de maneira oposta ao que Vianna (2013) descreve como a produção de sujeitos singulares pela *gramática dos direitos* – a qual fabrica *sujeitos de direitos* como “pessoas de carne e osso” por meio de narrativas detalhadas acerca de como, quando, onde e por quem elas tiveram seus direitos violados –; na CRLS, a garantia do direito à saúde dos assistidos é feita através de uma gestão pretensamente técnica, isolada e, na maior parte do tempo, descarnada.

Digo que a gestão é distanciada e descarnada porque os funcionários da análise técnica não são interpelados pelos gritos, pelo choro angustiando, pelas súplicas, pelos cheiros, pela aparência, pela exposição de feridas abertas e tumores visíveis, pelas expressões de desolação e desespero apreensíveis não só no rosto – e, mais especificamente, no olhar – daqueles que se veem sem saber o que fazer para solucionar seus próprios problemas de saúde ou de seus familiares; mas também nas suas disposições corporais, tais como ombros encolhidos, músculos tensos, pernas que não param de chacoalhar, dedos constantemente estalados etc. No entanto, os analistas também não são alvo do reconhecimento e da gratidão dos assistidos que são bem sucedidos em suas empreitadas: eles não recebem flores ou caixas de bombom como forma de agradecimento pelo agendamento de uma consulta esperada há meses; as crianças recuperadas e sadias não são levadas até suas mesas e mostradas a eles como um sinal do seu “bom trabalho”.

Diferentemente do que escreve Fernandes (2019) sobre o Núcleo de Defesa do Consumidor (NUDECON) ou do que acompanhei no cotidiano do Núcleo de Defesa da Diversidade Sexual e Direitos Homoafetivos (NUDIVERSIS) em uma pesquisa anterior (FREIRE, 2017) – ambos da Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro –, espaços em que a *acolhida carinhosa* e a *empatia* são vistas como questões importantes para as funcionárias e a exibição do sofrimento é capaz de gerar comoção; nos setores de triagem, atendimento e retorno da análise da CRLS – isto é, nos espaços onde, teoricamente, essas demonstrações de emoções “podem” acontecer –, a exposição do sofrimento raramente surte o efeito desejado pelo usuário.

Nas ocasiões em que presenciei alguém “fazendo cena” – categoria utilizada para classificar as situações em que alguém buscava chamar atenção de todos a sua volta através de algum tipo de performance corporal/emocional –, os resultados variavam entre o conflito aberto, o desprezo e um acolhimento momentâneo que não se convertia em nenhuma ação prática mais benevolente do que um pedido de desculpas e/ou o oferecimento de um copo de água para que a pessoa se acalmasse. Logicamente, o desenrolar dessas “cenas” dependiam tanto do “nível de agressividade” da demandante quanto da disposição da funcionária para lidar com a situação: quanto mais brava e hostil estivesse o assistida e/ou sua representante, maiores eram as chances de ela ser simplesmente ignorada ou, nos casos mais graves, de entrar em um “bate-boca” com a responsável pelo seu atendimento; quanto mais suplicante

e obsequiosa fosse a sua postura, o desfecho mais comum era a demonstração de solidariedade e uma lamentação protocolar da própria profissional.

Ao privilegiar esses pontos em minhas descrições e trazer para o debate as questões das múltiplas segmentações e da ausência de diálogo no interior da CRLS, não pretendo dizer que as pessoas que trabalham na Câmara são insensíveis ou moralmente condenáveis por não se afetarem com a dramática situação dos que dependem dos serviços e políticas públicas de saúde, em especial na conjuntura de crise que assola o Rio de Janeiro. Pelo contrário, críticas ao modo de funcionamento da Câmara; questionamentos acerca da própria existência da instituição; e falas sobre o sentir-se engajado em uma empreitada moral de garantir o direito à saúde dos assistidos, foram feitas por várias profissionais em diferentes momentos, principalmente, pelas assistentes sociais.

É preciso ponderar uma série de fatores antes de se chegar a uma conclusão como essa. O primeiro deles diz respeito a uma dimensão metodológica e ao modo como conduzi a pesquisa: meu interesse principal estava em observar e compreender os mecanismos e procedimentos de gestão da judicialização da saúde da CRLS e não em compreender como os funcionários avaliavam seu próprio trabalho, ainda que eu tenha registrado algumas falas espaçadas sobre o que eles pensam do funcionamento da CRLS. O segundo fator tem a ver com as condições de possibilidade de alguém ser capturado emocionalmente pelas narrativas de sofrimento apresentadas e com as próprias limitações desse tipo de apreensão.

Em *La Souffrance à distance*, Boltanski (1993) discute os modos pelos quais o contato com cenas e relatos de sofrimento através de plataformas midiáticas podem produzir causas políticas e fazer com que as pessoas se engajem em tais causas. Ou seja, o autor se interessa por entender em que condições a exposição ao sofrimento faz com que determinados sujeitos se sintam inclinados à mobilização. Uma das contribuições trazidas por ele diz respeito às escalas de mediação e mensuração do sofrimento. De acordo com o autor, é preciso medir corretamente a exibição de um infortúnio para que a indignação seja moralmente aceitável. Assim, o sofrimento não pode ser insignificante a ponto de não mobilizar os atores, tampouco catastrófico demais que faça com que as pessoas se sintam incapazes de ajudar.

Boltanski tenta demonstrar como a mídia pode fazer de um sofrimento tão distante quanto o provocado pela guerra ser experimentado pelos espectadores como algo próximo. Ao pensar o cotidiano da CRLS, busco abordar de que maneira um sofrimento tão próximo quanto o de uma pessoa chorando copiosamente na frente de uma atendente pode ser vivenciado como uma experiência muito distante. Meu raciocínio é o de que a segmentação presente na Câmara também produz uma *exibição calculada do infortúnio*. Contudo, ao invés de estimular o engajamento – como trabalhado por Boltanski –, as divisões do espaço, do trabalho de cada setor na CRLS

e das informações a que cada um tem acesso produzem alienação e distanciamento. Ou seja, é a segmentação o que torna a captura moral e emocional dos funcionários pelo sofrimento das assistidas quase impossível. Afinal, as profissionais que são constantemente expostas às dores desses sujeitos “não podem fazer nada” para remediar a situação, ao passo que aqueles que supostamente podem fazer alguma coisa encontram-se encastelados no segundo andar da Câmara, fora do campo de visão dos usuários da CRLS e suas representantes.

Além disso, como mencionado, cerca de 90 a 100 pessoas são atendidas diariamente na instituição. Com tanta gente aguardando uma resposta, o pouco tempo disponível para o atendimento e a quantidade insuficiente de pessoal para dar conta de todo o trabalho, seria impossível para as funcionárias da CRLS envolverem-se mais profundamente em todos os casos por elas recebidos. Sem algum distanciamento, a captura por essa enxurrada de situações dramáticas e infortúnios faria com que essas profissionais atingissem um nível de sobrecarga emocional que seria difícil de suportar. Isto é, do mesmo modo que as *atuações fragmentadas* são uma forma das *pequenas juízas* dos Tribunais de Córdoba de lidar com as situações que são cotidianamente expostas a elas (LUGONES, 2012), a *segmentação* do trabalho e do espaço ocupado por cada setor permite às funcionárias da Câmara aguentar o excesso de sofrimento que lhes é narrado diariamente por uma quantidade muito grande de pessoas.

Em suma, apesar de ter sido criada sob o mote de ser um “espaço de diálogo”, a Câmara é paradoxalmente um lugar marcado pela ausência de comunicação tanto entre profissionais e assistidas, quanto entre os próprios funcionários. Isso não quer dizer que CRLS é um espaço permeado de silêncios. Nada estaria mais longe do cotidiano extremamente barulhento da instituição, principalmente na sala de espera no subsolo, onde os ruídos de crianças chorando e idosos roncando se misturam às vozes de assistidos reclamando da demora para serem chamados, de assistentes sociais chamando alguma senha e da elevada voz eletrônica que sai das caixas de som. Isto é, apesar de muito ser dito nos guichês e mesas – seja na triagem, seja no atendimento –, poucas coisas são de fato ouvidas e registradas. A distância colocada pelas múltiplas formas de segmentação e o modo de gestão “técnica” e “burocrática” fazem da CRLS um terreno praticamente impermeável ao sofrimento, à dor e às lágrimas de suas próprias usuárias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como descrito ao longo do texto, na Câmara, as pessoas responsáveis por lidar com o atendimento público aos usuários tanto de nível superior (assistentes sociais, enfermeiras e nutricionistas) quanto de nível médio eram quase todas mulheres. Para além disso, a grande maioria dos sujeitos que buscava a ajuda da instituição eram mães, avós, tias, irmãs, filhas, sobrinhas etc. de uma pessoa enferma. Partindo da compreensão de que, como proposto por Vianna e Lowenkron (2017), Estado e gênero se constituem a partir de uma dinâmica de produção mútua, gostaria de terminar o capítulo apontando algumas conexões entre gênero, Estado e cuidado a partir de duas questões centrais observadas em minha etnografia: 1) a dimensão propriamente generificada das práticas de governança e administração estatal; 2) as dinâmicas de responsabilização das figuras femininas (ou feminilizadas) tanto pelo cuidado de um familiar adoecido quanto por lidar com essas demandas em um órgão estatal.

O primeiro tópico está relacionado a uma constatação feita por Brown (2006) acerca dos poderes masculinos do Estado e com o desdobramento do debate sobre as noções de *gestar* e *gerir* elaboradas por Souza Lima (2002) para descrever distintos modos de atuação estatal. Lugones (2012) e Lowenkron (2015) se apropriam desse par para dar conta, de um lado, das práticas desempenhadas nos *Tribunales Preventionales* da cidade de Córdoba, e por outro, das políticas de enfrentamento a violência sexual contra crianças. Ambas ressaltam o caráter generificado destes conceitos. Assim, o *gestar* está para o feminino (em analogia ao que poderia ser entendido como uma forma de *cuidado*) e o *gerir* para o masculino (em analogia ao que poderíamos chamar de práticas estatais de *proteção*). Desse modo, as *formas de aconselhamento* e as *fórmulas de compromisso* contempladas por Lugones seriam vistas como parte das atuações no campo do *gestar*; enquanto a “cruzada antipedofilia” e seu cunho persecutório e regulador se enquadrariam no campo do *gerir*. Na CRLS, esses dois modos de atuação imbricam-se no cotidiano de um órgão que tem por função tanto *cuidar* de pessoas que reivindicam seu direito à saúde quanto *proteger* o bom funcionamento do Estado e a divisão de Poderes e competências de cada nível e esfera da administração pública.

Já a segunda questão tem a ver com um já consolidado campo de discussões sobre gênero e cuidado, uma vez que a divisão social do trabalho faz com que as tarefas relacionadas ao cuidado sejam entendidas como atividades das mulheres (HIRATA & DEBRET, 2016; HIRATA & GUIMARÃES, 2012). Por um lado, as imagens de mães, avós, tias, filhas, sobrinhas etc. que “correm atrás” e se dirigem à CRLS em busca de uma solução para os problemas de saúde de seus parentes evidenciam como esse conjunto de mulheres é responsabilizado não apenas pelo cuidado de seus pais, maridos, filhos, netos, irmãos etc., mas, sobretudo, pela manutenção dos vínculos de solidariedade e compromissos morais entre diferentes membros da família. Por outro, quando determinam que as funcionárias devem se incumbir das tarefas de recepcionar,

registrar e se comunicar com as assistidas e suas representantes, a CRLS reproduz um entendimento de que certos trabalhos são melhores exercidos por mulheres.

Em suma, é possível perceber como a atribuição do dever de cuidar, bem como a configuração institucional e a distribuição *laboral* da Câmara, encontram-se fortemente orientadas por certas concepções de gênero. De modo semelhante ao que acontece em outras instituições voltadas para a assistência de sujeitos compreendidos como “vulneráveis” ou vitimados pela conjuntura social, circula entre as pessoas que atuam na CRLS – ora de modo tácito, ora de forma explícita – a ideia de que o atendimento ao público precisa ser feito por pessoas que possuam uma “capacidade empática” e uma certa “sensibilidade” (FREIRE, 2017). Essas sensibilidade e empatia relacionam-se tanto com uma dimensão afetiva quanto moral e seriam supostamente mais “desenvolvidas” pelas figuras femininas, evidenciando aí uma conexão entre gênero, emoções, moralidades e o cuidado.

REFERÊNCIAS

BOLTANSKI, Luc. *La Souffrance à distance: Morale humanitaire, médias et politique*. Paris: Métailié, 1993.

BROWN, Wendy. Finding the man in the state. In: A. Sharma; A. Gupta (ed.). *The Anthropology of the State: a reader*. Malden: Blackwell, p. 187-210, 2006.

FREIRE, Lucas. Um lugar para a diversidade: a ‘população LGBT’ e a constituição mútua do Estado e dos sujeitos. In *SURgência*, 3(1), p. 142-170, 2017.

GUPTA, Akhil. *Red Tape: bureaucracy, structural violence, and poverty in India*. Durham/London: Duke University Press, 2012.

HERZFELD, Michael. *The Social Production of Indifference: exploring the symbolic roots of Western bureaucracy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

HIRATA, Helena; GUIMARÃES, Nadya. *Cuidado e Cuidadoras: as várias faces do trabalho do care*. São Paulo: Atlas, 2012.

HIRATA, Helena; DEBRET, Guita. 2016. Apresentação – Dossiê Gênero e Cuidado. *Cadernos Pagu*, 46, p. 7-15, 2016.

FACUNDO, Ángela. *Êxodos, refúgios e exílios: colombianos no Sul e Sudeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2017.

FASSIN, Didier. *Humanitarian Reason: a moral history of the present*. Berkeley: University of California Press, 2012.

FERNANDES, Viviane. *Cuidando da saúde financeira: uma etnografia sobre endividamento*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

LOWENKRON, Laura. *O Monstro Contemporâneo: a construção social da pedofilia em múltiplos planos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2015.

LUGONES, María Gabriela. *Obrando en autos, obrando en vidas: formas y fórmulas de protección judicial en los Tribunales Prevencionales de Menores de Córdoba, Argentina, a comienzos del siglo XXI*. Rio de Janeiro: E-papers, 2012.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Introdução – Sobre o gestar e o gerir a desigualdade: pontos de investigação e diálogo. In: A. C. Souza Lima (org.). *Gestar e Gerir: estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/NUAP/UFRJ, p. 11-22, 2002.

VIANNA, Adriana. Introdução: fazendo e desfazendo inquietudes no mundo dos direitos. In: A. Vianna (org.). *O Fazer e o Desfazer dos Direitos: experiências etnográficas sobre política, administração e moralidades*. Rio de Janeiro: E-papers, p. 15-35, 2013.

VIANNA, Adriana; LOWENKRON, Laura. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. *Cadernos Pagu*, 51, p. 1-61, 2017.

Negociando afetos: a escolha do nome das pessoas transgêneras

Luiza Cotta Pimenta⁸⁴

Conheces o nome que te deram, não conheces o nome que tens (SARAMAGO 1997, p. 4)

INTRODUÇÃO

A frase acima faz parte da epígrafe do romance *Todos os nomes* de José Saramago e se refere a uma convicção do autor português sobre a ausência de nomes nos personagens de seu livro: “não sabemos que nome temos. Sei que me chamo José Saramago, mas o que isso significa? Quem sou eu de fato?”.⁸⁵

Assim como provoca Saramago, para além do nome próprio que ostentamos, existe toda uma rede de relações que realmente vão dizer quem somos, muito além do nome que temos, e que refletem a nossa capacidade de lidar com o poder que nos confronta diante destas redes. Quando falamos em pessoas transgêneras, falamos de pessoas que, ao nascer, receberam nomes que, ao longo de suas vivências, experiências e relações, se demonstraram incapazes de refletir quem elas eram de fato. A experiência acaba gerando uma ruptura entre o antigo contexto social no qual essas pessoas receberam seu nome de nascimento e o novo contexto social em que se encontram, no qual novos nomes seriam capazes de aproximá-las em devir às suas novas identidades.

Busquei em outro trabalho (PIMENTA, 2020) demonstrar pela via das emoções uma gramática discursiva por meio da qual o constrangimento constitui uma experiência subjetiva de uniformização e formação de um sofrimento coletivo em torno das pessoas trans. Ao mesmo tempo, o sofrer também serve de ferramenta de inclusão destas pessoas no ambiente da simpatia, da compaixão, nos termos que sejam compreendidos por aqueles que instrumentalizam o ingresso dessas pessoas na cidadania.

As instâncias judiciais e cartorárias não são as únicas esferas com as quais as pessoas trans tem que negociar suas identidades e direitos, uma vez que existe uma outra e importante face desse processo que se implanta no contexto familiar. Assim,

84 Doutoranda do PPGCSO/ UFJF.

85 Entrevista concedida pelo autor à Folha de São Paulo em 17 de outubro de 1997. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1997/10/17/ilustrada/1.html>. Acesso em: 13 nov. 2019.

as pessoas trans não negociam estados de “vulnerabilidade” e de “consentimento” somente no contexto judicial, esta negociação se faz presente pela linguagem dos afetos também na vida privada, pela cessão de elementos de escolha de seus signos de identificação, pela inclusão ou não de familiares nos seus processos de escolha de nome e nos empreendimentos de mudança corporal.

Este artigo foi produzido a partir dos dados obtidos em minha pesquisa de mestrado (PIMENTA, 2020), na qual empreguei a etnografia dos documentos produzidos em procedimentos judiciais e cartorários realizados na cidade de Juiz de Fora/MG, além da condução de entrevistas semiestruturadas com pessoas transgêneras nesta mesma localidade.

Em comum, as pessoas transgêneras entrevistadas destacaram a experiência do “constrangimento” que as levou a querer mudar seus nomes. Para além desta vontade, coube também à pesquisa observar as vivências que conduziram cada uma delas a buscar essa mudança, as experiências de vida que passaram a indicar o quanto mudar o nome era necessário para facilitar o trânsito social, bem como compreender as negociações promovidas no âmbito familiar para viabilizar essa alteração.

Em relação aos nomes dos interlocutores de pesquisa, ressalto que todos serão tratados neste artigo por nomes fictícios, realizando substituições de forma que as narrativas sobre a escolha do nome não percam a sua profundidade, mas respeitando sempre o que dispõe o Código de Ética do Antropólogo e da Antropóloga,⁸⁶ no item que diz respeito à preservação da intimidade das pessoas que foram objeto de pesquisa. Sobre a questão do anonimato, me filio a Fonseca (2010) quando a mesma afirma que o uso de pseudônimos corresponde à parcela ficcional da escrita etnográfica e que essa escolha não compromete os objetivos da etnografia em si, que são a quebra de dicotomias e o processo de desfazer as oposições “entre eu e o outro”.

A adoção de uma abordagem do ponto de vista da antropologia das emoções, e, mais especificamente, da “micropolítica das emoções”, no sentido proposto por Rezende e Coelho (2010), permitiu observar como os sentimentos operam como fatores de alteração das relações sociais. Como afirma Bispo (2016), em referência ao poder discursivo das emoções que emerge da leitura de Abu-Lughod e Lutz (1990):

Se a discursividade é constituída por falas que formam aquilo sobre o que se fala, nos dizem as autoras, ela não mantém com as emoções uma relação de referência, como se fosse algo externo aos sentimentos, mas, pelo contrário, compõe, dá vida e forma diretamente a dimensão subjetiva dos sujeitos (BISPO, 2016, p. 256).

86 O Código de Ética do Antropólogo e da Antropóloga pode ser encontrado no link a seguir. Disponível em: <http://www.portal.abant.org.br/codigo-de-etica/>. Acesso em: 11 dez. 2019.

O presente artigo está dividido em três blocos: no primeiro deles busco trazer a relevância do processo de escolha do nome e suas pontes com o parentesco e os afetos; depois, passo a trazer os relatos obtidos nas entrevistas, perpassando pelo constrangimento, pela escolha dos nomes e negociações e, por fim, discuto a noção de processualidade dos processos de identificação e dos atos de nomeação.

O NOME E SUAS RELAÇÕES COM O PARENTESCO

Existe uma construção afetiva indissociável do reconhecimento identitário das pessoas mediante o nome. Isto porque o ingresso do novo indivíduo no seio familiar sempre vem acompanhado pela forma com a qual ele é identificado neste ambiente, diferenciando-o daqueles que já estão ali. Outro ponto importante é que o nome é um elemento de posicionamento da pessoa, conferindo “alteridade social e cultural, que estabelece posicionamentos pré-estabelecidos para os diferentes agentes sociais.” (CABRAL & VIEGAS, 2007, P. 14). Neste sentido, o nome também diz a forma com a qual aquela pessoa vai se relacionar com as demais a sua volta, estabelecendo um padrão de relacionamento que passará a integrar a rede de relações na qual ela se insere, seja perante o Estado, a família, ou no contexto sociocultural. Como afirmam Cabral e Viegas: “Os nomes seriam vistos, então, como instâncias de acção e de constituição de socialidade [...] formas de estabelecer relação, ao darmos o nome a um filho; formas de identificação da pessoa como cidadão, ao registrarmos o nome ou quisermos mudar esse registro” (CABRAL & VIEGAS, 2007, P. 17).

Os nomes que são dados a um bebê não decorrem de uma escolha sem um lastro afetivo, pelo contrário, a escolha do nome pelos pais faz parte de um processo que envolve todo o preparo para a chegada daquela nova pessoa em um contexto familiar pré-existente. Nesse processo de escolha, relações são reavaliadas, proximidades e distanciamentos ficam em destaque, bem como jogos de poder se estabelecem, criando relações que se estabelecem antes da chegada do novo membro.

A proposta de Sahlins (2011a; 2011b) apoiada na ideia de mutualidade do ser foi a chave para a compreensão do parentesco enquanto uma forma de relação social, composta de uma coletividade de pessoas que participam umas das vidas das outras. Tal interpretação tem, na ação, um elemento determinante para a construção de laços que indicam proximidade em nível de parentesco, mesmo entre pessoas que não compartilham da mesma substância, mas tão somente e também das mesmas experiências, memórias, alimentos, sentimentos, sucessos e superação.

Em seus ensaios sobre o parentesco, *What kinship is?*, Sahlins propõe que o parentesco não passa de um tipo de relação social. Para ele, a “mutualidade do ser” se aplica também à formação do parentesco por construção social ou por procriação, mesmo que seja responsável “pela misteriosa eficácia da relacionalidade” (citando

Viveiros de Castro), como os parentes vivem as vidas uns dos outros e morrem as mortes uns dos outros (SAHLINS, 2011a, p. 2).

Ao afirmar que o nascimento não é um fato pré-discursivo, Sahlins (2011a; 2011b) percebe que é possível admitir que as relações de parentesco já estão estabelecidas antes da introdução de um novo membro, e nesse processo de nascimento as relações são mutáveis, ou seja, passíveis de fortalecimento, separação, reaproximação e reavaliação por seus membros. Tudo isso conduz ao fato de que existem diversas formas de nascer, de ser pai e de ser mãe, bem como de se avaliar quais são as contribuições de cada um para a construção dos laços de parentesco.

Assim, as novas noções de parentesco como as de Sahlins desenvolvidas na antropologia conferiram uma adaptação às alterações presenciadas socialmente nas práticas familiares e, perante as novas tecnologias reprodutivas, também ofereceram uma visão dinâmica dos laços de parentesco, pois, ao deixar a estabilidade do biológico, garantiram chaves capazes de lidar com a variação dos laços socialmente construídos.

Este destaque para as relações de parentesco que circundam a escolha do nome são bem situadas por Rezende (2015) que, citando Carsten, diz:

As práticas de nomeação podem ser um dos muitos elementos através dos quais a relacionalidade é constituída e negociada, revelando assim seus processos de “adensamento” ou “afinamento” através do tempo [...] A gestação e o nascimento de uma criança são momentos importantes do ciclo de vida que representam não apenas continuidade, mas também transformação de uma rede de relações (CARSTEN, 2000; 2013 apud REZENDE, 2015, p. 589).

Em sua obra *Cultures of Relatedness*, Carsten (2000) avalia o papel da biologia nas declarações e práticas locais da “relacionalidade” usando como exemplo o povo lñupiat, para o qual os laços fundados na “relacionalidade” decorrem da adoção, da prática de escolher o nome, do casamento, porém, mais como algo decorrente da vontade do que como um dado pré-estabelecido. Assim, neste processo de individuação da pessoa, além de se considerar o contexto de inserção deste novo indivíduo do ponto de vista do parentesco, também é preciso observar a forma pela qual o nome vai sofrer processos de valoração e tensão fora do ambiente familiar.

Bodenhorn e Vom Bruck (2006) iniciam o seu livro *The anthropology of names and naming* falando sobre a questão dos nomes em relação ao atentado de 11 de setembro de 2001. As autoras ressaltam que, enquanto se buscava saber e publicar os nomes das vítimas, bem como associar os restos mortais encontrados às pessoas para que estas tivessem um corpo para enterrar, por outro lado, nunca se soube com certeza os nomes daqueles que realizaram os ataques, evidenciando uma intenção no sentido de condenar os culpados à aniquilação política de suas existências. Os nomes atuam, portanto, como elementos integrantes do processo de criação ou de “aniquilação” da pessoa, levando-se em conta “que identidades podem ser roubadas,

negociadas, suspensas e até apagadas através do nome revelando o profundo poder político localizado na capacidade de nomear” (BODENHORN & VOM BRUCK, 2006, p. 2).

A atribuição de um nome a uma pessoa revela o contexto sociocultural, político e econômico à época de sua integração à rede social da qual participa, mas também expressa uma ideia de definitividade, de onipresença (BODENHORN & VOM BRUCK, 2006), ao mesmo tempo em que uma mudança em todos os parâmetros existentes pode significar uma mudança no seu significado, a ponto de o nome não mais refletir a pessoa que o ostenta.

Quando fala sobre “a noção de pessoa”, Mauss (2003) expressa justamente esta mutabilidade do processo de formação e individuação do sujeito, deixando patente que “pessoa” é uma ideia que implica uma multiplicidade de variações culturais, territoriais, sociais e temporais. Desde a sua exposição sobre os Pueblos, passando pelos povos do noroeste americano, pelos povos australianos e, ao pensar a pessoa a partir do fato moral, do cristianismo – deixa patente que o que “é” pessoa varia entre máscaras, personagens, nomes, valores, pensamentos e ações, revelando que a conjunção das experiências que tem o poder de conformar o indivíduo localmente inserido.

Em países de contexto lusófono, tais como Brasil e Portugal, as pessoas são convocadas por seus primeiros nomes (CABRAL & VIEGAS, 2007) e não por seus sobrenomes. Esta relevância conferida ao primeiro nome é reforçada pela previsão contida no artigo 58, caput, da Lei de Registros Públicos (BRASIL, 1973), que assim dispõe: “O prenome será definitivo, admitindo-se, todavia, a sua substituição por apelidos públicos notórios”.

Esta regra da imutabilidade do nome, ao ser absorvida pelo ordenamento jurídico, também criou entre os magistrados uma cultura de que as mudanças de nomes são eventos de caráter excepcional e que, para a sua ocorrência, dependem da reunião de provas robustas para a sua autorização, razão pela qual a tendência neste tipo de situação é de evitar a mudança.

Diante disso, considerando a imutabilidade do nome, o contexto de sua atribuição, a recepção da nova pessoa em uma rede pré-existente de relações e que o nome conferido a uma pessoa reflete um projeto estabelecido pelos nomeadores para o futuro daquele ser, é possível depreender que o que se espera é uma continuidade daquela identidade pessoal e, assim, uma eventual ruptura desta continuidade (pela mudança do nome) passa a exigir uma negociação no campo dos afetos.

Os nomes seriam uma dessas instâncias de conexão com o passado da pessoa, pois eles evocam os nomeadores e suas intenções ao escolherem um nome, e assim se referem a uma “identidade continuada” com eles. [...] quando as pessoas se tornam nomeadores, elas se veem na posição de decidir se projetam para o futuro, ou não, esta “identidade continuada” com o passado (REZENDE, 2015, p. 592).

No momento em que a pessoa toma para si o poder de se nomear, ela transfere também para si uma responsabilidade que antes era apenas dos seus nomeadores, acrescentando que, enquanto os projetos dos nomeadores diziam respeito a um ser idealizado, a pessoa ao adquirir este poder também faz emergir o projeto real materializado, e esta distância entre o ideal e o real se torna objeto de negociação.

A escolha do próprio nome seria, portanto, uma forma de se reapropriar de si, uma forma de atribuir legitimidade e da retomada de um plano, no sentido de se sentir bem perante o olhar social.

O processo de transição das pessoas transgêneras, também é um período em que as relações sociais e os laços afetivos são reavaliados. O desejo pela mudança do nome acompanha a própria necessidade de reposicionamento da experiência de gênero da pessoa trans perante suas relações.

Nesta busca pela aquisição do poder de autodeterminação do gênero, surgem tensionamentos que se revelam com mais intensidade na esfera familiar, na medida em que expectativas sobre o futuro passam a ter que ser redimensionadas e reavaliadas.

RELATOS SOBRE A MUDANÇA DE NOME: NEGOCIAÇÕES A PARTIR DA ESFERA AFETIVA

Em todos os relatos de mudança de nome feito por pessoas trans os pontos em comum foram a presença do *constrangimento* em suas elaborações discursivas sobre suas próprias subjetividades nessas situações e a necessidade de *negociação* com familiares, companheiros e amigos sobre tal mudança. A escolha de um novo nome perpassa um processo de aceitação desta nova identidade pelo círculo social próximo, se tornando importante para a pessoa transgênera a realização de negociações sobre o seu elemento identificador primário: o próprio nome.

Dentre as pessoas entrevistadas para a pesquisa, estão aquelas que realizaram a retificação de seus registros junto aos cartórios, pela via judicial e, uma parcela que não fez a retificação institucionalmente, mas fazem uso de nomes sociais.

Em todas as entrevistas que realizei junto aos meus interlocutores, o termo “constrangimento” foi usado em vários momentos para descrever o sentimento experimentado pelas pessoas transgêneras, ora quando submetidas a exames médicos, na busca pela modificação corporal; ora para refletir a surpresa de terceiros com a divergência entre a aparência e o nome constante nos documentos. Logo, “constrangedoras” para meus interlocutores são todas as ocasiões em que a transexualidade se tornava pública entre os envolvidos, como por exemplo, quando o “nome de batismo” é revelado na sala de espera do posto de saúde, no momento da chamada em escolas e cursos, na entrada de festas cujos valores dos ingressos são diferenciados para mulheres, nas instâncias judiciais e em delegacias, quando buscam a tutela estatal em casos de violência, por exemplo.

O constrangimento reflete uma experiência emocional que fala das dinâmicas públicas, da vida em sociedade. Assim, quando a pessoa verbaliza o que viveu por meio do termo “constrangimento”, significa que dentro do contexto em que ela vive, de suas relações sociais, este foi o termo que encontrou para descrever aquela vivência, gerando uma compreensão social do sentimento e reforçando cada vez mais a natureza eminentemente social de uma emoção a princípio considerada individual, idiossincrática.

Nos relatos de Maria da Glória e de Luiza Marina se torna possível contextualizar esta esfera emocional que o constrangimento assume em seus processos de transição. Maria da Glória me relatou que a decisão pela alteração do seu nome se deu a partir do momento em que foi se percebendo enquanto mulher e também por situações que vivenciou, quando comparecia a eventos sociais

[...] pra você ir em algum show, em algum lugar, você ainda tinha que pagar como masculino, no caso que era a minha situação, se eu quisesse sair numa festa à noite eu não poderia mais... tipo assim, a mulher paga dez, o homem paga cinquenta, eu teria que ir no de homem que paga cinquenta, mesmo estando de salto, maquiagem e vestido que, entre aspas, para a sociedade, caracteriza uma mulher (Entrevista 1, 2018).

Para Luiza Marina um dos grandes problemas que vivenciava antes da retificação era o uso do banheiro em locais públicos: “eu morria de medo de alguém bater na porta e me fazer sair e criar um constrangimento”.

Este temor de vivenciar experiências constrangedoras também pode ser atribuído a situações do passado, como as que Bruno narrou, ocorridas em sua adolescência, principalmente quando passou a adotar uma performance “extremamente masculina”, situação esta que lhe rendeu vários apelidos como: “super-macho”, “sapatão” e “testosterona”.

Para Maria da Glória a escolha do nome deixou a mãe feliz, principalmente pela escolha em adotar o nome “Glória”, que é um dos nomes de sua genitora e também por que a mesma sempre teve a tradição de aos filhos terem nomes que começam com a letra “M”.

No caso de Fátima o apoio familiar sempre existiu, mas na escolha de seu nome esteve presente também a opção por um nome de natureza religiosa, coincidindo com a crença praticada em sua casa de familiares católicos.

Quando se trata da aceitação da nova identidade no plano familiar é preciso considerar que para que isto ocorra deve-se fazer presente certo nível de diálogo, uma vez que existe um caráter comunicativo (MAUSS, 1979b, p. 153) dos afetos e das emoções, que tem o condão de alterar as formas de interação social e de compreensão dos indivíduos.

A inclusão da família no processo de transição se mostrou muito eficaz no caso de Ale que, após revelar o que estava vivendo para uma tia, recebeu total apoio. Ale

me relatou que apesar de se ver ainda no início do processo de transição, deseja adotar a forma masculina do seu nome de nascimento, opção que foi apoiada pela mãe, como me conta:

[...] teria vontade de ter um nome escolhido por ela, assim como foi no meu nascimento. Talvez escolheremos Alessandro ou talvez não, tudo vai depender de um consenso meu e dela, pois quero que ela se sinta parte desse processo e que ela participe de uma forma muito positiva mesmo (Entrevista 10, 2019).

No caso de Ale e de outros aqui narrados, existe um retorno para o contexto das “identidades continuadas” (CABRAL, 2005), ou seja, o seu processo de nomeação vem ancorado no reforço dos laços afetivos entre familiares, no caso, com sua mãe. A indicação da escolha de Ale por manter o nome que sua mãe lhe deu, mudando apenas a última letra, pode ser visto como uma atitude de reforço nos laços de afeto, como visto no caso de Maria da Glória.

Em casos como os de Ariel e Biel, a dificuldade de diálogo e de aceitação por parte do núcleo familiar, conduziram os jovens a angariar apoio em seus círculos de amizade. Ariel me relatou que até então ele não sabia da existência de gêneros não binários, pensava que devia ser “uma garota meio estranha”. Mais tarde, em seu processo de transição enquanto pessoa trans não binária, não obteve apoio de sua família, sendo inclusive vítima de violências psicológicas e, por vezes, físicas, em razão de sua expressão de gênero.

O processo de transição de Biel e a escolha de seu nome se deram num contexto turbulento, pois ao mesmo tempo em que cursava o ensino médio, se viu numa situação “insustentável” dentro de sua casa, dada a difícil relação com os pais, razão pela qual saiu de casa e passou a trabalhar como cabeleireiro, como forma de se sustentar. Inclusive o corte de cabelo teve um papel importante no processo de transição do jovem, que somente se libertou da sensação de “estar preso” quando decidiu cortar os cabelos, processo que lhe fez se ver e se sentir um garoto.

A escolha do nome se deu por influência de seus amigos, pois já era chamado por Biel por conta de uma derivação de seu nome de nascimento adaptada à sua expressão de gênero.

As amigas se mostraram relevantes, principalmente no caso de Helena. A estudante me relata que se sentiu mais livre para adotar uma expressão de gênero marcada por referências femininas quando saiu de Juiz de Fora. Ao mesmo tempo em que passou a fazer uso de hormônios para adquirir uma aparência corporal mais feminina, também sentiu a necessidade de mudar o seu nome. A escolha por Helena se deu em uma situação inusitada para ela:

O que rolou foi que conversando com uma amiga de faculdade o corretor corrigiu a palavra “helenística” para Helena. Soou engraçado, mas, a sonoridade me agradou (Entrevista 6, 2019).

E a partir daí ela passou a procurar o significado de Helena, acrescentando: “passei a me sentir chamada por ele (pelo nome)”. Em seu círculo social, marcado pela presença de amigas que teceu logo no início de sua graduação, Helena relata que recebeu total apoio ao longo de seu processo de transição. No entanto, no contexto familiar, ainda percebe que existem dificuldades.

É possível observar que as restrições à retificação em cartório, por parte de Helena podem ser associadas ao fato de a mesma ter se distanciado de sua família ao mudar-se de Juiz de Fora para o Rio de Janeiro. O dilema da mudança poderia ser atribuído ao que Strauss (1999) considera ser uma limitação da pessoa a um número restrito de grupos com os quais ela se relaciona.

Strauss (1999, p. 46) exemplifica a questão quando cita a fala de um professor, para o qual: “nenhum membro de faculdade deveria falar ao público exceto sobre seu próprio campo de estudos e sobre questões em torno das quais houvesse um inequívoco consenso entre os especialistas”, ou seja, dentro da universidade, o tema em debate é compreendido e pode ou não ser objeto de concordância, quando faz parte de um conhecimento compartilhado por todos os presentes e sobre o qual todos concordam.

Neste sentido, quanto ao caso de Helena, existe um dilema que pode estar situado na limitação de sua participação a certos grupos sociais constituídos por amigas que teceu na universidade, aliado a mudança de cidade, o que significou para ela uma reavaliação dos laços que mantinha com a família e na criação de novos laços, entre pessoas que não a conheciam previamente como Henrique, mas, sim, como Helena.

O fato de ter mudado para uma nova cidade, na qual a sua nova identidade passou a ser respeitada em seu novo círculo de relações sociais, pode ter criado um dilema visto apenas por Helena, na existência de um campo de “batalha”, dada a distância com os seus familiares, principalmente com o seu pai, limitando suas “realizações ou valores” (STRAUSS, 1999, p. 47) a seu espectro limitado de novas relações tecidas recentemente, fora do ambiente em que nasceu e cresceu.

As amigas tecidas por Daniele durante a faculdade também favoreceram o seu processo de transição, mas a jovem ressalta que o ambiente acadêmico se revelou como uma instância de proteção. A estudante destaca que mesmo tendo sido submetida à cirurgia de redesignação sexual apenas alguns meses antes e, ainda em processo de recuperação, defendeu a sua dissertação de mestrado dentro do prazo, para que pudesse se candidatar ao processo seletivo do doutorado e continuar com o vínculo junto à universidade.

O apoio familiar foi importante para Daniele, mas a jovem também considerou que deveria “facilitar” para os seus amigos e colegas de faculdade quando fosse chamada pelo seu nome. A estudante decidiu manter o radical do seu nome de nascimento e incluiu, ao invés da letra “a”, a letra “e”, como relata:

[...] eu também queria algo menos óbvio, aí eu comecei a pensar no E como uma forma de suavizar um pouco mais, e aí eu também lembrei do francês, que o E marca o feminino, né? Ficou diferente e questiona a norma de alguma maneira também, traz outras possibilidades ali e eu me vi naquele nome (Entrevista 3, 2018).

Em outros casos, como os de Luiza Marina e Juliana os seus companheiros foram aliados importantes no processo de transição e também de escolha de seus nomes. O processo de transição de Luiza Marina teve “fases”, como a mesma me relatou. Na primeira delas encontrou muitas dificuldades em ser aceita, tanto por sua família quanto em seu trabalho, razão pela qual teve que “voltar atrás” em sua transição. O segundo processo de transição de Luiza Marina se deu por volta de dois meses após se casar com o seu atual marido, para quem até então se apresentava como um homem *gay*. Ela me relata que, após o seu casamento, começou a fazer um acompanhamento psicológico para tentar se aceitar e também porque temia estar “enganando” o seu marido, pois na verdade ela se via como uma mulher trans e não sabia se o marido a aceitaria desta forma.

Estas desconfianças são retratadas por Freire (2016, p. 8) como referentes a uma “lógica da suspeição” que recai sobre as pessoas trans nos processos judiciais de retificação de registro civil, sendo frequentes os questionamentos sobre a idoneidade moral e boa-fé que, ao invés de presumida, é tida como exceção. A intenção de mudança do nome e gênero era e ainda é interpretada por muitos como uma tentativa de fuga das obrigações, de escapar de condenações criminais, de enganar o marido, de se eximir de dívidas etc.

O marido de Luiza influenciou positivamente no seu processo de escolha do nome, uma vez que lhe recomendou que buscasse expressar a sua vivência de luta enquanto mulher trans. Ao mesmo tempo, apesar de Luiza não manter mais relações com a família, buscou homenagear a sua falecida avó, que para ela foi exemplo de força e resistência, como me conta:

Luiza é uma mulher que veio da África, da diáspora africana. Eu escolhi exatamente por isso, por causa da força da guerreira que Luiza representa. E Marina é o nome da minha avó que foi uma pessoa, que era uma pessoa revolucionária... ela era uma mulher que trabalhava nas fábricas de algodão em Juiz de Fora e que aí, em algum momento, ela xinga o presidente, e por conta disso a situação foi piorando, ela foi considerada histórica e acabou passando nove anos no hospital de Barbacena (Entrevista 4, 2019).

O caso de Juliana difere de todos os demais com os quais tive contato, pois ela se entende como uma mulher trans intersexo. Este fato me fez aprofundar o entendimento de que a transgeneridade, para além de um trânsito por si mesma, também compreende atravessamentos e negociações que se projetam para além das categorias herméticas de classificação das manifestações de gênero, erigindo os corpos a novos projetos de reconhecimento.

Juliana nasceu intersexo, situação que gerou muitas dúvidas em sua família. Ela me conta que foi registrada como pertencente ao gênero masculino por influência dos médicos que realizaram o seu parto. Durante toda a sua infância e adolescência a atualmente professora me diz que se sentia diferente, pois o seu corpo não trazia características que a pudessem definir como pertencente a um ou outro gênero. Foi somente aos 18 anos, após se descobrir grávida, que teve o entendimento de que era uma mulher.

Em 2000, a professora entrou na fila para a cirurgia de redesignação sexual no Hospital Pedro Ernesto. Após a cirurgia, Juliana passou a se preocupar com a questão do nome e dos seus documentos, por conta de seu filho e pelo desejo de oficializar a sua união com o seu companheiro. O constrangimento marcou o processo judicial de retificação de registro civil de Juliana que, além de ter sido submetida a perícia corporal, também teve que passar por avaliação psiquiátrica,

[...] Ele me atendeu em menos de três minutos. E ele falou assim: ah, então quer dizer que você tá querendo laudo? você cortou tudo, né, tá tudo certo? Eu falei: não doutor, não é assim... Ele falou: é, eu entendo, mas é assim mesmo, eu faço aqui o laudo pra você, depois a secretária manda pro seu advogado (Entrevista 5, 2019).

O processo judicial de mudança de nome de Juliana teve duração de onze anos e, somente em 2013 o juiz deu procedência ao pedido de mudança de nome e gênero. Por outro lado, a escolha do nome por parte de Juliana já tinha sido realizada décadas antes, e foi apoiada por seus familiares e pelo companheiro, que conheceu justamente nesta época.

Juliana me contou que pensou em escolher “Daiane”, pois era o nome de sua namoradina de infância. Porém, algum tempo depois, em ocasião festiva na qual se encontrava na presença de primos, justamente no mesmo dia que conheceu o seu companheiro, passou a adotar o nome “Ju”, como ela me relata:

[...] um dia a gente tinha ido em um baile, aí arrumei um paquerinha no baile e tal e a gente numa rodinha na praça lá em Chácara, conversando, e o rapaz todo gamado... a minha prima ficava com Ju daqui, Ju dali, e a gente conversando na praça e aí o rapaz falou assim: mas é Ju de que? Aí ficou aquele climão, né? Aí essa minha prima falou assim: ah, é Juliana! Pronto, colou! E eu achei lindo! Pensei: gente, Juliana! Por que eu nunca tinha pensado nisso?

Porque geralmente todo mundo escolhe, né, e tem aquela paixão pelo nome, as pessoas trans e tudo... E o meu foi assim, por acaso e deu super certo [...] (Entrevista 5, 2019).

A partir deste momento, a professora passou a ser identificada por seus familiares e pelo companheiro como Juliana. Na escola em que trabalhava, ela era identificada por seus alunos como professor Ju. Após o fim do seu processo de retificação de nome e gênero e a expedição de novos documentos, que foram apresentados a direção da instituição, passou a ser tratada como professora Ju, em uma adaptação que, a seu ver, foi mais simples por parte das crianças do que dos adultos.

O processo de nomeação das pessoas ao nascer reflete apenas uma via de influência sobre aqueles que nomeiam e aqueles que são nomeados, uma vez que a pessoa nomeada, por vezes sequer ingressou no mundo, ou no máximo, ainda é muito nova para ter qualquer tipo de influência nesta escolha.

Como afirma Zonabend (1980), o nome, assim como as demais denominações que são atribuídas aos indivíduos, deve ser lido de acordo com o contexto no qual se situa. No caso das pessoas trans, o processo de nomeação se dá em um contexto diferenciado daquele existente em seu nascimento, pois se trata de uma nomeação que se dá mais tarde em suas vidas, sempre em um contexto de negociação social.

No nascimento, a escolha do nome é um processo unilateral, pois envolve apenas as vontades dos nomeadores, sendo que o foco do processo de nomeação recai sobre a avaliação dos laços de parentesco naquele local e época, expressando um desejo dos pais de conectar seus filhos à dinâmica familiar pré-existente e, ao mesmo tempo, projetando expectativas e planos quanto ao que a pessoa se tornará no futuro.

O SURGIMENTO DA PESSOA: ENTRE MÁSCARAS E A LEI

Em todas as entrevistas que realizei, ficou patente a processualidade que impera na formação das identidades trans, ou seja, a sucessão de experiências vivenciadas por cada uma dessas pessoas foi determinante e, reveladas em última linha, pelo nome que escolheram para si mesmas. Neste caminho, me alinho com a proposta de Joan Scott (1995), quando esta autora não considera as experiências de vida como auto evidentes, mas sim como compostas por influências externas que moldam e limitam os sujeitos envolvidos.

Como já trazia Mauss (1979a, p. 177) em seu artigo *A alma*, o nome e a pessoa: “não basta descrever o mito. Segundo os princípios de Schelling e dos filósofos, queremos saber que ser ele traduz”. Neste texto, Mauss (1979a) – ao se propor a analisar a obra de Lévy-Bruhl, *Alma Primitiva* – também faz alguns apontamentos sobre a formação da personalidade e, neste caminho, ao descrever os primórdios da criação da palavra “pessoa”, faz alusão à origem da palavra, que estaria na palavra “persona”, equivalente à “máscara”.

As máscaras, para os romanos, tinham o mesmo sentido de nome ou de sobrenome, como afirma Mauss e, mais ainda, elas são a expressão pública da posição da pessoa, que todos conhecem. Ao exemplificar sua posição através da reunião de vários relatos de nomeação em diferentes culturas, Mauss extrai uma afirmação muito importante para este trabalho: “A personalidade, a alma vem, assim como o nome, da sociedade” (MAUSS, 1979a, p. 180).

Em todos os casos narrados neste artigo é possível observar justamente esta conclusão, a de que o nome de nascimento das pessoas reflete a sociedade que a circunda, mais especificamente, um conjunto de crenças religiosas, morais e de parentesco que são eleitas pelos nomeadores na fixação da personalidade que será atribuída ao novo ser, como afirma Strauss (1999, p. 35): “Todo nome é um recipiente; nele estão vertidas as avaliações conscientes ou involuntárias de quem o nomeia”.

Este ato de nomeação se inclui numa processualidade, que longe de ser um processo visível de uma perspectiva macro, se insere na proximidade do que pode ser narrado pelos indivíduos, quando falam de suas percepções sobre as suas interações sociais. A leitura dos fenômenos aqui narrados pelos interlocutores em muito se aproxima daquela proposta por Simmel (2006), para quem a sociedade se insere em um processo e a sua formação decorre das interações sociais. Para o autor, essas interações também revelariam “uma fluidez e uma pulsação” correspondentes aos momentos de ruptura e de reconexão, e de associação entre os indivíduos.

Nos casos dos meus interlocutores de pesquisa, a escolha do nome significou o vestir de uma nova máscara tal como pensa Mauss, e evidencia um processo de negociação bilateral, na medida em que, neste momento, mais de uma vontade se manifesta e ela recai tanto sobre a figura daquele que se aut nomeia quanto daqueles que participaram se sua primeira nomeação.

A presença de processos institucionais e a consecução da alteração do registro pelas pessoas pela via judicial e pela via cartorária não é capaz de refletir em suas processualidades as negociações inerentes a este novo processo de escolha. A família nem sempre assume o papel de protagonista, dada a inserção da pessoa em outras relações, para além daquelas existentes em suas redes de parentesco.

A partir do momento em que a escolha do nome recai sobre a própria pessoa a ser nomeada, pode se identificar a formação de um fluxo recíproco, de “influência mútua” (SIMMEL, 2016, p. 19) entre aqueles que nomearam e aquele que antes foi apenas sujeito à nomeação. A pessoa adulta, quando vai escolher o próprio nome, não faz essa escolha de forma isolada de suas relações, muito menos desconsiderando as suas vivências ao longo da vida. Pelo contrário, neste momento o que se observa é a instauração de um ambiente de negociação, a partir do qual se chocam as posições adotadas pelos que uma vez tiveram o poder de nomear e entre aquele que vai se aut nomear.

Nos casos de Helena e Ale, cujos nomes não foram alterados pelas vias institucionais, ainda é visível um ambiente de negociação quanto à própria transexualidade, principalmente em relação a seus pais, quando a aceitação do pai de Helena e da mãe de Ale são significativos para que a mudança oficial aconteça de fato.

Em seus estudos sobre as relações entre indivíduo e sociedade, Strauss (1999) aponta para o poder da linguagem na formação da identidade, afirmando que o nome é capaz de revelar muito sobre quem nomeia e sobre quem é nomeado. Acrescenta, ainda, que a aceitação do nome pode ser dar de forma voluntária, expressando o vínculo entre este nome e a autoimagem ostentada socialmente, porém, existem situações em que a pessoa deseja alterar o nome.

A busca pelas alterações judiciais e cartorárias pela pessoa trans cria mais uma instância de negociação de sua identidade, para além daquela existente ao nível das relações afetivas próximas e, ao mesmo tempo, cria uma institucionalidade que tem um caráter muito forte no sentido de tornar pública a escolha da pessoa, sendo, assim, capaz de “estabilizar” a sua opção perante o seu próprio grupo familiar e entre seus pares.

Esta estabilidade buscada pela alteração do nome pelas vias institucionais não pode ser lida como uma rigidez de identidade, pois a configuração da identidade também é fluida e se alterna de acordo com o contexto social no qual a pessoa trans se insere.

Para Strauss (1999, p. 36), a mudança do nome seria equivalente a um rito de passagem: “significa mais ou menos que a pessoa deseja ter o tipo de nome que, a seu ver, a representa como pessoa, que não quer mais ser o tipo de pessoa que seu nome anterior expressava”.

Esta autopercepção de si tal qual ocorre com as pessoas trans e a necessidade de estabelecer um novo nome, expressa esta fluidez das identidades e é neste sentido que Velho, ao descrever este processo de formação das identidades, afirma que Strauss:

[...] elabora uma noção de identidade dinâmica associada ao desempenho de diferentes papéis articulados a experiências específicas de vivências em mundos sociais particulares. Rejeita uma visão estática de identidade, estabelecendo relações relevantes entre biografias e processos sociais (VELHO, 1999, p. 15).

Este processo de negociação também envolve um conflito, por duas razões: a primeira, pelo choque de poderes daqueles que se propuseram a escolher um nome e daquele que se coloca no papel de nomear; a segunda, porque faz emergir as diferenças de “posição, interesses e valores” (Velho, 1999, p. 16) entre aqueles envolvidos nas relações afetivas.

Nos casos de Fátima, Daniele, Juliana, Bruno e Ale é possível observar um alinhamento maior das posições entre os seus nomeadores e eles, consubstanciado

no apoio de seus pais e de seus companheiros à nova identidade que desejam adotar a partir da escolha do nome.

Como reforçam Cabral e Viegas (2007, p. 17) a escolha do próprio nome é um elemento que expressa formas do indivíduo de intervir sobre a sua identidade pessoal no mundo. Trata-se verdadeiramente do poder de criação de um novo nome quanto de apagamento de um outro nome, como no caso das pessoas trans. Mais ainda, neste processo de escolha, fica evidente também o caráter de sujeição da pessoa às influências das diversas esferas sociais nas quais transita, sendo este um poder que também pode sofrer com opressões.

O alinhamento dos poderes de nomeação entre Fátima e seus familiares se assentou em referenciais religiosos, repercutindo na adoção de um nome que expressasse sua nova identidade feminina, mas sem deixar de lado os elementos religiosos que norteiam suas relações próximas de afeto. Este alinhamento também pode ser observado no caso de Daniele, que encontrou – na inclusão de sua família em seu processo de transição, apoiada nas noções de proximidade e envolvimento – uma forma de negociar a sua nova identidade através de uma maneira que a possibilitou manter-se apoiada e protegida em sua rede familiar.

E tanto em processos de transição iniciados há décadas, como no caso de Juliana, como em processos mais recentes, como o de Bruno e de Ale, a inclusão da família dos companheiros se revelou como um denominador comum, que se não evitou, mas ao menos minimizou conflitos durante o processo de negociação de identidade e do nome.

Esta “negociação da vida social” a que alude Velho (1999), quando fala de Simmel, também pode repercutir na instauração de choques de poderes que deixam evidente a presença de um conflito. E mais ainda: expressa uma diferença entre os projetos de vida desejados pelos nomeadores em relação a seus filhos e filhas e os projetos de vida que vem sendo executados por estes.

Nos casos de Maria da Glória e de Helena, existem conflitos situados em alguns membros da família, como irmãos e pai (no caso de Helena) e esta discórdia se assenta justamente na questão do desalinhamento entre os projetos de identidade, pois se esperava que as estudantes atuassem como irmãos e filhos mais velhos, assumindo papéis de liderança e de atuação profissional comumente atribuídos a uma figura masculina.

Nestes dois casos, a via de negociação adotada pelas estudantes foi a de angariar o apoio de suas mães, adotando nomes que remetessem justamente àqueles que foram concedidos a elas no momento de seus nascimentos. Nos casos de Luiza Marina, Biel e Ariel existem conflitos familiares patentes, que impossibilitaram a criação de um canal de negociação entre eles e suas famílias, situação que repercutiu, inclusive,

no desenrolar dos processos de transição dos mesmos, que sofreram interrupções, foram obstaculizados e até rejeitados por seus familiares.

Vias colaterais de apoio foram estabelecidas por Luiza Marina, Biel e Ariel, consubstanciados no apoio do parceiro (no caso de Luiza), e no apoio dos amigos, nos casos de Biel e Ariel. Nestes casos a presença de conflitos subjacentes à esfera familiar impediu que se estabelecesse um canal de apoio e acolhimento, levando os três a buscarem formas de sustento próprio, o afastamento do ambiente doméstico, bem como a formação de novas alianças fora de suas redes de parentesco, possibilitando que eles desenvolvessem seus projetos de formação de novas identidades.

CONCLUSÃO

A centralidade da nomeação, assim como é vista por Strauss (1999), revela não só a presença de conflitos e negociações, mas também faz parte de um processo no qual a perspectiva do nomeador (a pessoa trans) evidencia a forma como a pessoa se classifica, quais são as relações sociais que ela mais valoriza, quais são as crenças e valores que deseja adotar, bem como revela a forma pela qual ela se situa perante a sociedade.

A construção de uma identidade pelo nome não se dá individualmente, mas sim trazendo para si uma coletividade, revelada no conjunto das relações sociais tecidas pelas pessoas em suas vivências.

O compartilhamento das experiências de escolha e adoção do nome pela pessoa trans também coloca em evidência os julgamentos aos quais estas pessoas estão submetidas, tanto no interior do grupo familiar, quanto perante as institucionalidades.

Em todos os casos se observa que a configuração da identidade e seu reconhecimento social também envolvem redes que, para além daquelas estabelecidas pelo parentesco, são importantes para o seu desenvolvimento, podendo ser encontradas em alianças construídas nos ambientes escolares, nas relações de amizade e na própria conjugalidade. O entrelaçamento de laços de afeto e o processo de escolha do nome da pessoa trans são elementos indissociáveis da constituição destas pessoas.

Percebi que a retificação de registro civil, seja pela via judicial ou pela via cartorária, não é essencial para que as pessoas trans adquiram reconhecimento por seus pares. A legitimidade procurada na burocracia das instituições não se revelou como o único caminho adotado pelas pessoas trans. Em verdade, para muitas, o reconhecimento social, principalmente familiar e das relações próximas é a via mais valorizada no caminho pela configuração da identidade.

A partir do estudo dos relatos aqui apresentados foi possível questionar se os modelos de retificação de registro civil, na forma em que se apresentam atualmente, são capazes ou não de conceder às pessoas trans a possibilidade de vivenciar uma cidadania ao menos próxima daquela que é conferida às pessoas cis, no que tange

à sua capacidade de poder determinar a forma de expressão de sua identidade de gênero, bem como de ingressar em territórios decisórios reservados apenas àqueles que existem em função e dentro da norma.

Por outro lado, a compreensão do processo de escolha do nome pela própria pessoa trans, durante o seu processo de transição, me permitiu observar a presença de um choque de poderes, de conformação de identidades, pela negociação entre nomeadores e indivíduo que deseja se nomear, criando com isso um jogo de afetos, crenças e aspectos relacionais que perpassam o direito de escolher o próprio nome.

A interação entre os indivíduos, principalmente no ambiente familiar, faz com que as decisões dos seus integrantes não possam ser tomadas de forma isolada. Existe um aspecto negocial indissociável à essa mutualidade embutida nas relações afetivas.

Assim, este poder de escolha do nome, que também passa em algum momento pelo Estado – quando este autoriza ou não que a pessoa trans possa ser identificada pelo nome que se adequa ao seu gênero autopercebido – permite perceber que o processo de construção da identidade pelas pessoas trans, apesar da diversidade de trajetórias, sempre envolve alguma instância de certificação, seja ela familiar, jurídica ou médica.

A escolha do nome não é um ponto final na trajetória das pessoas trans, a partir do qual elas poderão ingressar na esfera da norma. Em verdade, a escolha do nome é apenas uma das negociações que cada um terá que realizar, considerando os afetos familiares, as relações com os pais e irmãos, principalmente, quando se fala em nomes diretamente ligados às memórias familiares.

Pelos relatos dos meus interlocutores, além da presença da negociação, em seus vários níveis (judicial, administrativa, familiar), não pude deixar de observar que as diferentes narrativas se assentam em diversos referenciais religiosos, históricos, familiares e culturais mantidos pelos sujeitos, que se tornam elementos importantes nos momentos de conflito, mas também de associação e de criação de novos laços.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. Introduction: emotion, discourse and the politics of everyday life. In: ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine (eds.). *Language and the politics of emotion*. Tradução de Maria Cláudia Coelho. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

BISPO, Raphael. Tempos e silêncios em narrativas: etnografia da solidão e do envelhecimento nas margens do dizível. *Etnográfica*, v. 20, nº 2, p. 251-274, 2016.

BODENHORN, Barbara; VOM BRUCK, Gabriele. *The Anthropology of Names and Naming*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

BRASIL. *Lei nº 5.869 de 11 de janeiro de 1973*. Institui o Código de Processo Civil. Brasília, DF: [1973]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L5869impresao.htm. Acesso em: 15 jan. 2020.

CABRAL, João de Pina; VIEGAS, Susana de Matos. *Nomes: gênero, etnicidade e família*. Coimbra: Edições Almedina, 2007.

CABRAL, João de Pina. *O limiar dos afectos: algumas considerações sobre nomeação e a constituição social de pessoas*. Conferência de abertura do PPGAS, Unicamp, 2005.

CARSTEN, Janet. *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

FONSECA, Cláudia. O anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos da etnografia “em casa”. In: SCHUCH, Patrice; VIEIRA, Miriam; PETERS, Roberta. *Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo*. Porto Alegre: UFRGS Editora, p. 205-227, 2010.

FREIRE, Lucas. Sujeitos de papel: sobre a materialização de pessoas transexuais e a regulação do acesso à direitos. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.48, 2016.

LOWENKRON, Laura. Consentimento e vulnerabilidade: alguns cruzamentos entre o abuso sexual infantil e o tráfico de pessoas para fim de exploração sexual. *Cadernos Pagu*, n. 45, jul./dez., p. 225-258, 2015.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. 2ª reimp. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, Marcel. A alma, o nome e a pessoa (1929). In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso (org.). *Marcel Mauss: antropologia*. São Paulo: Editora Ática, p. 177-180, 1979^a.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos (1921). In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso (org.). *Marcel Mauss: antropologia*. São Paulo: Editora Ática, p. 147-153, 1979^b.

PIMENTA, Luiza Cotta. *Direito e transexualidades: a alteração de nomes, seus papéis e negociações*. Dissertação (mestrado em Ciências Sociais), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, p. 151, 2020.

REZENDE, Claudia Barcellos. Nomes que (des)conectam: gravidez e parentesco no Rio de Janeiro”. *Mana*, v.21, nº 3, p. 587-607, 2015.

REZENDE, Cláudia Barcellos; COELHO, Maria Cláudia. *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

SAHLINS, Marshall. What kinship is (part one). *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), v. 17, n. 1, p. 2-19, mar/2011, 2011a.

SAHLINS, Marshall. What kinship is (part one). *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), v. 17, nº 2, p. 227-242, jun/2011, 2011b.

SARAMAGO, José. *Todos os nomes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, v. 20, nº 2, p. 71-99, 1995.

SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da sociologia*. Trad. Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

STRAUSS, Anselm. *Espelhos e Máscaras: a busca pela identidade*. São Paulo: EdUSP, 1999.

VELHO, Gilberto. Apresentação: Anselm Strauss: indivíduo e vida social. *In*: STRAUSS, Anselm. *Espelhos e Máscaras: a busca pela identidade*. São Paulo: EdUSP, 1999.

ZONABEND, Françoise. Le Nom de personne. *L'homme/Revue française d'anthropologie*, v. 20, nº 4, p. 7-23, 1980.

A judicialização das emoções: poliamor e multiparentalidade no Brasil contemporâneo

Antonio Cerdeira Pilão⁸⁷

INTRODUÇÃO⁸⁸

Este trabalho, que é parte da pesquisa que vem sendo desenvolvida no pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS-USP),⁸⁹ volta-se às controvérsias relacionadas ao reconhecimento de formas de família e de conjugalidade que se afastam do modelo de casamento monogâmico, heterossexual e reprodutivo. O objetivo é analisar as disputas jurídicas em torno do poliamor e da multiparentalidade no Brasil contemporâneo, destacando a forma como a “afetividade” é mobilizada enquanto categoria jurídica. Assim, no contexto atual de judicialização das formas de amor e de conjugalidade-consubstanciada no reconhecimento, em 2011, das “uniões homoafetivas”- procura-se, a partir de uma perspectiva da Antropologia das Emoções, investigar os conflitos que permeiam a busca da consagração jurídica das relações não-monogâmicas no Brasil.

A investigação dá prosseguimento a um conjunto de questões que me acompanha desde as minhas primeiras pesquisas. No mestrado (PILÃO, 2012), analisei a ideologia, a prática e as identidades de poliamoristas e, no doutorado (PILÃO, 2017), procurei investigar como se construiu um debate público sobre o poliamor no Brasil. Neste trabalho realizo uma pesquisa com documentos jurídicos e posicionamentos públicos de juristas relacionados à multiparentalidade e ao poliamor. Não procuro fazer um levantamento exaustivo de decisões, enumerando posições favoráveis e contrárias ao reconhecimento jurídico das relações não-monogâmicas.⁹⁰ Tampouco realizo uma rigorosa reconstituição histórica dessas controvérsias, o que desenvolvo mais

87 Pós-doutorando do PPGAS/ USP.

88 Versões preliminares deste trabalho foram apresentadas na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), realizada em novembro de 2020, e no VII Encontro Nacional de Antropologia do Direito (ENADIR), realizado em agosto de 2021.

89 A pesquisa foi iniciada em 2020, no pós-doutorado realizado junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPGCSO-UFJF).

90 Um levantamento em torno dessas decisões pode ser encontrado em Giselda Hironaka (2013).

profundamente em outro momento (PILÃO, 2021). O artigo, portanto, analisa o modo como diferentes agentes jurídicos acionam a categoria “afetividade” em meio a disputas a respeito do reconhecimento do poliamor e da multiparentalidade como núcleos familiares. Para tanto, recorro a decisões judiciais provenientes de tribunais estaduais e superiores; a publicações acadêmicas sobre o tema na área do Direito de Família; e a entrevistas à mídia concedidas por juristas engajados publicamente nesses debates.

A partir de uma perspectiva da Antropologia das Emoções procuro ampliar as abordagens acadêmicas predominantes no Brasil sobre o tema que, vinculadas ao Direito, priorizam o debate legal e a racionalidade técnica. Desse modo, ao invés de tentar resolver a controvérsia sobre quais “afetos” podem ser tratados juridicamente como “familiares”, o propósito deste artigo é compreender como determinados discursos emocionais são produzidos e quais são as suas implicações. Com isso, a proposta adotada é de analisar as emoções na cena pública, considerando a forma como os “afetos” são convertidos em discursos jurídicos, como se materializam em documentos, compreendendo as consequências desse processo de judicialização das emoções.

Poliamor é um termo, formulado nos anos 1990, nos Estados Unidos, para se referir à possibilidade de estabelecer múltiplas relações afetivo-sexuais consensuais e simultâneas (CARDOSO, 2010; PILÃO & GOLDENBERG, 2012). No Brasil, a palavra poliamor ganhou circulação na virada do milênio, especialmente a partir de publicações sobre o tema em blogs, na mídia e em redes sociais como o Orkut (PILÃO, 2015). Em 2011, foi criada a Rede Pratique Poliamor Brasil que tinha como propósito transformar o poliamor em um movimento social (PILÃO, 2019). A partir de 2012, com a divulgação do reconhecimento em cartório da primeira “união poliafetiva” do Brasil, o poliamor ganhou maior alcance no debate público, fomentando um processo de difusão nacional do termo, antes restrito a setores mais escolarizados dos grandes centros urbanos.

A questão da multiparentalidade (ou pluriparentalidade)⁹¹ é de extrema relevância nos debates sobre o poliamor, tendo em vista a possibilidade de expansão do reconhecimento legal da paternidade/maternidade a todos os membros de uma união poliafetiva e não apenas aos pais biológicos. Ainda assim, o tema transcende a “poliafetividade”, tendo em vista que envolve questões como a adoção, a reprodução assistida e a recomposição familiar, resultante da institucionalização do divórcio e do recasamento. A multiparentalidade, portanto, remete às discussões sobre filiação

91 No meio jurídico predomina a nomenclatura “multiparentalidade”, embora o primeiro trabalho antropológico voltado a essa questão, realizado por Ana Paula Uziel (2000), tenha sido empregado o termo “pluriparentalidade”. Claudia Fonseca (2002) também refletiu sobre a questão ao confrontar o modelo nuclear (hegemônico nas camadas abastadas), com famílias com mais de uma mãe (comum em grupos mais populares).

socioafetiva,⁹² questionando a restrição do parentesco à consanguinidade, de modo a incorporar o aspecto sentimental criado entre parentes não biológicos pelo ato de convivência e de vontade (CASSETTARI, 2014).

O artigo está estruturado em três sessões. Na primeira, abordo alguns percursos e perspectivas da Antropologia das Emoções, base teórico-metodológica deste trabalho. Em seguida, apresento um panorama das disputas jurídicas acerca do poliamor e da multiparentalidade no Brasil. Por fim, analiso como o princípio da “afetividade” atua tanto no sentido de legitimação quanto de deslegitimação das relações não-monogâmicas como núcleos familiares.

PARA UMA ANTROPOLOGIA DAS EMOÇÕES DO ÂMBITO JURÍDICO

A reflexão sobre emoções nas Ciências Sociais não é uma novidade, considerando trabalhos clássicos como os de Georg Simmel (1979), Marcel Mauss (1980), Norbert Elias (1998) e Gilberto Freyre (1987). Ainda assim, a configuração de um campo preciso, no qual elas assumem centralidade, com revistas temáticas, linhas de pesquisa e grupos de trabalho em congressos, ocorre, principalmente, nos Estados Unidos a partir dos anos 1980 e, no Brasil, dos anos 1990.⁹³

Esse desenvolvimento, relativamente recente, pode ser relacionado ao fato do pensamento dicotômico ter sido o esquema de maior produtividade no Ocidente (VIVEIROS DE CASTRO, 2010). Assim, as dicotomias indivíduo/sociedade e natureza/cultura, as mais fecundas nas Ciências Sociais, favoreceram a consolidação da autonomia dos campos científicos na segunda metade do século XIX. Acompanhando a distinção entre ciências “sociais”, “psicológicas” e “naturais”, as emoções não foram tratadas como objeto de reflexão válido ou prioritário para as primeiras, de modo a serem pensadas como experiências universais ou puramente individuais.⁹⁴

Apesar de algumas iniciativas (como as de Norbert Elias e Marcel Mauss) caminharem no sentido de questionar a distinção entre indivíduo e sociedade – procurando articular o individual com o coletivo, o particular com o geral, o emocional com o racional – até a segunda metade do século XX predominaria a tendência dualista nas Ciências Sociais. Assim, as principais correntes do pensamento antropológico privilegiaram o geral sobre o particular, colocando a civilização humana, as estruturas sociais, as culturas, as sociedades, ou a mente humana como categorias chave de suas

92 No código civil de 2002, art. 1.593 é afirmado que “O parentesco é natural ou civil, conforme resulte de consanguinidade ou outra origem”.

93 Segundo Claudia Barcellos Rezende e Maria Claudia Coelho (2010), nos anos 1980, antes da consolidação desse campo, a Antropologia Urbana teria um papel importante no desenvolvimento de reflexões sobre emoções no Brasil, com destaque para os trabalhos de Roberto DaMatta, Gilberto Velho e Luiz Fernando Dias Duarte.

94 Uma apresentação mais rigorosa e detalhada da forma como as emoções foram tratadas por diferentes correntes da antropologia pode ser encontrada em Raphael Bispo (2012).

reflexões. Desse modo, as particularidades, as singularidades, as subjetividades e as emoções foram tratadas com menor interesse e como objeto de reflexão de outros campos científicos.

Nos anos 1960-70, observam-se a intensificação de críticas dirigidas ao banimento dos sujeitos, das emoções e do estudo de produções simbólicas e processos sociais nas Ciências Sociais (BARNARD, 2010; ORTNER, 2011). Correntes diversas do ponto de vista teórico e metodológico se voltaram a refletir mais sistematicamente sobre o lugar dos sujeitos, suas estratégias, motivações e emoções, envolvendo nomes tão variados quanto Edmund Leach, Victor Turner e Clifford Geertz. Nesse contexto, a Antropologia procurou romper o divórcio estabelecido entre indivíduo e sociedade, articulando público e privado, razão e emoção, ação e estrutura, adotando uma posição mais explicitamente anti-dualista.

De acordo com Claudia Barcellos Rezende e Maria Claudia Coelho (2010) essa tendência antropológica de pensar os conceitos de pessoa e de *self* contribuiu para que, no final do século XX, as emoções passassem a ganhar maior centralidade nas pesquisas. Entre os pressupostos da Antropologia das Emoções mais relevantes está a recusa das oposições razão/emoção, pensamento/sentimento. Essas divisões, correspondentes da dicotomia entre natureza e cultura, confinam as emoções a um substrato universal e instintivo, obscurecendo a sua dimensão coletiva, variável e histórica. Assim, neste trabalho, seguindo Michelle Rosaldo (1984), contraponho a tese de que as emoções são materiais e constituídas biologicamente como os movimentos musculares e os processos hormonais e neuroquímicos, considerando que o sentimento recebe sua forma através do pensamento, e de que o pensamento é carregado de sentidos emocionais, ou seja, o sentimento é um “pensamento incorporado” (ROSALDO, 1984, p. 143).

Para Claudia Barcellos Rezende e Maria Claudia Coelho (2010), os estudos das emoções na Antropologia caminharam para apontar não só a pluralidade de suas expressões culturais, mas para o debate sobre relações de poder. Segundo Ceres Vítora e Maria Claudia Coelho (2019), no Brasil, a Antropologia das Emoções poderia ser agrupada em torno desses dois eixos principais: as temáticas ligadas às áreas da vida associadas à dimensão “privada” e aquelas vinculadas ao “mundo público”. Para as primeiras, problemas de pesquisa relacionados, por exemplo, ao corpo e à sexualidade; para as segundas, os movimentos sociais e os universos institucionais.

Este trabalho, seguindo a iniciativa das autoras, caminha para a superação dessa divisão, incluindo problemas que cruzam esses polos. Portanto, procura-se simultaneamente pensar a dimensão afetiva que compõe a cena pública e a dimensão política, moral e institucional da intimidade. Com isso, a proposta é compreender as consequências desse processo de judicialização das emoções, em que afetos cotidianos se convertem em discursos jurídicos e se materializam em documentos, de modo

a assumirem uma linguagem normativa.⁹⁵ Assim, o trabalho se insere na vertente “contextualista” da Antropologia das Emoções (ABU-LUGHOD & LUTZ, 1990), que enfatiza a dimensão micropolítica dos afetos, ou seja, a sua capacidade de atualizar, na vivência subjetiva dos indivíduos, aspectos de nível macro da organização social (COELHO, 2012).

UM PANORAMA DAS CONTROVÉRSIAS JURÍDICAS ACERCA DO POLIAMOR E DA MULTIPARENTALIDADE NO BRASIL

O primeiro caso de repercussão no meio jurídico sobre o poliamor foi de uma sentença, de 2008, do juiz Theodoro Naujorks Neto, da 4ª Vara de Família e Sucessões de Porto Velho (RO). Nela, foi concedido o direito de herança a uma mulher que manteve durante vinte e nove anos um relacionamento com um homem casado. O juiz descreve um impasse: seguir a norma estabelecida nos artigos 1521 e 1723 do Código Civil brasileiro que afirma a monogamia como o único princípio válido, ou ignorar o “hermetismo dos textos legais” e reconhecer que existia uma união consensual e de fato. A decisão pelo reconhecimento da formação dos dois núcleos familiares contrapôs-se a uma tendência do Direito de identificar as relações concomitantes como adultério e concubinato, exprimindo um caráter eventual, transitório e não estável para essas uniões:

Durante a instrução do processo, fiquei absolutamente convencido que o falecido manteve um relacionamento dúplice com a esposa com quem era legalmente casado e a autora. Mais ainda, fiquei também convencido que este relacionamento dúplice não só era de conhecimento das duas mulheres como também era consentido por ambas as mulheres, que se conheciam, se toleravam e permitiam que o extinto mantivesse duas famílias de forma simultânea, dividindo a sua atenção entre as duas entidades familiares.⁹⁶

Embora o debate sobre o concubinato adulterino não seja novo, essa parece ter sido a primeira vez no Brasil que a questão a respeito da possibilidade de reconhecimento de uniões concomitantes foi colocada a partir do conceito de poliamor (“poliamorismo”). Assim, o termo serviu como um meio de legitimação do arranjo e desempenhou papel central na decisão do magistrado: “Portanto, de tudo que foi exposto, é possível o

95 De acordo com Pierre Bourdieu (1989), no campo jurídico uma decisão relativamente branca ou preta deve ser alcançada, ordenando a realidade em uma das categorias reconhecidas, de forma a fazer com que os conflitos e os argumentos pareçam ter formas fixas e sem variações individuais. Assim, a linguagem jurídica seria marcada pela pretensão de universalidade, neutralidade e objetividade, obtidos a partir de construções passivas e de frases impessoais, que constituiriam a impessoalidade do enunciado normativo e a imparcialidade do enunciador (BOURDIEU, 1989, p. 215-216).

96 A sentença está disponível em: http://s.conjur.com.br/dl/sentenca_poliamorismo.pdf, último acesso em 14 nov. 2021.

reconhecimento da união dúplice, quando a autora, o extinto e sua falecida esposa mantiveram uma relação de poliamor, consentida e tolerada, advindo daí efeitos legais como a divisão dos bens adquiridos neste período”.⁹⁷

No dia 13 de fevereiro de 2012, foi lavrada a primeira escritura pública de união poliafetiva do Brasil, entre duas mulheres e um homem, no Tabelionato de Notas de Tupã (São Paulo).⁹⁸ O reconhecimento dessa união influenciou outros cartórios no país a também lavrarem escrituras envolvendo mais de duas pessoas.⁹⁹ A partir de então se instaurou um tenso debate nos movimentos sociais, no meio jurídico e na mídia a respeito da legalidade e moralidade dessas uniões (PILÃO, 2021). Com isso, os debates jurídicos sobre poliamor, antes direcionados as relações concomitantes em pares, passaram a se concentrar, principalmente, em torno de escrituras de uniões poliafetivas.

Maria Berenice Dias, na época vice-presidente do Instituto Brasileiro de Direito da Família (IBDFAM), manifestou apoio público ao reconhecimento dessas uniões, afirmando que o princípio da monogamia não está na constituição.¹⁰⁰ Negar os direitos de uma família poliafetiva seria, segundo a advogada, uma forma de priorizar uma posição moral de defesa dos “bons costumes” em detrimento dos direitos à liberdade, à igualdade e à dignidade.

Por seu turno, Regina Beatriz Tavares da Silva, presidente da Comissão do Direito da Família do Instituto dos Advogados de São Paulo, iniciou uma campanha contrária às uniões poliafetivas. Ela argumentou que tais relações representam um “estelionato jurídico” e um “retrocesso gravíssimo” na sociedade, afetando os princípios constitucionais da preservação da dignidade humana e da proteção da família e de seus membros.¹⁰¹ Um pedido de suspensão da realização de novas escrituras de uniões poliafetivas foi realizado por Regina Beatriz Tavares da Silva no Conselho Nacional de Justiça (CNJ),¹⁰² sendo aprovado em 2018.¹⁰³

97 Ver nota anterior.

98 A união foi divulgada em 21 ago.2012 no site do Instituto Brasileiro de Direito da Família (IBDFAM) e em seguida, em 23 ago. 2012 no portal de notícias da Globo: <http://www.ibdfam.org.br/noticias/4862/novosite> e <http://g1.globo.com/sp/bauru-marilia/noticia/2012/08/uniao-estavel-entre-tres-pessoas-e-oficializada-em-cartorio-de-tupa-sp.html>. Último acesso:14 nov. 2021.

99 Em matéria publicada no jornal “Estadão” foi afirmado que, até 2016, foram lavradas dez uniões em cartórios no país: <https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,cnj-pede-suspensao-de-registro-de-trisal,10000052712>. Último acesso em 14 nov.2021.

100 Disponível em: <https://ibdfam.org.br/noticias/4862>. Último acesso: 14 nov. 2021.

101 Disponível em: <https://oabrj.org.br/tribuna/ao-lado-advogado-preparacao-processo-digital/relacao-tres-contrato-uniao-estavel-gera>. Último acesso: 14 nov. 2021.

102 Disponível em: <http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,cnj-pede-suspensao-de-registro-de-trisal,10000052712>. Último acesso: 14 nov. 2021.

103 Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/cartorios-sao-proibidos-de-fazer-escrituras-publicas-de-relacoes-poliafetivas/>. Último acesso: 14 nov. 2021.

A questão da multiparentalidade também tem enfrentado controvérsias no âmbito jurídico brasileiro. Assim, a defesa da filiação socioafetiva não levou, necessariamente, ao entendimento da viabilidade jurídica da dupla maternidade e/ou paternidade, não sendo atípicas as decisões que privilegiaram um dos vínculos (sanguíneo ou socioafetivo), afirmando a impossibilidade de uma pessoa ter mais de dois pais/mães. Essa foi a compreensão do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul: “Considerando que o autor, embora alegue a existência de paternidade socioafetiva, não pretende afastar o liame parental em relação ao pai biológico, o pedido configura-se juridicamente impossível, na medida em que ninguém poderá ser filho de dois pais”.¹⁰⁴

Contrário a esse entendimento, o IBDFAM¹⁰⁵ defendeu, como um dos enunciados de uma nova doutrina e jurisprudência, a capacidade da multiparentalidade de gerar efeitos jurídicos. Tal controvérsia foi enfrentada pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em 2016, que se posicionou favoravelmente, como expresso na declaração do Ministro Luiz Fux, relator da matéria: “A paternidade socioafetiva, declarada ou não em registro público, não impede o reconhecimento do vínculo de filiação concomitante baseado na origem biológica, com todas as suas consequências patrimoniais e extrapatrimoniais” (Recurso Extraordinário nº898.060/SP).

Ainda que apenas alguns dos casos de multiparentalidade se refiram às relações poliamorosas, os fenômenos convergem no sentido de se afastarem do modelo de família e de casamento monogâmico. Apesar das conexões, o tratamento dos temas apresenta diferenças, de modo a ser mais recorrente o reconhecimento da parentalidade do que da conjugalidade múltipla. Essa distinção se evidencia em uma recente decisão do STF (Recurso Extraordinário nº 1.045.273, 18/12/2020) que, em caso com repercussão geral, afirmou a impossibilidade do reconhecimento de duas uniões estáveis concomitantes para fins de rateio da pensão de morte. Assim, enquanto as decisões dos tribunais superiores foram favoráveis à multiparentalidade, contrariamente se posicionaram no tocante às conjugalidades não-monogâmicas.

A AFETIVIDADE COMO PRINCÍPIO JURÍDICO E O POLIAMOR COMO ENTIDADE FAMILIAR

Paralelamente ao fato da antropologia ter assumido as “emoções” como um campo de reflexão relevante a partir dos anos 1980-90, o direito civil, particularmente no tocante à legislação sobre a família, tornou a “afetividade” uma das categorias jurídicas mais fundamentais. Foi com a promulgação da Constituição de 1988, que essa

104 Apelação Cível, nº 70027112192, da Oitava Câmara Cível do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, do relator Desembargador Claudir Fidelis Faccenda, julgada em 02/04/2009.

105 Posicionamento durante o IX Congresso Brasileiro de Direito de Família, realizado no dia 22.11.2013. Disponível em: <http://www.ibdfam.org.br/noticias/5819/IBDFAM+aprova+Enunciados>. Último acesso: 14 nov. 2021.

mudança ocorreu, de modo que o Estado passou a privilegiar não a consanguinidade ou os interesses patrimoniais, mas todas as entidades familiares dotadas de “afetividade”: “A família recuperou a função que, por certo, esteve nas suas origens mais remotas: a de grupo unido por desejos e laços afetivos, em comunhão de vida” (LÔBO, 2011, p. 72). Assim, não somente a família originada através do casamento foi afirmada como digna de receber tutela, de modo que ela também “adquiriu função instrumental para a melhor realização dos interesses afetivos e existenciais de seus componentes.” (DIAS, 2011, p. 40).

Nesse contexto, reconhecido no meio jurídico como “repersonalizado” e “pluralista”, o caráter econômico, reprodutivo e formal da família, daria lugar a uma compreensão calcada na “socioafetividade”, de modo que ela passaria a ser definida como uma unidade de afeto e de ajuda mútua, voltada ao desenvolvimento da personalidade humana (FARIAS & ROSENVALD, 2013). A respeito do alargamento do conceito de família, Maria Berenice Dias afirma que esse processo tem acolhido relacionamentos fora do casamento, de modo que se deixou de exigir a existência de um par. Como precondição para a incorporação dos mais diversos modelos de família, tais como as monoparentais, as homoafetivas, as multiparentais e as poliafetivas, o fato de estarem alicerçadas num elo de afetividade: “O traço diferenciador da família pós-moderna é o afeto, de forma que ela pode ser conceituada como uma organização ou grupo social fundado essencialmente nos laços de afetividade” (DIAS, 2013, p. 42).

É importante destacar que embora, no final do século XX, a afetividade tenha se tornado central no Direito de Família, o termo não aparece na Constituição Federal de 1988 ou no Código Civil de 2002.¹⁰⁶ Desse modo, é por meio do trabalho de doutrinadores e de juízes que essa noção vem se consolidando no sistema jurídico brasileiro. Seja na doutrina ou nos tribunais, o “afeto” não tem sido objeto de definições, sendo tratado como uma categoria autoexplicativa que se refere a uma dimensão pretensamente fundamental e universal das relações humanas. Ainda que a “afetividade” careça de maiores explicações, ela é mobilizada com o intuito de definir e explicar o que é família. Nesses momentos é perceptível que o conceito é operado como contraponto a outros critérios definidores, como o casamento, a consanguinidade e o patrimônio.

O fato de a afetividade emergir como categoria jurídica fundamental leva alguns juristas a defenderem a substituição do termo “poliamor” por “poliafetividade” (CALDERÓN, 2017), processo que ocorreu com a categoria homossexualidade que, não sem polêmicas, converteu-se juridicamente em “homoafetividade”.¹⁰⁷ Entendo que o destaque direcionado à “afetividade” da não-monogamia, além de enquadrá-

106 Ainda assim, o Estatuto da Criança e do Adolescente e a Lei Maria da Penha (nº 11.340/2006) fazem menção à afetividade na definição de família.

107 Para Roberto Efrem Filho (2014, p.24) ao ser identificado com o sexo, em um mundo em que o sexo é compreendido como uma ameaça, o homossexual acaba por personificar esse mito ameaçador. A “afetualização” jurídica desse personagem o tornaria mais palatável, de modo a reprivatizar o sexo.

la em uma linguagem jurídica, almejando a sua legitimação, visa dessexualizá-la, de modo a não desafiar a desmoralização do sexo, mas apenas afastar o estigma da promiscuidade dos/as poliamoristas.¹⁰⁸

Nessa direção têm caminhado trabalhos jurídicos de defesa do reconhecimento do poliamor, como o de Duina Porto que afirma que parcerias que extrapolam a matriz conjugal monogâmica não “precisam necessariamente significar (...) promiscuidade” (PORTO, 2017, p. 71). Assim se posicionou Rafael Santiago ao defender que o Estado não pode deixar de reconhecer o poliamor sob o fundamento de legalizar a “promiscuidade” e a “libertinagem sexual”, uma vez que:

Um dos principais valores do poliamor diz respeito ao afeto que existe entre seus integrantes, não se tratando de um relacionamento marcado pela promiscuidade ou pelo sexo casual. Toda e qualquer relação de poliamor só se justifica enquanto tal a partir do amor, da afetividade (...) Assim, o afeto é o elemento capaz de justificar o reconhecimento jurídico do poliamor (SANTIAGO, 2014, p. 158).

Algumas decisões caminharam nesse sentido, ressaltando a afetividade e não a sexualidade dos vínculos não-monogâmicos, de modo a afirmarem a possibilidade de reconhecimento jurídico de mais de um núcleo conjugal: “Paulo mantinha um duplo relacionamento, possuía duas famílias, devendo ser reconhecida, portanto a união estável paralela ao casamento e, com as duas, evidenciar o affectio maritalis (...)”.¹⁰⁹ “O Judiciário não pode se esquivar de tutelar as relações baseadas no afeto [...]. Dessa forma, havendo duplicidade de uniões estáveis, cabível a partição do patrimônio amealhado na concomitância das duas relações”.¹¹⁰ “Nesse período de convivência afetiva- pública, contínua e duradoura (...) amaram, sofreram, brigaram, reconciliaram, choraram, riram, cresceram, evoluíram, criaram os filhos e cuidaram dos netos (...) Isso é família (...)”.¹¹¹ “Estando demonstrada, no plano dos fatos, a coexistência de duas relações afetivas públicas, duradouras e contínuas, mantidas com a finalidade de constituir família, é devido o seu reconhecimento jurídico à conta de uniões estáveis, sob pena de negar a ambas a proteção do direito (...)”.¹¹² (grifos meus).

Tais posicionamentos são contestados em alguns trabalhos jurídicos, como o de Márcia Zomer Mattei (2017) que, defendendo uma compreensão estritamente

108 Essa dessexualização da não-monogamia não parece ser uma particularidade do discurso jurídico, tendo em vista as críticas dos próprios poliamoristas à “promiscuidade sexual” de manifestações não-monogâmicas que não se assentam no afeto. Entre outros ver: Christian Klesse (2006); Pilão (2013).

109 Apelação Cível, nº 70011258605. TJRS, 8ª Câmara Cível, Voto de Munira Hanna. 25/08/2005.

110 Apelação Cível, nº 70010787398. TJRS. Desembargadora Maria Berenice Dias. 27/04/2005.

111 Apelação Cível, nº 1.0017.05.016882-6/003. TJMG. Relatora desembargadora Maria Elza. 10/12/2008.

112 Apelação Cível nº 0007024-48.2011.8.17.0001. TJPE. Relator José Fernandes. 28.11.2013.

monogâmica da conjugalidade, questiona a utilização do afeto como princípio estruturante da família. Seguindo o argumento de Luciana Poli (2017), ela afirma que essa ênfase na afetividade revela uma concepção “inocente”, “idealista” e “psicológica” que deforma o conceito monogâmico do direito brasileiro:

A família tem sido apresentada tão somente como “locus” do afeto, o ambiente mais adequado para a promoção do ser humano. De fato, a família ainda é, como regra, o ambiente mais adequado ao desenvolvimento do ser humano, mas não por ser um local de amor e de afeto. Dentre outras razões, é por ser o ambiente em que nascemos e no qual nos sentimos naturalmente mais protegidos. Seguramente, há amor e afeto no âmbito familiar, mas não só; há também ódio, rivalidades e violência (física e moral) (POLI, 2017, p. 300 apud MATTEI, 2017, p. 10).

Para Mattei, vertentes “revolucionárias” do Direito da Família brasileiro têm utilizado o afeto para “afrontar” o princípio da monogamia. Em sua argumentação, as relações não-monogâmicas são tidas como contrárias ao “bom convívio social”, sendo formas de privilegiar o indivíduo sobre a coletividade, assim como “roubar, enganar, danificar, difamar, matar, trair (...) todos esses seriam atos de liberdade individual que devem trazer alguma felicidade ao agente... mas nem por isso são aceitáveis para o bem viver comunitário.” (MATTEI, 2017, p. 10).

Em outra estratégia de deslegitimação do poliamor, Helanne Gonçalves (2015), não confronta o afeto como elemento caracterizador de um núcleo familiar, mas recusa que os relacionamentos “poliafetivos” estejam realmente nele baseados: “(...) Não parecem ter como um dos seus fundamentos de validade o afeto, grande identificador e legitimador do núcleo familiar, e sim o desejo claro e incontido de emprestar aos seus membros a legitimidade de uma conduta transgressora, não permitida (...)” (GONÇALVES, 2015, p. 189). Como se observa, fica subentendido que só há “afeto” nas condutas tradicionalmente reconhecidas no âmbito jurídico, distanciando-se de uma compreensão ampliada de família que supera a sua restrição ao modelo de casamento monogâmico, heterossexual e reprodutivo.

Em posicionamentos como esse, não se trata apenas de afirmar que alguns afetos não merecem ser tutelados, mas que eles sequer podem ser reconhecidos. Assim, uma fronteira que desqualifica determinadas experiências conjugais é traçada, de forma que aquilo que pode ser vivido pelas partes enquanto “amor”, transfigura-se em determinados discursos jurídicos em “concubinato”, “deslealdade” e “bigamia”, pressupondo que a única forma de amar é na monogamia. Nesse caso, os sujeitos não-monogâmicos perdem a capacidade de afirmar a existência jurídica de suas famílias, de modo que os seus “afetos” se tornam abjetos, indignos de tutela e os seus comportamentos, imorais, impróprios e contrários à natureza humana.

Retomando o problema de Judith Butler (2019a, 2019b) sobre quais são as vidas e os corpos que “importam”, questiono quais são os afetos que “importam” e quais são aqueles indignos de serem assim identificados, evidenciando que o ato jurídico de nomeação do que é uma “família”, ou seja, de definição de que relação pode ser identificada como “afetiva”, inevitavelmente produz exclusões. Ainda que a afetividade tenha se tornado um dos princípios mais relevantes do Direito da Família contemporâneo, a sua afirmação não tem sido suficiente para garantir o reconhecimento jurídico das relações não-monogâmicas. Assim, o princípio da monogamia constantemente se sobrepõe ao da afetividade. Mesmo quando se concebe a possibilidade de amar a mais de uma pessoa ao mesmo tempo, a maior parte da jurisprudência recusa a possibilidade jurídica de uma pessoa ter mais de um/a cônjuge, desqualificando a afetividade múltipla e concomitante.

Parte da resistência para o reconhecimento do poliamor e do paralelismo conjugal como entidades familiares deriva da pressuposição de que o amor é necessariamente monogâmico, ou seja, destinado a uma única pessoa e originado de elos estáveis e duradouros entre um homem e uma mulher com base no matrimônio. Tais colocações se evidenciam no posicionamento do clássico doutrinador Pontes de Miranda (2001, p. 66), quando este afirma que “a monogamia criou o amor; não o amor, à monogamia”. Essa perspectiva, ancorada em teorias sócio-antropológicas do século XIX, concebe as formas de organização da família e do casamento a partir de uma escala evolutiva, em que o casamento monogâmico moderno, consagrado juridicamente nas sociedades ocidentais, estaria no ponto mais alto do progresso humano. Assim, outras formas de organização matrimonial seriam consideradas rudimentares, desprovidas do afeto amoroso e que proporcionariam uma condição de incerteza sobre a paternidade.

Marcos Alves da Silva (2012) afirma que como Pontes de Miranda inúmeros doutrinadores tomaram a monogamia como fato natural da evolução humana. Assim, nos antigos manuais de Direito Civil, o princípio da monogamia apareceria como um dado e não como uma construção jurídica a ser problematizada. Portanto, as relações não-monogâmicas seriam mencionadas apenas em referência ao exótico, ao direito estrangeiro de povos bárbaros e incultos, de modo que a monogamia seria “a forma natural de aproximação sexual na raça humana”. Essa tendência de naturalização da monogamia também pode ser observada em alguns trechos de decisões judiciais: “Numa relação afetiva entre homem e mulher, necessariamente monogâmica, constitutiva de família, além de um dever jurídico, a fidelidade é requisito natural (...)”;¹¹³ “O tema do paralelismo afetivo (...) deve ser enfrentado sob a ótica da *monogamia*, inegável valor da sociedade ocidental e não desprezível norma do direito natural (...)” (grifos meus).

113 Agravo de instrumento nº 1.130.816 – MG. 2008/0260514-0. Ministro Vasco Della Giustina. Desembargador convocado do TJ/RS.

Duina Porto (2017) afirma que a posição doutrinária que formou milhares de juristas no Brasil considera mais grave o adultério da mulher, já que a infidelidade do homem seria fruto de um “capricho passageiro” ou de um “desejo momentâneo” e não do “amor”. Ao contrário, o adultério feminino seria percebido como capaz de desestabilizar os laços afetivos que a vinculam ao marido: “Para o homem [...], uma ligação passageira não tem significação sentimental ao passo que para a mulher tem.” (MONTEIRO, 1995, p. 118, apud PORTO, 2017, p. 198). Nessa argumentação fica evidente a associação do discurso emotivo ao universo feminino que, como mostrou Catherine Lutz (1988, 1990), é um importante alicerce da dominação masculina no Ocidente, já que o descontrole emocional feminino deveria ser contido, uma vez percebido como caótico, disruptivo e perigoso. Como argumenta a autora, ao se considerar as mulheres emocionais, a sua inferioridade também é afirmada, tendo em vista a desvalorização cultural generalizada da emoção:

Deve-se notar que não estou afirmando que a avaliação negativa da emoção leva a uma avaliação negativa das mulheres porque as mulheres são (objetivamente) emocionais, mas sim que as ideologias de gênero, de self e emoção se reforçam mutuamente no que diz respeito ao local onde a fraqueza e a inferioridade devem ser encontradas. A posição social e ideologicamente fraca das mulheres é assim marcada pelas conexões estabelecidas quando se define o lugar das emoções (LUTZ, 1988, p. 74, apud BISPO & COELHO, 2019, p. 187).

Nos discursos jurídicos, a problematização da “liberdade sexual” feminina constantemente vem referendada pela afirmação da necessidade de preservação da dignidade dos filhos. A não-monogamia da mulher é tida como um risco de gerar incertezas sobre a paternidade, proporcionando inseguranças jurídicas e prejuízos para o pleno desenvolvimento das crianças que teriam que conviver com mais de uma referência paterna. Gayle Rubin (2017) destaca como o pânico moral acerca da sexualidade vem recorrentemente associado a supostas ameaças às crianças, o que justificaria a criminalização das dissidências sexuais. Assim, a manutenção da não-monogamia como ilegítima e moralmente condenável teria relação com os perigos presumidos às crianças, como demonstrado nas colocações de Gonçalves (2015, p. 194):

E na hipótese de a mulher estabelecer uma união poliafetiva com 3 ou 4 homens, como restará enfrentado o problema? A criança gerada no decorrer deste relacionamento plural será presumidamente de algum dos homens? (...) Já no que tange ao estabelecimento da filiação, a criança ostentaria a filiação biológica ou a filiação plural socioafetiva (multiparentalidade socioafetiva)? Outro problema decorrente da hipotética união afetiva plúrima é se saber quem e em que medida poderia exercer o poder familiar. E na hipótese de conflitos de concepções no exercício do referido poder familiar, quais seriam os caminhos a percorrer para se enfrentar as eventuais colisões ideológicas? (...) Outro tema que precisa ser enfrentado pelo legislador é o que diz correlação com a guarda das crianças na eventualidade do término da relação poliafetiva. A guarda será compartilhada? Compartilhada por todos e em igual proporção? Se a vivência cotidiana tem mostrado que a guarda compartilhada entre um

pai e uma mãe traz alguns efeitos negativos para a criança, o que imaginar de uma guarda compartilhada entre múltiplos lares.

Diante do “pânico moral” atrelado ao reconhecimento do poliamor como entidade familiar, observa-se, entre os juristas que são favoráveis ao seu reconhecimento, uma estratégia de “purificação” das relações não-monogâmicas, ancorada em dois aspectos principais: a afetividade, distanciando-se da promiscuidade e, a consensualidade, afastando-se da infidelidade. Nesse processo, a monogamia passa a ser alvo de críticas, retirando dela o estatuto de superioridade moral e de bastião máximo dos bons costumes. Para tanto, não raramente são retomados os argumentos de Friedrich Engels, para desfazer a ideia de que (só) há amor na monogamia, de modo a desqualificá-la, tratando-a como uma instituição essencialmente econômica e opressora, especialmente às mulheres. Nesse sentido, Duina Porto (2017, p. 245) afirma que a monogamia é uma imposição social e não um valor inato à natureza humana:

a construção do paradigma monogâmico se deu inicialmente por razões econômicas, com o advento da propriedade privada, a exigência de salvaguardar a paternidade e a transmissão hereditária do patrimônio, mantendo-se como forma de poder e de controle sobre a sexualidade, especialmente a feminina. O paradigma monogâmico se consolidou no pilar da dominação do homem sobre a mulher e sobre a família, de modo que a relação patriarcado-monogamia é bastante simbiótica e ainda repercute na maneira como são estruturados e tutelados juridicamente os relacionamentos afetivos em sociedades como a nossa.

Contrariamente, como elementos constitutivos do poliamor, aparecem a franqueza, a honestidade, a integridade, a igualdade, o compromisso e os acordos mútuos (PORTO, 2017, p. 201). Nesse sentido, Santiago Silva (2014, p. 144) afirma que o poliamor é permeado por valores que autorizam o pleno desenvolvimento pessoal e social de seus praticantes, respeitando a sua dignidade: “Os projetos íntimos que se apoiam no poliamor são, sem qualquer dúvida, razoáveis, por consubstanciarem uma unidade de afeto, com especial atenção à honestidade, confiança, consenso e personalidade de seus integrantes (...)” O estatuto ético-moralizante do poliamor parece na argumentação do autor suplantar o da monogamia:

O poliamor é totalmente construído a partir da confiança entre seus membros, o que evidencia mais uma razão para seu reconhecimento. É importante salientar que o desprezo e a violação da confiança ocorrem não nas relações poliamorosas, mas, sim, nas relações monogâmicas em que há infidelidade, adultério, traição. No poliamor, todos os indivíduos têm pleno conhecimento acerca de sua situação amorosa e afetiva, consentindo sobre absolutamente todos os aspectos do relacionamento, seja quanto à pluralidade de parceiros ou à sua forma de desenvolvimento. Vale dizer, no poliamor não há espaço para mentira, traição ou quebra da confiabilidade. Todos sabem de tudo o que se passa, na medida em que a confiança é um de seus valores supremos. O

mesmo não ocorre com diversas relações monogâmicas em que há infidelidade do homem, da mulher ou de ambos (SILVA, 2014, p. 159).

Buscando justificar a legitimidade do poliamor perante o Estado, alguns juristas acabam por redesenhar linhas morais acerca da sexualidade, da conjugalidade e da família, tentando incluir o poliamor no rol de práticas eticamente aprováveis e dignas de tutela. Ao fazê-lo, deslocam o irrepresentável, o abjeto, para sujeitos e relações que não se afirmam a partir do amor e que não são duradouras, públicas, consentidas e estáveis. Com isso, reforçam a oposição entre fidelidade e infidelidade, ressaltando a consensualidade do poliamor à custa do esquecimento ou da degradação da “amante”/ “concubina”, a quem o Estado não teria o (mesmo) dever de proteger.

Concomitantemente, tais juristas sustentariam a distinção entre afetividade e sexualidade, como se existissem relações sociais de caráter íntimo desprovidas de afetos. Ao recuperarem a tradicionalíssima e hierarquizante distinção entre uma sexualidade promíscua e, outra, amorosa, construiriam uma linha demarcatória no qual o corpo estaria cindido em dois. De um lado, a sua parte mundana e inferior, onde pairariam os prazeres carnis; de outro, a sua dimensão mais nobre, pautada no afeto. Esse “despedaçamento” do corpo reforça a ideia de que o prazer “sexual” não tem relação com a família, não sendo, portanto, judicializável nessa arena, em contraposição ao “afeto”, que aparentemente entendido enquanto “amor”, seria a base fundamental para o reconhecimento de qualquer entidade familiar.

A afetividade é acionada politicamente para delimitar a separação entre a “boa” e a “má” sexualidade, entre as famílias dignas de reconhecimento e as passíveis de exclusão. Assim, ela pode ser pensada como um “filtro” que demarca o espaço de legitimação e de pureza exigida a um núcleo conjugal. Ao invés de pressuposta como constituinte da relacionalidade humana, ela qualificaria apenas alguns vínculos. Nesse caso, caberia aos operadores do direito classificarem os vínculos como “afetivos” ou “não afetivos” o que, como mostrado ao longo do artigo, tem gerado profundas divergências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho procurei mostrar que a disputa pelo reconhecimento do poliamor e da multiparentalidade como entidades familiares é permeada pelo conflito em torno da precedência do princípio da monogamia ou o da afetividade. Para além dos efeitos simbólicos provenientes desses reconhecimentos, a “família” aparece como uma categoria jurídica indispensável para garantir um conjunto diverso de direitos sucessórios e previdenciários. Portanto, negar às entidades poliafetivas essa alcunha, bem como restringir a parentalidade às parcerias monogâmicas, implica tanto uma inferiorização simbólica quanto um desempoderamento dos sujeitos não-monogâmicos de autodefinirem as suas práticas e os seus relacionamentos, dificultando

o direito de transmissão de herança e a capacidade de exercerem plenamente (e em conjunto) a paternidade/maternidade de seus filhos.

Quando a monogamia é ressaltada como norma indispensável, as relações não-monogâmicas tendem a ser destituídas de seu caráter “afetivo”, ressaltando então a dimensão sexual e procurando vinculá-las à clandestinidade e à deslealdade. Ao invés das categorias poliamor ou poliafetividade, as nomenclaturas privilegiadas são a bigamia, a infidelidade, o concubinato, e a promiscuidade. Restringi-se, assim, a afetividade à monogamia, de modo a não ser reconhecida a possibilidade de estabelecer mais de uma relação conjugal, tampouco uma conjugalidade entre mais de duas pessoas.

Ao se afirmar o poliamor como capaz de gerar uma entidade familiar, ressaltando o seu caráter afetivo e consensual, as linhas demarcatórias entre as conjugalidades dignas e indignas de reconhecimento são redesenhadas. Nesse processo, embora a monogamia seja desnaturalizada e problematizada, reconhecendo nela um instrumento da dominação masculina, outras formas de relacionalidade são estigmatizadas, deslocando a acusação de promiscuidade e de falta de afetividade para não-monogâmias não poliamorosas.

Por fim, gostaria de destacar que enquanto a ampliação do escopo da parentalidade para além do casal monogâmico parece representar um direito à dignidade das crianças, obtendo, por isso, maior êxito jurídico, a sua expansão no tocante à conjugalidade é ainda vista como desmoralizante. Nessa perspectiva, conferir direitos familiares a quem não se submete aos limites da exclusividade afetivo-sexual da monogamia representaria a “premiação” de condutas imorais. Assim, predominam decisões que negam o reconhecimento da possibilidade de uma pessoa ter mais de um cônjuge, de modo a restringir e a privatizar mais a sexualidade do que a parentalidade.

Nos últimos anos, além da multiparentalidade, a homossexualidade, purificada juridicamente em homoafetividade, também foi reconhecida pelo STF como capaz de gerar núcleos familiares. Desse modo, no sentido contrário do “afeto” multiparental e homossexual, que conquistaram maior legitimidade jurídica, as relações não-monogâmicas receberam dos tribunais superiores negativas expressivas. Recorrendo à ideia de um “círculo encantado” da sexualidade, proposta por Gayle Rubin (2017), talvez seja possível considerar que a monogamia aparece, atualmente, como uma norma jurídica mais indispensável do que a própria heterossexualidade, dado à possibilidade

do reconhecimento do “afeto” entre pessoas do mesmo sexo, desde que esse “afeto” não seja poliamoroso.

REFERÊNCIAS

ALVES DA SILVA, Marcos. *Da superação da monogamia como princípio estruturante do estatuto jurídico da família*. Tese de doutorado em Direito. Rio de Janeiro, UERJ, 2012.

BARNARD, Alan. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BISPO, Raphael; COELHO, Maria Cláudia. Emoções, Gênero e Sexualidade: *Cadernos De Campo* (São Paulo 1991), 28(2), p. 186-197, 2019.

BISPO, Raphael. *Jovens Werthers: Amores e Sensibilidades no Mundo Emo*. Rio de Janeiro, Multifoco, 2012.

BOURDIEU, Pierre. A Força do Direito. Elementos para uma Sociologia do Campo Jurídico. In: _____. *O Poder Simbólico*. DIFEL/Bertrand Brasil, Lisboa/Rio de Janeiro, 1989.

BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*. São Paulo: N1-Edições/ Crocodilo, 2019.

_____. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

CALDERON, Ricardo. *Princípio da afetividade no direito da família*. Rio de Janeiro: Forense, 2017.

CARDOSO, Daniel. *Amando vári@s – Individualização, redes, ética e poliamor*. Tese de mestrado, Universidade Nova de Lisboa, 2010.

CASSETTARI, Christiano. *Multiparentalidade e Parentalidade Socioafetiva: efeitos jurídicos*. 1.ed. São Paulo: Atlas, 2014.

COELHO, Maria. Cláudia. Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. *Mana*, v. 16, nº 2, p. 265-285, 2012.

DIAS, Maria Berenice. *Manual de direito das famílias*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013.

_____. *União homoafetiva: o preconceito & a justiça*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2011.

EFREM FILHO, Roberto. Os ciúmes do Direito: o desejo pelas *uniões homoafetivas* e a repulsa a Amor Divino e Paixão Luz. *Sexualidad, Salud y Sociedad: revista latino-americana*, nº 16. Rio de Janeiro, p. 10 – 30, 2014.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Tradução de Ruth M. Klaus: 3ª. Centauro Editora, São Paulo, 2006.

FARIAS, Cristiano; ROSENVALD, Nelson. *Curso de direito civil: direito das famílias*. Salvador: Editora JusPODIVM, 2013.

FONSECA, Cláudia. Mãe é Uma Só?: Reflexões em Torno de Alguns Casos Brasileiros. *Psicol. USP [online]*. vol.13, nº 2, p.49-68, 2002.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GONÇALVES, Helanne. O respeito a liberdade de amar ou a ruptura do modelo monogâmico de família?. *Revista Brasileira de Direito Civil em Perspectiva*, Belo Horizonte, v. 1, nº 2, p. 178- 196, jul/dez, 2015.

HIRONAKA, Giselda. Famílias paralelas. *Revista Da Faculdade De Direito, Universidade De São Paulo*, São Paulo, v.108, p. 199-219, 2013.

KLESSE, Christian. Polyamory and its 'others': contesting the terms of non-monogamy. *Sexualities*, v.9, nº 5, p. 565-583, 2006.

LÔBO, Paulo. *Direito civil: famílias*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

LUTZ, Catherine. Unnatural emotions: everyday sentiments on a micronesian atoll and their challenge to western theory. Chicago: *The University of Chicago Press*, 1988.

LUTZ, Catherine & ABULUGHOD, Lila. (eds.). *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ORTNER, Sherry. Teoria na antropologia desde os anos 60. *Mana*, v. 17, nº 2, 2011.

MATTEI, Márcia. Poliafetividade: a quebra da monogamia no Brasil. *Revista Constituição e Justiça: Estudos e Reflexões*, v. 1, nº 1, p. 116-142, 2017.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: FIGUEIRA, S. (org.). *Psicanálise e ciências sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, p. 56-63, 1980.

PILÃO, Antonio; GOLDENBERG, Mirian. Poliamor e monogamia: construindo diferenças e hierarquias. *Revista Ártemis*, v. 13, p. 61-73, 2012.

PILÃO, Antonio. Poliamor: um estudo sobre conjugalidade, identidade e gênero. Dissertação de mestrado em Sociologia e Antropologia. Rio de Janeiro, UFRJ, 2012.

_____. Reflexões sócio-antropológicas sobre Poliamor e amor romântico. *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, nº35, p. 505-524, ano.

_____. Entre a liberdade e a igualdade: princípios e impasses da ideologia poliamorista. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, nº44, p. 391-422, jun., 2015.

_____. *Por que somente um amor?*: um estudo sobre poliamor e relações não-monogâmicas no Brasil. Tese de doutorado em Antropologia. Rio de Janeiro, UFRJ, 2017.

_____. Quando o amor é o problema: feminismo e poliamor em debate. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 27, n. 3, e55097, 2019.

_____. Normas em movimento: monogamia e poliamor no contexto jurídico brasileiro. *Revista Teoria e cultura*, Juiz de Fora, v.16, nº 3 (no prelo), 2021.

POLI, Luciana. Críticas à apropriação do afeto no discurso do direito da família. *Revista de Direito Civil Contemporâneo*. vol. 12, ano 4, p. 297-314. São Paulo: Ed. RT, jul.-set, 2017.

PONTES DE MIRANDA, Francisco. *Tratado de Direito Privado*. Campinas: Bookseller, 2001.

PORTO, Duina. *O reconhecimento jurídico do poliamor como multiconjugalidade consensual e estrutura familiar*. Tese de doutorado em Direito, Paraíba, UFPB, 2017.

REZENDE, Claudia; COELHO, Maria Cláudia. *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ROSALDO, Michelle. Toward an Anthropology of Self and Feeling. In: Richard Shweder; Robert LeVine (Orgs.). *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 137-57, 1984.

RUBIN, Gayle. Pensando o sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade. In: G. Rubin, *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

SANTIAGO SILVA, Rafael. *O mito da monogamia à luz do direito civil-constitucional: a necessidade de uma proteção normativa às relações de poliamor*. Dissertação de mestrado em Direito, Brasília, UNB, 2014.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. *In: VELHO, O.G. (org.). O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar. p.11-25, 1979.

UZIEL, Anna Paula. “Tal pai, tal filho” em tempos de pluriparentalidade. Expressão fora do Lugar? Comunicação apresentada em XXIV Encontro Nacional da ANPOCS, GT Família e Sociedade. Petrópolis, RJ, 2000.

VÍCTORA, Ceres; COELHO, Maria Cláudia. A antropologia das emoções: conceitos e perspectivas teóricas em revisão. *Horizontes Antropológicos*, nº 54, p. 7-21, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Conceito de sociedade em antropologia. *In: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

O toque açucarado da intimidade: intersecção entre trabalho sexual, trabalho de cuidado e relações sugars

*Aline Godois de Castro Tavares*¹¹⁴

O CASO

Em dezembro de 2020 poucas notícias escapavam do clima de tragédia e incertezas provocadas pela pandemia da covid-19. Em meio a reportagens pandêmicas, a coluna da jornalista Mônica Bergamo trazia um “furo” em sua sessão: “Herdeiro das Casas Bahia é acusado de estupro e aliciamento por 14 jovens”.¹¹⁵ A matéria foi construída a partir de fragmentos da denúncia apresentada pelo Ministério Público de São Paulo (MPSP) em novembro do mesmo ano contra Saul Klein, filho do criador da famosa rede varejista Casas Bahia.¹¹⁶

Segundo os fragmentos da denúncia do MPSP, presentes nessa reportagem, Klein reunia semanalmente nas suas residências de dez a trinta *moças*, que recebiam entre R\$ 3.000,00 a R\$ 4.000,00 semanalmente, para participar de *eventos*. As depoentes queixam-se que ficavam à disposição para *satisfazer a lasciva* do anfitrião, sendo coagidas a trajar fantasias ou roupas íntimas e *submeter-se a atividades sexuais com*

114 Doutoranda do PPGCSO/ UFJF.

115 Folha de São Paulo, 22 de dezembro de 2020.

116 Para construção desse artigo, uso como fonte direta seis reportagens produzidas entre dezembro de 2020 e março de 2021. Esse material traz trechos literais dos autos jurídicos envolvendo Saul Klein, os quais utilizo como fontes indiretas. Para diferenciar os trechos retirados das fontes diretas (jornais) e das indiretas (fragmentos das peças judiciais contidas nas reportagens), usarei os primeiros entre aspas e os segundos em itálico. Dessa forma, quando estiver citando palavras, expressões ou trechos presentes nas reportagens, estes estarão entre aspas. Quando estiver usando termos, palavras e expressões dos autos, contidos nas reportagens, utilizo itálico. Nas notas de rodapé, me referenciei às reportagens que contêm tais passagens. Nesse caso, essas informações são passagens da denúncia do MPSP, presentes na reportagem de Mônica Bergâmo (FSA 22/12/2020).

o requerido Saul, inclusive de modo humilhante e a contragosto, exemplificada por cusparadas e coito anal sem que pudessem demonstrar dor. A peça também expõe que essas mulheres, muitas vezes, eram obrigadas a consumir drogas, permanecer trancadas em um quarto por um dia inteiro e aceitar se submeter a consultas com médicos ginecologistas em decorrência das persistentes e reiteradas doenças sexualmente transmissíveis. Também argumenta que eram coagidas a fazer aplicação de botox e outras intervenções estéticas para atender às preferências do acusado.

Após três dias da primeira reportagem, o portal do UOL publica um longo texto com novas informações sobre “como funcionava a suposta rede de aliciamento, prostituição e abuso de Saul Klein”.¹¹⁷ O material foi produzido a partir de uma investigação autônoma realizada pelo jornalista esportivo Pedro Lopes. Intitulada “O Harém do Príncipe”,¹¹⁸ a reportagem narra com mais detalhes o que seriam os “desejos peculiares” desse personagem. O nome “príncipe” no título da matéria, faz referência ao modo como exigia ser chamado pelas mulheres que ali frequentavam e aos contínuos rituais que eram encenados em sua residência. Segundo essa reportagem, cercado por um grande aparato de seguranças sempre armados, as mulheres passavam a semana e eram instruídas a fazerem aulas de piano, encenar debates, filmes e cenas erotizadas de rituais.

A reportagem de Lopes, além de oferecer entrevistas com as mulheres que frequentavam as residências de Klein, também traz fragmentos da denúncia do MPSP, as declarações públicas feitas pela defesa do acusado e partes de dois processos civis anteriores movidos contra Klein por duas mulheres que reivindicam o cumprimento de acordo indenizatório. Importante destacar que após essa segunda reportagem, mais 18 mulheres procuraram o MPSP para adentrarem no processo, passando de 14 para 32 mulheres que o denunciavam por estupro e aliciamento.

Midiaticamente, as denúncias chamam atenção por diferentes aspectos: a conjugação dos tipos de crime (estupro e aliciamento) com um acusado publicamente conhecido; o grande número de vítimas que participam da denúncia; e o detalhamento e a espetacularização das relações íntimas do acusado. Mas há também um outro elemento, inusitado, muito explorado na divulgação do caso. Diante das acusações, a defesa de Klein acionou a categoria de *sugar daddy* para definir a relação que o acusado estabelecia com as mulheres que frequentavam sua residência e, com isso, justificar o tipo de conduta íntima que estabelecia com estas.

O termo *sugar daddy* ficou conhecido em 1908, nos EUA, por ser a forma como Alma de Bretteville, de 27 anos, chamava seu recente marido, Adolph Spreckles, de

117 “O Harém do Príncipe: Como funcionava a suposta rede de aliciamento, prostituição e abusos de Saul Klein”. Reportagem de Pedro Lopes, 25/12/2020.

118 “O Harém do Príncipe: Como funcionava a suposta rede de aliciamento, prostituição e abusos de Saul Klein”. Reportagem de Pedro Lopes. Site Uol Esporte. 25 de dezembro de 2020.

51 anos, herdeiro de uma fábrica de açúcar. Tal nome passou a ser recorrente em contextos diversos para descrever diferentes tipos de arranjos onde homens e mulheres mais velhos oferecem presentes e/ou suporte financeiros para homens e mulheres mais jovens em troca de companhia e/ou contatos sexuais.

Nos anos 2000, o termo ganha novos fôlegos com a ampliação das tecnologias e aplicativos de relacionamento e com o fortalecimento da “cultura dos encontros casuais”. Num momento em que a procura por um par pode ser cada vez mais especializada, as categorias e nichos para a consolidação de novos arranjos passam a ser mais inventivos e diversificados (UPADHYAY, 2021). Práticas de relações intergeracionais que antes não eram nomeadas dessa forma, passam a ser pautadas sob o guarda-chuva *sugars* e ocupam a cena pública. Se por um lado seus adeptos empenham técnicas mentais e emocionais para positivar a prática, esforçando-se para se diferenciarem do estigmatizado trabalho sexual (UPADHYAY, 2021), por outro lado, setores da opinião pública problematizam as relações *sugar* como espaços de perpetuação de desigualdades de gênero, de cor, de classe e de nacionalidade (TIRIBA, 2019).

Embora o termo *sugar* seja recorrente em diversos circuitos, entre eles os das relações homossexuais (HENNING, 2018), a sua aparição nas publicidades está fortemente enlaçada às imagens de relações heterossexuais, em especial, entre homens mais velhos (*sugar daddy*) e mulheres mais jovens (*sugar baby*). Atualmente, as relações *sugars* possuem o aporte de uma significativa cadeia de serviços especializados, envolvendo agências de encontros, cursos preparatórios para *sugars babies*, serviços especializados para casais *sugars*, entre outros. Conhecidas agências especializadas no ramo *sugar*¹¹⁹ apontam as vantagens de mulheres se tornarem *sugar babies*, destacando o acesso a viagens, joias, presentes e possíveis mesadas. É frequentemente anunciado como o “conto de fadas moderno”,¹²⁰ ressaltando o aspecto da ascensão social presente nessas histórias e enaltecendo o que podemos chamar de pragmatismo amoroso da mulher moderna.

A tentativa da defesa de Klein de deslocar o debate para as relações *sugars* não é trivial. Ela aposta na potência moralizadora que a noção de “relacionamento” pode conferir, a despeito dos valores negativos – e passíveis de criminalização – que acompanham o campo da prostituição. Almeja aproximar da legitimidade social que os

119 Existem no Brasil diversos aplicativos e sites especializados em relações *sugars*, alguns deles voltados especialmente para o encontro entre homens mais velhos e mulheres mais jovens, como por exemplo o Glambu, Meu patrocínio e Universo Sugar. Essas plataformas, além de promover o encontro entre pessoas com interesse *sugar*, também produzem conteúdo e informações sobre o assunto. Embora algumas dessas plataformas também abarquem pessoas interessadas em relações LGBTQ+, elas possuem seu foco nas relações heterossexuais cis e seus conteúdos imagéticos e textuais são marcados por essa referência. Nesse material, há grande ênfase na mudança do perfil feminino, com alusão a independência e às novas necessidades do mundo moderno.

120 “Sugar Daddy, sim. Príncipe encantado, não”. Site Meu Patrocínio. 29 de setembro de 2017. Disponível em: <https://www.meupatrocínio.com/sugar-daddy-sim-principe-encantado-nao/>. Acessado em: 29 nov. 2021.

casais intergeracionais de diferentes segmentos econômicos possuem historicamente, como por exemplo, personagens icônicos de colunas sociais¹²¹ e figura populares representadas nas expressões “velho que ajuda” (PISCITELLI, 2011; PASSAMANI, 2017). Tais relacionamentos, embora não sejam considerados ideais, não chegam a ser socialmente condenáveis.

A estratégia foi bem-sucedida e, no dia 3 de março de 2021, o juiz Fábio Malheiros Nascimento, da segunda vara criminal de Barueri (SP), deferiu a seu favor:

Ocorre que, como dito, a defesa do requerido disse que a relação dele com as requerentes era de *sugar daddy* e *babies*, o que, realmente, pode ser algo que ofende a moralidade, mas não é, a rigor, antijurídico, muito menos criminoso, já que envolve o exercício das liberdades, dentre as quais a sexual.¹²²

Dois pontos chamam atenção neste despacho: a) à revelia das reiteradas negativas das denunciadas, o juiz aceitou a versão de Klein sobre a existência de relação *sugar*. Fundamentou-se no argumento de que a “frequência das modelos, que livremente frequentavam eventos do Sr. Klein por meses ou anos, se constitui prova óbvia do consentimento e da durabilidade”. b) A partir desse entendimento, os fatos relatados na denúncia deixaram de ser passíveis de criminalização, e se tornaram juridicamente aceitáveis, parte do “exercício da liberdade sexual”.

Poucos fatos narrados pelas denunciadas foram negados pela defesa de Klein. A estratégia foi tencionar interpretações sobre essas ações buscando redefinir a natureza da relação. Dessa forma, com o toque açucarado das relações *suggars*, agentes de *aliciamento para a prostituição* passam a ser *agências de relações suggars*. A pressão para o exercício de determinadas práticas sexuais indesejadas ou procedimentos estéticos, deixam de ser assédio sexual e/ou *laboral*, para se tornar negociações possíveis dentro de relações afetivas. A troca explícita entre serviços sexuais e dinheiro deixa de ser prostituição – uma relação que tem complicações criminais – para ser apenas práticas de liberdades sexuais, sacramentadas pelo status de relacionamento.

Abre-se, nos processos, uma disputa para definir o vínculo existente entre Klein e as denunciadas, decisivo para validar ou refutar as queixas. Modelos, prostitutas, cuidadora e *sugar babies* são algumas categorias que aparecem nesses documentos e, para cada nome atribuído, há uma sentença. A definição do tipo de vínculo é decisiva para situar as práticas denunciadas como passíveis de incriminação ou, ao contrário, como um exercício legítimo de liberdades sexuais dentro de relacionamentos afetivo-sexuais.

121 Cito, a título de exemplo, os casamentos do empresário Roberto Justus com suas diferentes esposas, amplamente noticiado pela mídia.

122 Trecho do despacho do Juiz Fábio Malheiros Nascimento, da segunda vara criminal de Barueri (SP) retirada da reportagem “Juiz deixa 32 mulheres sem proteção e devolve passaporte de Saul Klein”. Reportagem de Pedro Lopes. Site Uol Notícias. 02 mar. 2021.

É nessas disputas e nesses deslocamentos de significados que este ensaio está interessado. Serão analisadas as diferentes categorias presentes no processo – Modelos, prostitutas, cuidadora e sugar babies – e suas implicações jurídicas nos processos analisados. Qual o lugar do sexo, do dinheiro e da intimidade dentro de cada uma dessas ocupações? Como essas posições – sexo, dinheiro e intimidade – modificam a noção de crime e abuso nessas relações? Qual é o toque “doce” que as relações sugars proporcionam, potencialmente capaz de conferir mais legitimidade social e jurídica para a troca entre relações sexuais e dinheiro? Busca-se, assim, a partir da disputa entre defesa e acusação, analisar o trabalho moral empreendido para classificar o tipo de relação existente no caso e os reordenamentos nos significados de abuso e crime decorrentes.

Como material de análise, serão utilizadas seis reportagens, publicadas entre dezembro de 2020 e março de 2021, que exploram dois processos contra Saul Klein: um na vara criminal e outro na civil. O processo crime, tema de cinco das seis reportagens, é movido pelo Ministério Público de São Paulo (MPSP) e oferece a denúncia por estupro e aliciamento a partir do depoimento de 32 mulheres. Nesse episódio, Klein é acusado de manter em sua residência jovens mulheres submetidas, sob coerção e constrangimento, a práticas sexuais indesejadas e a procedimentos estéticos e médicos compulsórios.

Já o processo civil, movido por uma mulher de 23 anos em janeiro de 2021, reivindicava o cumprimento de acordo extrajudicial, firmado com Saul Klein em 2018. Segundo reportagem de Rogério Gentili,¹²³ após dois anos prestando serviços de “acompanhante, cuidadora e doméstica”, M.M.A foi demitida em 2018. Nessa ocasião, temendo futuros processos penais, civis e trabalhistas, Klein teria firmado um acordo extrajudicial com a jovem, propondo o pagamento de R\$ 800 mil e se isentando de futuras queixas judiciais. Ainda de acordo com a reportagem, Klein teria pagado apenas metade da quantia, motivo pelo qual M.M.A acionou o Tribunal de Justiça de São Paulo para a execução do acordo.

Importante destacar que não foi possível acessar as peças judiciais ou outros documentos que compõem os autos, protegidos por segredo de justiça. As fontes utilizadas são reportagens investigativas sobre os casos que trazem citações literais desses processos. É a partir dessa janela, recortada pela linguagem jornalística, que se levantou o material de subsídio para a análise. Utiliza-se, em especial, partes da denúncia apresentada pelo MPSP, do despacho do juiz da 2ª Comarca de Barueri acatando a denúncia e, por fim, fragmentos do despacho de revogação das medidas cautelares proferidas pela comarca de Barueri em março de 2021. Além desses documentos,

123 Gentile, Rogério. “Modelo cobra R\$ 345 mil de filho de fundador das Casas Bahia por serviços sexuais”. 29 de janeiro de 2021. Acessado em: 29 nov. 2021.

também se utiliza parcialmente parte de pronunciamentos públicos feitos pela defesa de Klein, veiculados nessas reportagens.

Considera-se que as diversas fontes levantadas, incluindo a pauta jornalística, nos permitem analisar as tensões entre campos morais diversos que buscam atribuir significados e classificações às histórias contidas nos processos. Mesmo diante das intencionalidades da fonte jornalística e do olhar recortado sobre as peças, considera-se possível acessar parte das disputas na arena judicial, campo permeado por atos de pessoas e instituições de diferentes segmentos. A própria fonte jornalista atua na atribuição de sentidos a esses processos e possui, nesse caso, proximidade com as intencionalidades da acusação contra Klein. Mas para fins de análise, neste ensaio, será privilegiado as disputas de significados dentro do campo judicial, acessados pelas fontes indiretas.

O NOME E AS LEIS: AS MODELOS E AS PROSTITUTAS

Se por um lado a defesa de Klein aposta em uma definição precisa da relação estabelecida por seu cliente com as denunciantes, o mesmo não se observa no discurso da acusação. Nos fragmentos analisados, não há uma especificação clara sobre a natureza dos vínculos firmados, havendo silêncios e ambiguidades.

A referência a contratos de *modelos* está presente de forma dispersa na narrativa de ambas as partes. Os advogados de Klein argumentam que ele contratava *modelos* em uma agência para participarem de *eventos* particulares e, caso houvesse *afinidade*,¹²⁴ passavam a estabelecer uma “relação sugar”. Eram eventos exclusivos, que contavam com a presença unicamente das *modelos* e de Klein, além dos seguranças e demais funcionários da casa. A referência à modelagem também está presente na narrativa da acusação, em especial quando descrevem o que seria a prática de aliciamento para a prostituição. Segundo a denúncia do Ministério Público, as depoentes eram atraídas por anúncios de teste para campanhas publicitárias. Ao chegarem no lugar específico, eram *reprovadas* para o trabalho proposto, momento em que lhes era oferecida outra oportunidade: se satisfizessem a *lasciva do requerido*, poderiam ser contratadas como *modelo* para participarem de eventos em sua mansão.¹²⁵

A menção à serviços sexuais ou à prostituição não está claramente presente nas fontes analisadas, mas aparece implícito na acusação do MPSP: estupro e aliciamento para a prostituição. Pode-se entender, pela organização dos argumentos da acusação, que as mulheres pretendiam adentrar em carreira de modelo, mas foram coagidas mediante pressão, engano e dependência econômica a terem relações sexuais, inclusive de forma humilhante. Mas a acusação não deixa claro se a relação prestada era de

124 Lopes, Pedro. “O Harém do Príncipe...”. 25 de dezembro de 2021.

125 Bergamo, Mônica. “Herdeiro das Casas ...”. 22 de dezembro de 2020.

modelagem, com pressões indevidas para a realização de sexo (assédio sexual/estupro), ou se essas mulheres já prestavam serviços sexuais (aliciamento para prostituição) ao longo desses anos, e foram submetidas a práticas sexuais consideradas abusivas e violentas.

A ausência de uma definição clara, no discurso da acusação, sobre os tipos de vínculos estabelecidos entre as partes, pode ser compreendida pela dificuldade própria de se nominar as diferentes práticas que envolvem intercâmbios entre sexo e dinheiro. Como nos atenta Adriana Piscitelli (2005, 2013), há uma estreita relação entre intercâmbios econômicos (dinheiro, bens, interesses materiais) e atividades sexuais, que constituem arranjos diversos que extrapolam muito o que usualmente denominamos como *programas*. Na sua concepção de “mercado do sexo”, há um universo de intercâmbios sexuais e econômicos, materiais e simbólicos que inclui desde variadas formas de serviços sexuais e sensuais (*dançarinas, call girls, strippers, programas, acompanhantes*), até outros intercâmbios enlaçados pela ideia de dádiva e reciprocidade. Nesse campo, poderíamos inserir, por exemplo, as tradicionais figuras do “velho que ajuda”, do “sexo para melhorar de vida” e dos relacionamentos internacionais em que pessoas locais podem ascender socialmente casando-se com um “gringo” (PISCITELLI, 2013).

Podemos especular que, no material analisado, não se atribui a categoria “prostitutas” às denunciantes porque estas não se identificam com o trabalho sexual. Dentro de um conjunto de relações que envolve atividades de acompanhante, domésticos, modelagem, status de convidadas e eventuais serviços sensuais e/ou sexuais, o sexo comercial não seria o critério fundamental para definirem seus vínculos com Klein. Mas, também, podemos supor que a ausência dessa identificação no material veiculado nas reportagens se relaciona com à grande ilegitimidade que tal atividade possui, tanto no cenário público, quanto nas legislações penais.¹²⁶

Em termos jurídicos, o que significaria ser identificada como “prostituta” ou como “modelo”? Como mudariam os entendimentos sobre as situações consideradas abusivas? Caso identifique que os serviços prestados eram de modelo, o caso ganha contornos diferentes. Toma corpo os argumentos de aliciamento à prostituição, assédio sexual e estupro. Aciona-se nesse caso aquilo que Zélizer (2011) denominou de teoria das “esferas separadas” e “mundos hostis”. Segunda a autora, existe uma ideologia consolidada no imaginário social que “dinheiro” e “intimidade” constituem domínios distintos (esferas separadas) e que o contato entre esses campos tem a potencialidade de os corromper mutuamente (mundos hostis). Apesar de a prática social demonstrar que essa teoria é falha, isto é, na vida ordinária as relações de intimidades e economia

126 Vale destacar que o conjunto do material jornalístico analisado está alinhando com as partes que acusam Saul Klein, havendo grande ênfase em prol da sua condenação.

estão imbricadas, há um esforço constante das pessoas em regular, proteger e criar combinações possíveis entre esses campos (*op. cit.*).

Dentro dessa perspectiva, para os teóricos dos “mundos hostis”, é necessário separar sexo (intimidade) de dinheiro. Nesse caso, a relação *laboral* (modelo) não poderia ser perturbada pela investida sexual (intimidade), em especial a contragosto, podendo ser definida, no mínimo, como assédio sexual. A empresa acionada por Klein para contratar as modelos, sabendo das solicitações sexuais impressas no conjunto dos serviços, poderia ser tipificada pelo crime de lenocínio. Por fim, o consentimento em torno das relações sexuais a contragosto perderia validade, tendo em vista uma alegada dependência econômica gerada pelo vínculo *laboral*. Nesse caso, as relações sexuais a contragosto são passíveis de criminalização, sendo agravadas pela qualificação de humilhantes e pela coerção psicológica.

No caso de se definirem como prestadoras de serviço sexual, o caminho jurídico seria diferente. A empresa e os agentes envolvidos na contratação dessas trabalhadoras continuariam passíveis de serem indiciados por lenocínio, entretanto, os meandros do debate sobre os fatos considerados abusivos seguiria caminhos distintos. Na ideologia dos “mundos hostis”, conforme aponta Zélizer (2011) e fortemente impregnada na doutrina jurídica, a prostituição seria um exemplo máximo da contaminação dos sentimentos e da intimidade (*locus da solidariedade*), pela razão fria e calculista (representada pela troca monetária). Em termos jurídicos, no Brasil, essa ideologia é tão potente que a prática da prostituição é criminalizada. Consumir e vender serviços sexuais não é penalizado, mas toda a estrutura ao entorno (casas, boates, agências, propagandas, intermediação, lucro) está prevista como crime no Código Penal.¹²⁷

Se no caso anterior das acusadoras serem modelos as investidas sexuais a contragostos já seriam qualificadas como uma tipologia de violência sexual, na hipótese de serem prestadoras de serviços sexuais, as fronteiras das definições legais de abuso ficam nebulosas. São raros os episódios em que há processos instaurados de violência sexual no exercício do trabalho sexual, excetuando em casos onde a violação física é brutal (PENHA et al., 2020). Há lacunas no debate público e na jurisprudência sobre assédio moral e sexual na relação cliente/prostituta. Fala-se pouco sobre noções de abuso dentro de acordos sexuais estabelecidos nos programas. O que encontramos em abundância são relatos sobre o longo histórico de violência institucional contra trabalhadoras sexuais quando precisaram recorrer à polícia ou à justiça para denunciarem episódios de violência, em especial, a sexual (TAVARES, 2014; RAMOS, 2015).

Dessa forma, é difícil saber quais seriam os reordenamentos possíveis nas definições de abuso e de violência sexual nesse processo específico. Há um princípio debatido na doutrina jurídica que impede que um trabalhador de uma atividade

127 Artigos 228, 229 e 230 do Código Penal Brasileiro. Capítulo V. Redação dada pela Lei nº 12.015 de 2009.

ilícita reivindique direitos trabalhistas. Considera-se que há um “princípio de ilicitudes do objeto”,¹²⁸ isto é, a natureza ilícita da atividade inicial transforma todas as outras relações como ilegítimas perante as garantias trabalhistas (BARROS, 2016). A título de especulação, pode-se supor que haveria grandes possibilidades de uma lógica semelhante ser aplicada para o caso de violência sexual: tendo em vista que a prostituição é idealmente entendida como o ícone máximo da violação da intimidade pelo dinheiro, não caberia falar de abuso. De forma simplificada, não seria possível definir práticas legítimas e abusivas dentro de uma situação de violência, nesse caso, haveria apenas uma única violência, a própria prostituição.¹²⁹

“UM MISTO DE CUIDADORA, DOMÉSTICA E ACOMPANHANTE”

Agora, adentramos na dança de definições proposta pelos advogados de Klein, que antes de acionar a categoria *sugar*, em processos anteriores também passou por outros campos. A frase acima foi retirada de uma ação anterior movida por uma jovem, na época com 23 anos, na qual reivindicava o cumprimento de acordo indenizatório. Na sua versão, ela foi contratada como modelo aos 18 anos por Klein, mas acabou exercendo “*um misto de cuidadora, doméstica e acompanhante*”¹³⁰ por um salário de R\$ 30 mil. Quando foi “*demitida*”, assinou um acordo de sigilo, atestando que não poderia divulgar informações sobre o empresário e deveria também abster-se de atuar como testemunha em processos judiciais (tanto no âmbito civil, penal ou trabalhista). Para isso, receberia a quantia de R\$ 800 mil. Desse montante, recebeu apenas a metade e, por isso, acionou a justiça.

Apesar de se ter comprovado um depósito de R\$ 455 mil feito pelo acusado, a perícia detectou que a assinatura era falsa, o que eximiu Klein de pagar o restante. Na ocasião, argumentou que a denunciante nunca foi sua funcionária, que esteve presente como modelo em alguns eventos e depois frequentou a casa na qualidade de *sugar baby*. Nesse caso, as relações *sugars* têm potencial para apagar não apenas o suposto crime de assédio sexual, mas também a obrigação de ressarcir as penalidades trabalhistas.

128 Artigo 166, II, do Código Civil Brasileiro. BRASIL, 2002.

129 Essa suposição não é tão hipotética. Existe um acirrado debate dentro do pensamento feminista sobre a prostituição e suas normativas legais. Para feministas abolicionistas, não há sentido falar de violência dentro da prostituição, uma vez que a própria prostituição seria uma violência em si. Após pressão dessa parcela feminista, essa perspectiva foi incorporada no código penal em 2009, sendo expressa em formulações ambíguas que igualam prostituição à exploração sexual. Cito como exemplo o Artigo 228 do Código Penal Brasileiro: “Favorecimento da prostituição ou outra forma de exploração sexual. Sobre as disputas feministas a respeito da prostituição e suas implicações normativas, ler Piscitelli (2013b).

130 Trechos do processo civil movido contra Klein, que corre em segredo de justiça. Retirado da reportagem: “Modelo cobra R\$ 345 mil de filho do fundador das Casas Bahias por serviços sexuais. Reportagem de Rogério Gentile. Pragmatismo Político. 29 de janeiro de 2021.

O termo “*cuidadora*” aparece em processos anteriores, de causa civil. Segundo a reportagem “Em vídeo, Klein diz que pagou R\$ 800 mil por silêncio de vítimas”,¹³¹ antes do processo crime de estupro e aliciamento movido por 34 mulheres, três mulheres – uma no ano de 2019 e outra no início de 2020 – abriram processo indenizatório contra Klein. Elas cobravam o pagamento de acordos estabelecidos em contrato, assinados ao final do seu vínculo com o denunciado. Elas apresentaram contratos contendo cláusulas de confidencialidade, que preveem indenização por danos morais e assédio, mediante pagamento de altas quantias monetárias. Nesses processos, segundo a reportagem, as mulheres são descritas como “*cuidadoras*” ou “*modelos cuidadoras*”.¹³² Vale chamar a atenção para um aspecto desses contratos: as preocupações com futuras causas trabalhistas, potenciais processos penais (assédio e violência sexual) e com as informações geradas pelo contato íntimo.

Essas três dimensões – acordos financeiros/*laboral*, a preocupação em delimitar fronteiras das intimidades permitidas e proibidas, bem como os supostos “perigos” das informações geradas na intimidade – são questões latentes que perpassam o chamado “trabalho de cuidado”. É importante discutir esse conceito, o que é feito a seguir.

Segundo Debert e Pulhez (2019), os debates acerca do “cuidado” como um tipo específico de trabalho se iniciaram nos anos 1970, ante às preocupações com os cuidados dos velhos. O aumento da participação feminina no mercado remunerado de trabalho, a queda nas taxas de natalidade e a consolidação de estados de bem-estar social no cenário global (SORJ, 2013), contribuíram para aumentar a demanda por serviços de assistência e, com isso, colocou em evidência as dinâmicas desse crescente mercado.

Se o “cuidado” como prática é longínquo, a sua emergência como conceito é recente. Ele busca compreender um conjunto de questões morais, materiais, subjetivas e hierárquicas que cercam as práticas de assistência às necessidades dos outros. Talvez uma das suas contribuições mais significativas seja a possibilidade de politizar o cuidado, invisibilizado e naturalizado como uma atividade situada puramente no campo dos sentimentos. Os estudos do *care*¹³³ vêm demonstrando que o cuidado é ao mesmo tempo: a) *trabalho*, exigindo um conjunto de técnicas, conhecimentos, esforços mentais, físicos e habilidades que inclui, entre outras coisas, mobilizar um certo tipo de inteligência para antecipar necessidades (BLANC, et al., 2020); b) *obrigação*, visto como uma dever moral atribuído a uma parcela da sociedade e que contextualmente

131 LOPES, Pedro. “Exclusivo: em vídeo Klein diz que pagou R\$ 800 mil por silêncio de vítimas”. *Universa*, Portal UOL. 01/05/2021.

132 Op. cit.

133 *Care* é o termo usando na tradição anglo-saxônica para definir esse campo de estudo. Muitos autores optam por manter o termo inglês por trazer consigo sentidos muito específicos, difíceis de serem traduzidos. Trata-se de um termo polissêmico que faz alusão a cuidar do outro, preocupar-se, estar atento às suas necessidades (Guimarães & Hirata, 2011).

vai traçando limites contínuo entre o bom e mal *care* (MOLINIER, 2012; FERNANDES, 2017); c) “ajuda”, aludindo a intercâmbios de práticas de cuidado que tecem muito das relações de interdependência e de reciprocidade que sustentam a vida cotidiana, notadamente entre os mais pobres e vulneráveis (GUIMARÃES & HIRATA, 2020; HOOKS 2019). Todas essas dimensões são profundamente marcadas por desigualdades em termos de gênero, raça, classe, idade e nacionalidade, e se traduzem em relações assimétricas de poder.

Existe muitas definições sobre o que poderia ser contemplado como cuidado, indo desde acepções mais abrangentes como a de Molinier (2004): “uma constelação de estados físicos ou mentais e de atividades trabalhosas ligadas à gravidez, à criação e à educação das crianças, aos cuidados com as pessoas, ao trabalho doméstico e, de forma mais abrangente, qualquer trabalho realizado a serviço das necessidades dos outros (*Op. cit.*, p. 229, grifo meu); até outras mais circunscritas que inclui “atividades realizadas para assistir pessoas dependentes, e por outro, o trabalho relativo aos afazeres domésticos que são oferecidos a pessoas que poderiam, por elas mesmas, executá-los adequadamente” (SORJ, 2013, p. 481). As atividades de cuidados podem ocorrer em espaços públicos (abrigos institucionais, comunidades, consultórios, espaços especializados) ou no âmbito doméstico familiar próprio ou de terceiros, podendo ser ou não remunerados.

Para qualquer uma das acepções, é útil a contribuição de Zélizer (2011), para quem qualquer relação de cuidado implica, necessariamente, relações de “intimidade”. Segundo a autora:

“Claramente, o cuidado varia muito em seu nível de intimidade, de muito impessoal a fortemente entrelaçado. Os relacionamentos de cuidado também são identificados como íntimos por envolverem confiança: eles confiam a pelo menos uma das partes informações ou atenção a outra parte, que não está muito disponível e que seriam prejudiciais se fossem reveladas a terceiros” (*Op. cit.*, p. 138).

Assim, o “cuidado” carrega de forma evidente a imbricação de dimensões vistas comumente como domínios distintos e antagônicos (esferas separas e mundos hostis). Ele é trabalho, com forte carga emocional, que se realiza ainda em grande parte no âmbito doméstico, envolve intimidade, possui segredo e pode incluir variados serviços numa mesma função (“um misto de cuidadora, domésticas e acompanhante”). Talvez por isso, no âmbito jurídico, exista grandes dificuldades para regulamentá-lo, tendo em vista que o cuidado serpenteia pelos enquadramentos usualmente convencionais da lei.

Guita Debert e Mariana Oliveira (2015) analisaram o acirrado debate que acompanha as tentativas de regulamentar o trabalho de cuidador de idosos (PL

4.702/2012).¹³⁴ Há um conjunto de polêmicas que envolve definir limites entre o trabalho do cuidador e o dos empregados domésticos (quais serviços podem ser qualificados como “rotina de higiene pessoal e ambiental” do idoso?); a preocupação com a possível exclusão gerada pela exigência de cursos e escolaridade mínima, além da inadequação das jornadas estipuladas para a realização do trabalho de cuidador (com limite máximo de hora extra e limite de jornada). Vale destacar, entretanto, que um dos méritos do PL 4.702 é prever serviços de “prestação de apoio emocional e na convivência social da pessoa idosa” (Art. 2, PL 4.702/2012). Visibiliza-se a dimensão da subjetividade, das emoções e dos afetos dentro deste trabalho.

Contudo, ainda permanece um silêncio quando se fala de uma das múltiplas dimensões que constitui o cuidado: a sexualidade. Segundo Hirata (2016), mesmo com a grande produção sobre o *care*, o debate sobre a dimensão sexual no trabalho do cuidado ainda é pouco explorado. A autora instiga novas pesquisas sobre o tema, tendo em vista as recorrentes narrativas sobre contatos sexuais na relação entre provedores e beneficiários de cuidado. A autora nos questiona se é fértil pensar que algumas permissões sexuais dadas por cuidadoras – como deixar um idoso apalpar suas nádegas para que fique mais tranquilo no banho – podem ser entendidos como uma faceta do “saber fazer discreto” (MOLINIER, 2012), tão característica do trabalho de cuidado.

Esse “saber discreto” ganha dimensões mais explícitas nas crescentes demandas, em diferentes partes do mundo, para que a assistência sexual seja reconhecida como uma forma de trabalho de cuidado, em especial, junto ao movimento de pessoas com diversidade funcional (FERREIRA, 2013). Entretanto, embora a garantia de “decidir ser sexualmente ativo ou não”, de “perseguir uma vida sexual satisfatória, segura e prazerosa”¹³⁵ sejam prerrogativas da Organização Mundial da Saúde, do qual o Brasil é signatário, contratar explicitamente serviços sexuais ainda é criminalizado.

Esse panorama é proveitoso para voltar ao caso de Klein e os contratos rescisórios que estabelecia com as mulheres que frequentavam sua casa. Como já destacado, esses documentos evidenciam a preocupação com potenciais processos trabalhistas, civis e penais, além do receio de divulgação de informações íntimas sobre o requerente. Talvez porque, na impossibilidade de definir os vínculos por categorias que contemplasse serviços sexuais (contaminação de ilícitudes) e/ou pela diversidade de atribuições (íntimas) que elas desempenhavam na sua residência, o termo que lhe pareceu mais adequado foi o de “cuidadoras”. No entanto, era preciso “limpar”, via acordo, o que formalmente não caberia dentro dessa ocupação.

Sendo cuidadora, essas mulheres poderiam exigir, como ocorreu, indenização por horas extras de serviço em turno noturno, tendo em vista que chegavam a passar

134 Projeto de Lei nº 4.702, de 12 de novembro de 2012, de autoria do senador Waldemir Moka (PMDB/MS).

135 Organização Mundial da Saúde, 2002, apud Olivar, 2012.

a semana toda nas residências de Klein.¹³⁶ Também poderiam processá-lo penalmente por abuso e assédio sexual, pois, embora sejam comuns os contatos sexuais na relação entre quem oferta e quem recebe cuidados, esses intercursos não são formalmente aceitos (HIRATA, 2016; MOLINIER, 2012).

Nas ações subsequentes, parte dessas questões se assenta de outra forma. Se nas ações civis indenizatórias os argumentos orbitavam em torno da categoria “cuidado”, no processo coletivo em que Klein é acusado de estupro e aliciamento à prostituição surge o conceito *sugar*. Ao renomear os vínculos de “cuidadoras” para *sugar babies*, ele se exime de processos trabalhistas (em um “relacionamento” não há pagamento pela presença). Mas para estabilizar a definição *sugars*, foi preciso também investir em alguns apagamentos.

Dada a explícita vinculação entre relações sexuais e bens financeiros presentes nas relações *sugars*, observa-se um esforço considerável, entre adeptos da prática e juristas, para diferenciá-la da prostituição. No EUA, onde comprar e vender serviços sexuais é criminalizado, a Suprema Corte estabeleceu, ainda na década de 1970, que atos sexuais que viessem acompanhados de “companheirismo, jantares ou idas ao cinema”, não estão sujeitos às jurisdições da prostituição (UPADHYAY, 2021). No Brasil, a matéria não está legislada, mas há um entendimento recorrente de que a diferença entre os encontros *sugars* e a prostituição está na relação indireta entre dinheiro e ato sexual:

“De outro giro, o relacionamento *sugar*, não obstante também tenha o dinheiro como nota essencial de sua configuração, se diferencia da prostituição (entre outros motivos) pela distância entre o dispêndio do dinheiro (que, aliás, não ocorre por pagamento direto, mas sim por um modo de vida: gastos em jantares, viagens ou patrocínios de projetos pessoais da *sugar baby*) e, se houver, o ato sexual.” (VIEIRA & DIAS, 2018).

Dessa forma, para sustentar o argumento das relações *sugars*, Klein negou ter assinado os acordos rescisórios analisados – mesmo sendo comprovado o pagamento em seu nome. Declarou também que nunca remunerou diretamente as *babies* pelas práticas *sugars*, mas que além dos presentes, viagens e jantares, pagava às agências de relacionamento pela mediação do contato. Seus advogados reforçam que essas agências fazem parte do conjunto de novos empreendimentos destinados a prover encontros afetivos-sexuais-amorosos.

Com esse caminho, Klein conseguiu estabilizar a sua defesa e se protegeu dos processos em curso referente às áreas penal (abuso, estupro e aliciamento) e trabalhista (horas extras, indenizações). O toque mágico da intimidade o absolveu e naturalizou práticas que, em outras relações, seriam tidas como ilegítimas. Conseguiu, inclusive,

136 ENTILI, “Modelo cobra R\$ 345 mil...”. 29 de janeiro de 2021.

ofuscar elementos presentes no processo que seriam considerados violentos em qualquer uma das hipóteses analisadas (cuidadora, modelo, prostituta ou *sugar babies*), por exemplo, a coerção exercida por seguranças armados, os maus tratos domésticos (confinamentos, exposição à doenças), bem como a “dependência econômica” usada para adquirir um “*consentimento a contragosto*”.

A confusão gerada pela resignificação de relações operou a seu favor: não sendo as relações *sugar* um vínculo de trabalho, nem de serviço, ela seria um relacionamento afetivo-sexual? Dessa forma, eventuais violências cotidianas seriam julgadas no âmbito da violência doméstica? E mais, a “durabilidade” da relação, alegada pelo despacho do juiz da primeira instância, poderia abrir espaço para um processo civil reivindicando os benefícios econômicos próprios de uma relação afetiva-sexual estável?

O objetivo deste ensaio não é responder a essas questões, evidentemente. Nem sugerir ou contestar classificações adequadas para um possível enquadramento dessas relações. Mas, sim, inspirado no trabalho de Zélizer (2011), desmembrar os argumentos presentes em processos criminais para entender o fluido jogo de negociações entre dinheiro, sexo e intimidade. Esses três elementos estão imbricados e constituem núcleos fundamentais para definir relações, a depender de suas diferentes combinações. Assim como num jogo de xadrez, a reposição de uma dessas peças, abre sempre diversas possibilidades de novas jogadas e arranjos.

Dessa forma, longe de ser restritivo, o tabu em torno do intercâmbio entre sexo e dinheiro, é produtor de arranjos diversos, configurando um complexo sistema sexo(ato)-dinheiro que implica em grande trabalho moral para sua gestão e organização. Chama atenção a potência simbólica desses termos, em volta dos quais se reordenam sentidos a depender do contexto. O temor da obviação das relações dinheiro-sexo aciona uma série de símbolos diversos para ornar e alegorizar essas relações, acionado e mobilizando bens, comidas, ritos, sentimentos, leis e valores morais.

AS LUZES E AS SOMBRAS OFERECIDAS PELA CATEGORIA SUGAR

Neste ensaio, busquei olhar o aparecimento da categoria *sugar* num determinado contexto, a fim de perceber como novas formulações evidenciam crenças, valores morais, reforçam ou mudam termos.

Assim como o “cuidado”, a “relação *sugar*” é um termo novo que (re)define práticas sociais longevas. Ele, evidentemente, não surge junto com as práticas de uniões intergeracionais entre pessoas de condições econômicas diversas. Tais relacionamentos podem ser considerados atávicos na nossa sociedade e são amplamente reconhecidos em diferentes segmentos sociais.

Dentre as grandes janelas que o surgimento de um termo nos abre, destaco a possibilidade de entender mais nitidamente o jogo de luz e sombra que incide sobre determinados temas. O que se reforça e o que se esconde quando se sistematiza uma

prática que antes não tinha nome próprio? Quais os sentidos subjacentes que afloram quando algumas relações se tornam visíveis e nominadas?

Este artigo buscou entender a construção de fronteiras entre “trabalho” e “relacionamento conjugal”, destacando o protagonismo do dinheiro, do sexo e da intimidade nessas definições. Em especial, houve uma preocupação em marcar os efeitos desses deslocamentos para redefinir noções sobre direitos, abuso e violência dentro de cada uma dessas relações.

Se considerarmos a interdição entre sexo(ato)-dinheiro como um código, isto é, não é uma realidade e sim um princípio, podemos pensar que ela é produtiva de relações. A partir desse tabu, vai sendo rearranjadas práticas consideradas legítimas e ilegítimas, símbolos e novos códigos. Estar no campo da legitimidade, aprender a manejar seus códigos, é importante para barganhar reconhecimento e, com isso, acessar direitos, incluindo o de proteção a situações consideradas abusivas.

Para os que se encontram em zonas desprivilegiadas em relação ao sistema sexo(ato)-dinheiro, a noção de “contaminação de ilicitude” pode ser traduzida também como “contaminação da ilegitimidade”, diante da qual as noções de abuso e violência não podem ser nominadas. Ao lançar luz para as especificidades das relações sugars, joga-se mais sombras para as relações comerciais de serviços sexuais. Lustra o que se está colocado acima da interdição e perpetua o pântano que envolve o que se localiza abaixo. Os silêncios em torno do trabalho sexual dificultam o debate sobre situações abusivas dentro do trabalho sexual. Considerar a prostituição como uma violência em si sombreia as possibilidades de pensar a violência sexual, entre elas o assédio, dentro dessa ocupação.

Por outro lado, é importante reforçar, que o brilho açucarado da intimidade, que alude a conforto, estabilidade e liberdade, acaba por ofuscar qualquer mácula da violência e do abuso, criando pontos cegos e escorregadios nessa – e em tantas outras – searas. Dessa forma, esse artigo contribuiu para pensar nesse duplo movimento: se por um lado há o esforço para criar, ressignificar ou rejeitar símbolos a fim de se diferenciar das relações sexuais comerciais e adentrar na zona de legitimidade das relações afetivas conjugais, por outro lado, a inserção dessas relações no âmbito da adocada intimidade também torna nebulosa e amarga as fronteiras entre consentimento e violência.

Por fim, quero destacar a riqueza analítica que a criação de um termo, conceito ou categoria pode oferecer para a compreensão de novas e velhas representações. Como ela ilumina práticas, desperta reflexões sobre naturalizações, visibiliza desigualdades, mostra movimentos de mudanças sociais. E como próprio do jogo de iluminação, ao se jogar luz, cria-se sombras, que são igualmente relevantes para a análise.

REFERÊNCIAS

- BLANC, Nathalie; LAUGIER, Sandra; MOLINIER, Pascale. O preço do invisível: As mulheres na pandemia. *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social* – Rio de Janeiro – Reflexões na Pandemia 2020, p. 1-13, 2020.
- BARROS, Alice Monteiro. *Curso de Direito do Trabalho*. 10ª. Edição. LTr, 2016.
- BRASIL. *Decreto-Lei nº 10.406 de 10 de janeiro de 2002*. Institui o Código Civil Brasileiro, 2002.
- FERNADES, Camila. *Mães abandonantes*. Figuras da causação: sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de Estado / Tese de Doutorado-Rio de Janeiro, 246f, 2017.
- DEBERT, Guita Grin; PULHEZ, Mariana Marques. Desafios Do Cuidado: Gênero Velhice e deficiência. *Textos Didáticos* (66), p. 5-29, 2019.
- DEBERT, Guita e OLIVEIRA, Amanda Marques de. A profissionalização da atividade de cuidar de idosos no Brasil. *Rev. Bras. Ciênc. Polít. [on-line]*, nº18, p. 7-41, 2015.
- GUIMARÃES, Nadya Araujo. Casa e mercado, amor e trabalho, natureza e profissão: controvérsias sobre o processo de mercantilização do trabalho de cuidado. *Cadernos Pagu* (46), p. 59-77, 2016.
- GUIMARÃES, Nadya Araujo; HIRATA, Helena Sumiko; SUGITA, Kurumi. Cuidado e cuidadoras: o trabalho de care no Brasil, França e Japão. *Sociologia & antropologia* 1.1, p. 151-180, 2011.
- GUIMARÃES, Nadya; HIRATA, Helena. *O Gênero do Cuidado*. Atelie Editorial, 2020.
- HIRATA, Helena. Subjetividade e sexualidade no trabalho de cuidado. *Cadernos Pagu* (46), p. 151-163, 2016.
- HOOKS, bell. Constituir um lar. Espaço de resistência. *In: Anseios. Raça, Gênero e Políticas culturais*. Editora Elefante, 2019.
- MOLINIER, Pascale. Ética e trabalho do care. *In: Cuidado e cuidadoras*. As várias faces do trabalho do care, São Paulo, Atlas, p.29-43, 2012.
- MONINIER, Pascale. O ódio e o amor, caixa preta do feminismo? Uma crítica da ética do devotamento. *Psicologia em Revista* (10.16), p. 227-242, 2004.
- OLIVAR, José Miguel Nieto. Prostituição feminina e direitos sexuais... diálogos possíveis?. *Sexualidad, Salud y Sociedad* (11), p. 88-121, 2012.

PASSAMANI, Guilherme. É ajuda, não é prostituição. Sexualidade, envelhecimento e afeto entre pessoas com condutas homossexuais no Pantanal de Mato Grosso do Sul. *Cadernos Pagu* (51), 2017.

PISCITELLI, Adriana. Apresentação: gênero no mercado do sexo. *Cadernos Pagu* (25), p. 7-23, 2005.

PISCITELLI, Adriana. *Trânsitos: brasileiras nos mercados transnacionais do sexo*. EdUERJ, 2013.

PISCITELLI, Adriana. Exploração sexual, trabalho sexual: noções e limites. In: SILVA, Daniele Andrade da et al. *Feminilidades: corpos e sexualidades em debate*. Rio de Janeiro: EDUERJ (2013), p. 147-164, 2013b.

RAMOS, Diana Helene. *Preta, Pobre e Puta*. Dissertação. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

SORJ, Bila. Arenas de cuidado nas interseções entre gênero e classe social no Brasil. *Cadernos de pesquisa* (43.149), p. 478-491, 2013.

TAVARES, Aline. *A organização da zona: notas etnográficas sobre relações de poder na zona de prostituição Jardim Itatinga, Campinas-SP*. Dissertação Mestrado. UNICAMP, 2014.

TIRIBA, Thais Henriques. Sugar relationships: sexo, afeto e consumo na África do Sul e no Brasil. *Revista Estudos Feministas* (27.3), 2019.

UPADHYAY, Srushti. Sugaring: Understanding the World of Sugar Daddies and Sugar Babies. *The Journal of Sex Research*, p. 1-10, 2021. Disponível em: Sugaring: Understanding the World of Sugar Daddies and Sugar Babies. Acesso em: xx xxx xxxx.

ZELIZER, Viviana. *A negociação da intimidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

REPORTAGENS

BERGAMO, Mônica. Herdeiro das Casas Bahia é acusado de estupro e aliciamento por 14 jovens. Folha de São Paulo. 22 de dezembro de 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/monicabergamo/2020/12/herdeiro-das-casas-bahia-e-acusado-de-estupro-e-aliciamento-por-14-mulheres.shtml>. Acesso em: 30 abr. 2021.

GENTILI, Rogério. Modelo cobra R\$ 345 mil de filho do fundador das Casas Bahias por serviços sexuais. Pragmatismo Político. 29 de janeiro de 2021. Disponível em: <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2021/01/modelo-filho-do-fundador-casas-bahia-servicos-sexuais.html>. Acesso em: 01 mai. 2021.

LOPES, Pedro. O Harém do Príncipe: Como funcionava a suposta rede de aliciamento, prostituição e abusos de Saul Klein. Reportagem Site Uol Esporte. 25 de dezembro de 2020. Disponível em: <https://www.uol.com.br/esporte/reportagens-especiais/o-harem-de-saul-klein/#cover>. Acesso em: 30 abr. 2021.

LOPES, Pedro. Caso Saul Klein: mulheres relatam ofertas financeiras para mudarem de lado. Site Uol Universa. 10 de março de 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2021/03/10/caso-saul-klein-mulheres-relatam-ofertas-financeiras-para-mudarem-de-lado.htm>. Acesso em: 01 mai. 2020.

LOPES, Pedro. Juiz deixa 32 mulheres sem proteção e devolve passaporte de Saul Klein. Site Uol Notícias. 02 de março de 2021. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2021/03/02/devolve-passaporte-saul-klein.htm>. Acesso em: 01 mai. 2021.

LOPES, Pedro. Exclusivo: em vídeo Klein diz que pagou R\$ 800 mil por silêncio de vítimas. Universa, Portal UOL. 01/05/2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2021/05/01/exclusivo-em-video-klein-diz-que-pagou-r-800-mil-por-silencio-de-vitimas.htm>. Acesso em: 24 dez. 2021.

De feto a bebê: emoções, gênero e pessoa na difusão virtual de imagens fetais

*Marcos Castro Carvalho*¹³⁷

*Camilla Iumatti Freitas*¹³⁸

INTRODUÇÃO

Bonecos de fetos humanos impressos em 3D por meio da combinação digital de imagens obtidas mediante diferentes tecnologias médicas de visualização; exposições artísticas envolvendo imagens digitalmente trabalhadas de redes neurais e conexões sinápticas no cérebro; neuroimagens atuando como personagens centrais em tribunais e controvérsias médico-jurídicas e policiais (DUMIT, 2004); proliferação de “vídeos” de imageamento obstétrico postados em redes sociais e plataformas virtuais como o Youtube, ou descarregados e guardados na memória do telefone celular para compartilhamentos ou futuras (re)exibições, privadas ou coletivas; imagens de ultrassom fetal impressas em papel especial e molduradas ou arrançadas em álbuns de infância como memória das primeiras “fotos” ainda na barriga da mãe – algumas vezes também se valendo de recursos de coloração, customização e arte gráfica digital para personalizar a demasiado sépia ou acinzentada, borrada, e um tanto genérica ultrassonografia original.

Tal panorama amplo de fenômenos variados elencados no parágrafo acima – relativamente novos e que ainda soam parcialmente estranhos – só foi possível pós-difusão das tecnologias de imageamento cerebral e da radiação ultrassônica para produção de imagens médicas. Imagens corporais cada vez mais variadas, inicialmente restritas a contextos laboratoriais e clínicos, hoje compõem significativamente o repertório popular de nossa “cultura visual” contemporânea. Elas circulam e se difundem

137 Pós-Doutorando do PPGAS/ UFRGS.

138 Doutoranda em Antropologia pelo PPGA/ UFPB.

rapidamente, sendo reapropriadas e rematerializadas por diversos segmentos de pessoas não-experts de forma dificilmente prevista quando da sua popularização pelo mundo, a partir dos anos 1980.¹³⁹ Como já ironicamente antecipava a literatura feminista americana em meados dessa mesma década, naquela época evidências anedóticas já sugeriam que muitas, se não a maioria das gestações, em breve incluiriam ultrassonografias e apresentação de uma foto de ultrassonografia para o álbum do bebê (PETCHESKY, 1987, p. 273).

Obviamente essa difusão não se deu de forma homogênea e unilateral, variando em função de uma série de marcadores socioculturais e econômicos. De fato, ao menos no caso do ultrassom obstétrico, nas últimas décadas tal tecnologia foi construída também como uma “tecnologia de consumo” e entretenimento. Tecnologia essa que se ancora na produção do “prazer de ver” e em uma nova pedagogia do olhar envolvida na popularização da radiação ultrassônica nos protocolos clínicos de monitoramento da gestação (CHAZAN, 2007). Apesar de sua existência como prática mais corriqueira e de consumo ser bem mais evidente no caso das clínicas privadas e sua clientela das classes médias e alta, o ultrassom também é uma tecnologia pré-natal já consideravelmente difundida em hospitais, ambulatórios e maternidades públicas ao redor do mundo.

Não obstante a corrente naturalização do exame ultrassonográfico em diversas áreas médicas, e, em especial na obstetrícia, a aceitação e legitimidade da então nova tecnologia demorou várias décadas para se consolidar de modo tão definitivo nas experiências de gravidez. As primeiras tentativas de imageamento corporal via radiação sonora foram promovidas geralmente por meio de alianças entre médicos e engenheiros desde o pós Segunda Guerra, seguindo todo o desenvolvimento de artefatos inicialmente militarizados como radares e sonares submarinos.¹⁴⁰ O uso de ultrassom para imageamento diagnóstico se deu inicialmente na neurologia, com pouco sucesso inicial dada a limitação dos recursos técnicos e o obstáculo dos ossos densos da caixa craniana. Mas, a partir daí adquiriu crescente popularidade em segmentos como a cardiologia e oftalmologia e, apenas tardiamente, mas progressivamente

139 Burri e Dumit (2008) sublinham a relevância dos mais variados recursos imagéticos em diversos contextos científicos e de produção de conhecimento, mas também chamam atenção para a circulação das imagens científicas em realidades mais amplas: “Furthermore, scientific images are increasingly traveling outside the laboratories and entering news magazines, courtrooms, and media. Today, we live in a visual culture (E.G., STAFFORD, 1996), which also values numbers (PORTER, 1995; ROSE, 1999) and science (HUBBARD, 1988; NELKIN & TANCREDI, 1989). Scientific images rely on these cultural preferences to create persuasive representations. The ubiquity of scientific images has raised the interest of STS scholars in studying visual representations and in exploring the visual knowledges they engender” (BURRI & DUMIT, 2008, p. 297).

140 Para uma etnografia sobre práticas de conhecimento em um *laboratório* de engenharia biomédica em torno do uso terapêutico e diagnóstico do ultrassom, ver Carvalho (2015).

hegemônica na quantidade de publicações e na popularidade entre o público leigo, a partir dos anos 1970 e 1980, na prática obstétrica¹⁴¹ (YOXEN, 1999).

Um tipo de imageamento que se dá por meio do “fatiamento” em cortes transversais do corpo de acordo com o movimento das ondas radiadas, e que transformam uma realidade tridimensional em uma imagem bidimensional – algo então inusitado para a percepção e o olhar médico da época e que depois se tornaria comum com a difusão de outras modalidades de tecnologias de imageamento corporal, como é o caso da tomografia computadorizada, que como seu próprio nome já indica também procede pela produção de “tomos”: “corte” ou “fatia” em latim. O advento posterior da imagem em “escala de cinza” (que permitia imagens muito mais matizadas do que os dispositivos de imagem em preto e branco anteriores) e os primeiros escaneamentos em “tempo real” (que tornaram possível visualizar o movimento pela primeira vez) se tornaram uma espécie de nova promessa para o futuro da obstetrícia (YOXEN, 1999; TAYLOR, 2008).

Em alguns hospitais do Reino Unido, as parteiras resistiram à ideia de que deveriam realizar ultrassonografias porque consideravam que isso desvalorizava suas próprias habilidades clínicas. Os radiologistas, por sua vez, tendiam a ser muito mais entusiastas da tecnologia porque seu status derivava de sua competência na criação de imagens, e o ultrassom aumentava a variedade de ferramentas disponíveis. Enquanto no Brasil apenas médicos podem realizar o exame de ultrassom, em outros lugares a situação varia bastante. Na Europa geralmente o exame pode ser feito por um espectro amplo de profissionais que incluem enfermeiras, parteiras, radiologistas, entre outros. Nos Estados Unidos, este trabalho é efetuado por técnicas ultrassonografistas. Uma ocupação majoritariamente feminina, que ajudou a promover o ultrassom obstétrico no meio médico e popularizá-lo entre as gestantes, e que centra-se simultaneamente na obtenção habilidosa de informações técnicas sobre a gestação e o feto – apesar de não poderem definir diagnósticos, o que é reservado à classe médica – e no acolhimento das gestantes, por meio de um uso da tecnologia ultrassônica para fins de “entretenimento” familiar e promoção de “vínculo” materno-fetal (YOXEN, 1999; CHAZAN, 2007; TAYLOR, 2008).

No Brasil, de um modo geral, a busca por sessões de exame ultrassonográfico pelas mulheres e suas famílias parece ser algo evidente e generalizado em todas as camadas sociais, apesar das diferenças nos modos de realização e entendimento

141 Por conta dos efeitos deletérios da exposição aos Raios-X, a obstetrícia durante algum tempo guardou certa ressalva sobre o uso do ultrassom para imageamento fetal, ainda que se não se tratasse de uma radiação ionizante como a primeira. Além disso, no início a qualidade da imagem era muito ruim e o que basicamente dava para se fazer era medir a circunferência do crânio fetal e estimar o tempo de gestação. Mas efetivamente foi o uso empírico progressivo e sua aparente inocuidade que estabeleceu a ultrassonografia como uma tecnologia de rotina no acompanhamento da gravidez, já que nunca foram realizados estudos abrangentes, acurados e de longo prazo sobre os efeitos da radiação ultrassônica no feto e na gravidez (TAYLOR, 2008; CHAZAN 2007).

da tecnologia e do exame em si. Mulheres de camadas altas e médias recorrem a suas clínicas e planos particulares, onde podem ter sessões longas e detalhadas e mesmo repetirem consultas muitas vezes apenas para saberem o sexo do feto ou mesmo para visualizá-lo sem necessariamente existirem motivos clínicos subjacentes à realização das mesmas. Em se tratando do atendimento dado à população que recorre à saúde pública por meio do Sistema Único de Saúde, ultrassonografias muitas vezes não são realizadas durante o acompanhamento pré-natal ou, quando realizadas, geralmente acontecem em número inferior ao de três sessões ao longo da gravidez como o recomendado pela Organização Mundial da Saúde (CHAZAN, 2007; CHAZAN & FARO, 2016; LOWY, 2018).

Retomando a discussão do já clássico artigo de Petchesky (1987), as imagens fetais possibilitadas pela tecnologia ultrassônica em âmbito obstétrico deixaram já naquele momento de ser apenas uma questão estritamente médica para também passarem a ser euforicamente abraçadas e instrumentalizadas por movimentos conservadores autointitulados “pró-vida”, que passaram a se valer de imagem ultrassonográfica para compor uma série de peças audiovisuais de propaganda ideológica e performances públicas. Atualmente nos Estados Unidos proliferam as chamadas clínicas “iscas” (*bogus abortion clinics*), mediante as quais instituições religiosas travestidas como *crisis pregnancy center* muitas vezes oferecem o exame – incluindo dispositivos de imageamento em 3D e 4D – como forma de persuadir mulheres a não abortar. Em alguns estados existem leis ou propostas de leis que colocam o ultrassom (ver e ouvir o batimento cardíaco do conceito) como uma das etapas obrigatórias dos processos de interrupção voluntária da gravidez legalmente previstos. Além de presentes em propagandas publicitárias, sessões de imageamento fetal também passam a ser adquiridas por clínicas exclusivamente voltadas para o entretenimento sem finalidades restritamente médicas, mas com intuito de visualizar o feto e produzir recordações dele e da gravidez que poderão ser levadas pelos clientes na forma de gravações de imagens tridimensionais (TAYLOR, 2008).

Quando nos voltamos para a realidade brasileira, a situação ganha ares ainda mais peculiares. Além da clara desigualdade no acesso ao pré-natal, a performance do exame ultrassonográfico condensa-se na figura do médico (podendo ou não ser ele/a o/a próprio/a obstetra da gestante). Diferente da realidade estadunidense, na qual a atividade é delegada para uma outra categoria profissional genericada, aqui ela se centra na figura do médico ou da médica, que realizam essa função de diferentes formas. Nas clínicas mais abastadas, as gestantes e suas famílias recebem dos próprios médicos sessões extras e elementos de recordação. Por outro lado, também se propagam arremedos de clínicas privadas oferecendo “exames” ultrassonográficos de baixo custo para gestantes das camadas populares, ainda que geralmente com baixo treinamento e pouca ou nenhuma possibilidade de diagnóstico, informação

qualificada sobre riscos e vicissitudes gestacionais e acolhimento ético em casos de possíveis complicações com o feto ou com a gravidez. Nos hospitais públicos brasileiros, em casos de atenção ao abortamento, o ultrassom pode ser utilizado ainda como uma estratégia de moralização e discriminação por parte da equipe de saúde a depender do que a imagem demonstrar e em que estágio da gravidez se encontra a gestante (CHAZAN, 2007; LOWY, 2018; MACCALLUM & MENEZES 2020).

A comunicação social mediada pela internet através de aparelhos eletrônicos e computadores também já não é um fenômeno recente. A proliferação de redes sociais permite interações em tempo real e produz meios de biossociabilidades (RABINOW & ROSE, 2006) específicas, que reproduzem o universo *offline*. Paralelamente, o desenvolvimento de tecnologias de diagnósticos de imagens, por meio das ultrassonografias, tem permitido visualizações mais “fidedignas” de fetos ainda em desenvolvimento, o que repercute na personificação do embrião logo nas primeiras semanas. O encontro desses movimentos sociotécnicos (da internet e suas redes, e das tecnologias médicas de visualização) tem produzido a proliferação online de imagens fetais, na maioria das vezes impulsionadas nas redes sociais pelas próprias famílias de forma privada ou pública.

Este artigo tem como proposta a análise discursiva e imagética de postagens em redes sociais e vídeos disponíveis online em que os fetos figuram como espécie de digital influencers¹⁴² ainda nas suas primeiras semanas de existência. As imagens obstétricas passam a compor personas públicas, com grande visibilidade e movimentações (planejadas ou não) e forjando interações diversas com o público anônimo das redes. Com isso, pretendemos discutir de maneira mais ampla os tencionamentos entre indivíduo e pessoa, natureza e cultura que tal fenômeno estimula, a partir de uma atualização metodológica da observação participante para a etnografia virtual. É possível perceber como as próprias gestantes e suas famílias se engajam de forma significativa com o processo de espetacularização do prazer e a angústia de ver as imagens fetais, circulando e transformando momentos privados e clínicos em contextos públicos abertos e produzindo assim canais de identificação, expressão de emoções, desejos, projeções, compartilhamento de anseios e buscas (nem sempre bem-sucedidas) de diálogo e escuta.

METODOLOGI@.COM – IMAGENS FETAIS NAS REDES

A etnografia virtual, ciberetnografia ou netnografia é uma adaptação metodológica no campo antropológico da observação participante para o ciberespaço a partir da

142 *Digital influencers* ou influenciadores digitais são aqueles/as usuários/as de redes sociais e que possuem grande engajamento, ou seja, a combinação entre número de inscritos/seguidores, com participação em comentários, pesquisas de opinião e compartilhamentos, possibilitando que estes influenciadores façam de suas redes sociais sua principal fonte de renda, mediante publicidades e propagandas.

difusão das interações mediadas pela *Internet*. Hine (2000), ao entender a explosão das interações sociais online, reuniu esforços no sentido do desenvolvimento de uma metodologia de pesquisa empírica que pudesse ser realizada por intermédio da comunicação mediada pelo computador, entendendo que a etnografia seria o método ideal para o desenvolvimento de estudos sobre a prática cotidiana em torno da *Internet*.

A formação de comunidades em redes sociais virtuais mediadas por computador repetem a formação de vínculos físicos em comunidades pessoais, os quais se especializam conforme interesses, anseios e valores em comum. Nesse sentido, a definição de um campo online não necessariamente se configura como um campo invisível, ou seja, ele se dá a partir do entendimento de que a cada relação online há contextos offline muito específicos que não podem ser negligenciados.¹⁴³ Portanto, se tornou o nosso campo de análise para este artigo as redes de relações sociais virtuais cuja principal motivação é o compartilhamento de vídeos e fotos sobre imagens fetais, gerando em torno de si interações sociais complexas e observáveis.

As plataformas de redes sociais nos oferecem a possibilidade de entendê-las como espaços criativos para que as pessoas consigam alcançar outras e, a partir desse alcance, se estabeleçam redes de compartilhamentos e biossociabilidades. Uma destas plataformas é o Instagram. O Instagram é caracterizado por ser uma rede social virtual disponível para aplicativos móveis que permite aos usuários o compartilhamento em tempo real de fotos associadas a textos que comumente são sucedidos de palavras-chave conhecidas como hashtag (#), algo que possibilita a localização de postagens por temas de interesse. Sendo assim, as hashtags permitem outros usuários encontrar determinado conteúdo que é agrupado de acordo com as palavras definidas pelas hashtags que são antecedidas pelo símbolo #. No caso desta pesquisa, recorreremos a diversas hashtags, como: #ultrassom; #ultrassonografia; #ultrassonografia obstétrica; #ultra. Todavia, também acompanhamos páginas específicas relacionadas a maternidade e reprodução, sendo que esta segunda estratégia acabou se mostrando mais eficaz na escolha de perfis e postagens que consideramos etnograficamente emblemáticos para uma discussão sobre circulações de ultrassonografias fetais pelas redes.

Essa mídia social passou a ser associada pelos chamados “influenciadores digitais” e/ou empresas institucionais para a divulgação de serviços ou produtos a serem consumidos pelo público, que geram engajamento em suas postagens mediante curtidas, comentários, repostagens e marcações/recomendações de outras pessoas as quais os estudiosos em marketing e publicidade chamam de “boca a boca”.¹⁴⁴ Esse boca-a-boca facilita a venda de produtos e a influência por meio de marcas e oferta de serviços. Assim, o engajamento seria a medida do relacionamento entre os

143 Para isso, Miller e Slater (2004) consideraram a “necessidade metodológica de encontrar fenômenos da internet na forma de interações visíveis e, portanto, observáveis” (MILLER & SLATER, 2004, p. 63).

144 Ver Almeida et al., 2018.

seguidores e as postagens de cada perfil. Por meio dos algoritmos, que são mensurações matemáticas que contabilizam os engajamentos, a plataforma associa as curtidas, os compartilhamentos, comentários e marcações para medir o nível de engajamento que um perfil tem.

Outra plataforma interessante para se observar a circulação de imagens fetais em espaços virtuais é o site Youtube, uma plataforma de vídeos com mais de um bilhão de usuários. Nele, faz-se cada vez mais comum a postagem de vídeos, sejam das próprias imagens ultrassônicas em movimento produzidas pelo equipamento e transformadas digitalmente em arquivos de vídeo comercializáveis, sejam gravações amadoras da reprodução original da máquina, geralmente realizadas por acompanhantes das gestantes com auxílio de câmeras de celulares. Além disso, é também possível encontrar gravações em que as pessoas, quase sempre mulheres, narram suas experiências com o exame de ultrassonografia e dão suas opiniões, valendo-se ou não de edições de vídeo com imagens do momento de realização do exame.

Muitos desses vídeos são vistos por milhares de pessoas – alguns contam com número de visualizações na casa das centenas de milhar –, e podem vir a ser comentados também por centenas de pessoas ao redor do país. Além da possibilidade da realização de comentários abertos no formato de fórum, o Youtube também permite a postagem de réplicas para os mesmos, seja do próprio autor do vídeo, seja de qualquer outro usuário da plataforma que o estiver acessando. Assim como no caso das *hashtags* utilizadas na plataforma do Instagram, procuramos por vídeos do Youtube com o uso de palavras-chave relacionadas ao universo das imagens fetais: “ultrassonografia”, “ultrassom obstétrico”, “ultrassonografia obstétrica”, “ultra”. Muito material surgiu a partir desse rastreamento amplo inicial mostrando também características e formatos bastante variados.

Percebemos que além de vídeos técnicos adicionados por profissionais da saúde, aulas e palestras e depoimentos de gestantes em canais específicos, também apareciam as próprias sessões ultrassonográficas de pessoas comuns, muitas vezes difundidas na rede pela própria gestante, ex-gestante ou casal. Notamos ainda que alguns deles contavam com considerável número de visualizações e interações de outros usuários. Logo, ao invés de um levantamento quantitativo e mais amplo e sistemático do vasto material disponível na plataforma, optamos por eleger um caso particular que consideramos um tanto quanto paradigmático desse movimento nas redes em torno de imagens fetais – na medida em que continha em si elementos etnográficos que de certa forma ecoavam em outros vídeos, além de canalizar várias questões. Sendo assim, tanto no que se refere ao material oriundo do Instagram quando aquele proveniente do Youtube, nossa intenção aqui foi menos de inseri-los em um quadro geral de recorrências, contrastes e detalhes e mais tomá-los como casos etnográficos especialmente interessantes e ricos de serem abordados em seus pormenores sem, todavia, deixarem de representar uma realidade que os transborda.

FETOS INFLUENCERS?

Paulo e Fabi¹⁴⁵ são exemplos dessas nem tão recentes figuras das redes entendidas como digital influencers. Jovens, brancos, bonitos e populares, são considerados espécies de “subcelebridades” do universo da Internet. O casal, que juntos possuem mais de três milhões de seguidores na plataforma digital da rede social Instagram anunciou sua gravidez publicamente em ambos os perfis pessoais. A narrativa de uma situação corriqueira chamou atenção após a criação por eles de um novo perfil no Instagram voltado especificamente para o feto ainda em desenvolvimento e que em apenas dois dias já tinha 90 mil seguidores, chamando atenção da mídia e, dessa forma, “viralizando” ainda mais e arrebatando rapidamente um bom número de novos “amigos”.¹⁴⁶

O feto, que fala em primeira pessoa, narra os momentos da gestação como um expectador das reações, desejos e projeções dos seus pais e familiares, sempre em interação com seus seguidores. Ele faz perguntas, brinca e descreve seus desejos e satisfações, como por exemplo, na seguinte postagem:

Figura 1 - Postagem 2 do perfil para o feto *influencer*



97.731 curtidas

ja comecei minha coleção... 🥰 igual meus papais

Fonte: Instagram, 2018

145 Nomes fictícios assim como todos os outros que aparecerem ao longo do capítulo.

146 No dia 26 de dezembro de 2018 o perfil tinha 364 mil seguidores.

Essa postagem obteve mais de quinhentos comentários, entre os quais da própria Fabi que dizia “ai socorro mamãe ama mt ❤️.”¹⁴⁷ O comentário da mãe do feto influencer gerou interações particulares sobre a escolha do nome da rede social atribuída ao feto, @amordecarrapato: “pq carrapato?”. Não tendo havido resposta direta da mãe ao comentário em questão, outra seguidora se adiantou, respondendo por conta própria: “porque ele é muito pequeno ainda tendeu? CARRAPATO ❤️”. De forma característica em se tratando de contas de pessoas mais famosas, muitas questões ficam sem resposta direta da/o dona/o do perfil, deixando uma espécie de abertura para especulações, mas também para trocas públicas entre fãs e seguidores na busca de informações ou apenas como forma de compartilhar impressões e sentimentos.

A relativa despersonalização feita pela mãe em seu comentário, aqui atribuída a uma comparação com um parasita, foi interpretada pela falta (ou insuficiente) substância corporal, qualificando aquele feto como indivíduo intrinsecamente co-dependente das substâncias corporais maternas. Este tema foi problematizado por Machado (2013) ao realizar uma etnografia em Unidade de Terapia Intensiva pré-natal com recém-nascidos prematuros. Segundo o autor, a personalidade atribuída ao prematuro ocorria a partir do gerenciamento de determinados índices de substância corporal adquiridos na incubadora – representados principalmente pela medida do peso corporal –, quando ele deixaria de ser identificado pela sigla RN (recém-nascido) acrescida do número referente da mãe e adquiriria o nome escolhido pela família em sua nova pulseira identificadora e nos registros burocráticos.

Por outro lado, atribuir uma narrativa em primeira pessoa ao feto que está sendo gerado, personifica a formação do embrião atribuindo-lhe um maior gradiente de personalidade, ainda que a sua interação seja apenas por meio de ultrassonografias cada vez mais midiáticas por seus genitores nas redes sociais. O mesmo acontece com a descoberta-invenção do sexo-gênero fetal. No caso de @amordecarrapato, que é uma conta que atualmente não mais existe, a sua pouca idade gestacional não permitiria o conhecimento do sexo fetal, a qual determinaria a passagem de um feto para um bebê com nome. Sendo assim, o conhecimento da sexagem determinaria a mudança de *status* de indivíduo para pessoa.

Com a disponibilização de imagens ultrassônicas modernas, a “descoberta do sexo do bebê” é outro momento de grande visibilidade em redes sociais. Em geral, são publicadas imagens da própria ultrassonografia, atribuindo à imagem um sexo por meio da associação de narrativas que reiteram padrões de gênero pré-estabelecidos. Tais eventos têm o nome de “chá revelação”, quando o sexo do feto é anunciado para amigos, familiares e, no caso de fetos *influencers*, para seguidores/seguidoras. Na maioria das vezes, os genitores desconhecem o resultado da ultrassonografia que

147 Nas redes sociais entre linguagens comuns de comunicação estão a imagética mediante conhecidos emoji's, que são miniaturas de imagens que simulam reações, emoções e afetos.

revela a sexagem do bebê, deixando alguém de sua confiança responsável por fazer a revelação aos pais diante de uma plateia que acompanha o evento. Verdadeiras ritualizações em torno da gestão do segredo sobre o sexo fetal.

Muitas vezes, tão logo o anúncio da gestação, as especulações acerca do sexo fetal tomam conta de maior parte das respostas a que a gestante passa a responder em seu cotidiano. No caso da postagem acima, não foi diferente. Um dos comentários trazia a seguinte dúvida: “você vai fazer chá revelação?”. Este comentário obteve cento e quinze curtidas e dez interações. Por meio de (sub)comentários,¹⁴⁸ estes traziam conteúdos especulativos como “é menino” ou “ainda não sabe” e mesmo sem qualquer resposta da própria gestante, suas seguidoras interagem entre si sobre a gravidez da Fabi:

Seguidora 1: “vai sim, terça feira”

Seguidora 2: sério?

Seguidora 1: Sim!!! Tá no storie¹⁴⁹ dela ❤️

Seguidora 2: aaaa!!!! ❤️

Outro comentário sobre a sexagem fetal também gerou muitas interações. Neste comentário a seguidora especula: “É meninaa! Aposto com qualquer um 😂”. Este comentário obteve duzentas e oitenta e oito curtidas e nove (sub)comentários, o que um deles dizia: “Acho que é menino, mas quero muito que seja menina kkkk”. Interessante notar que em nenhum momento a mãe do feto responde às especulações que ocorrem à revelia das escolhas e desejos dos genitores do “carrapato”. É possível que o intuito fosse exatamente este: deixar os/as seguidores/as especularem livremente sobre um tópico central na consolidação do feto como pessoa, mantendo uma aura de mistério e provocando a interação curiosa das pessoas com o feto e das pessoas entre si. A especulação animada sobre o sexo do concepto possui em si esse poder de vincular, ainda que de forma provisória e difusa, os/as seguidores/as anônimos/as com o perfil do feto bem como estimular a própria relação virtual efêmera dessas pessoas entre si através de diálogos ocorridos nas postagens de @amordecarrapato.

Para a revelação aos amigos e familiares sobre o sexo, Paulo e Fabi organizaram um grande evento em Angra dos Reis/RJ em que os fogos e a iluminação da casa indicariam aos presentes qual seria o sexo do bebê. Assim, as cores: rosa definiria o sexo feminino e a azul o masculino. Registrar todos esses acontecimentos e atualizá-los no perfil fetal era uma forma importante de buscar fomentar esse vínculo difuso em torno dos/as seguidores/as e do futuro bebê ainda não nomeado.

148 Comentários paralelos nos comentários da postagem.

149 Storie é uma das ferramentas do Instagram que permite a gravação de vídeos de 15 segundos que ficam no ar durante 24h.

Figura 2 - Postagens 4 e 6 do feto influencer, na primeira os pais se dirigem até o helicóptero para se deslocar para o evento e na segunda os fogos de artifício azuis anunciando um feto masculino



Fonte: Instagram, 2018

As postagens acima geraram um engajamento que em sua soma ultrapassaria os 2.000 comentários, dentre os quais inúmeras felicitações pela descoberta coletiva do sexo do bebê e, conseqüentemente, a atribuição do nome do feto, que a partir de então passa a ser identificado como pessoa. Sendo assim, @amordecarrapato passa instantaneamente a se chamar de @amordeEnzo, mudança prevista nos próprios comentários das seguidoras: “Agora pode ser @amordeEnzo♥hehehe”; “amor de Enzo 😊”. A publicização interativa do processo de transformação ritual da pessoa fetal por meio de sua generificação de fato torna o “encontro” ultrassonográfico da mãe com o feto também um encontro do feto com seus seguidores, possibilitando a expressão de emoções agora direcionadas a um “bebê” com nome e sexo já atribuídos.

As postagens tiveram centenas de manifestações efusivas com mensagens do tipo: “vem Enzo ♥♥♥” ou mesmo com demonstrações de afeto: “vemmmmmmm Enzo, já te amamos muito ♥” e ainda “já te amamos tanto neném. Deus caprichou muito em enviar você para esse casal, seus pais são amados e você mais ainda. É emoção demais”. E mesmo sem respostas dos genitores, as demonstrações de afeto ao Enzo eram reiteradas pelas seguidoras.¹⁵⁰

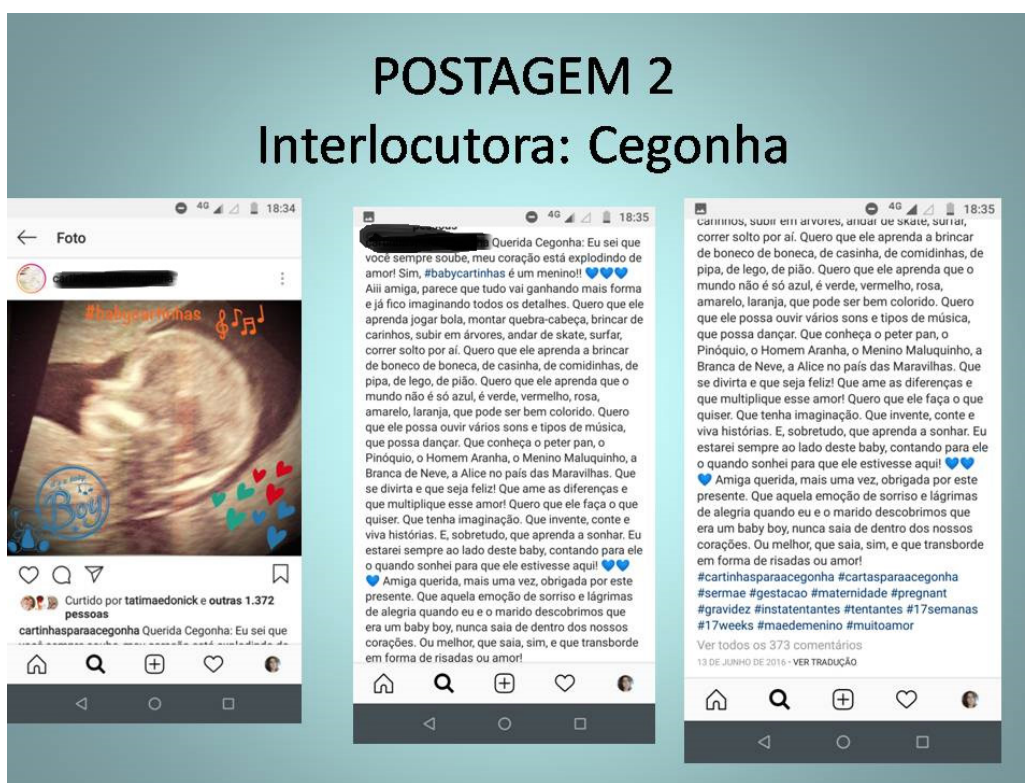
Comentários em torno da produção do mega evento, montado em torno da revelação do sexo de Enzo, também eram frequentes, como, por exemplo: “olha

150 Apesar de ter seguidores homens, em geral, tais comentários eram protagonizados por perfis de mulheres.

que chique” ou mesmo “Que chá revelação mais lindo, delicado e cheio de amor! Tudo diferente amei❤️😍”. O consumo em nome do feto como forma de demonstrar preocupação e responsabilidade parental e constituir vínculos precoces (TAYLOR, 2008) parece central aqui também na constituição das personas públicas dos pais influencers. De coleção de tênis a festa luxuosa, a materialização antecipada do bebê enquanto “consumidor” e também como algo a ser “consumido” em alguma medida pelo público anônimo das redes possibilitava assim uma espécie de transferência dos afetos pré-existentes dos/as seguidores/as do casal em direção agora à figura recém-nomeada de Enzo.

A espetacularização sobre a descoberta do sexo tem ganhado formas cada vez mais robustas, tendo em vista a prática ritualizada cada vez mais popular do chá de revelação. Nesse evento, em geral, as cores são reificadas para determinar quem seria menino e quem seria menina. Exemplo da tentativa de borrar esses elementos partiu de Aurora,¹⁵¹ dona de um perfil no Instagram que tem 19,7 mil seguidores e pouco mais de oitocentas postagens.¹⁵²

Figura 3 - Postagem da Cegonha, nome de Instagram fictício de Aurora



Fonte: Instagram, 2018

151 O perfil do Instagram de Aurora e as interações suscitadas pelas suas seguidoras (ou “instamigas”, na linguagem êmica) foi campo de pesquisa para a dissertação de lumatti Freitas (2019) entre pessoas com ausência involuntária de filhos.

152 Dados do dia 04 de janeiro de 2019.

Num trecho, a interlocutora destaca: “quero que ele aprenda que o mundo não é só azul, é verde, vermelho, rosa, amarelo, laranja, que pode ser bem colorido também”. Nessa postagem, que está associada a uma imagem ultrassônica do perfil do feto, Aurora fala sobre suas expectativas para com a futura criança e que as cores, brincadeiras e formas de ser atribuídas a um ou outro sexo, no caso daquele feto poderiam ser misturadas.

A despeito da postagem acima, o discurso de padronização de gêneros mediado por cores, forma de vestir, modos de brincar, brinquedos e etc., costuma ter forte demarcação quando da descoberta do sexo fetal, e a contribuição imagética da ultrassonografia reforça essa personificação fetal. Conforme visto nos exemplos trazidos, é a partir da confirmação imagética que aquele feto passa a ter nome, fala e espaço social. No caso de @amordecarrapato lhe foi garantida uma voz ativa antes mesmo da revelação sobre seu sexo, porém, foi após o evento de revelação que o feto passou a ser cidadão, saindo por assim dizer da “condição parasital” para a “condição de pessoa”. O carrapato, portanto, se transmutou em Enzo.

A construção de pessoa e indivíduo é tema largamente discutido na antropologia desde os clássicos. Marilyn Strathern (1992) tensionou essa relação ao refletir sobre individualidade e pessoalidade a partir nas novas tecnologias reprodutivas. Atribuir ao feto um status que lhe confere pessoalidade e até cidadania (MCCULLOUGH, 2012), indica um controle social e a vigilância sobre corpos femininos grávidos a partir de uma cidadania fetal, onde o feto gozaria de direitos e personalidade, antes mesmo do seu nascimento. A autora nos convida a refletir, por meio de exemplos de legislações que visariam a vigilância e controle sobre mulheres grávidas em diversos países, que considerar o feto como cidadão vai muito além da retórica religiosa de grupos antiaborto, tendo em vista o avanço de tecnologias médicas que cada vez mais item a visualização do feto com mais precisão e melhores resoluções.

McCulloch (2012) argumenta que quanto maior o direito sobre o feto, menor o direito da mulher: a mulher se torna o ambiente (potencialmente nocivo) onde o feto cresce. O forte apelo de que o feto não é apenas um cidadão, mas um cidadão inocente que precisa de proteção jurídica, escancara o gradiente de pessoalidade atribuída ao conceito em desenvolvimento. No caso do feto dos *digital influencers*, além da proteção jurídica, atribuiu-se uma rede de biossociabilidade (RABINOW & ROSE, 2006) na qual internautas interagem especulando acerca das características físicas, nomes e semelhanças fenotípicas com seus genitores. Além disso, as interações apontam manifestações afetivas ainda que não haja proximidade das seguidoras com os genitores do feto. Esse tipo de interação especulativa mediada pelos usos de tecnologias imagéticas por intermédio de ultrassonografias reforça o desejo de atribuir pessoalidade ao feto em formação, *colaborando* assim para a centralidade discursiva em que relaciona feto e vida a ser preservados. As redes sociais têm servido

como holofotes para essa biossociabilidade, tendo em vista a construção de memórias e narrativas em torno do feto, algumas delas inclusive, falando por, como se fosse atribuído voz e fala ao conceito.

FETUBERS?

Algumas das mulheres que realizam upload dos vídeos de ultrassonografia no Youtube possuem um perfil youtuber,¹⁵³ com maior ou menor popularidade. Todavia, parte considerável dessas postagens também é feita por pessoas claramente “anônimas”, com poucos vídeos em sua *playlist*, como é o caso da postagem que discutiremos a seguir. O interessante desses casos, é que diferentemente das situações etnográficas trazidas anteriormente a partir dos casos do Instagram (um deles relacionado a pessoas já famosas e o outro a um canal voltado para a discussão sobre gravidez e maternidade), aqui estamos lidando com uma situação de uma usuária anônima da plataforma. Apesar de pessoas como Sabrina – a usuária que postou o arquivo sobre o qual discorreremos a seguir – não se enquadrar propriamente na categoria youtuber e não realizar grandes investimentos de divulgação de sua imagem e de seu canal na rede, esse é um dos vídeos mais visualizados e comentados entre os vários outros de mesmo formato disponíveis na plataforma.

Logo, temos uma mãe praticamente desconhecida nas redes (tendo inclusive uma interação com a audiência dos vídeos nos comentários bem mais constante do que no caso do casal famoso abordado anteriormente) e uma imagem fetal com nome próprio e já alguma biografia: Ana Julia. Algo não tão distante assim do caso de George, uma das imagens fetais que se transformou praticamente em uma celebridade, tendo sido utilizada por movimentos conservadores nos Estados Unidos para coibir direitos reprodutivos das mulheres e cuja circulação e manipulação são bem rastreados por Janelle Taylor (2008). Muito embora as imagens deste feto brasileiro aparentemente não tenham sido produzidas e divulgadas com qualquer intento ideológico antiaborto, assim como o feto americano ela também vai ganhando uma vida própria na *Internet*, ao mesmo tempo relacionada e não relacionada à trajetória da hoje menina cujo início de vida esse vídeo retrata e reatualiza constantemente para novas audiências em potencial.

153 Youtuber é como são chamados os usuários que possuem algum canal próprio na plataforma. Com o sucesso de visualizações e popularidade de alguns canais, centrados geralmente na figura das pessoas que realizam os vídeos, youtuber acabou sendo um termo que remete às celebridades do mundo virtual, que possuem muitos seguidores e podem alcançar fama entre diferentes segmentos populacionais, regiões específicas, todo território nacional, ou mesmo internacionalmente.

Entre os três vídeos disponibilizados publicamente em seu perfil,¹⁵⁴ todos eles são relacionados a distintos momentos da gestação de Sabrina e focaremos aqui em um vídeo específico, postado na plataforma em 2013: a gravação do imageamento ultrassônico de translucência nucal (TN),¹⁵⁵ realizado com doze semanas de gestação. De acordo com Lowy:

Nos anos 1980, o aperfeiçoamento da resolução dos aparelhos de ecografia permitiu a adaptação dessa técnica para o diagnóstico de más-formações fetais, primeiramente as maiores, como a falta de um membro, e depois as mais leves. Foi nessa época que os ecografistas estabeleceram que uma “claridade nucal” (ou seja, a distância entre a pele da nuca e a coluna) maior que a média em um feto de 12 a 16 semanas indicava uma probabilidade maior de trissomia 21 [síndrome de down] (LOWY, 2011, p. 106).

Com mais de 700 mil visualizações, mais de 5 mil “curtidas”¹⁵⁶ e por volta de 400 comentários, o vídeo foi postado pela própria gestante no mesmo dia da realização das imagens. Em sua breve apresentação escrita do vídeo, ela menciona a clínica e o médico responsáveis pelo exame, e diz se tratar do dia mais feliz de sua vida e do “papai”: “a caminho, nossa princesa”. A gravação dura por volta de quatro minutos e meio e nela podemos acompanhar as imagens ultrassônicas originais produzidas

154 Além do vídeo aqui abordado, Sabrina possui apenas mais dois outros em sua conta, também relacionados à gestação de Ana Júlia. Um deles é um vídeo de seu parto, nomeado por ela como “parto humanizado”. O terceiro é outro exame de ultrassom obstétrico realizado com vinte semanas de gravidez. Diferente do primeiro vídeo de ultrassom obstétrico realizado na décima segunda semana, no qual foi adquirido comercialmente uma gravação diretamente do equipamento, neste segundo “deixaram o papai filmar um pouco do ultrassom!!” – como diz a gestante na descrição da gravação. Também em contraste com um vídeo anterior, nesse trata-se de um vídeo amador em que o esposo filma a própria tela da máquina, enquanto ouvimos, ora os batimentos cardíacos do feto, ora a conversa rarefeita de fundo entre Sabrina e a profissional que realizava seu exame. Entre os poucos comentários audíveis, conseguimos escutar a gestante comentando com a médica ou técnica sobre o exame de ultrassom e o principal motivo pelo qual havia escolhido o obstetra, que realizou o exame anterior: “ele adivinha o sexo com certeza”. Veremos como essa questão da acurácia do médico em determinar o sexo fetal (e o mais cedo possível na gestação) é candente e mobiliza tanto Amanda quanto uma diversidade de outras gestantes, como as mulheres que deixaram comentários em seu outro vídeo de ultrassom obstétrico que abordaremos adiante, realizado oito semanas antes desse.

155 “A translucência nucal (ou TN) é uma medida realizada na região da nuca do feto. Esta medida estima o risco do feto ter algumas doenças, entre elas a Síndrome de Down e as cardiopatias congênitas. Fetos com malformações ou doenças genéticas possuem uma tendência a acumular líquido na região da nuca. Portanto uma medida aumentada significa um aumento de risco”. Ref: <https://www.fetalmed.net/o-que-e-translucencia-nucal/>

156 Curtidas ou likes são manifestações de aprovação dos vídeos pelos usuários da plataforma, representado visualmente por um avatar de um dedo polegar virado para cima. Também é possível acionar “descurtidas” ou dislikes, representado, por sua vez, por um dedo polegar apontado para baixo. O vídeo em questão possuía mais de 5 mil likes e um pouco mais de 200 dislikes. Apesar da maioria evidente de pessoas que aprovaram publicamente o vídeo sobre o número daquelas que o desaprovaram – o que também se faz claro nas centenas de comentários do vídeo, todos positivos –, seria interessante pensar os motivos dessas desaprovações. Todavia, infelizmente não se trata de um recurso que nos permite conhecer os “motivos” subjacentes às (des)aprovações.

ao longo do exame de imageamento obstétrico, juntamente com o áudio ambiente original de fundo. Como o vídeo se passa inteiramente na tela do aparelho de ultrassom, apenas ouvimos as vozes das pessoas presentes na sessão ultrassonografia sem as ver. A narrativa do exame é comandada pelo médico, mas, também, se ouve com frequência a voz da grávida e, com menos recorrência, de seu esposo e de sua mãe: na maioria das vezes reagindo expressivamente a comentários do profissional associados às imagens do feto, ou quando interpelados por ele.

O vídeo se inicia apenas com as imagens da ultrassonografia em movimento, sem a presença de sons nos primeiros segundos. A primeira voz a ser ouvida é do médico ultrassonografista. Depois de mencionar o dia de realização da gravação do exame de Sabrina, e como que estabelecendo também um diálogo imaginado visando possíveis espectadores futuros, ele pergunta para a gestante quem está acompanhando no momento. Ao que ela prontamente responde: o “papai” e a “vovó”. Na sequência, e sempre em interação com as imagens em movimento, o obstetra orienta a família e espectadores de um modo geral: “Pra vocês entenderem o neném, vocês vão acompanhar aquela mãozinha amarela lá em cima, está vendo?”. Por intermédio de movimentos com o cursor amarelo em formato de mão na tela, ele inicia uma apresentação visual de alguns órgãos e estruturas da gestante e do feto, mostrando o crescimento da placenta desde o último exame, “onde o neném está”.¹⁵⁷ Nesse ínterim, o médico pergunta quais seriam os nomes escolhidos, caso menino ou menina: “Caio e Ana Julia”, afirma gestante.

Após o apontamento de vários segmentos do conceito, aparece então na tela um modo de ultrassom doppler acionado pelo profissional, mostrando uma visualização gráfica da circulação sanguínea nas cores vermelha e azul e permitindo a audição dos batimentos cardíacos fetais, acompanhadas também com grande frenesi pelos familiares emocionados ali presentes. A cada passo acompanhado, a gestante se contagia, entre suspiros e risos emocionados: “que lindo!”, “lindo”, “ai que lindo...”. O médico então retoma a apresentação dos segmentos do corpo do feto, medidas de batimento cardíaco, mensurações de alguns de seus membros, contando com mais reações vibrantes da grávida e seus acompanhantes, em especial quando consegue visualizar “a mão e os dedinhos mexendo”, junto com a demonstração do obstetra na tela: “Olha como dá pra contar: um, dois, três, quatro, cinco. É que é tudo muito pequeno, não é gente? Mas deu pra ver, não?”. Todos os presentes confirmam. Como já demonstraram outros estudos (CHAZAN, 2007; TAYLOR, 2008), a visualização de pés, mãos e perfil fetais geralmente são bastante apreciados pela clientela e estimulados pelos profissionais, na medida em que são elementos que “humanizam” mais o conceito

157 Como destacado por Lowy (2018), no Brasil os profissionais sempre falam com uma mulher grávida sobre um bebê, e nunca utilizam o termo feto. O caso aqui parece se adequar à tal constatação, sendo verdadeiro tanto para o médico obstetra em questão quanto para a grávida e sua família e as mulheres que comentam o vídeo – como veremos.

ainda em processo de formação – e, não por acaso, são elementos estrategicamente valorizados pelos médicos em sessões ultrassonográficas de casos envolvendo alguma malformação ou patologia fetal.

“Gostaram de ver a Ana Júlia?!”, comenta então de supetão o médico ultrassonografista, em um ato nomeador e instaurador do sexo, gerando a imediata comoção por ele buscada.

(...) a matriz das relações de gênero é anterior à emergência do “humano”. Consideremos a interpelação médica que, apesar da emergência recente das ecografias, transforma uma criança, de um ser “neutro” em um “ele” ou uma “ela”: nessa nomeação, a garota torna-se uma garota, ela é trazida para o domínio da linguagem e do parentesco através da interpelação do gênero (BUTLER, 1999, p. 157).

“Eu adivinhei!”, reafirma a mãe em tom efusivo. O obstetra continua sua apresentação do feto, que agora deixa de ser o genérico “neném” para imagetivamente e discursivamente “nascer” como a filha Ana Julia: “Esta aí, mãe! Não vendeu a espingarda não, não é pai...heim?”. O marido, interpelado (talvez até um pouco desconfortável) pela pergunta do médico, confirma sem tanta convicção: “O pai vai comprar uma espingarda...”. “Olha lá gente, aqui que eu vejo os dois grandes lábios, aqui a vagininha, tá?” “Tudo cor de rosa!”, diz o médico. “Que lindo! Ihu!”, acompanha a gestante. “Feliz mãe?”; “Muito”, ela novamente confirma. “Posso por Ana Julia aqui? [na tela]”. “Então está. Falei que ia sair batizada, e vai sair”, diz o obstetra, que continua: “Bom, faltou ver um monte de coisa né, porque ela não tem. Ela é muito pequena. Aí, mais a frente, você faz o [ultrassom] morfológico, está bom?”. O médico se despede desejando o melhor para a família e muita saúde para a bebê. Sabrina agradece e o vídeo se encerra: “Obrigada. Amém”.

O uso rotineiro do ultrassom também mudou a contagem da gestação. A contagem por semanas – diferente da antes mais frequente, medida em meses – mostrou-se hegemônica no universo pesquisado tanto entre profissionais quanto em meio às gestantes, assim como a “idade gestacional” e a “idade fetal” passam a ser utilizadas como sinônimos pelos médicos. Algumas das usuárias da plataforma questionam Sabrina nos comentários do vídeo sobre a aquisição pessoal das imagens: “Olá, como faz para gravar a ultrassom? Estou doida para gravar a próxima ultrassom”; “Pode pedir pra gravarem a tela assim? Adorei, quero gravar a minha próxima! 😊”. “Muito bom o médico.” Ela então responde a dúvida das interlocutoras virtuais: “Eu paguei à parte pela gravação. Não sei se são todas as clínicas que oferecem, mas conheço duas aqui na minha região que sim”. Com a possibilidade de adquirir gravações de imagens- o advento da ultrassonografia 3D, e mesmo de impressões, a partir das imagens de modelos de segmentos fetais ou bonecos inteiros de feto-, o mercado de comercialização de “artefatos fetais” tem se expandido consideravelmente nos últimos anos.

Sabrina explica sobre seu ultrassom:

É uma ultrassom muito mais detalhada que fazemos com 12 semanas pra ver a translucência nugal. A maioria dos médicos não dizem o sexo nesse período da gestação mas alguns já dão os palpites. Esse meu médico é muito procurado por ser tão querido e certo ao dizer o sexo logo no início da gestação com 100% de garantia rs.

A euforia da descoberta-nomeação-batismo do sexo-gênero e a materialização da pessoa – que é também um ato de fala instaurador de uma nova realidade no sentido dado por Austin (1965) – é de longe o momento mais mencionado e celebrado nos comentários. Algo que também se associa profundamente a um discurso carregado de emoções, espécie de euforia banhada de lágrimas, e compartilhada em torno do processo de entrada no feto no campo da linguagem, do parentesco e da personalidade já generificada. Abundam comentários e perguntas relacionadas ao médico e sua capacidade de performance do sexo-gênero (uma espécie de mana que passa a impactar positivamente na apreciação pública de sua atuação clínica) e se de fato o sexo materializado pelo ato de nomeação se confirmara depois. Também é possível notar uma posição ativa dessas mulheres na capacidade de leitura dessas imagens e suas possíveis generificações, bem como a prática de assistir vídeos ultrassonográficos de gestações pelo Youtube ou até mesmo, em alguns casos, acompanhar alguns obstetras por meio desses materiais audiovisuais disponíveis na plataforma.

“Com 12 semanas dá pra ver o sexo?”

“Você descobriu com 12 semanas? Que sonho”

“Você descobriu com 12 semanas que é menina? Vou fazer uma ultra com 12 semanas também. Estou doida para saber se é menina kkk ou menino”

“Querida esse médico 😊 fiz um hoje perguntei pro médico se dava pra ver o sexo ele respondeu grosso...não! Só na próxima”

“Que médico maravilhoso, 12 semanas mas já viu o sexo”

“Esse médico é fantástico, já vi vários vídeos dele aqui no youtube, é a mesma emoção e alegria em todos. Muita emoção!”

“GENTEEEEEEEEEEEEEEE... Que médico maravilhoso!! Me fez chorar quando falou o nome dela!!!”

“Que emocionante, quando falou o sexo do bebê 🥰👉”

“Já é o quinto ultra que ouço a voz desse médico... Quem é ele onde ele trabalha? O homem não erra uma e sabe desde a primeira ultra ... Fiz uma nesse período o meu não teve nem a delicadeza de procurar o sexo !!!”

“Nossa não conseguir segurar a emoção quando ele falou o nome... meu coração disparou, estou entrando na décima segunda semana e estou muito ansiosa pra saber o sexo do meu bebê, não sei o porquê mais sinto que é um homenzinho”.

“Que médico raro, pena que a minha estragou o romantismo”

“Olha, super emocionante a sua ultra e o descobrimento do sexo... chorei por você mãe..parabéns. Estou louca pra descobrir o sexo do meu, estou de 9 semanas.”

“Nossa, me emocionei (chorei) com sua emoção ao descobrir o sexo do bebê.”

“Que lindo. Estou grávida e chorei quando ele disse o nome da bebê. Parabéns mamãe”.

“Que medico fofo em o meu nem conversou comigo só ia olhando e mandando a moça digitar eu que tinha que perguntar aff isso porque era particular”

“Eu vendo acertei o sexo 🥰🥰”. Eu também vou fazer uma de 12 semanas. Parabéns”

“Eu ameeeeeeei esse vídeo!!! Que médico, ele já sabia quando perguntou os nomes hahahhahahah lindo!!”

“Nossa, amei essa ultrassom ❤️❤️ foi menina mesmo?” “Olá, a ultra identificou corretamente o sexo do bebê?”

Das centenas de comentários – escritos ao longo desses anos, desde o momento da postagem (2013) até há alguns dias –, menos de trinta foram realizados por homens. Entre as muitas mulheres que visualizaram e comentaram o vídeo, grande parte delas relatava estarem grávidas no momento em que escreviam. Além disso, uma parcela também significativa dessas mulheres dizia ter se emocionado enquanto assistiam, sendo que várias relatavam ter chorado copiosamente. Alguns dos comentários, que assumem uma tônica semelhante à de muitos outros, parecem condensar bem esse sentimento compartilhado pelas mulheres, geralmente ansiosas:

“Gente, porquê eu estou chorando de soluçar, nem é meu bebê ????? rs”.

“Que lindo!! Chorei, faço o meu ultra amanhã”

“Chorando igual criança”

“Sempre que vejo revelação de menina eu fico super emocionada. Ainda não sei o sexo do meu baby 😭”

Preocupações surgem em torno do possível desenvolvimento adequado ou não do “bebê” comparativamente a outras realidades de gravidezes e experiências com os exames ultrassonográficos: “Gente como essas mulheres conseguem ver o bebê tão cedo? Eu estou com 5 meses e meu bebê falta muitas coisas ainda [?]. Vê-se que além da preocupação comparativa entre o que as outras conseguem e conseguiram “ver” e o que ainda “falta” ou não do “bebê” em formação, em outros casos aparecem relatos que deixam mais clara essa preocupação em torno da completude ou não do bebê, intrinsecamente atrelada à visualização de uma série de outros exames de ultrassom obstétrico disponíveis na plataforma do Youtube:

“Eu fiz minha 1º transvaginal hoje e deu que estou de 11 semanas e 3 dias. Escutei o coração, mas ele não se mexeu em nenhum momento, e eu não consegui ver braço nem perna. Questionei o médico sobre isso mas ele disse que pelo tempo é normal, que estava tudo bem, e que vai crescendo como um grão de arroz reto, depois vai desenvolvendo. Mesmo assim fiquei preocupada porque vejo ultrassom no YouTube com esse mesmo tempo e o bebê já completo.” Relatou uma das seguidoras.

“Que lindo este vídeo, me emocionei, estou chorando! Segunda feira, dia 25/11/2013, irei fazer a minha ultrassom de Translucência Nucal, estarei de 12 semanas e 2 dias. Espero que esteja tudo certinho com meu bebê e que eu possa ter a sorte de saber o sexo. Parabéns, que Deus te abençoe.” Comentou outra expectadora.

Machado (2005), em sua pesquisa entre médicos e familiares de crianças e jovens intersexuais, notou que, apesar de geralmente os médicos considerarem que controvérsias sobre o “real sexo” se trate de algo que acontece apenas entre profissionais menos experientes, mesmo entre médicos experientes isso também é possível de acontecer,

como no caso relatado pela esposa de um dos cirurgiões sobre como ele confundiu a filha, através da ecografia, com um menino, pois identificou algo que considerou um pênis. O obstetra também já estava concordando com a observação e os dois só se convenceram do contrário após a amniocentese, exame que fornece o cariótipo do bebê na gestação (MACHADO, 2005, p. 269).

Tais imagerias do sexo fetal e a importância dada na centralidade dessa descoberta, através do auxílio de tecnologias imagéticas que permitem a visualização de órgãos em formação, dentre eles, o genital, reiteram os padrões de gênero socialmente construídos, expressados nas falas emocionadas das interações do vídeo aqui analisado, assim como na atribuição valorativa ao médico como sendo “um bom médico” pelo fato de descobrir o sexo com maior brevidade que os demais. Muitas contrastavam a situação clínica do vídeo com situações vivenciadas em que os médicos, equivocadamente na opinião delas, não quiseram arriscar hipóteses sobre o sexo do feto ou não deram a devida importância para o elemento comunicacional e de entretenimento que a gestante e a família esperavam do exame. Comunicação, consumo, cuidado e habilidade de codificação visual do sexo acabavam se confundindo nesses comentários e relatos. Deus também é bastante evocado nos comentários, sendo também digno de nota que um perfil ligado a pautas conservadoras antiaborto chega a pedir para divulgar o ultrassom midiaticizado de Sabrina, mas sem qualquer resposta pública da autora da postagem.

Tais reproduções refletem as expectativas de gênero com as quais são compartilhadas nas interações do vídeo, assim como nas postagens de Instagram, e revelam o quanto as tecnologias biomédicas são incorporadas por pessoas em trânsitos por redes sociais para facilitar essa atribuição de personalidade e identidade, inclusive, e principalmente, de gênero, a fetos ainda em formação.

CONCLUSÃO

No presente artigo, a partir de análises de postagens em redes sociais, tivemos a intenção de refletir sobre a atribuição de personalidade e identidade de gênero a fetos ainda em formação, com o amparo de tecnologias imagéticas que possibilitam a visualização de janelas do desenvolvimento fetal. Como ironicamente argumenta Donna Haraway (1997, p. 177) acerca das políticas de (in)visibilidade da reprodução:

(...) in many contemporary technologically mediated pregnancies, expectant mothers emotionally bond with their fetuses through learning to see the developing child on screen during a sonogram. And so do fathers, as well as members of Parliament and Congress. The sonogram is literally a pedagogy for learning to see who exists in the world. Selves and subjects are produced in such a 'lived experiences'

Essa ligação é mediada por tecnologias imagéticas que tornam o feto em um bebê, em uma pessoa, portanto, ainda que ele esteja em formação intrauterina. Tal questão ganha visibilidade com o auxílio das redes sociais, que mediatizam a descoberta do sexo fetal e mobilizam sentimentos compartilhados acerca de expectativas, frustrações e desejos em torno do embrião. Para tanto, trouxemos à tona narrativas de fetos que têm uma visibilidade em mídias sociais inspirados pela etnografia virtual para problematizar questões em torno de padrões de gênero, desejo por filhos, personalidade e individualidade; medos, ansiedades, efusividades e trocas “anônimas” entre usuárias (em sua grande maioria mulheres) da rede e das plataformas online.

Nesse contexto, trouxemos um perfil de Instagram de um feto que obteve em poucos dias um número vultoso de seguidores/as, mesmo com poucas semanas de gestação, no intuito de lançar luz sobre a personalidade a que o feto é tomado por seus pais, assim como para trazer a descoberta do sexo e o compartilhamento das expectativas de gênero através do chá revelação. Mostramos então o caso de Aurora e seu uso da imagem ultrassonográfica e das cores e expectativas um pouco destoante da maioria, mas ainda seguindo o formato de transformação imagética da pessoa fetal por meio da revelação do sexo.

Na sequência trouxemos narrativas de interações no vídeo de descoberta do sexo fetal de Sabrina, para que pudéssemos discutir sobre como as noções de gênero são compartilhadas por pessoas que interagem entre si através de comentários no vídeo e como o desejo pela descoberta do sexo é utilizado para valoração de eficiência

e competência biomédica. Nesse sentido, e à guisa de conclusão, este artigo teve o objetivo de problematizar o uso de tecnologias ultrassônicas na construção de pessoa em materializações de gênero na esfera pública.

Como já constatarem importantes trabalhos sobre gravidez, narrativas de parto e tecnologias pré-natais (CHAZAN, 2007; TAYLOR, 2008; REZENDE, 2017), se tecnologias como o ultrassom trouxeram a possibilidade de realização de diagnósticos pré-natais e monitoramento da gestação mais efetivos – muito embora a possibilidade de atuação em alguns casos de patologias fetais seja praticamente nula, ainda mais tendo em vista as restrições de abortamento no país –, também trouxeram toda uma gama de medos e ansiedades e distintos significados a depender de marcadores sociais como “classe”, entre outros. O ultrassom obstétrico, que até final da década de 1980 no Brasil era raro, passa a entrar nas narrativas e histórias de parto como pontos importantes de inflexão na gestação de mulheres de classe média.

Um evento que apesar de bastante corriqueiro (gestação e parto), sempre potencialmente pode se mostrar imprevisível. Assim, as tecnologias pré-natais muitas vezes dão a falsa sensação de controle, chegando mesmo a modificar o acompanhamento clínico – como no caso do médico entrevistado por Chazan (2007, p. 105-106), que dizia fazer propaganda de sua habilidade de identificação precoce do sexo fetal para atrair as mulheres para o tempo correto do exame da translucência. Segundo ele, algumas pacientes estariam “fugindo” deste exame adiando a realização do mesmo para as décimas quarta e quinta semana para assim já terem mais chances de confirmação do sexo fetal, comprometendo assim a janela do parâmetro de rastreamento de anomalias genéticas do exame, que se restringe da décima primeira à décima terceira semana gestacional. Muito embora se saiba, também exista aí uma relação mútua de consumo, baseada na procura ativa e coletiva das mulheres por médicos que supostamente consigam avaliações precoces do feto (sexo e conformação física) e promovam momentos lúdicos de interação família-feto por meio das tecnologias ultrassônicas.

As “ultras”, como geralmente são aludidas as sessões de ecografia pelas gestantes e parturientes, são carregadas de ambivalências emocionais. Se trazem alegria, prazer e empolgação, não deixam de se configurar também como fonte de intensa ansiedade, angústia e medo. Na mesma medida em que podem servir como confirmação aliviada – às vezes repetida em inumeráveis sessões – de que “está tudo bem com o bebê”, atuam como tecnologias produtoras de ansiedade e de ideais de uma boa gravidez, baseadas em expectativas sobre o que deveria aparecer nas imagens e como o feto deveria vir a ser pessoa de modo específico (em termos de sexo-gênero, mas também em relação à presença/ausência de “anomalias” e “desvios” em seu desenvolvimento). Nesse caso, faz-se perceptível como a construção do “risco” na gravidez, parcialmente decorrente das tecnologias médicas pré-natais, acaba tornando toda gravidez potencialmente

patológica. Neste sentido, responsabiliza de modo extremamente desigual as grávidas pelo andamento de suas gestações, em um controle que não deixa de ser internalizado pelas gestantes na forma de ansiedade, vulnerabilidade, medo, culpa, autovigilância e autorregulação (ver LUPTON, 1999).

O medo e a ansiedade aparecem então como reações a uma série de mudanças presentes e futuras que a gravidez implica. Assim, a tecnologia de visualização ultrassonográfica, muitas vezes, retroalimenta tais sentimentos: se produzem um alívio provisório em boa parte dos casos, não elimina, de forma alguma, imprevistos da gestação e raramente permite intervenções clínicas que mudem o curso de anomalias atuais do desenvolvimento fetal ou potenciais no futuro (CHAZAN, 2007; TAYLOR, 2008; REZENDE, 2012, 2017). Além disso, *“because such technologies as amniocentesis and ultrasound exist, a woman may now be held personally accountable for her baby’s disability if she decides not to undergo the tests”* (LUPTON, 1999, p. 69).

Em um dos comentários ao vídeo da ultrassonografia de Ana Julia apresentado acima uma mulher alega estar preocupada porque saiu de um exame de imagem em que o profissional disse que seu feto teria 70% de chances de desenvolver uma anomalia genética, e que agora ela estaria sem entender o significado exato desta informação. Esse breve comentário solto na plataforma, talvez um misto de desabafo e pedido de ajuda, nos faz questionar o porquê de ela ter saído de uma clínica com um dado bombástico em seu colo aparentemente sem maiores diálogos e qualquer acolhimento. Entretanto, em meio à euforia generalizada em torno da ultra de Ana Julia, tal comentário destoante ecoa solitário, nunca respondido pela autora da postagem, nem por qualquer outra pessoa da “audiência”.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Marcos Inácio S. et al. *Quem Lidera sua Opinião?* Influência dos formadores de opinião digitais no Engajamento. *RAC*. 22:, p. 115-137, 2018.

AUSTIN, John L. *How to do things with words*. New York: Oxford University Press, 1965.

BURRI, Regula. V.; DUMIT, Joseph. Social studies of scientific imaging and visualization. *In: The handbook of science and technology studies*. MIT Press: Cambridge, Mass,p.297-317, 2008.

BUTLER, Judith. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do ‘sexo’*. *In: Louro, Guacira L. (org.).O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica,p.151-172, 1999.

CARVALHO, Marcos C. *Do ultrassom e seus corpos: tra(ns)duções e práticas de conhecimento em um laboratório universitário*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UF RJ, ano.

CHAZAN, Lilian K. *Meio quilo de gente: um estudo antropológico sobre ultrassom obstétrico*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003.

CHAZAN, Lilian K.; FARO, Livi. “Exame bento” ou “foto do bebê”? Biomedicalização e estratificação nos usos do ultrassom obstétrico no Rio de Janeiro”. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*.1, p. 57-77, 2016.

DUMIT, Joseph. *Picturing Personhood: Brain Scans and Biomedical Identity*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *In: Cadernos Pagu*.5, p. 7-41, 1995.

HARAWAY, Donna. *Modest_witness@second_millennium. FemaleMan@_ Meets_ OncoMouse™*. Routledge, London, 1997.

HINE, Chris. *Virtual Methods: Issues in Social Research on the Internet*. New York: Berg Publishers, 2005.

IUMATTI FREITAS, Camilla. *No mundo das cegonhas: aspectos sobre redes de solidariedades entre pessoas com ausência involuntária de filhos*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFAL, 2019.

LANA, Ligia. C. de C. Heroínas pós-feministas: as contradições da produção audiovisual feminina no YouTube. *Estudos Feministas*, 25, p. 1359-1371, 2017.

LIMA, Mariana R. P; MCCALLUM, Cecilia Anne; MENEZES, Greice M. S. A cena da ultrassonografia na atenção ao aborto: práticas e significados em uma maternidade pública em Salvador, Bahia, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, 36, p. 1-12, ano.

LÖWY, Illana. Detectando más-formações, detectando riscos: dilemas do diagnóstico pré-natal. *Horizontes Antropológicos*, 35, p. 103-125, 2011.

LÖWY, Illana. Ultrasound as a diagnostic tool in Brazil: celebrating babies, blurring problems”. *Somatosphere: Science, Medicine and Anthropology*. 2018. Disponível em: <http://somatosphere.net/2018/04/ultrasound.html>. Acesso em agosto de 2020.

LUPTON, Debora. Risk and the ontology of pregnant embodiment. *In: Lupton, Deborah (org.). Risk and Sociocultural Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, p.59-85, 1999.

MACHADO, Igor José de R. O inverso do embrião: reflexões sobre a substancialidade da pessoa em bebês prematuros. *Mana*, 1, p. 99-122, 2013.

MACHADO, Paula. S. O sexo dos anjos: um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural. *Cadernos Pagu*, 24, p. 249-281, 2005.

MILLER, Daniel; SLATER, David. Etnografia on e off-line: cibercafés em Trinidad. *Horizontes Antropológicos*, p. 41-65, 2004.

McCULLOCH, Anne. The rise of the fetal citizen. *Women's Studies Journal*, 2, p. 17-25, 2012.

PETCHESKY, Rosalind. P. Fetal images: the power of visual culture in the politics of reproduction. *Feminist Studies*, 2, p. 263-292, 1987.

RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. O conceito do Biopoder hoje. In: *Política & Trabalho Revista de Ciências Sociais*, 24, p.27-57, 2006.

REZENDE, Claudia. B. Histórias de parto e a ultrassonografia como marco narrativo no Rio de Janeiro. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, 27, p. 7-24, 2017.

_____. Em torno da ansiedade: subjetividade, mudança e gravidez. *Interseções*, 14, p. 438-454, 2021.

STRATHERN, Marilyn. *Reproducing the future: anthropology, kinship, and the new reproductive technologies*. Manchester: Manchester University Press, 1992.

TAYLOR, Janelle S. *The public life of the fetal sonogram: technology, consumption, and the politics of reproduction*. Rutgers University Press: New Brunswick, New Jersey, and London, 2008.

YOXEN, Edward. Seeing with sound: A study of the development of medical images. In: Bijker W., Hughes T., Pinch T., (ed.). *The social construction of technological systems: New directions in the sociology and history of technology*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, p. 281-303, 1999.

SOBRE OS AUTORES

Aline Godois de Castro Tavares: Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCSO/ UFJF). Mestre em Antropologia social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Áreas de interesse: Gênero, Sexualidade e Mobilidades. Tem experiência no campo de estudos feministas, com ênfase em pesquisas sobre mercado do sexo, gênero e trabalho, movimentos sociais e mobilidades. Atualmente desenvolve pesquisa sobre mobilidade de jovens mulheres entre casas, articulando os debates sobre gênero, parentesco e trabalho doméstico.

Amanda Lemos: Assistente social, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais, da FGV CPDOC, bolsista FAPERJ Doutorado Nota-10. Mestre em Serviço Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Possui experiência na área de Serviço Social, com acolhimento institucional de pessoas idosas e no sistema prisional. Pesquisadora de temáticas ligadas a estudos de gênero, identidades, raça e etnia, envelhecimento humano e trabalho doméstico remunerado.

Antônio Cerdeira Pilão: Pós-doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de São Paulo (USP). Doutor em Ciências Humanas (antropologia cultural) e mestre em Sociologia (com concentração em antropologia) pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Tem experiência nas áreas de Antropologia e Sociologia urbana, atuando principalmente nos seguintes temas: gênero e sexualidade; família e parentesco; direitos e políticas sexuais; corpo e emoções; poliamor e relações não-monogâmicas; gerações e envelhecimento.

Camilla Iumatti Freitas: Mestre em antropologia pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). É pesquisadora na área de saúde, corpo e gênero na perspectiva da antropologia feminista.

Carolina Castellitti: Realiza estágio de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), como bolsista da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj). É mestre e doutora pela mesma instituição, e graduada em Sociologia pela Universidad Nacional del Litoral (UNL), de Santa Fe, Argentina. Foi professora substituta de sociologia na Universidade Federal Fluminense (UFF) e pesquisa temas relativos a carreiras, subjetividades, gênero, emoções e memórias.

Francisco Cleiton Vieira: Professor Adjunto da Faculdade de Ciências da Saúde do Trairi da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Mestre e Doutor em Antropologia Social pela UFRN. Tem experiência na área de Antropologia Urbana, cobrindo temáticas ligadas aos estudos de gênero e sexualidade, saúde, biomedicina e corpo.

Isis Ribeiro Martins: Pós-Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ). Mestre e Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ. Tem experiência na área de Antropologia Urbana, com ênfase nos seguintes temas: suicídio, emoções, subjetividade, escuta, saúde e adoecimento.

Lucas Freire: Pesquisador em estágio pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais da Fundação Getúlio Vargas (PPHPBC/FGV). Mestre e Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ. Tem experiência na área de Antropologia da Política e do Estado, focando em questões ligadas ao acesso a direitos e cidadania, administração pública, burocracia, judicialização, saúde, gênero e sexualidade.

Luiza Cotta Pimenta: Doutoranda em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCSO) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Mestre pelo PPGCSO/UFJF e especialista em Direito Civil pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/MG). Tem experiência na área de Antropologia das Emoções, com pesquisas variadas sobre emoções, transgeneridade, direitos humanos, instituições e agentes jurídicos.

Marcos Castro Carvalho: Pós-doutorando PNPd/Capes pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS). Mestre em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social/UERJ e Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ. Tem experiência em temáticas como: corpo, saúde, ciência, tecnologia, gênero e sexualidade.

Oswaldo Zampiroli: Mestre e doutorando em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) pelo Museu Nacional-UFRJ. Tem experiência em pesquisa nas áreas de antropologia urbana, do envelhecimento, das emoções, do gênero e da sexualidade.

Raphael Bispo: Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCSO) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Coordenador do FEGS – Grupo de Pesquisa em Família, Emoções, Gênero e Sexualidade (Diretório CNPq). Mestre e Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ. Tem experiência na área de Antropologia Urbana, cobrindo temáticas ligadas aos estudos de gênero, da sexualidade, das emoções, da juventude, do envelhecimento, das religiosidades e da comunicação de massa.

Raquel Sant’Ana: Pesquisadora do *Laboratório* de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento do Museu Nacional/UFRJ. Mestre e Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ. Tem experiência nas áreas de Antropologia Urbana, da Religião e da Política, com ênfase na relação entre mídia e sociedade.

Sílvia Monnerat: Professora de Antropologia na Escola de Ciências Sociais e no Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais, da FGV CPDOC. Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS/MN/UFRJ). Mestra em Antropologia Social pela mesma instituição. Atualmente desenvolve pesquisa em Antropologia Urbana, com ênfase em gênero, família, saúde mental.