

APRESENTAÇÃO 3

ARTIGOS

“Feminismo e Práticas Sexuais: Quais os Desafios?” 9
Tânia Navarro Swain

“ Os Caminhos da Homossexualidade:
inserção ou exclusão” 35
Edmar Henrique D. Davi
Jane de Fátima S. Rodrigues

“O Tom do Bom-tom: os manuais de civildade
e a construção das diferenças” 61
Diva do Couto Gontijo Muniz

“Comparando Escritos: Júlia Lopes de Almeida
e Carmen Dolores” 85
Rachel Soihet

“O Ôco do Ventre: a representação da maternidade
nas Artes Plásticas em Uberlândia 1980-99” 109
Maria das Graças Rodrigues Strack
Dulcina Tereza Bonati Borges

“Masculinidades entre os Catadores de
Pedras Preciosas” 147
Sônia Missagia Mattos

ISSN 1516-9286

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE HISTÓRIA
CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E PESQUISA EM HISTÓRIA
(CDHIS)
NÚCLEO DE ESTUDOS DE GÊNERO E PESQUISA SOBRE A
MULHER
NEGUEM

Periodicidade: semestral
Tiragem: 1.000 exemplares

Pede-se permuta
Pédese cange
On demande échange
We bitten um austausch
Si richiede lo scambio

CADERNO ESPAÇO FEMININO, V. 9, N.10/11, Julho Dez.2001
Jan/Junho 2002

Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de
História. Centro de Documentação e Pesquisa em
História (CDHIS) NEGUEM.

Semestral (vol.10 n.10/11, publicado em julho de 2002)

Este número da Revista Espaço Feminino reflete, de forma especial, a discussão de gênero na Academia hoje que não se restringe à análise de como se opera a desigualdade nas relações entre homem e mulher e muito pouco se refere à mulher enquanto sujeito, objeto do pensamento. Várias feministas insistem em redefinir noções como sexualidade, desejo, sexo, gênero, e especialmente, como se elabora no plano discursivo a formação das "Identidades" na medida em que se caminha cada vez mais para uma lógica das multiplicidades. Dessa forma, a linguagem entra nessa compreensão de gênero como um espaço necessário, que tem tanto a função estabilizadora quanto desestabilizadora.

Para se teorizar a relação entre as práticas e o discurso evidencia-se a proliferação das dissonâncias, das incoerências, intensifica-se a percepção de que não há substrato na identidade unívoca, questiona-se a heterossexualidade, a masculinidade e feminilidade hegemônica enquanto mecanismo de sujeição e dominação. Essas problemáticas diferentes convivem cotidianamente com a indiferença, a discriminação, a ridicularização, a zombaria política e social de uma sociedade ainda marcada pela oposição binária das relações de gênero. Questiona-se, portanto, o imobilismo de "certos feminismos" que insistem em não admitir a necessidade de se estabelecer novos campos de atuação e de compreensão das subjetividades contemporâneas, sob o risco de se afundar em políticas que reiteram a própria subordinação que representa o ponto de partida de todo o movimento. Os feminismos atuais caminham no sentido de permitir e expandir atuações de gênero que ainda não fazem parte do nosso script contribuindo para a emergência de um efetivo convívio ético com a diferença.

O artigo de Tânia Navarro Swain "Feminismo e Práticas Sexuais: Quais os Desafios" abre as nossas análises a respeito das práticas sexuais múltiplas, entre as quais, o lesbianismo. Segundo a autora, "as práticas sociais são ordenadas pelos valores cuja codificação define as normas instituídas;

os valores são, por sua vez, veiculados e inculcados pelas representações sociais, que determinam os sentidos atribuídos aos atos, aos gestos, aos comportamentos, às imagens ligadas aos papéis sociais e aos corpos sexuados constituindo a homogeneização da realidade social e do caráter de evidência que recobre a erotização do sistema sexo/gênero no modelo da heterossexualidade. Mas a existência do plural estende o espaço discursivo e expande novas práticas sociais".

Dentro da mesma linha, a cultura homossexual que vem se projetando em cidades do interior, como Uberlândia, MG, desmonta os discursos hegemônicos e promove no cotidiano, um novo estilo de vida e de valores, locais de frequência específica de seus simpatizantes. O artigo de Edmar Henrique D. Davi e Jane de Fátima S. Rodrigues: "Os Caminhos da Homossexualidade: inserção ou exclusão?" reafirma estas questões.

O artigo de Sônia Missagia Mattos, "Masculinidades entre os Catadores de Pedras Preciosas" trabalha com os discursos que constroem as masculinidades entre um grupo especial, trabalhadores do garimpo no município de Padre Paraíso, Vale do Jequetinhonha, região nordeste do Estado de Minas Gerais. A sua análise é importante, pois, faz observações da vida prática que mostram os indivíduos, no caso dos garimpeiros, se movimentando entre categorizações masculinizantes e feminilizantes, desmontando posições fixas e naturalizantes. Para a autora, ao falar em gênero deve-se referir a uma categoria de diferenciação. O que importa é o "modo através do qual os relacionamentos são construídos possibilitando tornar concreta a idéia das pessoas sobre a natureza dos relacionamentos sociais". Na sua pesquisa procura entender que o modelo ideal, ou consensual, de masculinidade tornado hegemônico em nossa sociedade dificilmente é alcançável por homens concretos. A tentativa de buscar essa masculinidade ideal, assim como a sua afirmação e manutenção está ligada à dinâmica das experiências dentro do contexto e de outras expressões perpassadas por meio

da política, lazer, religião, que organizam as práticas do dia a dia das comunidades onde os garimpeiros vivem.

Os outros artigos também trabalham com representações que constroem as diferenças sociais, veiculadas tanto pelos manuais de condutas, ou compêndios de civilidade – Manual do Bom Tom - , com expressiva circulação na sociedade brasileira oitocentista “O tom do ‘Bom-tom’: os manuais de civilidade e a construção das diferenças”, de Diva do Couto Gontijo Muniz; tanto pelas artes plásticas, “O Ôco do Ventre: a Representação da Maternidade nas Artes Plásticas em Uberlândia (1980-99) de Maria das Graças Rodrigues Strack e Dulcina Tereza Bonati Borges. Nesse sentido, a produção dos discursos é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.

Enfim, dando continuidade ao número anterior em recuperar a presença feminina na literatura, o texto de Rachel Soihet, “Comparando Escritos: Júlia Lopes de Almeida e Carmen Dolores, alarga o leque de questões já suscitadas pela temática.

Feminismo e práticas sexuais: quais os desafios?

Tania Navarro Swain*

Resumo: Os paradigmas do gênero são parte constituinte da homogeneização da realidade social e do caráter de evidência que recobre a erotização do sistema sexo/gênero no modelo da heterossexualidade. Mas mesmo neste fim de milênio, questioná-lo é problemático: face à diferença física dos caracteres sexuais entre fêmea e macho e à força das representações sociais que demandam a correspondência exata entre gênero social e sexo biológico, a multiplicidade do desejo é obscurecida e domesticada. Mas a existência deste plural estende o espaço discursivo e neste sentido, o feminismo encontra-se com o lesbianismo nesta problemática que analisa a noção de sexo biológico e das práticas sexuais nas areias movediças de uma identidade múltipla e nômade.

Palavras Chave: Feminismo, Gênero, Heterossexualidade, Lesbianismo

Abstract: Gender paradigms are a constitutive part of the homogeneity of social reality and of the character of evidence that covers all the erotization of the sex-gender system, within the heterosexual mould. Even at the beginning of this millennium, questioning heterosexuality is a problematic issue. Considering the physical unlikeness between female and male characteristics and the power of social representations that seek exact gender-sex correspondence, desire multiplicity proves to be overshadowed and above all, domesticated. But the very existence of this multiplicity expands the discursive space and, in this sense, feminism and lesbianism meet on a common ground where the problematic of the biological sex fixed notion and sexual practices are analysed within the quicksands of a multiple and nomadic identity.

Key Words: Feminism, Gender, Heterosexuality, Lesbianism,

* Professora do Departamento de História da Universidade de Brasília, Doutora pela Université de Paris III, Sorbonne. Fez seu pós-doutorado na Universidade de Montréal, onde lecionou durante um semestre e na Université du Québec à Montréal, (UQAM), onde foi professora associada ao IREF, Institut de Recherches et Etudes Féministes. Ministra um curso de Estudos Feministas na graduação e trabalha em linha de pesquisa com a mesma

O que é o feminismo? Em que solo florescem as definições, quais são as redes de poder que compõem as noções de feminismo, de mulher e de identidade sexual?

O feminismo contemporâneo desabrocha no meio do século XX no Ocidente como uma corrente poderosa que reagrupa análises e movimentos sociais em torno da denúncia da opressão do patriarcado, ponto estratégico comum à todas as mulheres para romper um quadro multissecular de dominação. Com efeito, como nota de Lauretis, o feminismo começa quando os textos feministas, escritos por mulheres aparecem ao mesmo tempo que os movimentos

denominação na pós-graduação. Publicou recentemente um livro pela Brasiliense, **O que é o lesbianismo**, além de vários artigos em revistas nacionais e internacionais.

¹ Tereza de Lauretis. «Eccentric subjects: feminist theory and historical consciousness», *Feminist Studies* 16, n.1 (Spring) 1990 p. 115/150, pg.138

sociais de consciência feminista.¹ Mas este feminismo unitário, universalista cede, aos poucos, lugar aos “feminismos” que tentam responder às especificidades e às variáveis que compõem a experiência das mulheres no social.

Esta nova face do feminismo, a pluralidade, estimulou o refinamento das análises teóricas que desconstróem os moldes unívocos, dos quais, entre outros, a coerência da identidade marcada pela homologia entre o sexo biológico e o gênero social.

Com OS feminismos, desenvolvem-se teoriaS feministaS, cujos debates e contradições são a demonstração de seu dinamismo; um trabalho de meta-crítica se interroga sobre as categorias de análise utilizadas nos discursos feministas e desvela os fundamentos de uma reflexão fortemente marcada pelo binarismo da representação que apreende o mundo. As múltiplas dimensões da constituição do sujeito e do social aí são evocadas: a linguagem, o inconsciente, o gênero, o processo de subjetivação, os sistemas simbólicos, as constelações de sentido, a memória interdiscursiva, a produção do imaginário, a pesada materialidade das práticas e da experiência sexuada.

Para chegar a este ponto, as teorias feministas se debruçaram sobre suas condições de inserção no discurso social, sobre o quadro de pensamento e de representações sociais que limitam o alcance de seu olhar. Esta tarefa se insere em uma das proposições mais fecundas de Foucault²: a inversão das evidências, em busca da vontade de verdade que as sustentam, das redes de poder estabelecidas na ordem da verdade.

O aprofundamento do debate conduziu assim à recusa dos moldes identitários unívocos que definem os limites dos gêneros: além do gênero e da diferença sexual, o sexo e a sexualidade são deslocados de sua confortável situação de “evidência natural”.

Para de Lauretis, a teoria crítica feminista vê a luz quando “[...] torna-se consciente de si

² Michel Foucault. *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard. 1971,p.53

³ Teresa de Lauretis., «Eccentric subjects, op.cit, p. 138. (tradução livre de todas as citações em língua estrangeira.

mesma e busca as raízes desta consciência, bem como de uma cumplicidade possível com as ideologias, seus fins e pressupostos fundamentais, suas formas heterogêneas de escrita e interpretação, as práticas que são suas e das quais emerge.”³

O questionamento do sexo biológico, da sexualidade e das práticas sexuais tem sido um terreno explorado pelo feminismo na medida em que a cartografia identitária não recupera senão traços, sobre a areia movediça de uma identidade disseminada, múltipla e constantemente modificada: eu não sou jamais a mesma ao atravessar os dias.

Questiona-se assim as relações binárias de sexo, pondo em relevo a heterossexualidade, enquanto mecanismo de sujeição e dominação do masculino sobre o feminino, num mundo de representações e auto-representação. Mas no questionamento da heterossexualidade há a intersecção de outras formas de relacionamento, amoroso ou sexual, de práticas sexuais múltiplas, entre as quais pretendo observar aqui, o lesbianismo. De fato, no senso comum, feminismo e lesbianismo são quase sinônimos, e as práticas sexuais que definiriam o lesbianismo referem-se ao relacionamento entre mulheres, objeto do feminismo.

Como se chega a tais reflexões?

Se voltamos o olhar, hoje, para os caminhos plurais do feminismo detectamos movimentos de cruzamento, de oposição ou de imbricação com o lesbianismo. Classificadas como radicais, separatistas, recusando os homens ao mesmo tempo que a dominação masculina, as lesbianas sempre atemorizaram as feministas, num medo despertado pelas imagens forjadas no cadinho dos enunciados do senso comum, cuja repetição criava a realidade: machonas, viragos, feiosas, mal amadas. Rebotalho da natureza, desprezadas ou detestadas pelos homens, mesmo Simone de Beauvoir via as lesbianas como seres inacabados ou irrealizados. Enquanto feminista,

como aproximar-se ou trabalhar em conjunto com estes seres marcados, sem se contaminar, sem partilhar as nódoas e os insultos contra "aberrações da natureza", "imitações de macho"?

A história dos movimentos das mulheres mostra, entretanto, a presença constante das lesbianas nas práticas políticas de reivindicação, tanto quanto nas reflexões teóricas. No calor dos anos 70, viu-se mesmo algumas feministas heterossexuais quase se desculpar da escolha de seu companheiro, diante da avalanche de análises que demonstravam a violência implícita ou explícita da dominação, da apropriação dos corpos e da exploração sexual das mulheres em um mundo patriarcal.⁴ Como, enquanto feministas, não se sentir cúmplice em uma relação mulher/homem?

As lesbianas reivindicavam então a construção de uma outra realidade social, com a evacuação do poder e da presença masculina: foram criadas assim comunidades lésbicas nos Estados Unidos e Canadá, principalmente.⁵ A "lésbica política" apareceu à época, figura cujos desejos sexuais não se voltavam necessariamente para outras mulheres, mas que se engajavam em uma luta sem tréguas e sem cumplicidade.⁶ Definição metafórica ou não, para o lesbianismo engajado a sexualidade estava no centro da resistência e as lesbianas eram, antes de mais nada, mulheres.

Mas neste caminhar, passou-se da identificação da mulher-objeto-apropriação às estratégias da afirmação da diferença e do igualitarismo, cujos objetivos eram, por um lado, a criação de uma "cultura feminina" e por outro, o fim da hierarquia social fundada sobre o sexo. A noção de "gênero" aparece, igualmente, para desmascarar a construção social dos papéis feminino/ masculino e enriquece assim a produção acadêmica em todos os domínios das ciências sociais e humanas; a teoria e a prática se imbricam, pois a categoria "gênero", enquanto instrumento analítico do social, passa a sustentar

⁴ Emmanuelle de Lesseps. *Hétérosexualité et féminisme. Questions Féministes*, février, n.7, Editions Tierce, Paris, 1980, p. 55

⁵ Taylor, Verta and Rupp Leila J. . *Women's culture and Lesbian Feminist Activism: a Reconsideration of Cultural Feminism*, *Signes*, Autumn, vol 19, n.1, 1993, p. 43/44

⁶ Ti Grace Atkinson. *L'odyssée d'une Amazone*, Paris, Des Femmes, 1975.281 p.155

as práticas políticas dos movimentos das mulheres. Desfaz um primeiro estágio da construção social do feminino/masculino, isto é, apaga a noção de essência, do fundamento intrínseco que supostamente sustentaria a representação de mulheres e homens, designando-lhes papéis sociais segundo sua "natureza".

Pode-se aí, entretanto, detectar uma espécie de domesticação epistemológica, na medida em que o "gênero" opera na "casa do senhor", como sublinha de Lauretis.⁷ Seu aspecto relacional obscurece a economia hierárquica e assimétrica da construção dos gêneros; é igualmente operacional no quadro instituído das representações binárias da sociedade e assim naturaliza o que é igualmente uma construção social. Seu alcance subversivo fica, portanto, limitado e isto explica o sucesso dos "Women Studies", nos países anglófonos, ou dos "Estudos de Gênero", na América Latina. O perigo de turvar a ordem do discurso e sobretudo, a ordem das representações sociais, é dirimido, pois a divisão polarizada da sociedade não é posta em questão. Eis aí uma "evidência" que permanece sem o menor arranhão.

Os problemas de definição e de identidade recortam a trajetória e a utilização da categoria "gênero": o que é finalmente a mulher? O que é o feminino? Como pensar a diversidade da experiência vivida das mulheres em contextos culturais e espaço/temporais diversos? Como pensar a resistência nas estratégias desenvolvidas contra a opressão em todas suas formas, quando se considera a construção social homogênea dos papéis sexuais? Como encarar a diferença entre as mulheres? Estas questões, que aparecem nos textos teóricos atuais, referem-se à crítica da categoria "gênero" e apelam à uma ultrapassagem de seus limites: neste sentido, as lésbicas, as negras americanas, as mulheres originárias dos países colonizados denunciam uma nova representação hegemônica sob a imagem da mulher branca, rica, heterossexual e abrem assim caminho ao múltiplo.

⁷ Teresa de Lauretis, . 1987. *Technologies of Gender, Essays on Theory, Film and Fiction*, Bloomington/Indiana : Indiana University Press.

A raça, a classe, a opção sexual, o formato físico, todas estas variáveis se impõe e determinam uma inflexão na crítica teórica feminista, instalando a diversidade de imagens e de experiências das “mulheres”, após ter desconstruído o mito da natureza “da mulher”. Butler sublinha que “as mulheres”, no plural não é mais um significante estável que ancora o que deve descrever ou representar; ao contrário, “[...] tornou-se um termo perturbador, um local de contestação, uma causa de ansiedade.”⁸ A idéia de um feminismo singular, dotado de estratégias e de discursos unificados se dilui assim face ao múltiplo.

⁸ Judith Butler 1990. *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York: Routledge., p. 3

A crítica teórica feminista explora, assim, suas próprias categorias de análise, tais como o gênero e a diferença sexual, o que lhe permite encadear com a desconstrução dos fundamentos epistemológicos, dos pressupostos que modelam os instrumentos, as formas, as imagens e as representações das quais dispõem os feminismos para a análise do social.

⁹ Teresa de Lauretis., « Eccentric subjects, op.cit, p.116

O *eccentric subject* proposto por Teresa de Lauretis⁹ seria o novo sujeito do feminismo, aquele que analisa sua determinação histórica e social, a especificidade de sua *deixis* discursiva – seu lugar de fala – para desembocar na crítica de seu próprio pensamento. Os discursos feministas iniciam, assim, um movimento contínuo e voluntário de desalojamento, de des-identificação, que leva em consideração seu quadro epistemológico e sua inserção social, para melhor ultrapassá-los. O *eccentric subject* cria, desta forma, o solo sobre o qual se apoia e desabrocha. Assim, as teorias feministas se demarcam no pensamento contemporâneo, não somente pela atenção que concedem às condições de exterioridade, mas igualmente à suas contradições internas num *continuum* de crítica/autocrítica.

O pós-modernismo, que denuncia as verdades essenciais, os discursos do “natural”, a existência de um sujeito estável e coerente como artifícios do poder, encontra-se na *démarche* feminista, que recusa a idéia de uma “verdade do

¹⁰ Jane Flax. Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory, *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol 12, nº41 (Summer) p. 621/643, 1987. p.624

¹¹ Michel Foucault. *Microfísica do poder*, Rio de Janeiro : Ed.Graal, 1988, p.14

sexo", expressa por uma prática sexual diretamente ligada ao sexo biológico. ¹⁰ Pois, como sublinha Foucault, "[...] a verdade está ligada de modo circular aos efeitos de poder que cria e que a reproduzem." ¹¹ É o caso da identificação presumida do gênero/sexo como um fato de natureza unívoco, do qual a heterossexualidade é a marca da norma instituída socialmente.

Assim, a identidade não aparece mais como um dado, mas como um processo, que constrói uma forma e faz sentido no interior de um regime de verdade singular: na visão do múltiplo, os lugares designados ao centro/periferia ou hegemonia/marginalidade são desta forma, questionados .

Quando a crítica feminista questiona a evidência do sexo biológico, interroga o regime de verdade que construiu sua significação na dualidade natureza/cultura; contribui, assim, a evocar as vozes abafadas pelos silêncios impostos na superfície do discurso social. A hora soou, sem dúvida, para que os movimentos feministas reflitam sobre o binário que orientou e modelou suas práticas enquanto mulheres e sujeitos do desejo, cujo comportamento sexual será o desafio.

A domesticação das práticas sexuais

Uma das perspectivas teóricas do feminismo parte do pressuposto que o assujeitamento do sujeito se exprime e se constitui na economia da linguagem e das representações sociais nas quais é formado: a construção do mundo se faz ao mesmo tempo em que se desenvolve a análise da realidade. É assim que em certas perspectivas feministas, a utilização da categoria "gênero" não faz senão afirmar e perpetuar a realidade que criticam, pois tudo se passa em um quadro binário de pensamento; o desvelamento da construção social das relações assimétricas que possibilita, trabalha ao mesmo tempo, no sentido de reforçar a estrutura polarizada da sociedade.

Se de um lado a opressão de gênero é desmascarada, enquanto construção social, de outro permanece sujeita à divisão maniqueísta do social e de suas representações: sexo/gênero, mulher/homem, bem/mal, natureza/cultura, verdade/mentira, etc. Onde se encontra o múltiplo? Como, neste esquema, analisar as inúmeras combinações de sexo e gênero que nos oferece a etnologia e o próprio cotidiano? ¹² Tal como os físicos, que incorporam à suas proposições os Princípios de Incerteza e de Indeterminação, as analistas feministas não hesitam em considerar as contradições que quebram as visões unificadas do feminismo, mesmo se isto representa desafios epistemológicos por ocasião das rupturas na ordem do discurso "falocentrico"¹³.

¹² ver por exemplo, Marilyn Strathern. "No Nature, No Culture: The Hagen Case", In Mac Cormack Carol and Marilyn Strathern. *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, UK: Cambridge University Press 1998.

¹³ Faló+logos+centro.

Com efeito, evitar os riscos é se aninhar no conforto dos modelos fixos, das exigências de um certo racionalismo. As visões homogêneas da realidade social obscurecem o plural das práticas sexuais que rondam no sopro do contra- imaginário social, no cadinho das representações marginais, esperando as condições de possibilidade simbólicas para obter um lugar.

As representações hegemônicas esteiam sua posição de poder e sua legitimidade sobre sábios discursos que escondem, de fato, os fundamentos externos de seu poder sobre a realidade. Este é o caso da naturalização do binário heterossexual. Os paradigmas de gênero e a heterossexualidade fazem parte da homogeneização da realidade social e do caráter de evidência que encobre a erotização obrigatória do sexo biológico generizado. Mesmo neste início de milênio, questionar a heterossexualidade é problemático: em vista da diferença física dos caracteres sexuais entre fêmea e macho e da força das representações sociais, que exigem a correspondência exata gênero/sexo, a multiplicidade do desejo é obscurecida e sobretudo domesticada.

Mas porque os grupos humanos estariam repartidos segundo uma convergência genital? Ou

ainda, porque o exercício de uma certa sexualidade definiria a identidade, o ser do indivíduo?

Há, em todo caso, uma infinidade de variáveis que povoam os discursos e o imaginário social em torno de uma prática intensa da sexualidade que prolifera, segundo Foucault, pela ação de um "dispositivo da sexualidade": "[...] conjunto heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas".¹⁴ Uma sexualidade polimorfa é assim criada por este dispositivo e fixada sobre os corpos disciplinados pela norma, modelada por um desejo sexual, que os constitui enquanto indivíduos e lhes designa uma identidade. Mas seria a natureza do biológico que assim decide ou o sistema de pensamento que imporá suas representações ao mundo como sendo sua realidade? Não seria o regime de verdade e a vontade de poder que erigiriam os valores em evidências, como sublinha Foucault?¹⁵ Não seria a imbricação do mundo colocado em discurso e das práticas sociais sustentadas por uma memória discursiva/ imaginada/representada socialmente, que definiria os eixos em torno dos quais se tecem as relações sociais e as distribuições de poderes?

A ênfase dada ao aspecto anatômico dos gêneros faz economia dos valores que compõem a "evidência" da norma heterossexual: a reprodução é um dos elementos organizadores dos gêneros e determina a importância dada ao sexo biológico. Assim, a maternidade está estreitamente ligada à construção do gênero "mulher", da representação social "mulher", do sexo biológico "mulher".

Esta construção faz parte da prática sexual – a heterossexualidade- a chave do poder disciplinar e da instituição hierarquizada do *gender/sex system* na ordem do discurso normativo.

¹⁴ Michel Foucault, *Microfísica do poder*, op. Cit. p. 244

¹⁵ idem, *ibid.* pg.13

Faz-se amálgama do sexo biológico, do papel social e da sexualidade potencial, este amálgama tornando-se norma no quadro da "reprodução". Como quebrar o peso da norma e da evidência?

Interrogar as lacunas do discurso pode criar espaços para a multiplicação das representações sociais; Baczko comenta que "[...] imaginar uma contra-legitimidade, um poder fundado sobre uma legitimidade outra que não a dominante e estabelecida, é um elemento essencial deste questionamento."¹⁶ Pois, para este autor, a dominação simbólica não significa acrescentar o ilusório ao poder "real", mas "[...] duplicar e reforçar uma dominação efetiva pela apropriação dos símbolos, pela conjugação de relações de sentido e de poder".¹⁷

De Lauretis sublinha a importância das práticas sócio-culturais específicas do imaginário social, voltadas para a produção e re-produção das especificidades de gênero mulher/homem, tais como o cinema, a literatura, a poesia, os mídia.¹⁸ A utilização da categoria "gênero" e a naturalização da heterossexualidade delimitam a legitimidade de seus espaços discursivos; tudo que ultrapassa as margens é "desviante" e apresentado como tal. Desta zona de sombra desabrocha o que eu chamaria de "práticas patogênero", as que recebem o estigma da doença, da vergonha, da inversão da ordem "natural" do mundo.

Assim, a crítica realizada pela categoria gênero limita-se à construção social dos papéis pois não questiona seus próprios fundamentos: a construção sexuada dos corpos, a compulsória heterossexualidade e a coerência sexo biológico/gênero. Entretanto, em que matrizes de inteligibilidade, em que redes simbólicas e em que lógica de poder se insere a imposição do binário heterossexual?

Se o simbólico faz sentido, as instituições sociais de inculcação – a escola, a religião, a ciência, entre outros – não cessam de aprofundar um sentido no cadinho inesgotável da realidade.

¹⁶ Bronislaw Baczko . *Les imaginaires sociaux, mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984, p.33

¹⁷ idem, pg 18

¹⁸ Teresa de Lauretis .. *Technologies of Gender, Essays on Theory, Film and Fiction*, Bloomington/Indiana : Indiana University Press, 1987, pg. 11

¹⁹ Baczko, op.cit. p. 34

E se a função dos símbolos “[...] não é somente de instituir distinções mas também de introduzir valores e modelos de condutas individuais e coletivas[...]”¹⁹ a crítica feminista pode, desta forma, encontrar um terreno fértil no imaginário social que as abriga e as impõe.

O “gênero”, enquanto categoria de análise desvenda o leque de práticas sociais que instituem o feminino e o masculino: mas mantém ainda a parte substantiva que liga a construção cultural ao sexo biológico. Ora, esta *démarche* é a expressão de um imaginário social especular que “[...] consiste em crer que a imagem dá acesso a um real objetivável, enquanto que ela apenas encena o teatro do interior, materializando o desejo do sujeito [...]”²⁰ e constrói assim as redes de sentido que deveria romper.

²⁰ Claude-Gilbert Dubois.. *L'imaginaire de la Renaissance*, Paris: PUF. 1985, p.30

Neste caso, a identificação perfeita do sexo ao gênero é igualmente um valor que erige a heterossexualidade em norma e disciplina como eixo de exercício do poder. Nesta perspectiva, Foucault indaga: “[...] o sexo, que parece ser uma instância dotada de leis, coerções, à partir das quais se definem o sexo masculino e o sexo feminino, não seria ele, ao contrário, produzido pelo dispositivo da sexualidade?”²¹

²¹ Michel Foucault, *Microfísica...* op.cit. p. 259

O heterogênero: uma noção a ser retida

No âmago do imaginário hegemônico ocidental, o lesbianismo aparece como um desvio. Mas o fato mesmo de sua possibilidade e de sua existência abre brechas no bloco monolítico da heterossexualidade, protegido ferozmente por mulheres e homens generizados, pois assegura seu lugar na partilha do mundo. Na ordem do discurso, ser “mulher”, com toda a assimetria que implica esta denominação, ou “mulher negra”, “mulher latina” ou “mulher imigrante” é considerado ainda melhor que ser lésbica.

Se a categoria “mulher” pode admitir a diversidade, é no domínio da prática sexual que se encontra o traço de união: a

heterossexualidade. Acordo tácito, lugar assegurado na ordem do verdadeiro, pois ser lesbiana des-naturaliza o gênero, que pretende, enquanto categoria, des-naturalizar a natureza.

Para Butler, a construção do gênero é performativa e isto sugere a falta de um estatuto ontológico, isto é, é a prática do gênero, os gestos e os desejo dirigidos que define a ilusão de uma essência interior. Segundo esta autora, a identidade generizada constitui-se de maneira tenaz ao longo do tempo por uma repetição estilística dos atos e movimentos, que produzem o efeito e a ilusão do gênero.²² Existe aí um mecanismo de fetichização de uma certa relação e sua decodificação permite detectar esta construção no registro do simbólico, dos valores, das constelações de sentido, que determinam a divisão binária do mundo.

O lesbianismo, nesta perspectiva, não é desvio ou marginalidade, é um *locus* de significação e sua identidade paródica – *butch/femme*- ilumina a construção social do *sex/gender system*, o que Butler denomina "ficção reguladora da coerência heterossexual".²³

Teresa de Lauretis sublinha esta característica do *sex/gender system*, mantenedora da oposição estrutural e rígida do sexo biológico em uma construção semiótica, sócio-cultural e representacional.²⁴ Mas em um projeto crítico de inversão de evidências, a questão que se impõe é: a noção do sexo biológico não é igualmente uma construção social? Se a construção do gênero social e do biológico humano repousa sobre um sistema simbólico ou de significações, que atrela o sexo ao gênero, segundo valores sociais variáveis e dinâmicos, a noção de heterossexismo é um instrumento de análise que vem quebrar o quadro circular da reprodução de papéis, no âmbito da crítica destinada a transformá-los.²⁵

Nicole Claude Mathieu estima que entre sexo e gênero estabeleceu-se uma correspondência sócio-lógica e política que a torna evidente, natural e inquestionável.²⁶ Para desmontar a construção social desta correspondência exata, a

²² Judith Butler „ *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity* , New York : Routledge., 1990, p. 141

²³ idem, p. 136

²⁴ Teresa de Lauretis „ *Technologies of Gender...* op. cit. p. 3

²⁵ idem, *ibid.* p. 5

²⁶ Nicole-Caude Mathieu . *L'anatomie politique, catégorisations et idéologies du sexe*, Paris: Côté Femmes. 1991, p. 256

²⁷ idem, ibid, p. 231

²⁸ idem, ibid, p. 256

²⁹ Judith Butler, *Gender Trouble*, op. cit. p. 6

³⁰ ver Mathieu et Strathern, op. cit.

³¹ Judith Butler, op.cit, p. 136

autora traça uma tipologia da heteronomia da articulação sexo/gênero em três partes: identidade sexual (homologia entre sexo e gênero: o gênero traduz o sexo); identidade sexuada (elaboração do social sobre o biológico: o gênero simboliza o sexo); identidade de sexo (heterogeneidade do sexo e gênero).²⁷ Baseada em dados etnográficos, seu trabalho permite a inferência de que “[...] é a própria idéia desta heterogeneidade entre sexo e gênero (sua natureza diferente) que leva a pensar [...] que o gênero constrói o sexo”.²⁸

Isto significa que a construção da pessoa generizada permite sua classificação enquanto pessoa sexuada; o sexo biológico é assim erigido em eixo de definição do ser humano. É assim que se definem as identidades fixas pelo sexo biológico e pela prática sexual decorrente, segundo as normas estabelecidas socialmente.

Para Butler,²⁹ quando a categoria «gênero» coloca o binário como seu fundamento, abre ao mesmo tempo os caminhos de sua desconstrução à crítica, pois se o gênero é construído, o sexo não o segue necessariamente em uma correspondência perfeita, o que a etnologia não cessa de demonstrar.³⁰ Nas sociedades ocidentais as «drag-kings» ou os “drag-queens” mostram, por sua paródia do gênero, a ilusão da *persona* generizada, expondo assim a fragilidade do laço “inexorável” entre sexo biológico e gênero. Em sua performance, @s “drags” revelam os mecanismos culturais de construção do gênero e el@s desvelam o múltiplo, escondido sob a unidade aparente.

Em sua análise da construção dos corpos sexuados, Butler insiste sobre a naturalização do desejo heterossexual, cuja identificação à essência do sujeito generizado é “[...] um efeito discursivo sobre a superfície dos corpos, uma ilusão de um gênero organizado do interior, uma ilusão discursiva que regula a sexualidade no molde da heterossexualidade reprodutiva.”³¹

É assim que o gênero constrói o sexo biológico: não em sua materialidade, é óbvio, mas

³² Denise Jodelet, « Les représentations sociales, un domaine en expansion » dans Denise Jodelet (dir) *Représentations sociales*, Paris: PUF, 1989, p.35

³³ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I, la volonté de savoir*, Paris: Gallimard., 1976, p. 34/35

³⁴ Butler, *Gender and Trouble*, op.cit., p. 6

em sua apreensão mediatizada pelas redes de sentido, pelas representações sociais, que a definem enquanto diferença incontornável, ligada à “[...] sistemas de pensamento mais amplos, ideológicos ou culturais, à um estado de conhecimentos científicos, assim como à condição social e à esfera de experiência privada e afetiva dos indivíduos.”³²

Os discursos médicos, jurídicos, religiosos, educacionais, bem como os do senso comum, são unânimes em afirmar que o sexo biológico é um dado da natureza, incontestavelmente. Mas, como sublinha Foucault, “[...] deve-se dele falar não como algo condenável ou simplesmente tolerável, mas como alguma coisa a ser gerida, inserida em sistemas de utilidade, regulamentada pelo bem de todos, a funcionar segundo um optimum. O sexo, isto não se julga apenas, isto se administra. Faz parte do poder público [...]”³³

A crítica da heterossexualidade não é aceita de forma sistemática nos estudos feministas e a categoria “gênero” exprime, além da construção cultural dos papéis sociais, uma **heteronormatividade** intrínseca à sua formulação. Mas como sublinha Butler, “[...] quando a construção social do gênero é teorizada independentemente do sexo, o gênero torna-se um artifício flutuante [...]”³⁴ Assim, um corpo de mulher ou de homem pode indiferentemente significar o masculino ou o feminino.

O gênero produz o sexo, na erotização das relações sociais polarizadas, introduzindo, na significação do papel social, a prática de uma sexualidade “natural”, cujo desejo é assujeitado às representações sociais do amor, da maternidade, do casamento. A monogamia, a durabilidade do amor, as faixas etárias apropriadas, os paradigmas, que tornam os contornos físicos aceitáveis, são representações sociais instituídas em leis implícitas, que esculpem os corpos segundo os moldes mulheres/homens e isto de modo assimétrico, utilizando dois pesos e duas medidas .

Estas representações projetam suas imagens na materialidade do social, verdadeiros

³⁵ Denise Jodelet. Op.cit., p.37

³⁶ Judith Butler, Gender ... op.cit. p 7

³⁷ Elisabeth Weed and Naomi Schor. *Feminism meets queer theory*, Bloomington/Indiana: Indiana University Press, p. 31 a 67.

³⁸ Chrys Ingraham *The Heterosexual Imaginary: Feminist Sociology and Theories of Gender* in SEIDMAN Steven (dir), *Queer Theory / Sociology*, Cambridge /Mass. : Blackwell Publishers, 1996. p. 168-192

³⁹ Teresa de Lauretis . *Technologies of Gender...* op.cit. p.6

⁴⁰ ver Baczko, op.cit. et Cornelius Castoriadis, ... *Domaines de l'homme*, Paris : Seuil. 1986 e . *A Instituição Imaginária da Sociedade*, Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1995

sistemas de significação do mundo que comportam “[...] *uma parte de re-construção, de interpretação do objeto e de expressão do sujeito.*”³⁵

Butler sublinha que « [...] *o gênero não está para a cultura como o sexo está para a natureza; o gênero é a significação cultural/discursiva pela qual a 'natureza sexuada' ou o 'sexo natural' é produzido e concebido como um elemento pré-discursivo, uma superfície neutra, sobre a qual a cultura pode trabalhar.*”³⁶

Entretanto, as representações de gênero são constitutivas do universo discursivo das teorias feministas e permaneceriam ocultas se não fosse o esforço metodológico de desconstrução, exigido pela perspectiva do *eccentric subject*. Isto explica talvez, em parte o apagamento da sexualidade nos estudos de gênero, pois a representação social, modo de apreensão do mundo, modo de significação no mundo, torna-se igualmente auto-representação. Esta ausência faz com que, na atualidade, a sexualidade seja reivindicada enquanto objeto específico dos Estudos Lésbicos e Gay.³⁷

O desejo heterossexual retoma assim seu lugar, em meio às práticas sexuais que compõem um social plurívoco, no momento em que se desvela enquanto norma cultural e a imagem do “verdadeiro sexo” fica assim deslocada. Se a norma não mais é decisiva entre a “boa” e “má” sexualidade, esta pode finalmente retomar seu lugar na esfera da privacidade de cada pessoa.

A noção de *heterogênero*³⁸ foi assim proposta como categoria de análise a fim de apontar para a heterossexualidade implícita no “gênero” e explicitar o *heterossexismo*³⁹ existente nos discursos feministas, emitidos no quadro de um certo imaginário hegemônico⁴⁰, mergulhado em representações binárias e heterossexuais que deveriam desfazer.

A denominação *heterogênero* ilumina o “natural, sublinha a “essência” que retorna em surdina nas análises utilizando a categoria

“gênero”, a fim de indicar a marca do social na formação do feminino e do masculino, não apenas em seus papéis, mas em seus corpos.

Se a questão de desvelar o processo de construção do sentido, ligado ao sexo biológico, é observar como sua significação se instala nas redes de saber e de poder, que tecem a trama do social, a historicidade da opressão das mulheres revela que a heterossexualidade compulsória foi e é ainda um dos eixos maiores de seu assujeitamento voluntário – ou não – no mundo dominado pelo masculino.

Com efeito, as práticas sociais são ordenadas pelos valores cuja codificação define as normas instituídas; os valores são, por sua vez, veiculados e inculcados pelas representações sociais, que determinam os sentidos atribuídos aos atos, aos gestos, aos comportamentos, às imagens ligadas aos papéis sociais e aos corpos sexuados.

A atitude de crianças muito pequenas, estudada pela Psicologia Social, mostra que nenhum domínio reflete melhor a dinâmica constitutiva das representações sociais, que a constituição progressiva de categorias sexuais.⁴¹ É assim que valores ligados, por exemplo, aos atributos físicos – força, tamanho, beleza – à divisão do trabalho em casa, à contribuição monetária na família, à autoridade do pai, à doçura da mãe são constitutivas das representações que indicam às crianças seu pertencimento à um sexo determinado. Tornam-se assim “naturais” pois fazem parte do ser sexuado e de sua imagem no mundo.

Doise comenta, entretanto, que um menino pode ser misógino, mesmo se não foi assim educado em sua família, pois vive em uma sociedade que separa e categoriza os sexos de forma hierárquica.⁴² Da mesma maneira, a menina incorpora e é assujeitada pelas representações da “verdadeira mulher”, da qual a maternidade e o desejo do casamento são partes constitutivas.

Enquanto saber socialmente elaborado e partilhado, as representações sociais contém a

⁴¹ Willem Doise *Cognitions et représentations sociales*, In : Jodelet, Denise, *Les représentations sociales*, Paris, Puf, 1989, p. 352.

⁴² W. Doise, *ibid.*

memória discursiva e a tradição que fundam sua autoridade, atravessam a sociedade pela linguagem, discursos, palavras, imagens e textos.

As representações sociais são assim “[...] o produto e o processo de uma atividade de apropriação da realidade exterior ao pensamento e de elaboração psicológica e social desta realidade.”⁴³

⁴³ Denise Jodelet, op. cit. p. 37

Da escola aos meios de comunicação, as representações sociais hegemônicas mostram sua pregnância na produção imagética e textual: de Lauretis⁴⁴ enumera as tecnologias que difundem estas representações e contribuem à produção não somente do sexo, mas igualmente da “boa” sexualidade: o cinema, a literatura e acrescento, revistas em quadrinho, propaganda, televisão, novelas, manuais escolares, revistas “femininas” e/ou “masculinas”, jornais, canções, etc. As imagens centrais ainda são em torno de família, da dona-de-casa, do casamento, maternidade, do homem provedor, da busca incessante do amor, apesar das aparições de um contra-imaginário que sugere o múltiplo, pela proliferação e visibilidade crescente de formas de relação social/sexual.

⁴⁴ Teresa de Lauretis, *Technologies of gender* ...op. cit

Bety Friedan mostrava a imagem da mulher americana dos anos 60, ainda hoje atual, que tenta “[...] tirar partido de seus charmes para reter um homem, criar uma descendência, dar atenção e cuidados ao marido, crianças, ao lar.”⁴⁵ E isto, comenta de Lauretis, « [...] contribui a fixar a sexualidade feminina [...] sobre o estreito leito de Procusto da reprodução onde a confina o patriarcado em nome da maternidade.”⁴⁶

⁴⁵ Bety Friedan. *La femme mystifiée*, Gonthier, Paris, 1964, p.32/33

⁴⁶ Teresa de Lauretis, *Eccentric subject...* op. cit. p.124

Daí o medo da perda da feminilidade, o medo do feminismo, o medo das feministas face à crítica da heterossexualidade.

Uma identidade lesbiana?

Como negar o assujeitamento, quando mesmo nas práticas ditas “desviantes” vemos instalar-se “casais” e sua divisão binária de papéis, tais *butch/femme*, a busca de uma família com

filhos, a inserção nos quadros civis e jurídicos para os homossexuais? As paródias de gênero não são sempre subversivas e se, por um lado, demonstram a não correspondência entre sexo e gênero, por outro assumem às vezes os papéis culturais de gênero.

O “natural”do sexo biológico e a heterossexualidade que daí advém é invocado, atualmente, da mesma maneira que a “natureza”da mulher era o argumento principal de sua exclusão e de sua depreciação na esfera pública. É assim que Wittig afirmava já em 1980 que “[...] *o que tomamos por causa não é senão a marca que o opressor impõe sobre os oprimidos[...]*”⁴⁷

⁴⁷ Monique Wittig., « La pensée straight ». *Questions Féministes*, février, n.7., Paris, Tierce 1980. P. 77

Assim, quando se ilumina o heterossexismo, a mesma lógica faz aparecer a norma institucional do coito regular – pela obrigação do casamento ou pela auto-persuasão – como meio de criação e de apropriação do grupo de “mulheres”.

Adrienne Rich propunha, nos anos 80, a análise da heterossexualidade enquanto instituição, como um sistema complexo de imposições, de leis, de controle, nas esferas do político, religioso ou jurídico. Os corpos das mulheres são, assim, delimitados em seu desejo e práticas sexuais através dos ritos de iniciação, dos tabus e dos interditos que restringem sua mobilidade, suas tendências, a erotização de seus gestos fora da esfera do masculino.⁴⁸ Mas como sublinha esta autora, todas estas formas “[...] *contribuem à rede de limitações que culminam na convicção feminina de que o casamento e a orientação sexual para os homens são componentes inevitáveis de sua existência.*”⁴⁹

⁴⁸ Adrienne Rich . La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne, *Nouvelles Questions Féministes*, mars , n°1, 1981, p.15-43, p. 20/21

⁴⁹ idem, ibid. p. 32

O “continuum lesbiano”, mencionado por Rich, compreende um vasto registro – tanto na história quanto na vida de cada mulher – de experiências implicando uma identificação às mulheres e não somente o fato que uma mulher tenha tido ou conscientemente desejado uma experiência sexual genital com outra mulher.⁵⁰ O “continuum lesbiano” seria assim a face oculta das

⁵⁰ idem,ibid. p. 23

redes que ligam as mulheres durante toda sua vida, mas que desaparecem sob o peso das representações de rivalidade e sobretudo devido a seu enclausuramento doméstico. A solidariedade e o erotismo entre as mulheres, em quadros de poligamia, não são sequer mencionadas, obscurecidas pela atenção dada à imagem do masculino e de sua dominação.

Os traços da existência das lesbianas, de suas comunidades, das Amazonas, foram apagados da história, enviados ao mito, ao domínio das impossibilidades. Com efeito, mulheres que dispensavam os homens em sua vida quotidiana, em sua vida amorosa e erótica, representam um problema maior na ordem do masculino, pois elas desmistificam a prática da heterossexualidade obrigatória.

Wittig afirma que "[...] *esta tendência à universalidade tem como consequência que o pensamento straight não pode conceber uma cultura, uma sociedade onde a heterossexualidade não ordene, não somente todas as relações humanas, mas igualmente sua produção de conceitos, enquanto todos estes processos escapam à consciência.*"⁵¹ Para Rich, as lesbianas criam uma significação: a recusa da dominação, a recusa das imposições masculinas no social. Mas em sua vulnerabilidade social elas são, antes de tudo, mulheres.

Volto aqui ao início desta reflexão: o que é uma lesbiana? Que prática fundamenta esta denominação? Pode-se marcar um locus de identidade a partir de uma utilização particular de seu corpo, este corpo mesmo que é delimitado, significado pelas representações que o construíram? Haraway sublinha mesmo que "[...] *os corpos enquanto objetos de conhecimento são nós gerativos materiais e semióticos*[...]". Os objetos não existem antes de ser criados, são projetos de fronteira. O que contém de maneira provisória continua a ser gerativo, produtor de significações e de corpo."⁵²

Com efeito, uma prática sexual não pode ser considerada como o fundamento de uma

⁵¹ Monique Wittig. . « La pensée straight ». *op.cit.* p. 50

⁵² Donna Haraway.. *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinención de la naturaleza*, Valencia : Ediciones Catedra1,1991. p.343

identidade, sobretudo no quadro de pensamento atual, que vê na identidade um processo em construção.

O que é assim o desejo lésbico, já que seu objeto, as mulheres, é também uma complexa rede de referências? Se prosseguimos a inversão das evidências, como o "lesbianismo" poderia tornar homogêneo o leque de experiências eróticas que podem atravessar os corpos sexuados? Como classificar o desejo entre uma mulher "dyke" e um homem "gay"? É o corpo que definiria esta relação como heterossexual, mesmo se os papéis são invertidos? Que lugar se daria ao desejo atravessando estes corpos que recusam as representações fêmea/ macho?

A prática sexual, a sexualidade é aqui evidentemente dissociada da aparência, da **persona generizada**. O fundamento artificial e ritual da heterossexualidade aí aparece explicitado; nesta perspectiva, Haraway sublinha que os corpos abrigam processos contínuos de geração de sentido: "[...] não se nasce organismo", sublinha ela.⁵³

⁵³ idem, *ibid.* p. 357

Qual a especificidade do desejo lésbico se pensarmos à pan-erotização do corpo, como meio de fugir ao fechamento de uma sexualidade centrada sobre os aparelhos genitais? Não há um modelo da "verdadeira" lesbiana, mas há certamente corpos construídos segundo modelos, corpos definidos pelas significações que lhes são dadas: sob este ângulo, a simples inversão da ordem não faz senão acentuá-la em uma percepção imediata. O aspecto subversivo da paródia, da *performance* só é percebido após um trabalho de crítica e teorização de ponta.

Sob a denominação "lesbianismo" misturam-se referências múltiplas, ligadas às representações sociais das mulheres: doçura, sensibilidade, emoção partilhada, sexualidade minimizada ou então uma relação *butch/femme*, parodiando os papéis masculinos/femininos, atravessados de violência, baseado sobre hierarquias e dominâncias.

O vocabulário e as práticas de engajamento reproduzem, igualmente, as normas heterossexuais: casal, família, sogro, sogra, casamento, fidelidade, ciúme, traição. Entretanto, em que medida a sexualidade é o verdadeiro laço entre estas mulheres e qual é a medida do desejo e da prática sexual que as une na coerência da palavra que deveria designá-las?

É lesbiana aquela que ama, dorme, se sente atraída, vive com outra mulher? Todas estas opções ou uma dentre elas pode definir uma lésbica? É preciso ter um amor exclusivo pelas mulheres?

É preciso haver sexo genital para tornar-se uma? Estas simples questões desfazem a evidência da categoria e apagam os limites das definições esboçadas rapidamente.

A sexualidade faz parte constitutiva da representação DA MULHER: seja para dela privá-la, seja para a ela condená-la pela força ou obrigação social ou para forçá-la na prostituição, no casamento incontornável ou na heterossexualidade obrigatória. As lesbianas estão mergulhadas neste imaginário, que as constitui em torno da significação "mulher"; mas que importância pode ter a prática sexual genital para elas? Em que medida seu desejo se classifica nas representações do sexo, em um discurso de sexualidade que está longe de acompanhar os costumes?

Entretanto, em nível de linguagem a sexualidade é o que as nomeia pois no "dispositivo da sexualidade" o verdadeiro, a verdade do indivíduo se encontra no sexo. Mas esta palavra "lesbiana" pode designar um solo estável, um significante unívoco? Butler⁵⁴ sublinha que não há gênero além da expressão de gênero; da mesma forma, pode-se dizer que não há lesbianismo fora de sua expressão sexual, segundo práticas fragmentadas e disseminadas que contém a sexualidade entre mulheres? Quais são, finalmente, as matrizes de inteligibilidade que podem dar uma coerência ao lesbianismo cujas práticas, elas

⁵⁴ Judith Butler, *Gender Trouble*, op.cit. p. 25

⁵⁵ Claude Gilbert Dubois, op.cit. p.18

mesmas, são estilhaçadas em experiências múltiplas? Quais são as auto-representações das lésbicas, em que imaginário simbólico, em que rede de imagens significantes se inserem? ⁵⁵

⁵⁶ Monique Wittig, op.cit. pg. 53

Nos anos 80, Wittig definiu a lesbiana fora das relações de gênero: “[...] *seria impróprio dizer que as lesbianas vivem, se associam, fazem amor com mulheres, pois ‘mulher’ não tem sentido senão nos sistemas de pensamento e nos sistemas econômicos heterossexuais. As lésbicas não são mulheres.*”⁵⁶

Esta afirmação ocasionou debates acirrados: em primeiro lugar, apresenta uma sedutora posição fora do binário do gênero, posição de resistência e de recusa de um quadro de dominação onnipresente. Se neste caso, a lesbiana aparece dotada de uma espécie de coerência abstrata, que lhe concede uma natureza quase à parte, paradoxalmente se apoia sobre uma prática social cuja significação é eminentemente social.

Entretanto, Wittig precisa o que uma lésbica não é: *‘lesbiana’ é o único conceito que conheço que se encontra além das categorias do sexo (mulher e homem) porque o sujeito designado (lesbiana) não é uma mulher, nem economicamente, nem politicamente, nem ideologicamente. Pois com efeito, o que faz uma mulher é uma relação social particular ao homem [...]*⁵⁷ Mas afinal, o que é uma lesbiana?

⁵⁷ Monique Wittig . *On ne naît pas femmes. Questions Féministes* . Editions Tierce, Paris mai 1980, pg.83

No discurso de Wittig o lesbianismo seria um ponto epistemológico e material de resistência ao binário e seus efeitos de poder; mas a sexualidade, destinada a definir a palavra e a prática que aí designa, está ausente. Seria possível colocar a lésbica na posição *eccentric* em relação à sexualidade, a fim de delimitar outros contornos para os corpos sexuados? Qual seria a pertinência da denominação ‘lesbiana’? E quem diz lésbica, quer dizer feminista? Pouco provável, assim como quem diz feminista pode pretender uma derivação de sentido, sobretudo no senso comum.

Butler considera que, refreando de início de Beauvoir e em seguida Monique Wittig que “[...]”

⁵⁸ Judith Butler. *Gender Trouble...* op. cit. p.113

⁵⁹ Judith Butler. *Gender Trouble...* op. cit. p.113

não se nasce mulher, torna-se uma. E mais, não se nasce fêmea, torna-se fêmea.”⁵⁸ Nesta perspectiva, assim, [...] a lesbiana aparece como [...] uma categoria que problematiza radicalmente o sexo e o gênero como categorias políticas estáveis de descrição.⁵⁹

Enquanto categoria denominada por uma prática sexual, desafia a própria noção de identidade baseada no sexo ou na sexualidade e do sexo como definidor do humano. Assim, argumento que o lesbianismo não pode constituir uma identidade, pois esta denominação representa apenas um amálgama de questões, um conjunto de práticas diluídas, no desenraizamento das categorias “mulher” e “gênero”. Reinvidicar uma identidade lesbiana seria fazer parte de um contra-imaginário domesticado e ver nisto uma coerência identitária, tão ilusória quanto a coerência de gênero.

É preciso admitir, entretanto, que as intuições de Wittig aparecem na atual crítica à categoria “gênero”; é desta forma que a idéia de identidades múltiplas está implícita em sua afirmação sobre a constituição de sujeitos: “[...] digamos que uma nova definição da pessoa e do sujeito para toda a humanidade não pode ser encontrada que além das categorias de sexo (mulher e homem) e que novos sujeitos individuais exigem primeiramente a destruição das categorias de sexo, o fim de sua utilização e a rejeição de todas as ciências que as utilizam como seus fundamentos (praticamente todas as ciências humanas).⁶⁰

⁶⁰ Monique Wittig . *On ne naît pas femmes...* op. cit. p. 83

⁶¹ Teresa de Lauretis . « *Eccentric subjects...* op.cit. p. 127

De Lauretis,⁶¹ por sua vez, considera indispensável para a teoria crítica feminista, que seja adotada uma posição ultrapassando, totalmente ou em parte, o quadro da heterossexualidade e do gênero binário, pois as constelações de sentido e de representações nas quais se inserem os discursos feministas, ainda são conjugadas no masculino.

Ultrapassar um quadro categorial de pensamento não é possível senão no

desvelamento das estruturas ordenadoras da reflexão; o assujeitamento às representações sociais, que constituem as condições de possibilidade de apreensão, é imperativo mas não incontrolável, como o demonstra a crítica da "natureza" e/ ou da categoria "gênero", a partir de diferentes posições de sujeito. Assim, o lugar de fala social da lesbiana não definiria uma identidade, mas marcaria um espaço crítico, fora do imaginário hegemônico da heterossexualidade.

Buscar as evidências na circulação de "verdades" é finalmente uma tarefa com múltiplas sendas. A existência do plural no espaço do desejo e da sexualidade alarga o território discursivo que não pode ser ocupado senão pelo contra-imaginário e sua expansão em imagens, em textos e questões.

Alguns problemas foram aqui colocados no que concerne o lesbianismo enquanto prática social: identificação, núcleo de coerência, imagem de si, inserção no mundo, definições. São, de fato, as mesmas questões que atravessam o feminismo quando se interroga sobre o sujeito e o objeto de sua elaboração teórica e política. E encontramos-nos no início de nossa reflexão: com efeito, o que é uma mulher, o que é uma lesbiana?

A necessidade de definir faz parte igualmente de um sistema de pensamento "falocêntrico", funcionalista, "cada coisa em seu lugar, cada lugar sua função" na ordem da verdade, na univocidade do sentido, na ordem do Pai. Definir uma identidade não é senão criar seu próprio campo de exclusão: a "verdadeira lesbica", a "verdadeira mulher". Com que direito uma imagem se torna mais verdadeira que as outras? E o que elas representam? Que poder se esconde em seus mecanismos de produção e circulação?

Se tomamos o simbólico como vetor de sentidos, torna-se claro que a divisão do poder é uma questão de afirmação, de legitimação, de autoridade, de exclusão, de reatualização de lutas em torno de símbolos, significações, que instauram

e sustentam a prática social, tal como a binaridade do gênero. Esta é a importância do espaço simbólico, estreitamente ligado ao material, cuja separação é ilusória na medida em que o imaginário e o real não se separam, senão em termos de dimensões de materialidade.

Em nossos dias, as questões identitárias tornam-se uma questão teórica maior e o trabalho de Rosi Braidotti ⁶² é disto um exemplo: sustenta que a subjetividade das “mulheres reais”, construída social e simbolicamente é uma multiplicidade em si. Dividida, fraturada, é constituída pela imbricação de vários níveis de experiência.

Nenhuma definição fixa, assim para as mulheres, mas um campo de estruturação girando em torno do corpo, do inconsciente e da experiência social. Para esta autora, renomear ou redefinir não é a solução para se chegar a um novo perfil de identidades sociais que demandam, com efeito, intervenções sóciosimbólicas. ⁶³

Para Braidotti, a subjetividade das mulheres e sua identidade encontram-se no âmago de uma posição simbólica que não as fixa, mas reconhece-lhes a diversidade de experiências. ⁶⁴ Não é, acrescenta, “[...] *uma nova versão da consciência cartesiana, mas uma entidade desconstruída e múltipla em si [...] a identidade múltipla é relacional, no sentido em que pede um movimento na direção do outro e é igualmente retrospectiva, composta de um conjunto de identificações imaginárias, de internalizações inconscientes de imagens que escapam à seu controle.*” ⁶⁵

Braidotti trabalha assim o conceito de “[...] *identidade nômade[...] que possui um agudo sentido de território, mas sobre o qual não existe possessividade [...] que não é fluida e sem limites, mas muito atenta à não fixidez dos limites. É o intenso desejo de transgredir, de ultrapassar.*” ⁶⁶

Na fluidez de um desejo móvel, de uma identidade sempre em construção, a sexualidade ocupa um espaço de sombras chinesas: o ângulo da luz e o movimento modificam os contornos e o perfil. O lesbianismo e o feminismo se imbricam,

⁶² Rosi Braidotti, and Judith Butler. “Feminism by any other name” in Elisabeth Weed and Naomi Schor. *Feminism meets queer theory*, Bloomington/Indiana: Indiana University Press, 1997, p. 31 a 67. p. 44

⁶³ idem, *ibid.* p.56

⁶⁴ idem, *ibid.*p.46

⁶⁵ idem, *ibid.*

⁶⁶ Rosi Braidotti. *Nomadic Subjects. Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, New York: Columbia University Press, 1994. p. 35/36

pois não há mais representação de lesbiana, onde não mais existem representações de mulheres: não há desejo unívoco onde a identidade se desfaz.

Um novo sujeito do desejo não é senão o contra-imaginário que abre suas asas para tomar vôo: como mudar a realidade sem uma nova rede simbólica que traça por sua vez novas imagens de corpo? Com que direito a sexualidade e a heterossexualidade definem o sujeito do desejo? E que vontade de saber/poder torna o desejo o ponto nodal do discurso? Como destruir o labirinto que nos faz andar em círculos?

Feminismo e lesbianismo se encontram e se afastam ao longo de seu caminho discursivo e/ou político e se encontram, hoje, na perspectiva de novos horizontes, de entendimento ou desacordo, pouco importa. Colocar questões que empurrem o pensamento para seus últimos bastiões é uma estratégia que sacode os fundamentos mais profundos, o das evidências, das representações. Constatar a pluralidade conduz à estratégias diversificadas e as contradições teóricas que povoam o pensamento feminista ou lesbiano representam sua maior riqueza.

Os caminhos da homossexualidade: inserção ou exclusão?

Edmar Henrique D. Davi*
Jane de Fátima S. Rodrigues**

Resumo: Este texto aborda a cultura homossexual que vem se afirmando na cidade de Uberlândia (MG), através de seus locais de frequência específica. Para tanto, incorporamos às nossas análises as categorias de gênero, representação e imaginário que permitiram uma melhor compreensão sobre a temática.

Palavras Chave: Cultura Homossexual; Representações; Imaginário; Gênero; Ambientes Gays.

Abstract: This paper aim to aprooch the homossexual's cultire that is getting stronger in Uberlândia (MG) through the specific frequently places. In order to get better understanding about this theme, gender, representation and imaginary categories were incorporate in our analysis.

Key- Words: homossexual's culture, representations, imaginary, gender, gay's places.

* Graduando de
Psicologia da
Universidade Federal de
Uberlândia.

** Professora da Escola
Superior de
Administração, Marketing
e Comunicação, ESAMC;
e integrante do Núcleo
de Estudos de Gênero e
Pesquisa sobre a Mulher
(NEGUEM) da
Universidade Federal de
Uberlândia.

Compreender a sexualidade humana como uma construção sócio-cultural e lingüística nos indica que o sexo tem sido concebido diferentemente pelas diversas culturas. Da mesma forma, a homossexualidade tem tido conotações controvertidas e variadas nas civilizações conhecidas. Os (as) pederastas, sodomitas, homossexuais, gays e lésbicas como foram chamados (as) durante os processos civilizatórios fizeram uso de uma enorme quantidade de símbolos, práticas e representações para demonstrar seu desejo sexual.

Este texto traz algumas discussões sobre a forma com a qual gays e lésbicas exprimem seu desejo sexual e vem construindo uma cultura particular na cidade de Uberlândia-MG. Para conhecer essa cultura fez-se o uso de fotografias, de visitas a ambientes GLS¹ e também de entrevistas com freqüentadores (as) e proprietários (as) desses locais.

¹ Sigla para gays, lésbicas e simpatizantes.

² Destacam-se os personagens de Tom Cavalcanti, o 'Pit-Bicha', e o 'Painho' de Chico Anísio.

³ Sui Generis que circulou entre 1995 até 1999, e a G Magazine que circula desde 1997.

⁴ TAYLOR, G. R. Aspectos históricos e mitológicos a homossexualidade. In: MARMOR, J. A *Inversão Sexual: as múltiplas raízes da homossexualidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1973.

⁵ RICHARDS, J. *Sexo, Desvio e Danação. As minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

⁶ Idem.

A homossexualidade tem recebido grande notoriedade na mídia brasileira. Muitos são os veículos que trazem informações sobre o comportamento dos (as) homossexuais. Na televisão, programas de humor, telenovelas, filmes e séries² retratam o cotidiano e a vivência de pessoas que outrora foram consideradas marginais e, ainda hoje são discriminadas socialmente. Surgiram revistas específicas³, produtos e serviços especializados para gays e lésbicas, transformando esta parcela da população em filão para o mercado consumidor, o que representa uma mudança nas formas de se perceber o erotismo entre pessoas do mesmo sexo.

Desde a Antiguidade o homoerotismo vem sendo discutido pelas sociedades que o praticaram como também seus (as) praticantes foram vistos (as) de maneiras diferentes por diversas ciências do conhecimento.

Nos templos antigos os coitos sexuais entre sacerdotes e discípulos constituíam-se em formas de representar a força generativa da terra e da chuva. As trocas sexuais entre pessoas faziam parte do cerimonial para adorar deusas e deuses. Nas cerimônias, o coito homossexual não recebia qualquer penalização proibitiva, se não, daquelas equivalentes à gula⁴.

O amor entre pessoas do mesmo sexo ou pederastia, obteve na Grécia Antiga, especialmente em Atenas, a atribuição de uma instituição social⁵. Através da troca de favores sexuais e intelectuais entre um jovem imberbe e um cidadão adulto ocorria o processo de ensinamento dos preceitos das artes e das ciências da época. Em Esparta e Tebas, o homoerotismo era reforçado nos exércitos, considerando que os soldados enamorados entre si lutariam de forma mais intensa para proteger e ajudar seus companheiros⁶.

Em Roma, um cidadão podia usufruir sexualmente de homens e mulheres, escravos ou não, desde que se portasse de maneira ativa mantendo sua postura e status. A conduta passiva

⁷ VEYNE. P. A homossexualidade em Roma. In: ARIÈS, P. e BÉJIN, A. (orgs.) *Sexualidades Ocidentais*. 3 ed., São Paulo: Brasiliense, 1993.

⁸ MOTT, L. *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição*. Campinas: Papirus, 1988.

⁹ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. 5 ed., Rio de Janeiro: Graal, 1988.

era considerada desonrosa e os homens efeminados ou passivos como Calígula, dentre outros imperadores, tornaram-se desvalorizados nas conversas da nobreza romana⁷.

Com a ascensão do Cristianismo, as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo e outras que fugiam das regras da Igreja Católica foram colocadas como antinaturais e consideradas pecaminosas. A sodomia, nome dado às condutas eróticas que fugiam da norma de procriação, serviu como base para diversos processos inquisitoriais promovidos pela Igreja. Tanto na Europa quanto nas colônias a vida dos (as) chamados (as) sodomitas esteve cercada de medo, devido as penalizações da Inquisição que variaram desde penitências até a morte na fogueira⁸.

A partir dos séculos XVIII e XIX, as maneiras e práticas com as quais as autoridades legislativas, religiosas e científicas abordavam a homossexualidade sofreram modificações. Os (as) homossexuais passaram a ser vistos (as) como delinqüentes em potencial, o que fez aumentar o rigor das leis, dos castigos e da vigilância contra 'o amor que não ousa dizer seu nome'. Na Idade Moderna não só juristas e a polícia dos costumes puseram-se a caça dos (as) pederastas ou sodomitas, mas as Ciências Biomédicas começaram a ver nestes grupos uma espécie sexual que padecia de 'doenças degenerativas, transtornos psicológicos, disfunções hormonais e genéticas'⁹. Os invertidos sexuais possuíam traços femininos em um corpo masculino segundo especialistas da época que consideravam o homossexual como uma pessoa efeminada e extremamente sensível. Para colocar os (as) homossexuais nas categorizações nosográficas, as diversas ciências da época fizeram seus estudos considerando que "a anatomia é o destino" ou seja, o papel sexual está ligado 'naturalmente' à constituição fisiológica e morfológica de homens e mulheres.

Na literatura oitocentista, as representações da homossexualidade refletem as

¹⁰ FAURY, M. *Uma flor para os malditos: a homossexualidade na literatura*. Campinas: Papirus, 1983.

¹¹ COSTA, J. F. *A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

¹² OPLER, M. R. Aspectos antropológicos e transculturais da homossexualidade. In: MARMOR, J. *A inversão sexual: as múltiplas raízes da homossexualidade*. São Paulo: Imago, 1973.

¹³ TREVISAN, J. S. *Devassos no Paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia a atualidade*. 2 ed., São Paulo: Max Limonad, 1986.

construções do imaginário social da época¹⁰. Em várias obras o (a) homossexual é visto (a) como marginal ou delinqüente, uma pessoa capaz de subverter a ordem e a moral burguesas. As representações de doença e patologia também se fizeram presentes nesta época, pois, defensores (as) do homoerotismo buscaram construir a concepção de que esta prática sexual era uma conduta natural, rebelando-se contra as noções de pecado e crime tão prejudiciais à vida das pessoas impostas pelos discursos da época¹¹.

Com a publicação de diversos estudos sobre o assunto surgiram outras formas de se perceber e compreender a homossexualidade. Desta feita, alargava-se a visão que se tinha das normas sociais sobre o comportamento, inclusive o sexual, considerando-as variáveis com o tempo e com as culturas nas quais se inscrevem.

Dentre vários povos indígenas as pessoas que fogem ao seu papel sexual são consideradas mágicas ou detentoras de poderes especiais. Os *berdaches* ou travestis de algumas tribos norte-americanas praticavam a magia e a adivinhação, segundo relatos de estudiosos (as). Na Sibéria, os *chukchees* ao cobrar altos dotes por suas filhas favorecem o aparecimento de práticas homoeróticas por parte daqueles que não conseguem arrumar uma noiva. Os *xamãs*, como são chamados estes homens, recebem da sociedade *chukchee* compensações sociais e potência religiosa¹².

No Brasil, alguns estudos investigaram a existência do homoerotismo entre várias tribos indígenas. No Estado de Tocantins, os índios *Kraô* praticam o *cunin*, denominação dada a relações sexuais entre jovens do sexo masculino. Tal conduta não possuía qualquer restrição ou proibição¹³.

A despeito dos estudos transculturais da Antropologia e outras ciências, que permitiram ampliar a discussão sobre a homossexualidade, esta não deixou de ser vista ainda no século XX como uma prática imoral e ilegal pela sociedade. Desta feita os (as) homossexuais para fazer fluir seu

desejo sexual freqüentavam lugares fechados; como bordéis, bares, cinemas, ou abertos; como praças, bosques, que acima de tudo, mantinhamos (as) na clandestinidade e protegiam sua identidade. Estes locais de intensa freqüência homossexual davam proteção às pessoas contra as batidas policiais e psiquiátricas¹⁴.

¹⁴ GATTI, J. Mais amor e mais tesão: a história da homossexualidade no Brasil. Entrevista com James N. Green. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis: UFSC, vol. 8, nº 2, 2000.

Até meados do século XX, não se verifica a existência de ambientes específicos para gays e lésbicas freqüentarem. Eles (as) faziam uso de diversos ambientes para encontrar seus (as) parceiros (as). Os guetos, como são chamados atualmente esses locais, passaram a se desenvolver e a se constituir em importante foco de resistência contra as investidas homofóbicas nas últimas décadas, principalmente com o advento da AIDS que fez aumentar o preconceito e a discriminação contra homossexuais e outros tipos de sexualidades discrepantes da 'norma heterossexual'.

O mundo gay como objeto de estudo

A partir da década de 60, do século XX, proliferaram movimentos políticos contestatórios que levaram ao enfraquecimento de várias normas e regras sociais que coíbiam a homossexualidade como também outras práticas culturais e sexuais. O movimento homossexual ganhou impulso nas grandes cidades dos países desenvolvidos. Com o intuito de diminuir a violência e a discriminação contra sua conduta sexual, vários grupos¹⁵ organizados surgiram reivindicando igualdade de direitos para gays e lésbicas.

¹⁵ Como exemplos temos o Grupo Gay da Bahia, em Salvador, o Dignidade, em Curitiba, o Arco-Íris no Rio de Janeiro e a ADHOT em Uberlândia.

Com a diminuição da repressão sexual, os (as) homossexuais puderam constituir locais de freqüência estritamente homoerótica. Foi num destes locais, um bar americano chamado *Stonewall Inn*, na cidade de São Francisco, E.U.A., onde o movimento homossexual nas Américas teve sua decolagem. Em 1969, os (as) freqüentadores (as) deste estabelecimento se revoltaram contra as batidas policiais e partiram para o confronto armado. Esse episódio teve

repercussões mundiais e, a partir disso, os ambientes gays tornam-se centros de resistência política por parte de seus freqüentadores (as).

Os locais estritamente homossexuais se proliferaram em vários países do mundo, constituindo-se objetos de estudos por pesquisadores (as) interessados (as) em conhecer a cultura que ali se desenvolvia. A diminuição das batidas policiais, a crescente visibilidade e a reivindicação por direitos antes negados, possibilitaram a criação de modos peculiares de vida nestes ambientes.

A criação de valores sociais e sexuais, a construção de símbolos lingüísticos, de vocabulários peculiares, de modismos, de regras e normas e, muitos outros aspectos, tornaram a cultura homossexual atraente alvo de investigação científica e de investimento financeiro. As comunidades ou guetos gays foram se constituindo nas cidades dos países desenvolvidos através de fortes linhas de amizade e de cooperação para fugir da polícia e conseguir parceiros (as). A partir dos bares, cafés, cinemas, lanchonetes, os (as) homossexuais passaram a se apropriar de bairros inteiros nos grandes centros.

Nos locais de freqüência homossexual desenvolvem-se verdadeiros ritos de iniciação, de trocas sexuais, de construção de identidades e práticas eróticas. Hoje gays e lésbicas procuram satisfazer seu desejo e ainda construir uma subjetividade homoerótica específica, embasada por símbolos e representações presentes em bares, boates, salões, etc.. A criação de um discurso homoerótico nestes locais proporciona a produção de uma diferenciação simbólica, a construção de resistências discursivas e fronteiras de significação onde se vivencia a experiência homossexual.

Nas cidades brasileiras, não podemos falar de guetos homossexuais coesos e aglutinados em torno da defesa da identidade homoerótica que ocupem grandes regiões territoriais. Alguns estudos brasileiros desde 1950, já se preocupavam em investigar os locais que atraíam pessoas

homossexuais como também prostitutas e garotos de programa. Antes da década de 50, do século XX, as investigações desses lugares ocorriam por fins psiquiátricos e pela busca dos números de casos de sífilis e do seu controle. Mas, a partir daí, a visibilidade homossexual despontava como estratégia de emancipação.

As cidades mais estudadas no Brasil, para se conhecer a cultura homoerótica foram o Rio de Janeiro, São Paulo e, posteriormente outras capitais como Salvador. O que se verificou foi a ocupação de determinadas partes ou áreas urbanas povoadas por bares, cinemas, lanchonetes, boates, saunas e outros ambientes permissivos à homossexualidade, como também, à prática de 'outras sexualidades'. Em São Francisco e Los Angeles, nos Estados Unidos como em Londres e Paris, as comunidades gays assumiram o controle de grandes extensões territoriais o que ainda não ocorre no Brasil.

Assim, aos falarmos em guetos homossexuais para este estudo, estaremos nos referindo: "(...) *de um modo geral, aos sujeitos envolvidos no sistema de trocas do mercado homossexual e aos locais onde as atividades relacionadas com sua prática sexual (e geralmente também existencial) se exercitam com frequência consuetudinária.*"¹⁶

Atualmente, gays e lésbicas brasileiros (as), contam com a ajuda de diversos grupos que promovem a conscientização sobre direitos civis, drogas, sexo seguro, doenças como AIDS e DSTs, violência e discriminação. Contudo, ainda não possuem redes de contatos tão coesas e politicamente influentes como as existentes nos EUA e na Europa.

A Cultura homossexual em Uberlândia

Tentar trazer à tona a prática homossexual na cidade de Uberlândia torna-se uma tarefa desafiante¹⁷. Mesmo antes das boates, bares e cinemas estritamente GLS, a homossexualidade se

¹⁶ PERLONGHER, N. *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. 2 ed., São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 66.

¹⁷ Uberlândia situa-se na região do Triângulo Mineiro, sendo um dos municípios mais prósperos de Minas Gerais, que conta hoje com 113 anos. Apesar de ser uma cidade nova, possui uma cultura arraigada nas 'famílias tradicionais', primeiras ocupantes da região, que detêm ainda o poder político, econômico e consequentemente ideológico.

* Essas boates deixaram de funcionar.

** Abreviamos os nomes dos estabelecimentos para preservar suas identidades e evitar constrangimentos prejudiciais a freqüentadores (as) e proprietários (as).

fazia presente na cidade. Nos pequenos salões, nos banheiros públicos, nas festas particulares, na prostituição de travestis e michês, nos quartos de hotéis e pensões e em muitos outros lugares, os (as) homossexuais liberavam seu desejo sexual mas, no entanto, mantinham-se na clandestinidade.

Observamos no material recolhido nos ambientes e nas entrevistas que um 'mundo paralelo' começou a se desenvolver nos anos 80 do século XX, tornando-se cada vez mais visível e trazendo influências para os (as) freqüentadores (as), a cultura gay passou a ser explorada por empresários (as) e comerciantes da cidade.

Assim, em Uberlândia, encontramos como representativo do mundo GLS, boates, bares, sauna, salões de beleza que passamos a descrever.

Boates

Desde os anos 80, já existiam casas noturnas na cidade, contudo, elas eram pequenas e não contavam com a estrutura das atuais. Várias boates foram abertas e, no entanto, tiveram vida curta devido à concorrência ou a pressões sociais e policiais contra seu funcionamento.

Durante os anos 90, um local específico era o mais badalado, ou seja, constituía o centro ou referência para a vida de gays e lésbicas uberlandenses. Essas casas noturnas ocupavam a região central da cidade e, atualmente, ainda se localizam próximos a ela. A freqüência em boates como *Degagé** em 95 e *Menphis** em 97 se caracterizava na sua maioria por homens da classe média da cidade. Promoviam-se shows de drags-queens, performances masculinas e montagens eróticas e artísticas. A *Frysson*, por 3 anos, representou o centro da atividade GLS na cidade tendo seu nome incluído no roteiro turístico de revistas gay de alcance nacional.

Atualmente, a boate *H.D.C.***, chega a receber entre 200 a 400 pessoas nas noites de sextas-feiras e sábados. Os preços dos ingressos variam entre 5 e 12 reais, o que equivale aos cobrados nos ambientes heterossexuais da cidade. A

freqüência predominante é masculina. A presença de casais hetero e de lésbicas, na faixa etária entre 18 e 35 anos, com nível sócio-econômico de classe média e alta, é registrada, conforme depoimentos prestados por seus (as) proprietários (as).

Há 5 anos no trabalho com o mundo GLS um empresário afirmou que seu ramo de atividade e seus (as) clientes constituem “*um mercado promissor e exigente*” e, que, por isso, tenta colocar o nome de seu estabelecimento no guia turístico da cidade. Nestas casas noturnas oferecem-se bebidas e cigarros das mais variadas marcas, petiscos e música eletrônica para os devidos gostos.

Na boate *H. D. C.*, os shows constituem a atração principal. Às sextas-feiras apresentam-se drags e andróginos da cidade e da região e ‘boys’ em performances eróticas. Promove-se anualmente um concurso de drags, onde se escolhem as mais bem produzidas ou ‘tops’. Estes concursos são prestigiados por muitas pessoas e têm grande número de participantes. Aos sábados, as atrações constituem-se em shows com drags nacionalmente conhecidas e que cobram elevados cachês. Já se apresentaram artistas como *Léo Áquilla*, *Nany People* que fazem shows com uma produção exuberante e sofisticada atraindo homossexuais de toda a cidade e das mais variadas idades.

A estrutura desta boate constitui-se de serviço de bar, banheiros, som eletrônico, palco e camarins para shows e outras apresentações. Uma gaiola de aço encontra-se acima do palco para implementar as performances. As cores das paredes e a decoração são modernas, predominando texturas fortes como o vermelho, o dourado, o cobre, o metálico e formas cilíndricas e retorcidas cuja composição é o aço. O apelo sexual não está explicitado nas paredes através de cartazes e fotos mas, nos shows e na presença de um *dark room*¹⁸ onde os (as) freqüentadores (as) realizam trocas sexuais com seus (as) parceiros (as). Este quarto e a boate como um todo, conforme o proprietário da casa, consistem “*em importantes espaços para a liberação da sexualidade.*”

¹⁸ Consiste numa sala escura onde os freqüentadores (as) das boates podem realizar trocas sexuais sem nenhuma proibição.

^{*} RIBEIRO, L. Auto-ajuda para viver melhor. In: *Jornal Correio*. Uberlândia, 12/10/2000, p. 1.

Folder promocional da
Boite Heaven

Show de Léo Áquila na Boite Heaven

Decoração Interna do Bar Blue Mix Club

Hall de entrada do Bar Corda Bamba

Bares

Na cidade de Uberlândia diversos bares foram identificados mas, construir um histórico destes locais representaria uma tarefa acima da proposta deste trabalho e que demandaria um maior tempo, uma vez que o funcionamento dos mesmos é influenciado por diferentes fatores como concorrência, modismos dos (as) freqüentadores (as) e pressões sociais. Ambientes heterossexuais são freqüentados também por homossexuais e vice-versa.

Durante a investigação não obtivemos informações de ambientes como bares e lanchonetes localizados em bairros periféricos da cidade, o que não comprova a não-existência desses locais.

Dentre os bares investigados está o C.B. que existe aproximadamente há 8 anos. Um ambiente reservado em cuja entrada encontramos um segurança trajando terno e recolhendo ingressos. Este local é freqüentado por casais heterossexuais e lésbicos em pequena proporção se comparados aos casais homossexuais masculinos. Sua estrutura equipara-se a de uma boate por apresentar um pequeno palco, iluminação e pista de dança com luzes e sistema de som. Nos finais de semana ocorrem apresentações de drags-queens, stripteases masculinos e femininos. A faixa etária do público freqüentador varia de 18 a 30 anos, sendo constituído por pessoas de classe média e baixa. Os preços dos ingressos custam 2 reais durante a semana e 8 reais aos sábados e domingos, quando ocorrem os shows e festas.

No C. B. o apelo sexual mostra-se discretamente através de fotos e pôsteres colocados nas paredes, e mais explicitamente nos shows e nas performances eróticas de drag-queens e de homens e mulheres.

Outro bar investigado, o Cq. B., possui 2 anos de funcionamento com freqüência majoritária de lésbicas. Localizado próximo ao

centro da cidade, este lugar caracteriza-se pela simplicidade oferecendo bebidas e tira-gostos. Ao contrário do C. B., este bar não possui pista de dança ou shows. Uma mesa de bilhar e algumas apresentações de música ao vivo são suas principais atrações. A proprietária relatou que realiza campeonatos de bilhar dos quais participam cerca de 15 mulheres, freqüentadoras do bar. Este encontra-se num espaço aberto, não possuindo seguranças ou porteiros mas um balcão, mesas e cadeiras de fácil acesso.

Os bares investigados utilizam a sigla GLS e um diversificado leque de atrações para atrair o maior número de clientes possível. Como, por exemplo, o B. M. C. localizado no centro da cidade, com aproximadamente 6 meses de funcionamento, traz desde atrações masculinas restritas para mulheres heterossexuais até shows com drags. Seu espaço pode ser alugado para festas particulares hetero ou homossexuais.

A decoração do bar é 'moderna', apresentando nas paredes tons de azul e metálico e móveis com design constituído de sucata e materiais reciclados confeccionados pelos proprietários. Nos finais de semana, o público, em sua maioria, é de homossexuais masculinos, variando entre 100 a 200 pessoas. Além do serviço de bar, são colocados à disposição sofás e acolchoados semelhantes a camas para o descanso e paquera entre os (as) freqüentadores (as).

Os bares GLS da cidade possuem tempo de funcionamento curto, exceto aqueles como o C. B. que depois de várias reformulações continua funcionando. Vários foram fechados devido às mudanças nas preferências dos (as) freqüentadores (as), ou seja, ao 'modismo' que caracteriza o meio homossexual nos dias atuais.

Saunas

A exploração comercial da homossexualidade fez surgir diversos tipos de serviços dirigidos a gays e lésbicas. Em Uberlândia, os serviços GLS começaram a se proliferar nos últimos anos. Como prova disto é a inauguração de uma sauna de freqüência homoerótica específica. Até então os (as) homossexuais freqüentavam as saunas dos clubes heterossexuais.

Na sauna Ab. inaugurada há 4 meses, o funcionamento ocorre durante toda a semana das 16 as zero hora. A freqüência maior é de homossexuais masculinos entre 18 e 30 anos pertencentes à classe média. A entrada tem o preço de 7 reais. Oferecem-se toalhas, chinelos e sabonetes, sauna seca e a vapor. O maior número de visitantes, cerca de 50 pessoas, encontra-se nos finais de semana.

A sauna está localizada perto do centro da cidade e instalada em uma casa com dois andares e vários cômodos. Na entrada uma estátua masculina dá o tom dos demais objetos de decoração: quadros de nu masculino em posições eróticas. As instalações estão divididas em uma recepção, um bar e sala de armários individuais e saunas no andar térreo. No piso superior encontram-se mesas e cadeiras, sala de vídeo onde se apresentam filmes pornô gays, sala de massagens e cabines para descanso ou para trocas sexuais.

A casa possui garotos de programa que são 'alugados' aos freqüentadores (as). No entanto, parte dos visitantes chega à sauna acompanhada ou procura entre os demais, parceiros sexuais. Para isso contam com a existência de um *dark room* no piso superior onde se pode praticar sexo com diversos (as) parceiros (as).

Salões de beleza

Em Uberlândia existem diversos salões cuja propriedade é de homossexuais. Contudo, a

maioria não se dirige estritamente para gays ou lésbicas, mas são freqüentados por heterossexuais que compõem grande parte da clientela. Desse modo, procuramos investigar algum ambiente que se ligasse diretamente à cultura homossexual da cidade.

Procuramos o salão E. C. cujo proprietário também se transforma em drag-queen e se apresenta nas boates da cidade. Este salão funciona há 4 anos e recebe entre 100 a 150 pessoas por semana, sendo todo 'tipo de pessoa', conforme relato de seu proprietário. Os serviços prestados são semelhantes aos dos salões heterossexuais como pintura e corte de cabelo, maquiagem, manicure, pedicure, dentre outros.

Mais diretamente ligado à cultura homossexual estão as montagens de drag-queens, que consistem no processo de confecção da roupa, cabelo e pintura, como também, aí se aprende a se portar enquanto 'drag'. Os funcionários do salão e seu proprietário trabalham na noite fazendo apresentações e shows e, de certo modo, influenciam aquelas pessoas que lhes procuram para se transformar em drag-queens ou andróginos. Verifica-se no salão e em alguns de seus (as) freqüentadores (as) diversos elementos da cultura homossexual, como o vocabulário, as roupas, os comportamentos e atitudes, o culto à beleza, dentre outros símbolos criados pelo meio gay para exprimir sua diferença sexual.

Outros serviços GLS

Verifica-se na cidade outros tipos de serviços voltados para o mundo GLS. Fomos informados da existência de uma clínica de depilação de freqüência homossexual que fechou há pouco tempo.

A animação de festas também é outro ramo no qual encontra-se a presença de homossexuais. Várias drag-queens se oferecem para animar festas particulares não importando o tipo. Os cachês variam, conforme relato de um

entrevistado, entre 150 e 200 reais e os locais das festas vão desde boates a casas particulares de Uberlândia e região.

A cidade conta com a Associação dos Homossexuais do Triângulo Mineiro, ADHOT, órgão que presta assistência a gays, lésbicas e travestis, além de promover discussões sobre direitos humanos. Existe desde 1995 e o trabalho realizado abrange além da homossexualidade, a defesa dos direitos de crianças, idosos, portadores (as) do HIV e outras vítimas de discriminação. O coordenador dessa entidade teve um livro publicado em um programa de televisão.

A Discussão Teórica do Trabalho

Ao pensar na investigação sobre a cultura homossexual em Uberlândia, buscamos na Psicanálise um referencial compatível com nossos objetivos. Entretanto, para as discussões sobre os símbolos, as representações e o imaginário no 'mundo gay uberlandense' a escolha da Psicanálise demonstrou-se insuficiente.

A leitura de algumas obras freudianas indica que "o Pai da Psicanálise" considerava o homossexualismo um desvio de personalidade. A inversão, como era denominada por Freud, escapava à norma heterossexual da procriação, sendo causada, segundo ele, por fatores psico-sexuais. E ainda, os conceitos psicanalíticos de representação, simbólico e imaginário apresentam-se de forma cristalizada não possibilitando sua adequação a outros contextos: *"Querer encontrar uma invariante psíquica que sirva de regra para o diagnóstico do desvio ou da normalidade sexual é apenas repetir os jargões que o século XIX criou e que Freud encampou em boa parte de sua obra."*¹⁹

Ao abandonar o embasamento na Psicanálise, foram instados outros que se apresentaram mais convenientes para estudar a cultura gay em Uberlândia.

¹⁹ COSTA, J. F. O referente da identidade homossexual. In: PARKER, R. e BARBOSA, R. M. (orgs.) *Sexualidades Ocidentais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996, p. 21.

O Gênero como um instrumento de análise

Um primeiro referencial teórico utilizado foi a categoria de Gênero. Esta abordagem criada a partir de discussões nos anos 70, do século XX, surgiu como uma importante contribuição do movimento feminista. A partir do feminismo, a análise de Gênero passou a ser utilizada por várias disciplinas e em contextos diversos.

O Gênero enquanto uma categoria de análise nos permite compreender que a sexualidade e os papéis sexuais são criados historicamente e variam de cultura para cultura. Assim, podemos desconstruir as concepções preconceituosas em torno da homossexualidade considerando que elas são fruto do seu tempo histórico e que estão 'impregnadas' pelo modelo heterossexual normatizador.

Nos ambientes gay observamos que predomina a dicotomia homo/heterossexualidade como uma forma de identificação, de construção e de 'limitação' do desejo pelos (as) freqüentadores (as) destes lugares. Além disso, percebe-se também toda uma diversidade e multiplicidade de papéis sexuais, indo das 'bichas efeminadas' ou 'pintosas' até as 'barbies musculosas'.

A separação entre passivos e ativos nos locais homoeróticos perde sua validade quando observamos que as relações têm sido permeadas por concepções mais igualitárias e menos estigmatizadas. Os travestis e outras personagens da noite GLS, que se caracterizavam pela caricatura dos modelos femininos, atualmente são discriminados dentro do mundo homossexual. O 'padrão' de comportamento assemelha-se ao heterossexual, tanto no vestuário, quanto no modo de se comportar, etc.. Conforme afirmou um freqüentador: "*Está ocorrendo uma 'normatização' do meio homossexual pelo que parece!*"

A identidade homossexual é analisada positivamente, como um referencial pelo qual gays e lésbicas devem lutar. As concepções de pecado,

crime e doença deixaram de habitar o imaginário dos(as) homossexuais e não se encontram vestígios em bares, boates ou outros ambientes GLS.

A partir da análise de Gênero percebemos que a sexualidade humana não é determinada unicamente pelo aspecto biológico. Mas que o repertório sexual pode variar e assumir diferentes modalidades dentro dos limites culturais e sociais. A homossexualidade, pelo menos nos ambientes investigados, é percebida como uma variante da sexualidade humana e seus (as) praticantes experimentam diversos modos e maneiras de expressá-la e experimentá-la.

O Visível e o Imaginário na Cultura gay

A cultura homossexual nas últimas décadas, devido à liberação dos valores e normas sexuais, recebe maior visibilidade atualmente, apesar de vários acontecimentos ligados a homofobia em nossa sociedade. Desse modo, os locais que antes eram freqüentados na clandestinidade e em rápidas visitas, hoje se transformaram em pontos de encontro para a construção de uma subjetividade e de uma identidade sexual.

Com a liberdade conquistada nos anos 70 e 80, os ambientes passaram a ter maior permissão para funcionar. A partir destes locais a cultura gay conseguiu alcançar grande notoriedade, extrapolando os 'muros' dos guetos, dos bares e boates. Assim, para investigar esta cultura diversificada e criada por pessoas específicas, adotamos, também como referencial teórico, os escritos de Cornelius Castoriadis presentes no livro *A Instituição Imaginária da Sociedade*²⁰.

Para este autor, as instituições sobrevivem na sociedade porque além de satisfazerem, num primeiro momento, algumas necessidades sociais e culturais, elas criam outras, ultrapassando seu aspecto funcional. Instituições como o Direito, a Educação, o Estado, dentre outras, extrapolam o exercício de determinadas funções, 'autonomizam-se' e atuam exercendo grande

²⁰ CASTORIADIS, C. A. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. 2 ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

influência através de símbolos e significados criados a partir do imaginário social:

*"Mas em torno desse núcleo- seríamos quase tentados a dizer, como em relação às ostras de pérolas; em torno desta impureza- cristaliza uma sedimentação incontável de regras, de atos, de ritos, de símbolos, em suma, de componentes repletos de elementos mágicos, e, mais geralmente, imaginários, cuja justificação relativamente ao núcleo funcional é cada vez mais mediata, e finalmente nula."*²¹

²¹ Idem, p. 154.

A partir das idéias de Castoriadis buscamos investigar os ambientes de freqüência homossexual considerando-os 'instituições', pois, além de possibilitar a satisfação das necessidades e dos desejos dos (as) freqüentadores (as), nestes locais se constrói uma cultura particular que é permeada por símbolos, significados e representações.

Em Uberlândia, as normas e as regras de comportamento criadas pelos (as) freqüentadores (as) modificam e são modificadas por outras pessoas. Existem normas implícitas e explícitas dentro do gueto como, por exemplo, de 'discriminação' daquelas pessoas que fazem 'banheirão', ou seja, fazem sexo em banheiros de bares, boates ou públicos. Há também implicitamente, uma certa desvalorização de pessoas que freqüentam diversos lugares homossexuais e se tornam 'queimadas'. Essas normas referem-se à promiscuidade que de certo modo está presente em vários locais, sendo incentivadas por alguns e proibidas em outros.

Os bares, as boates e a sauna investigados possuem um apelo sexual tanto implícito quanto explícito. As cores quentes e diferenciadas, os móveis, como os sofás e os divãs, convidam para uma conversa mais íntima ou uma paquera. Nos cartazes, nos quadros, nas esculturas, nos pôsteres estão estampados 'objetos' de desejo homoerótico como corpos masculinos malhados, depilados, em poses provocantes. Mais explicitamente, há revistas à disposição dos (as)

leitores (as), os shows e as performances eróticas, os vídeos exibidos, as salas escuras para o sexo sem compromisso e, muitas outras formas de dar voz à sexualidade e ao desejo.

A música eletrônica, a dança, as roupas, os gestos e outros aspectos são reveladores do desejo de cada freqüentador (a). Existem aqueles(as) que vão à boate com seus (as) companheiros (as) e com eles (as) ficam a noite toda. Outros (as) chegam com alguém e saem ou 'ficam' com pessoas diferentes e/ou mudam de parceiros (as) todo o tempo. Dentro dos ambientes homossexuais coabitam diferentes modalidades de desejo e de erotismo.

Estes locais ajudam a moldar ou construir uma sexualidade particular. A freqüência é em sua maioria de jovens do sexo masculino que necessitam de modelos para constituir a sua identidade sexual. Desse modo, os (as) iniciantes podem aprender a se comportar frente aos (às) demais: nas paqueras, nas trocas sexuais, nos modismos, no uso de roupas, na escolha de parceiros (as), etc.. Os símbolos e significados produzidos e partilhados orientam os (as) jovens freqüentadores (as) e estes (as) mais adiante criarão outros a partir daqueles que eles (elas) vivenciaram.

As drag-queens exercem um fascínio à parte nos (as) freqüentadores (as). Desde os grandes shows com artistas conhecidos (as) nacionalmente até as pequenas apresentações fazem as pessoas presentes se excitarem como se emocionarem. As 'novatas' são ajudadas pelas drags 'veteranas' ou 'madrinhas' e recebem destas, acessórios, plataformas, perucas e roupas para montar a sua personagem constituindo um verdadeiro 'ritual de iniciação'. Quando uma drag-queen de outra cidade vem se apresentar, as demais procuram aprender e complementar sua apresentação. Um entrevistado, de 23 anos que há 6 se 'monta' como drag, afirma que "*me produzir é uma realização.*" Outro, cujo nome de trabalho é *Rayna Butterfly* e há um ano se apresenta

profissionalmente coloca que *"me produzo para satisfazer o meu corpo e também para ganhar dinheiro."*

Os ambientes GLS, enquanto instituições, ultrapassaram em muito a sua funcionalidade. A partir do que Castoriadis considera caracterizarem as instituições, o aspecto funcional e o imaginário, percebemos nos bares, boates, sauna e salão investigados um conjunto enorme de símbolos, representações e significados. Observamos também, que 'ser gay ou lésbica' é mais do que seguir uma determinada orientação sexual. Ser homossexual, nos dias de hoje é participar de um discurso comum, freqüentar determinados ambientes e utilizar palavras, roupas, acessórios diferenciados, portar-se deste ou daquele modo peculiar, etc.. A cultura que se desenvolve nestes locais, atualmente alcança diferentes níveis na sociedade, influenciando também os (as) heterossexuais de variadas maneiras.

O homoerotismo entre práticas e representações

Para complementar nosso estudo e buscar a compreensão das representações que envolvem o homoerotismo, recorreremos a Roger Chartier. Este historiador considera que as lutas entre representações são importantes pois nos fornecem, juntamente com as práticas discursivas, o funcionamento da sociedade e a definição das operações intelectuais que permitem às pessoas entender seu tempo histórico:

*"A noção de representação permite compreender a relação dinâmica que articula a internalização pelos indivíduos das divisões do mundo social e a transformação destas pelas lutas simbólicas que têm por instrumento e risco as representações e as classificações dos outros ou de si mesmo."*²²

²² CHARTIER, R. "Educação e História rompendo fronteiras." In: *Presença Pedagógica*, São Paulo, vol. 6, nº 31, 2000, p. 8.

Para Chartier as representações sociais não são neutras ou objetivas, mas atendem aos

interesses grupais e comportam competições e concorrências no intuito de contrariar as forças dominantes ou justificá-las frente aos indivíduos e aos grupos. Desse modo, as representações coletivas comandam atos, formam atitudes e comportamentos dentro das comunidades, seja para coibir ou fomentar determinadas formas de ver e de se situar no mundo.

As representações que atualmente abarcam o homoerotismo podem ser entendidas a partir de um esquema presente nos escritos de Chartier. Conforme este autor, as representações surgem a partir das práticas classificatórias utilizadas por indivíduos e grupos. Assim, promovem uma delimitação da realidade social, produzindo múltiplas configurações na tentativa de apreender o real.

Tal processo de classificação pôde ser observado em meados do século XIX, quando se criou o termo 'homossexualismo'. Os (as) homossexuais seriam aqueles (as) pertencentes a uma sexualidade peculiar e anômala, oposta à norma heterossexual burguesa. Essa categorização das práticas sexuais foi reforçada por dispositivos jurídicos e científicos.

Assim, a partir do trabalho de classificação, Chartier coloca que são relevantes as práticas que fazem reforçar essas delimitações do social. Através de argumentos científicos, religiosos e jurídicos no início do século XX criou-se uma 'subjetividade homossexual', fomentada tanto pelos discursos dos (as) heterossexuais como também dos (as) homossexuais. A partir dos anos 60, a reivindicação por direitos iguais para gays e lésbicas toma força mundial, bem como, a defesa da identidade passa a ser palavra de ordem.

Seguindo as idéias de Chartier na análise das representações chegamos ao último aspecto: as práticas que demarcam a existência dos grupos. A oposição hetero/homossexualidade há muito tempo orienta as práticas sexuais das pessoas. Em Uberlândia, essa dicotomia acentua-se ainda mais quando surge uma cultura GLS requisitando espaço e visibilidade.

Nos ambientes visitados ficou clara a separação de homo e heterossexuais. Existem os locais específicos para cada um (a), o que não impede a presença de 'invasores (as)'. Contudo, as maneiras como os (as) homossexuais têm demonstrado a existência do mundo gay na cidade ultrapassa as paredes de tais lugares.

As manifestações assumem caráter político quando travestis, gays e lésbicas vêm a público protestar contra a violência e a falta de segurança²³. As publicações que veiculam o 'cotidiano homossexual' na cidade são também importantes para compreender a busca de visibilidade e proteção de interesses políticos. A existência de um jornal como o *Rainbow* que circulou até o seu 4º número no ano de 2000 trazendo discussões sobre a vida de drags, questões ligadas à homossexualidade e notícias sobre festas e *points* GLS, demonstra isto.

Atualmente circula o *Guia Mix*, um informativo GLS que está no seu 6º número e traz também discussões sobre homofobia, festas gay e muitos outros assuntos. Estes meios criados para divulgar a cultura homossexual constituem importantes práticas de resistência contra a dominação simbólica dos heterossexuais, a discriminação e a violência.

Considerações Gerais:

A homossexualidade recebe nos dias atuais, grande visibilidade. O surgimento de revistas, livros, roupas, serviços especializados e específicos, e muitos outros produtos dão mostra de uma intensa procura para alcançar e explorar a cultura homossexual. Na televisão, os filmes, as séries, os programas de humor e as telenovelas demonstram que a presença de gays ou lésbicas na 'telinha ou na telona' recebe audiência.

Em Uberlândia, a rede de serviços como bares, boates, sauna, salões de beleza, dentre outros, voltados para o público GLS, vem recebendo desde as últimas décadas grande

²³ Jornal *Correio*, Uberlândia, 13/07/2001.
* Telefone para contato: 0800-61-1024, de 12:00 às 24:00 horas.

impulso financeiro e se tornou um interessante ramo de negócios. São locais de encontro e de identificação, que possuem grande relevância na formação da orientação sexual de seus (as) frequentadores (as). Contudo, a vigência exclusiva do homoerotismo nestes lugares preocupa aqueles (as) que buscam discutir a igualdade de direitos entre as pessoas, a democracia sexual e também os números recentes da homofobia.

Este trabalho não procura trazer conclusões definitivas para a temática da homossexualidade, mas por ser um dos primeiros do gênero no âmbito acadêmico uberlandense, busca o alargamento das concepções em torno dos símbolos, das representações e do imaginário homossexual em Uberlândia, bem como, fomentar e embasar discussões sobre a cultura homoerótica e a vivência nos guetos.

Com a cooptação capitalista, a homossexualidade parece receber mais tolerância da sociedade atualmente. No entanto, os números da violência contra homossexuais nos últimos anos, demonstram que a sua aceitação ainda está um pouco distante.

O Grupo Gay da Bahia, como outros grupos, fornecem anualmente relatórios com os números e os casos da violência e da discriminação contra homossexuais.

O Disque Cidadania Homossexual de Brasília*, criado em 8 de janeiro de 2001, recebeu 2760 denúncias de agressão física e verbal em seus telefones. Neste ano também ocorreram dois assassinatos de homossexuais na cidade de Uberlândia e, no centro da cidade, travestis, gays e lésbicas protestaram contra a violência e falta de segurança. Existe a tolerância dentro dos ambientes homossexuais, mas fora deles o tratamento em relação a seus (as) frequentadores (as) é bem diferente.

Os dados da violência demonstram que ainda há intolerância contra homossexuais. E, desse modo, não se percebe uma verdadeira aceitação da homossexualidade como também, o

surgimento de discussões sobre os papéis e categorias sexuais.

A segregação nos guetos é outro aspecto de relevância para apontar nestas discussões. Os locais de freqüência homossexual são importantes pois neles existem a possibilidade de afastamento das pressões sociais como também de dar liberdade ao desejo e à sexualidade. Contudo, quando se restringe a vivência homoerótica a esses ambientes, a sexualidade dessas pessoas fica segregada e sujeita à violência e discriminação.

A sexualidade humana é fluida e variável nos diversos tempos históricos. Ao se categorizar o desejo das pessoas em homo ou heterossexual, a sociedade também hierarquiza as de 'maior' aceitação social. A homossexualidade tolerada é aquela praticada dentro dos guetos e escondida das demais pessoas. Assumir-se gay é tolerável, no entanto, ser flagrado em conduta homossexual ainda atrai preconceito: *"O escândalo serviu para mostrar que há um limite claro na tolerância: admitir-se homossexual é uma coisa cada vez mais aceitável. Ser flagrado como gay continua a ser potencialmente escandaloso."*²⁴

²⁴ Revista *Veja*, São Paulo: Abril, ano 32, nº 46, 1999, p. 53.

Há muito ainda para se discutir sobre a homossexualidade e, principalmente com relação à sexualidade no Brasil, essencialmente agora, quando se observam iniciativas para implementar uma legislação favorável a gays e a lésbicas brasileiros (as). A reivindicação por direitos semelhantes entre homo e heterossexuais traz discussões para os diversos níveis da sociedade. Contudo, é necessário que os debates sobre o assunto saiam do 'lugar comum', e proporcionem reflexões sobre as construções e preconceitos que envolvem o homoerotismo.

O tom do “Bom-tom”: os manuais de civilidade e a construção das diferenças

Diva do Couto Gontijo Muniz*

Resumo: Este artigo objetiva analisar a construção das diferenças na sociedade brasileira oitocentista, considerando-se particularmente a conduta “civilizada” e seu respectivo código, veiculados no compêndio de civilidade – Manual do Bom-Tom -, com expressiva circulação à época, tanto entre os colégios como entre as famílias mais abastadas e/ou letradas. Observa-se que “ser civilizado” encontrava-se generalizado porquanto significava pautar o comportamento social - individual e coletivamente – segundo padrões sexualmente diferenciados. Diferenciados, porque as representações de civilizado/civilidade que referenciam tal código constituem matrizes e efeitos de práticas sociais masculinizantes e feminizantes.

Palavras Chave: Manuais do Bom-Tom, Civilidade, Códigos Normativos

Abstract: This article objectify to analyze the construction of the differences in the Brazilian society in century 80, considering particularly the civilezed behavior and its respective code, propagated in the compendium of civility, with expressiva circulation to the time, as much enters the colleges as it more enters the families supplied and/or scholars. It is observed that to be civilized one met generalized collectively inasmuch as meant to put the social behavior – individual and – according to standards sexually differentiated. Differentiated, because the representations of civilized/civility that make reference such code constitute matrices and practical effect of social of men and women.

Key Words: “Manuais do Bom-tom”, Civility, Normative Codes

* Doutora em História pela Universidade de São Paulo, professora do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília.

“Toda mulher letrada permanecerá solteira a vida inteira, em só existindo homens sensatos na terra”

Rousseau

“O pedantismo nas mulheres é mil vezes mais ridículo que nos homens”

Bom-Tom

Captar o sutil movimento da transformação gradual dos comportamentos sociais no Brasil do século XIX é tarefa que traz certo desconforto, porque nos lança, reportando-nos a Norbert Elias, de um lado para outro, entre impressões aparentemente contraditórias, já que o que se apresenta como “novo”, como mudança, igualmente contém em si algo de “velho”, de permanente. E isso se dá porque, afinal, como atenta o referido autor, “a conduta e o código

de conduta estão em movimento, mas o movimento é muito lento" (ELIAS, 1990:94).

Acrescente-se ainda que isso ocorre por tratar-se de movimento engendrado no interior de práticas sociais presididas por códigos normativos cultural e historicamente construídos. E, como tais, os conceitos aí expressos – como os de gênero, classe, raça, etnia, religião, idade, escolaridade, etc. – constituem o saber, a compreensão produzida pelas culturas e sociedades a respeito das relações humanas. (FOUCAULT, 1981). Um saber que não é absoluto ou verdadeiro, mas sempre relativo, produzido de maneira complexa, no interior de epistemes e cujos "usos e significados nascem de uma disputa política e são os meios pelos quais as relações de poder – de dominação e de subordinação – são construídas" (SCOTT, 1994:12). Como um modo de ordenar o mundo, trata-se de uma compreensão que não antecede a organização social, mas é inseparável dela, já que produzida no decorrer do processo histórico.

Se os significados dos conceitos variam de acordo com as culturas, os grupos sociais e no tempo, deve-se atentar, no caso da análise da conduta na sociedade brasileira oitocentista e de seu respectivo código, para os processos conflitivos através dos quais aqueles se estabelecem. Entender o que significava ser "civilizado" no Brasil de então implica atentar para o jogo de forças presentes na construção e implementação desse significado, desvendando-o de forma a permitir perceber as exclusões/inclusões inscritas em tal construção. Quais relações de dominação e subordinação foram instauradas sob a égide do conceito "civilizado"? ou sob o movimento de mudança em direção ao que Norbert Elias denomina "tipo de comportamento refinado, àquele padrão de conduta, hábitos e controle de emoção que em nossa mente é característico da sociedade "civilizada", de "civilização" ocidental? (ELIAS, 1990:92)

Os manuais de civildade e o ensino de civildade oferecem-nos muitas possibilidades na

apreensão desse movimento em direção ao comportamento “civilizado” e, sobretudo, das significações imprimidas e das relações de poder que as presidem. As instruções sobre a conduta social considerada correta, dentro do “bom-tom”, revelam-nos o padrão de hábitos e comportamentos a que uma sociedade, em dada época, procurou disciplinar o indivíduo e ordenar o corpo social. Utilidade, essa, sublinhada pelo citado autor, ao referir-se àqueles:

(...) Esses poemas e tratados são em si mesmo instrumentos diretos de “condicionamento ou “modelação”, de adaptação do indivíduo a esses modos de comportamento que a estrutura e situação da sociedade onde vive tornam necessários. E mostram ao mesmo tempo, através do que censuram e elogiam, a divergência entre o que era considerado, em épocas diferentes, maneiras boas e más(...)
(ELIAS, 1995:95)

Revelam-nos, portanto - e principalmente -, a dimensão política da construção e implementação dos significados dos conceitos, a permanente disputa que preside tal processo, bem como a variabilidade, volatilidade e instabilidade dos significados, já que se expressam através de contrastes, explícitos ou implícitos, via diferenciação interna. São, portanto, dinâmicos, sempre potencialmente em fluxo, abertos às disputas e às redefinições, exigindo, como atenta Scott, “uma repetição, reafirmação e implementação vigilante por parte daqueles que endossaram uma ou outra diferenciação” (SCOTT, 1994:17)

Não por acaso, observa-se no contexto de uma estrutura social peculiar – a de um país independente, organizado sob a forma monárquica de governo – um movimento de disseminação dos conceitos de civilizado/civilidade/civilização, particularmente via manuais e compêndios, sugerindo uma mudança de comportamento social e de seu respectivo código

em consonância com o estatuto recém-adquirido de país livre e em oposição às imagens de "primitividade", "incivilidade" e "rudeza", construídas e identificadas com seu passado colonial.

Se há um consenso quanto a certo padrão de relações entre as pessoas e as estruturas da sociedade, em sua dimensão material e imaginária, não se pode negar que a vinda e a presença da Corte Portuguesa no Brasil inscrevem-se e, ao mesmo tempo, sinalizam para um movimento de transformações, dentre as quais incluem-se aquelas relativas ao comportamento social. À ruptura com o pacto colonial, uma das mudanças identificadas na historiografia como a mais significativa da referida presença, acrescentam-se outras, mais lentas, menos visíveis, mas igualmente reveladoras da substituição do padrão de sociedade colonial, "atrasada" e "inculta", para o de sociedade autônoma, "moderna" e "civilizada". Uma substituição que, como não poderia deixar de ser, permanece utilizando-se dos mecanismos de dominação e de subordinação para sua produção/reprodução.

No exame do padrão de comportamento a que a sociedade brasileira do século XIX procurou conformar e assujeitar o indivíduo, centramos o enfoque nos conceitos de gênero expressos no código normativo que informa a conduta definida como "civilizada", veiculado no Manual do Bom-tom¹. Conquanto presidido por outros conceitos, o de gênero foi priorizado na presente análise por entendê-lo também como categoria que permite perceber e desvelar o processo de generização inscrito no de mudança de comportamentos, observada na sociedade brasileira do século XIX. Ou seja, trata-se de categoria cujo uso permite responder ao questionamento de como se deu esse processo de internalização do padrão de conduta civilizada que responde pela produção/reprodução de comportamentos sexualmente diferenciados, pela "naturalização" das hierarquizações nas relações entre homens e mulheres, pelas desigualdades sociais de gênero.

¹ Trata-se de manual de Luiz Verardi, traduzido do francês por um "amigo da mocidade", cujo exemplar a que tivemos acesso é o de sua 7ª edição. Ver: VERARDI, Luiz. *Novo Manual do Bom Tom*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Laemmert & Cia, 1910.

Se ser “civilizado” pressupunha um “conhecimento de sociedade” (ARIÈS, 1981:315) ou “um comportamento refinado” (ELIAS, 1990:94), são saberes e práticas que se apresentam como aparentemente neutros e dessexualizados, mas que, todavia, encontram-se vinculados por representações de gênero, matrizes e efeitos de práticas sociais masculinizantes e feminizantes. Gênero, como “saber que estabelece significados para as diferenças corporais” (SCOTT, 1994:13), é categoria útil na presente análise porque, como atenta Rago (1998:95), permite “sexualizar a experiência humana”, ou seja, permite incorporar a dimensão sexual que habita nossas práticas cotidianas – já que parte constitutiva de nossas experiências – enquanto dimensão analítica. Útil, porque possibilita perceber como foram construídas, legitimadas e naturalizadas as desigualdades nas relações entre homens e mulheres na sociedade brasileira do século XIX.

Tal contexto apresenta-se particularmente promissor para a análise da mudança dos comportamentos sociais já que nele se inscreve o processo de formação do Estado Nacional, em que “modernização”, “progresso”, “civilização” foram termos reiteradamente invocados nesse esforço das elites dirigentes em construir outra imagem do país, em substituição àquela vinculada pelo traço “marcadamente colonial, atrasado, inculto e primitivo” (LOURO, 1997:446). Modernização, entendida como projeto político cujo propósito consistia em “civilizar” essa sociedade engendrada nos trópicos, em impulsionar o país em direção ao “novo”, ao progresso; enfim, como assinala Chalhoub (1986:29), em direcioná-la “no sentido da constituição de uma ordem social burguesa”. Tal como hoje, a educação foi, nesse contexto, ressaltada e identificada como o mecanismo propulsor dessas mudanças, a “mola-mestra”.

Substituir relações sociais pré-industriais pelas do tipo burguês foi processo que avançou pelo século XX, porquanto tratam-se de mudanças inscritas nas injunções que resultaram na

constituição do Estado Nacional, na substituição de uma economia com base escravista pela do trabalho livre, nas mudanças na sociedade e da vida familiar. Segundo Ângela D'Incao:

(...) Presenciamos ainda nesse período o renascimento de uma nova mulher nas relações da chamada família burguesa, agora marcada pela valorização da intimidade e da maternidade. Um sólido ambiente familiar, o lar acolhedor, filhos educados e esposa dedicada ao marido, às crianças e desobrigada de qualquer trabalho produtivo representavam o ideal de retidão e probidade, um tesouro social imprescindível(...) (D'INCAO, 1997:223)

Nesse processo civilizador, de configuração das esferas pública e privada da vida social, ocorreu a valorização da maternidade e da intimidade, bem como novas formas de sociabilidade entre os sexos, com a introdução da convivência social dos salões, espaços intermediários entre o lar e a rua, abertos de tempos em tempos para a realização de saraus noturnos, jantares e festas (BICALHO, 1989:223)

Com efeito, a convivência nos espaços externos às famílias, mas sob seu estrito controle, inscreve-se nesse processo. Cafés, bailes, teatros e certos acontecimentos da vida social tornam-se locais e ocasiões em que a presença das mulheres da elite se faz notar, sob o olhar atento dos pais, maridos ou irmãos. Vigilância que se justificava sob o argumento da "natureza mais frágil, sensível, emocional e passiva" (ROCHA-COUTINHO, 1994:44) da mulher, representada como mais facilmente influenciável e cooptável do que o homem, presa fácil quanto aos "descaminhos da honra", quanto à perda da virgindade, atributo que, como na ordem colonial, conservava tendo peso de ouro nessa sociedade em mudança, apesar e por conta de seus apelos de modernização (MUNIZ, 1999:131).

De forma mais ou menos aproximada e em ritmos diferenciados, observa-se nos núcleos urbanos de maior expressão demográfica,

econômica ou política, independente de sua localização geográfica, um movimento de ampliação da convivência social, um esforço de disseminação do padrão de comportamento que passaria a presidir a vivência no Rio de Janeiro, cidade que se tornou o centro cultural, político e econômico do país. Tal posição de preeminência resulta do fato de que, ali, segundo Luiz F. Alencastro,

(...) se desenrola o 'paradoxo fundador' da história nacional brasileira: transferida de Portugal, sede de um governo parlamentar razoavelmente bem organizado para os parâmetros da época, capital de um império que pretendia representar a continuidade das monarquias e da cultura européia na América dominada pelas repúblicas, a corte do Rio de Janeiro apresentava-se como pólo civilizador da nação(...) (ALENCASTRO, 1997:12)

A adoção, no mínimo extravagante, de posturas, hábitos e comportamentos europeus por uma sociedade engastada nos trópicos e fundada no trabalho escravo incluiu, de forma peculiar, o uso e abuso do piano e a disseminação de regras de "viver em sociedade". Tal difusão, reveladora de mudanças no consumo e nos costumes do país, expressas, no caso das artes e das relações sociais, tanto "na virada na música e nas danças imperiais" (ALENCASTRO, 1997:14), quando, então, se passa a tocar quase que exclusivamente "músicas de danças, romanças e polcas" (EXPILLY, 1935:404), como na ampliação dos espaços de sociabilidade entre os sexos, já que o "piano permitia exercitar pendores privados no âmbito dos saraus familiares" (ALENCASTRO, 1997:16) e estes, a prática de regras de civilidade.

A presença do piano como peça fundamental do mobiliário das salas e salões que foram se abrindo para saraus e bailes, bem como as demonstrações públicas, no âmbito do privado, da arte de bem receber e de bem comportar-se socialmente constituíam práticas inscritas no

projeto familiar de ascensão social. Este incluía "um conhecimento da sociedade", traduzido pelas exibições de desembaraço no exercício das regras de etiqueta social, pela proficiência em falar o francês e de destreza em tocar piano, particularmente pelas "prendadas" filhas solteiras. O domínio de tais artes e habilidades constituía-se, assim, em mais um atributo feminino a ser cotado no mercado matrimonial, ao lado do dote e da honra (MUNIZ, 1999:133).

Tais atribuições demandaram das jovens de elite um outro tipo de aprendizagem – além daquela que as preparava para os cuidados com os filhos e a casa -, a de comportar-se em público, de conviver de maneira polida, educada, recatada e distinta. Uma aprendizagem que, se iniciada em casa com a mãe, requeria ainda um posterior refinamento em termos de aquisição de conhecimentos e formação de hábitos. Uma educação que, excetuando-se a intermediada por preceptoras estrangeiras, apenas poderia ser viabilizada no espaço institucionalizado dos colégios (MUNIZ, 1999:134).

Educandários femininos, especialmente os internatos dirigidos por religiosas, foram criados e/ou reestruturados para receberem essas jovens bem nascidas – às vezes nem tanto -, para prepará-las para assumirem, futuramente, o trono de um reino que lhes estava predestinado e predeterminado pela sua condição de gênero. Aulas de civildade, música, literatura, francês, geografia, história, desenho, pintura e economia doméstica foram acrescentadas aos limitados currículos escolares existentes, de forma a instrumentalizá-las para o exercício desse reinado doméstico, para ocuparem o trono que lhes pertencia por prescrição, mas nem sempre por aspiração ou vontade (MUNIZ, 1997:195-7).

O espaço privilegiado para essa preparação, para intermediar essa "passagem do estado de infância ao do adulto", de que fala Ariès (1981:231), foi o dos colégios, que se tornam o instrumento normal de iniciação social. E colégios

religiosos, sob o regime de internato, modalidade que correspondia a

(...) uma necessidade nova de rigor moral por parte dos educadores, a uma preocupação de isolar a juventude do mundo sujo dos adultos para mantê-la na inocência primitiva, a um desejo de treiná-la para melhor resistir às tentações dos adultos (...) (ARIÈS, 1981:232).

Educandários religiosos, sobretudo os internatos, representavam o modelo de instituição escolar que correspondia às expectativas dos segmentos mais diferenciados da sociedade provincial. A receptividade a esse modelo explica-se pela preocupação e interesse das famílias em "preservar" seus filhos e, especialmente, suas filhas dos perigos do mundo, ao mesmo tempo em que os preparava, dentro de uma disciplina rígida e sob os severos princípios morais e cristãos, para serem "entregues à sociedade" (ARIÈS, 1981: 272-8). Com efeito, como ressalta Snyders, o papel do internato foi o de

(...) instaurar um universo pedagógico, universo exclusivamente pedagógico, e assinalado por dois traços essenciais: separação do mundo e, dentro desse recinto reservado, vigilância constante, ininterrupta, do aluno, vigilância de todos os instantes, que visa concluir um auxílio, um devotamento de todos os instantes (...) (SNYDERS, 1974:275)

² D. Antonio Ferreira Viçoso, padre lazarista da Congregação da Missão, como bispo de Mariana iniciou o movimento de reforma do clero mineiro, com vistas a enquadrá-lo nas diretrizes romanizadoras emanadas da Santa Sé. Sobre o assunto, ver Maurílio Carmello, *Dom Antônio Viçoso e a reforma do clero em Minas Gerais no século XIX*. São Paulo: FFLCH/USP, Tese de doutoramento, 2 vols., 1986, mimeo.

Nas Minas, a criação dos primeiros colégios religiosos femininos – Macaúbas (1847), Providência (1849), N.S. das Dores (1867) – inscreve-se no âmbito das reformas do clero e dos costumes, empreendidas por D. Antonio Ferreira Viçoso, bispo de Mariana entre 1844 e 1875². A vinda das vicentinas, religiosas francesas da Companhia das Filhas de Caridade de S. Vicente de Paulo, para iniciar em Mariana, com o Colégio Providência, o trabalho de "educação da juventude, e da juventude abastada, única capaz de ter um pouco

de influência" (DUBOST,1853:23) é fruto de uma das iniciativas daquele prelado com vistas aos seus propósitos reformistas. Com efeito, a obra educativa era, ao lado da pastoral, de extrema utilidade para o objetivo missionário dos padres congregacionistas, considerando-se que os colégios religiosos constituíam espaços privilegiados para a pregação contra-reformista desses religiosos, obcecados pela idéia de conversão (MUNIZ,1997:165).

Significativamente, mesmo antes de assumir a direção da diocese, o atento bispo já havia tomado providências para a reestruturação e instalação de educandários masculinos – Caraça (1820), Campo Belo (Campina Verde, 1827) e Senhor Bom Jesus do Matozinhos (Congonhas do Campo,1832). Destes, bem como dentre os demais colégios secundários masculinos da Província, destacou-se o Caraça - "pólo irradiador da Congregação da Missão do Brasil" -, como modelo de instituição escolar identificado como local privilegiado para a formação dos quadros administrativos e funcionais, voltado para as necessidades da sociedade mineira que gestava sua elite dirigente (ANDRADE,1991:233).

Além disso, representava a instituição escolar que correspondia à expectativa social de distinção ao proporcionar uma formação humanística e de cunho monacal, pautada pelo modelo francês (GOBLOT,1989:95). Formação, essa, centrada na aquisição de uma cultura clássica, estrangeira, ilustrada, valorizada mais pela raridade de sua difusão no meio social do que pela sua utilidade profissional e rentabilidade econômica, que atendia, portanto, ao desejo das famílias mais abastadas de se afirmarem, de se diferenciarem do conjunto da sociedade.

Se o Caraça foi socialmente legitimado como modelo de instituição que formava "homens educados e honrados" (RAPM,1902:899), os primeiros educandários religiosos femininos configuraram-se espaços institucionais específicos quanto à preparação das jovens para o posterior

desempenho de suas atribuições domésticas tradicionais, acrescidas daquelas associadas à ampliação da funcionalidade feminina, a da convivência em sociedade (MUNIZ, 1997:193).

Sob a direção das irmãs vicentinas – Providência e N.S. das Dores – ou das religiosas devotas a Nossa Senhora da Conceição – Macaúbas -, esses colégios foram identificados como instituições voltadas não apenas para “preservar” as jovens dos perigos do mundo mas sobretudo para manter a “barreira e o nível” de que fala Goblot (1989:87), ou seja, para distingui-las socialmente, identificá-las entre si e hierarquizá-las segundo o gênero. Proporcionavam uma formação igualmente vinculada pelo viés do devotamento religioso dos colégios masculinos e, além disso, caracterizada pela importância atribuída ao estudo do francês, civilidade, português, geografia e história sagrada, desenho, música vocal e instrumental, costuras e bordados (Regulamentos dos Colégios Providência, 1948 e Macaúbas, 1863). Em suma, um ensino pautado por um currículo diferenciado tanto em relação ao proporcionado às meninas dos estratos inferiores da sociedade que freqüentavam as escolas primárias de instrução pública – limitado ao “ler, escrever e contar” e “trabalhos d’agulha” – como ao oferecido pelos colégios religiosos masculinos que preparavam seus alunos para atuarem no mundo do trabalho, com ou sem prosseguimento de estudos (MUNIZ, 1998:21-3).

Observa-se que, independente do caráter público ou privado da instituição, tais propostas educacionais encontravam-se igualmente vinculadas pelas diferenciações de gênero, porquanto presididas por uma concepção fundada no princípio de que “aos homens se intruía para desenvolver o intelecto; às mulheres se educava para formar o caráter” (FLORESTA, 1985:XI). Além disso, acrescentava-se à formação proporcionada pelos colégios religiosos a diferenciação de classe, uma vez que se tratava de uma escolarização presidida por expressivas

nuanças curriculares em relação às públicas, de ambos os sexos. Um ensino diferenciado de forma a sublinhar hierarquizações, a precisar com contornos mais nítidos fronteiras sociais ainda imprecisas.

Se, daquele conjunto de disciplinas, todas suas unidades contribuíram, mais ou menos acentuadamente, para a configuração de um perfil de ensino que atendia às demandas sociais por uma formação escolar sintonizada com as exigências inerentes à ampliação do padrão da funcionalidade feminina e com uma maior hierarquização social, algumas destacaram-se mais nessa função. É o caso do ensino de latim e francês para os alunos, de francês, música e artes para as alunas, e de civildade para ambos. Não por acaso é que se encontram – algumas depois de acirradas disputas, como foi o caso da música e da pintura³ - inclusas nos currículos daqueles colégios religiosos, de caráter privado, cuja condição inicial de ingresso – pagamento de matrícula e anuidade - já configurava um traço diferenciador, um traço que estabelecia, a um só tempo, "a barreira e o nível", as hierarquizações de classe e também de gênero (MUNIZ, 1999:137).

Particularmente, no caso da música e da pintura, seu ensino cumpria, sobremaneira, a função de vincar ainda mais o traço hierarquizador de classe. Significativamente, foi sempre um serviço cobrado à parte nas mensalidades, uma vez que o conjunto das alunas pagantes/pensionistas não compreendia, exclusivamente, jovens dos estratos superiores da sociedade, pois naquele se incluíam, também, algumas dos estratos intermediários e até mesmo órfãs desvalidas (MUNIZ, 1999:137).

Quanto ao ensino do francês, negado às alunas das escolas primárias públicas, era ministrado a todo corpo discente dos três primeiros educandários religiosos. Afinal, sua inclusão tinha em vista não apenas afirmar os traços diferenciadores desse ensino, mas, também, homogeneizadores, no sentido de "civilizar" as mineiras, de as modelar pelo mesmo padrão de

³ Sobre o assunto, ver MUNIZ, Diva do C. G. "O Império, o piano e o ensino da "miserável música" In: COSTA, Cléria B.da e MACHADO, Maria S. K. *Imaginário e História* Brasília: Marco Zero/ Paralelo 15, 1999,p.129-150.

cultura educacional. Um padrão definido a partir do ideário da ilustração, particularmente da visão rousseuniana, veiculada sobretudo em “Emílio” – obra publicada em 1762 -, em que o autor brinda as mulheres com a prescrição de um modelo de educação que afirma/reafirma a hierarquização de gênero, porquanto concebe-as como indivíduo relativo, definido em relação ao homem, portanto, fechada em seu papel de esposa/mãe/educadora.

Se a Rousseau deve-se a veiculação de uma “teoria radicalmente nova de família” (BADINTER,1985:164), como única sociedade natural, idéia em torno da qual “se deu um verdadeiro impulso à família moderna, isto é, à família fundada no amor materno” (BADINTER,1985:59), foi um reformismo que, todavia, deteve-se nas fronteiras do sexo, já que os direcionamentos pensados, em termos educacionais, tinham seus limites bem demarcados. Tal delimitação, expressa em “Emílio”, obra lida e relida, na qual se prescrevia não ser conveniente

“(...) a um homem que tem educação amar uma mulher que não tem (...) Mas eu preferia mil vezes uma jovem simples e grosseiramente educada, a uma jovem culta e enfiada que viesse a estabelecer um lar num tribunal de literatura na qual seria presidenta. Uma mulher assim é o flagelo do marido, dos filhos, dos amigos, dos criados, de todo o mundo. Do alto do seu gênio ela desdenha todos os seus deveres de mulher... Fora de casa ela é sempre ridícula e mui justamente criticada pois não se pode deixar de sê-lo quando se sai de sua condição. Toda mulher letrada permanecerá solteira a vida inteira, em só havendo homens sensatos na terra(...) (ROUSSEAU,1968:489)

Um modelo, portanto, em que a instrução destinada às mulheres deveria ser ministrada em doses bem regradas, pois o excesso poderia pôr tudo a perder, em razão de sua “natureza descontrolada”. O meio termo educacional –

"nem excesso de instrução, nem total ignorância" – torna-se a máxima da educação prescrita para elas nos séculos XVIII e XIX. Máxima que os mineiros adotaram como referência para a escolarização de suas filhas, pois, como os demais pais de família de sua época, receavam dar "asas às cobras". Máxima que, em seus aspectos essenciais, permaneceu referenciando a formação proporcionada pelos colégios religiosos femininos nas Minas oitocentistas: a de preparar jovens distintas, virtuosas, prendadas e cristãs; jovens qualificadas para o posterior exercício de suas atribuições tradicionais e ampliadas no espaço de seus "reinos" domésticos (MUNIZ, 1997:166).

Nessa preparação, o ensino de civildade foi de extrema utilidade, pois veiculava e internalizava em jovens consideradas despreparadas para a convivência em sociedade um conjunto de normas e preceitos que as instrumentalizava para o convívio social dentro do "bom-tom". Tal ensino, desenvolvido sob a forma de "noções" nas escolas públicas e bem aprofundado nas particulares - mediante a memorização e prática de um conjunto infundável de regras -, bem como sua concomitante disseminação fora dos muros dos colégios foram de extrema utilidade sobretudo para o projeto político de "civilização do país", de "controle das pulsões", de ordenamento do corpo social, segundo os padrões tradicionais de sociabilidade, isto é, segundo a divisão de gênero. Ao veicular e internalizar em jovens "rudes", "grosseiras" e "geniosas" um conjunto de posturas e práticas presididas pelos conceitos de gênero, instaurava-se um processo de aprendizagem que, ao final e ao cabo, construía diferenças.

Tal internalização, via escolarização, apresenta-se com maiores possibilidades no sentido de ser mais profundamente efetivada do que a proporcionada informalmente, tendo-se em vista que se trata de processo capaz de instaurar uma predisposição para "agir de uma determinada maneira" (PASSERON, 1992:3). Um

processo mais eficaz porque presidido por relações de poder, do poder de predispor o indivíduo a algo, de nele inculcar “um conjunto organizado de esquemas de percepção, de pensamento e de ação, mediante a ação pedagógica cotidiana” (PASSERON, 1992:3).

O “Manual do Bom-tom”, localizado no acervo residual da biblioteca do Colégio N. S. das Dores, contendo “modernísimos preceitos de civilidade, política, conducta e maneiras em todas as circunstâncias da vida, indispensáveis a mocidade e aos adultos para serem bemquistos e caminharem sem tropeço pela carreira do mundo” (VERARDI, 1910:Prefácio), é sobremaneira revelador dessa utilidade e, sobretudo, da generalização que perpassa o processo de “civilização” dos mineiros e mineiras.

Esse manual de civilidade, como seus similares, nada mais é do que um conjunto eclético de preceitos práticos para se viver em sociedade, cujas fontes, segundo Ariès, podem ser identificadas nos três gêneros de literatura mais antigos: os tratados de cortesia, redigidos nos séculos XIV e XV e dirigidos tanto aos clérigos como aos leigos; as regras de moral comum, contidas numa coletânea de adágios latinos atribuída a Catão e reeditada no século XVIII; as artes de agradar ou as artes de amar, oriundas do período clássico romano e divulgadas nos manuais do amor do século XVI (ARIÈS, 1981:245).

O primeiro deles está contemplado no referido manual sob o título “A civilidade em geral”, que reúne conselhos práticos e regras de etiqueta quanto aos comportamentos, masculino e feminino, em sociedade: desde como organizar e como portar-se em jantares, bailes, saraus até a maneira de vestir-se, conversar, receber e retribuir visitas. Inclui, ainda, um item “civilidade nas ruas”, em que trata especificamente das regras de civilidade - igualmente vincadas por hierarquizações de gênero - acerca da convivência social nesse espaço.

O segundo, na parte intitulada “Civilidade Doméstica”, refere-se aos padrões de conduta que

devem pautar as relações entre amigos, filhos e pais e vice-versa, marido e esposa, patrões e criados. Também sexualizado, apresenta-se configurado por formulações acerca do comportamento em sociedade que, se hoje são consideradas convenções sociais triviais, para nossos antepassados constituíam, conforme atenta Ariès, "os mandamentos da vida em comum, guardiães dos verdadeiros valores" (ARIÈS, 1981:246).

Por último, o das artes de agradar ou das artes de amar que permeia os títulos anteriores, já que, em síntese, constitui o conjunto de "receitas para ganhar a simpatia das mulheres e de todos os companheiros de uma vida em que nunca se estava sozinho, mas sempre no meio de uma sociedade numerosa e exigente" como ressalta o já referido autor (ARIÈS, 1981:247).

Como código de conduta, esse conjunto eclético de preceitos compreende a acumulação de regras de etiqueta e de normas de convivência social, ou seja, um modo de ordenamento das relações sociais, um saber cujos elementos expressam os conceitos de gênero, classe, raça, etnia, religião, estado civil, idade, escolaridade que informam um padrão de sociabilidade da época. São prescrições instituidoras/instituídas de/por práticas sociais hierarquizantes/hierarquizadas, particularmente no que tange às relações de gênero. Definir e imprimir comportamentos masculinizantes e feminizantes em corpos domesticados como masculinos e femininos é processo disciplinador e civilizador que revela como os sujeitos se constituem e, ainda, como tal construção é generizada, ou seja, se faz de acordo com os "diferentes modelos, ideais, imagens que tem as diferentes classes, raças, religiões, sobre mulher e sobre homem" (LOURO, 1997:445).

Já, na introdução, a definição de "civilidade/bom tom" sinaliza para diferentes modelos, detalhadamente esquadrihados e disseminados ao longo do manual com suas regras/conselhos quanto aos comportamentos masculino e feminino em sociedade. Proceder

dentro do “bom tom” é regra básica e geral, da qual as outras derivam, para ser “bemquisto”, para “caminhar sem tropeço pela carreira do mundo”. E o procedimento é diferenciado, segundo o sexo. Para as mulheres, portar-se em consonância com a imagem com que é representada: ser relativo e submisso, já que sua existência é definida em função do outro e funda-se nessa definição. Como explicita um dos itens “civildade entre marido e mulher”

“(...)Deos deu a mulher ao homem para fazer a felicidade da familia, portanto, ella deve aceitar de muito bôa vontade este papel(...)

“(...)Pelas leis divinas e humanas, a mulher deve obedecer a seu marido, e por isso ella o deve tratar com toda affabilidade, cessando sòmente a submissão quando o marido exigir cousas injustas, contrarias á moral, á virtude ou á probidade, e aos santos deveres da família” (VERARDI, 1910:18)

Quanto aos homens, a imagem veiculada é a de quem concede, fundamenta e define a outra:

“(...)Todo homem que ostenta em sua casa diante de estranhos, despotismo domestico, é verdadeiramente um tolo digno de desprezo e compaixão. Um marido deve ser sempre ser bom e affavel, indulgente e affectuoso com sua mulher, e por este meio elle a tornará digna(...)”

“(...) Uma mulher sera constantemente respeitada por todas, sempre que obtiver que seu marido a respeite (...) (VERARDI, 1910:18-19)

Submissa, virtuosa, afável, frágil, ingênua, emotiva, abnegada e distinta, constituem algumas das características inerentes ao modelo de mulher que o manual veicula e a ação pedagógica reitera, inculca, de forma a predispor as alunas a pensarem e agirem de acordo com o mesmo.

Modelo presidido pela imagem / representação de um ser que vive para os outros e por meio dos outros e cuja afirmação como pessoa consiste precisamente em negar-se como tal. Modelo de mulher cristã, pautado na imagem da Virgem Maria, símbolo de virtude, de doação e de submissão, referenciando a prescrição de papéis/ atribuições/conduitas femininas.

Ressalte-se que, incluso àquele modelo, encontra-se também o de família. Tendo-se em vista que tais prescrições circunscrevem a atuação feminina à esfera do doméstico - afinal "Deos deu a mulher ao homem para fazer a felicidade da família" - as atribuições inerentes à mesma são demarcadas pelos princípios morais, éticos e religiosos que ancoram a representação de família cristã. Nesse sentido é que a submissão prescrita em relação ao marido não é absoluta, cessando apenas quando este "exigir cousas injustas, contrárias à moral, à virtude ou à probidade, e aos santos deveres da família". Absoluta e irrestrita, apenas a submissão a Deus, entidade que está, afinal, acima do bem e do mal e também dos homens.

Interessante também atentar como as definições do que é socialmente condenável e reprovável quanto ao comportamento feminino expressam as convenções de gênero construídas a partir de uma outra imagem, a de "agente de satã", imagem diabolizada de mulher (DELUMEAU, 1996:310). Imagem negativa que serve de contraponto à positiva, da mulher ideal e cuja função reside justamente em possibilitar identificar e distinguir a considerada "normal" (ENGEL, 1989:239). E assim considerada por ser capaz de dominar e controlar seus desejos, sua vontade, sua sexualidade, controlar sua "natureza" insaciável, desregrada, sedutora e viciosa. "Natureza" perigosa que precisava ser, portanto, esquadrinhada para ser contida, domesticada, civilizada. As relações de poder - de dominação e subordinação - que presidem esse processo de generização, de disciplinarização de corpos e

homogeneização de condutas segundo o padrão estabelecido explicitam-se nas formulações sobre corpo e sexualidade, veiculadas no manual:

(...) Ainda que a senhora com quem dançar seja uma irmã, é conveniente que desapareça durante a dança o tom de familiaridade (...)

(...) Uma senhora nunca levantará o vestido quando andar na rua e se for isso indispensável senão com a mão direita, e que a barra do vestido não passe dos artelhos (...). O homem de bom senso não deve fazer-se notar pela excentricidade do seu vestuário(...)

(...) Um chefe de família não consentirá que sua esposa ou sua filha valem ou dancem a polka, exceto se quizer parecer-se com o louco que lançou fogo à casa para se divertir vendo-a arder (...)

(...) Uma donzela não deve fixar a vista no cavalheiro, quando dançar, e se elle dirigir a palavra, deverá responder honestamente, mas de maneira a não prosseguir conversação, devendo a sua dança ser simples e modesta (...)

(...) Uma donzela não deve apresentar-se em um baile sem ser acompanhada por seu pai, mãe, parentes superiores(...)

(...) Uma senhora não deve em caso algum dar o braço a dous homens, visto que só compete à gente de ínfima classe praticar isso (...)
(VERARDI,1910:62-7)

Todavia, para o homem “é permittido levar duas senhoras pelo braço, supposto que isto poucas vezes aconteça” (VERARDI,1910:60), pois, afinal, à imagem que preside sua representação foram conferidos sinais característicos, distintos e opostos àquela constitutiva da representação de mulher: razão, inteligência, discernimento, comando, firmeza e domínio de si. Assim, os padrões de comportamento “civilizado” –diferenciados segundo o sexo – à medida que são veiculados

no referido manual e reiterados pelo fazer pedagógico, acabam por afirmar e reafirmar como "naturais", isto é, fundadas em uma definição biológica, diferenças que são de gênero, que foram e são construídas social, linguística e historicamente. Uma "naturalização" reveladora da força instauradora do imaginário social que, ao ser acionado pelo uso que se faz das imagens/representações nele inscritas, procura dar significação às relações estabelecidas numa sociedade (JODELET,1998).

Não se pode deixar de atentar nestas prescrições para o recorte de classe aí inscrito e também constitutivo desse processo de construção de relações sociais desiguais. Da referência explícita – "visto que só compete á gente de infima classe praticar isso" – à implícita – cenários e práticas sociais que, indubitavelmente, não dizem respeito aos das classes populares – o conjunto dos "modernísimos preceitos de civildade" as exclui. E não poderia ser outro o enfoque já que dizem respeito às formas de ordenamento das relações entre pessoas em uma sociedade que, ainda que aparentando certa imprecisão em suas fronteiras sociais, fundava-se nas desigualdades. O "conhecimento de sociedade", expresso nas regras, conselhos e recomendações do manual, contemplava justamente formas de convívio social entre homens e mulheres dos estratos superiores da sociedade. Ter uma conduta pautada por tais parâmetros constituía uma das marcas evidentes da distinção social requerida naquele momento e contexto. Constituía o "nível" que igualava os indivíduos "civilizados de ambos os sexos, daqueles estratos e, ao mesmo tempo, a "barreira" que impedia que os de "infima classe" fossem, por qualquer imprecisão, com aqueles confundidos e/ou identificados.

Do modo de vestir-se à postura frente à política, as diferenciações de gênero vão sendo construídas/reconstruídas, via reiteração das regras de conduta, diferenciadas segundo o sexo. As prescrições falam por si:

(...)Um moço antes de casar-se deve seguir a moda em tudo o que não for ridículo. O homem casado deve igualmente segui-la, com prudência. Um e outro não devem considerar como obrigatório uma moda senão quando ella é geralmente aceita pela boa sociedade (...)

(...)A mulher é uma criatura que se veste, dá a taramela e despe-se. Certamente esta crítica é muito exagerada, e innumeráveis são as mulheres que se exceptuão; mas não obstante a melhor vontade, acontece (...)

(...)Aquelle que souber diferentes linguas, reserve esse conhecimento para falar com algum indivíduo da respectiva nação: repetir phrases ou orações de lingua desconhecida pelos circunstantes é o verdadeiro pedantismo. O pedantismo nas mulheres é mil vezes mais ridículo que nos homens (...)

(...) Falar de política na presença das mulheres é dar provas de falta de juízo, e de civilidade (...)
(VERARDI, 1910: 77, 79, 111, 99)

Se, em seu sentido restrito, a política é assunto e esfera interditados às "insanas", "insensatas" e "indecisas" mulheres, em seu sentido amplo ela preside toda a tessitura do manual, considerando-se que se trata de um código de conduta. Como tal, define o permitido/proibido e as correspondentes inclusões/exclusões em termos de comportamento social, participando da produção/reprodução dos conceitos de gênero. Nesse sentido, é constitutivo de um saber, de um modo de ordenar o mundo, de imprimir significação às relações sociais, cuja construção e estabelecimento são de natureza política, já que processadas conflitivamente através de disputas, de lutas, de um jogo de correlação de forças.

Com efeito, observa-se que o tornar-se "civilizado" recebe conotações diferenciadas segundo o sexo na "receita" do manual. Para as mulheres, significava tornarem-se afáveis, frágeis, ingênuas, emotivas, abnegadas, virtuosas e distintas; isto é, implicava apropriar-se das

características/traços constitutivos da imagem de "mulher civilizada", veiculada no manual, por afirmação ou por negação. Como, por exemplo, os contidos nas seguintes prescrições:

(...) Uma mulher impertinente e colérica, sempre de mau humor, é a peste da sociedade; faz-se detestar por seu marido, seus filhos, e toda a família. Onde poderá ella achar a felicidade? (...)

(...) Uma mulher deve fazer tanto empenho para agradar a seu marido, quanto para este fim praticava antes de se casar (...) (VERARDI, 1910: 18,16)

Para os homens, implicava os mesmos processos de apropriação e internalização do modelo de conduta masculina civilizada, sem "tropeçar", todavia, em traços negativos no que tange à configuração das imagens que ancoravam a representação de "homem civilizado". Decisão, discernimento, firmeza, bom senso, controle, equilíbrio são alguns dos traços constitutivos daquelas, veiculadas nos "modernísimos preceitos", dentre estes, o de que:

(...) Um pai deve, sobretudo, prohibir às suas filhas a leitura de romances. Os melhores de todos, apenas dão idéias confusas e muito falsas de mundo e da vida positiva (...)

(...) O pai cuidadoso deve ensinar seus filhos a praticar no salão todos os actos de civildade que mais tarde tem de praticar nas sociedades (...)

(...) Se ella (esposa) se inclinar a fazer despeza, deve o marido fazer-lhe ver as suas circunstancias; mas se não obstante uma tão justa advertencia, ella continuar a ultrapassar os limites do rendimento, nesse caso, cumpre ao marido tomar a autoridade de chefe de família para fazer cessar o abuso (...) (VERARDI, 1910:16,19)

Da convivência em família à dos salões, incluindo a da rua, a conduta é normatizada a

partir de padrões de comportamento civilizado, diferenciados segundo o sexo. Veiculados no manual e disseminados por força de uma ação pedagógica cotidiana, os preceitos de civilidade, ao serem internalizados e praticados, reiteram a "naturalização" das diferenças sexuais, legitimadora das desigualdades de gênero na sociedade mineira provincial.

O constituir-se objeto de ensino nos colégios revela a importância e a utilidade atribuídas à civilidade, ou seja, à força domesticadora dos códigos de conduta, contemplados em uma disciplina curricular que integrava o "conhecimento de sociedade", e os comportamentos considerados apropriados à convivência heterossexual em sociedade. No caso das jovens mineiras bem criadas, cuja tradição familiar foi a de resguardá-las o máximo possível dos contatos com os rapazes, tal aprendizagem mostrava-se particularmente útil. Útil, porque o acesso a esse "conhecimento de sociedade", possibilitado pela formação adquirida nos educandários, constituía mais um dos complementos dessa preparação para circular no espaço público cercadas de algumas garantias que a convivência dentro do "bom tom" sinalizava.

Útil, sobretudo, porque os conselhos, preceitos e normas veiculados no manual, ensinados nas aulas de civilidade e praticados no próprio espaço dos colégios e fora deles, afirmavam/reafirmavam os sinais distintivos entre classes e inter-classe, bem como comportamentos diferenciados segundo o sexo. Construía e estabeleciam "barreiras" que, ao delimitar os domínios "ditos" femininos, reiteravam os traços de desigualdade que vincavam a sociedade mineira provincial. Afinal, ainda que a concepção de civilidade, veiculada no referido manual, estivesse centrada no propósito comum de estabelecer uma maneira cortês/civilizada de vivência e convivência sociais, trata-se de maneira presidida pelas convenções de gênero, classe e

escolaridade. As regras que a informam, atravessadas que são pelas convenções de gênero, à medida que são praticadas acabam por instaurar e legitimar como "naturais" diferenças que são historicamente construídas.

FONTES

VERARDI, Luiz. *Manual do Bom-Tom*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Laemmert, 1910.

ARQUIVO DO COLÉGIO PROVIDÊNCIA. Cartas da Irmã Dubost a seus superiores: 1849 a 1853 in *Acontecendo: a Companhia no Brasil*. Rio de Janeiro: Casa Provincial, 1969.

Regulamento do Colégio Providência. Mariana, 1948.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. "Regulamento do Colégio Caraça." in *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, v.VII, 1902.

ARQUIVO DO COLÉGIO MACAÚBAS. *Regulamento do Recolhimento e Colégio N. S. da Conceição das Macaúbas*, 1863, manuscrito.

Comparando escritos: Júlia Lopes de Almeida e Carmen Dolores

Rachel Soihet*

Resumo: Este texto objetiva trazer à tona a expressiva produção de duas literatas de reconhecida importância na virada do século Júlia Lopes de Almeida (1862-1934) e Carmen Dolores (1852-1919), período em que o exercício da atividade das letras pelas mulheres afigurava-se altamente subversivo, existindo inúmeros testemunhos acerca de percalços sofridos pelas mulheres que ousavam enveredar pela literatura. Por outro lado, torna-se importante ressaltar que a produção dessas autoras, historicamente, constitui-se em testemunho significativo acerca das relações de gênero, de classe, étnicas, de geração.
Palavras-Chave: Relações de Gênero, Produção Literária Feminina, Papéis Sociais

Abstract: This text objectify to show the production of two writers of recognized importance in the turn of the century Júlia Lopes de Almeida (1862-1934) and Carmen Dolores (1852-1919), period where the exercise of the activity of the letters for the women who dared to travel for literature. On the other hand, one becomes important to stand out that the production of these authors, in history, consists in significant certification concerning the relation of sort, class, ethnic, of generation.

Key words: Relation of Gender, Literaty Production Feminine, Social Papers

* Profa. do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Devo destacar que este trabalho muito deve às bolsistas do PIBIC-UFF Renata William dos Santos Vale e Sabrina Machado Campos, como também a Mirella de Abreu Fontes, bolsista do CNPq, não apenas pela coleta de dados, como pelas discussões travadas.

¹ Constância Lima Duarte. "O Cânone Literário e a Autoria Feminina" *Gênero e Ciências Humanas desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres*. Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Tempos, p. 85-94.

Júlia Lopes de Almeida (1862-1934) e Carmen Dolores (1852-1910) foram literatas de reconhecida importância na virada do século e, apesar disso, mantiveram-se, por largo tempo, esquecidas nos nossos dias. Almeida foi jornalista e autora de livros de sucesso, desde fins do século XIX até a primeira metade dos anos 1930, período este em que muitas eram as dificuldades para as mulheres serem consideradas escritoras e, assim, integrarem o cânone literário¹. Júlia Lopes, porém, impôs-se, adquirindo renome e prestígio. Observa-se que a receptividade de sua obra fez-se sentir não apenas junto ao público, como também mereceu destaque nos meios da crítica literária e

² A *Família Medeiros*, romance publicado em 1891, foi alvo de dois dias de comentários na coluna de Aluizio de Azevedo no jornal literário *O Álbum*. Já João do Rio, aludindo à obra *A Viúva Simões*, confessa à própria autora, em célebre entrevista: *Não imagina a impressão desse trabalho na minha formação de pobre escrevinhador. Que intensidade de vida!*² Enquanto, Lúcio de Mendonça referindo - se à publicação, ainda em folhetim, de *A Intrusa*, pelos idos de 1904, elogia sua forma literária *que cada vez mais se aproxima da clara simplicidade, da sobriedade perfeita dos mestres*.

³ J. Veríssimo. "Um romance da vida fluminense" *Correio da Manhã*. RJ, 04 de fevereiro de 1902.

⁴ J. Veríssimo. "Últimos livros do ano" *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro, 29 de dezembro de 1902. Constância Lima Duarte. Idem, ibidem.

⁵ Este elogio foi publicado em seguida a sua morte no jornal *O Paiz*. RJ. 17 de agosto de 1910.

⁶ Constância Lima Duarte. Idem, ibidem, p. 91.

entre seus pares². Ressalta a opinião de um conceituado crítico literário de sua época, José Veríssimo, o qual reconhece em uma de suas crônicas que com o seu novo livro *A Falência, a sra d. Julia Lopes de Almeida toma decididamente lugar e não somenos, entre os nossos romancistas*.³ Os elogios alternam-se com alguns reparos, observando-se que a qualidade do romance é avaliada a partir do padrão masculino, o único reconhecido naquele momento. Em outra oportunidade, tecendo comentários sobre outra obra da escritora, *Ânsia Eterna*, afirma que *de todos as nossas literatas, a sra. Julia Lopes parece-me a única realmente bem dotada para o gênero de contos e romances. Ela escreve bem, (...) tem a inteligência das coisas, e uma virilidade sem a qual as escritoras descambam facilmente no pueril asneirado*. Para o crítico, portanto, a qualidade viril era indispensável para que a *mulher-escritora* escapasse a um estatuto inferior⁴.

Carmen Dolores, pseudônimo de Emilia Moncorvo Bandeira de Mello, foi autora de livros, peças teatrais e crítica literária. Mas foi como cronista *que ela atingiu ao máximo da sua popularidade e do seu conceito de escritora, e que mais conseguiu penetrar as camadas inteligentes com o feitio novo, enérgico, algumas vezes másculo demais, mas sempre verdadeiro e justo dos seus comentários*.⁵ Note-se que a referência ao caráter masculino atribuído ao estilo de Carmem Dolores aqui é feita com reservas, ao contrário do que foi apontado acerca de Júlia Lopes de Almeida. Na verdade, essa era a opinião majoritária, pois além de se considerar tal atividade imprópria às mulheres, delas esperava-se *formas literárias mais "adequadas" à sensibilidade feminina*⁶, ou seja, leveza, delicadeza, fragilidades. Também, Lima Barreto, em meio a fartos elogios, acentua a excessiva contundência de Carmen Dolores:

Nas suas crônicas de comentário de semana eram freqüentes as arestas cujos arranhões pungiam, arrancando réplicas cuja ferinidade,

⁷ *Jornal do Comércio*.
Edição da Tarde.
17.08.1910.

*às vezes, perdeu a linha de compostura que devem ter polemistas, mesmo em contendas de homem para homem, com descaídas para a grosseria*⁷

Mais adiante, porém, deixa entrever que pensava a representação política destinada, apenas, aos homens, ao considerar a prudência de *não se rirem muito da pretensão das mulheres em votar nos homens do seu país* para os supremos cargos da administração pública... (grifos meus). E completava: *A questão é de tempo mais nada*, apelando para uma das qualidades consideradas, tradicionalmente, como femininas:

Todas as mulheres empenhadas nessa contenda saberão esperar, porque nas lutas da sua vida íntima aprenderam à sua custa a adquirir paciência, que é a magna virtude para se suportar essas crises.

Apesar de admitir a proximidade de tal conquista, termina abrindo mão desse direito, alegando seu total envolvimento com as letras.

No romance *A Falência*, deixa transparecer uma posição similar, através da personagem Catarina que desenvolve uma polêmica com o rico comerciante Francisco Teodoro. Não obstante defender a independência feminina e sua participação política, interrogada se lamentava não ser eleitora, Catarina recua, argumentando que tais direitos não lhe eram destinados, pois nascera para ser mulher e, sim, para as *outras que tenham atividade e coragem*⁸.

⁸ _____
A *Falência*. Pp.75/77.

Para Júlia Lopes de Almeida os filhos e a família deveriam estar em primeiro lugar para as mulheres. O trabalho feminino não deveria prejudicar a vida familiar que considerava a principal ocupação da mulher. Com relação ao voto, seria favorável, desde que não criasse disputas entre os cônjuges. Em seu depoimento a João do Rio, reforça esta posição ao discorrer sobre seu gosto pela leitura, quando diz que era *capaz de passar a vida lendo, mas uma dona de*

⁹ João do Rio. Idem, ibidem, p. 34/35.

*casa não pode perder tanto tempo. E completava: Quem, entretanto cuidaria dos filhos, dos arranjos da casa?*⁹ Ela própria, embora mais popular que o marido, o jornalista e escritor Felinto de Almeida, fazia questão de colocar-se em segundo plano, ressaltando, a todo o momento, o valor daquele. Estratégia utilizada, talvez, para garantir sua aceitação pelos homens e mulheres que compunham seu amplo público.

A relação entre os gêneros constituiu-se num tema relevante de sua obra, onde se pode observar as inúmeras contradições de Júlia Lopes de Almeida. Em *Livro das Noivas*, a autora dá ênfase ao papel subalterno da mulher na relação como garantia do sucesso no casamento, quando sugere:

*É o nosso esposo quem nos conduz pelo braço, através dos caminhos da vida que a sociedade embaraça com preconceitos terríveis. É firmado no seu nome, na sua honra, na sua dignidade que o nosso espírito descansa e que nos vemos cercadas de respeito. Tanto mais forte ele for, quanto mais admiração lhe teremos*¹⁰.

¹⁰ Júlia Lopes de Almeida. *O Livro das Noivas*. (2ª edição). Rio de Janeiro, Francisco Alves Editor, 1905, pp49/50.

Neste trecho, Almeida expressa e concorda com as idéias da época sobre o caráter assimétrico em que se deve assentar a relação entre homens e mulheres no casamento. Além do mais, acentua a dependência feminina, pois a mulher sozinha está sujeita aos embaraços provocados pelos preconceitos terríveis da sociedade, dos quais apenas teria condição de escapar através do suporte masculino. Assim, o casamento afigura-se como condição fundamental para as mulheres, já que o nome, o respeito, a honra – atributos próprios dos homens – são a elas repassados através dessa instituição, e a admiração feminina seria proporcional à maior força masculina.

Uma visão diversa desta pode ser depreendida, porém, de partes de sua obra ficcional, na qual deixa escapar inúmeras colocações que se contradizem às suas declarações em entrevistas e obras pedagógicas,

¹¹ "Cada vez que..." in *Eles e Elas*. RJ, Francisco Alves e Cia. Editora, 1910.

¹² Julia Lopes de Almeida. *Cruel Amor*. RJ, Ed. Saraiva, 1911.

¹³ *Código Penal dos Estados Unidos do Brasil*, 1890, art.27, parágrafo 4. A expressão "crimes da paixão" intitula o trabalho de Mariza Corrêa. *Os crimes da paixão*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1981.

como é o caso do *Livro das Noivas*. Um exemplo apresenta-se num conto em que a personagem ruma todo o tempo contra a dependência e a solicitude que lhe são exigidas pelo marido, no qual Júlia Lopes de Almeida parece estar zombando dos próprios conselhos presentes no *Livro das Noivas*¹¹. Também, revelando ousadia para uma escritora elogiada por seus contemporâneos por sua moderação e comedimento, em seu romance *Cruel Amor*¹², elaborado após pesquisas com os pescadores de Copacabana, apresenta situações em que mulheres rompem com inúmeros preconceitos vigentes. Este é o caso da personagem Ada, moça de rara beleza, adotada por uma costureira, mas que não se conformava com a situação de pobreza e estreiteza de horizontes do meio em que vivia. Alimenta sonhos de ascensão social, conseguindo com que Eduardinho, estudante paulista, fútil e de origem social elevada, apaixone-se por ela e, apesar da oposição de sua família, convida-a a fugir. Nenhuma punição ocorre com a personagem que transgredir inúmeras regras. Inclusive, constata-se que seu ato conta com a aprovação da maioria dos demais personagens. Ainda, sua coragem estimula Adelaide, em nome do amor que agora devota a Marcos, a romper o compromisso de longa data com seu noivo Flaviano, mesmo sabendo do seu caráter violento. É, porém, assassinada pelo noivo rejeitado, aliás, algo que concretamente era comum na época, em que preponderavam "os crimes da paixão", cometidos por homens em nome do "estado de completa privação de sentidos e de inteligência", sob o pretexto de ter vilipendiada a sua honra e que, via de regra, ficavam impunes¹³.

Igualmente, no romance *A Falência*, de forma mais contundente por se tratar de uma situação tabu da época, o adultério feminino, a romancista expressa as injustiças provocadas pela dupla moral vigente e, mais uma vez, entra em contradição com os princípios postulados no *Livro das Noivas*. Através do desabafo da personagem

Camila, a romancista faz com fina argúcia uma denúncia contra as desigualdades existentes entre homens e mulheres no casamento. Fato que se depreende das queixas de Camila ante as humilhações sofridas com as infidelidades do marido, já nos primeiros anos do casamento, e contra as quais era incapaz de se manifestar abertamente, sofrendo calada o seu infortúnio. Mas para as mulheres, demonstra Almeida, é duro o preço a pagar por uma infração dessa natureza – a desmoralização e a humilhação –, o que ela evidencia no diálogo entre Camila e o filho Mário no qual ele não aceita as censuras maternas e, ainda, questiona-lhe a reputação, frente ao amor proibido que ela mantinha. Camila, humilhada, remói seus pensamentos, imaginando quantas vezes o marido teria beijado outras mulheres, amado outros corpos...e aí estava como dele só se dizia bem! (...) ela só se desviara para um homem, depois de lutas redentoras; e porque fora arrastada nessa fascinação, (...) aí estava a boca do filho a dizer-lhe amarguras.

Mas que medidas concretas chegara Almeida a propor, para que as mulheres adquirissem autonomia e se livrassem da dependência que as obrigava a suportar situações dessa natureza? A educação feminina foi uma de suas principais preocupações, uma vez que compartilhava do pensamento da época em que passa a ser mais valorizada a responsabilidade das mulheres na formação dos filhos.

Sua ênfase na importância de uma educação de qualidade derivava, também, da preocupação em garantir às mulheres uma possibilidade de sobrevivência. Em nome dessa inquietação, desenvolve uma crítica à atitude de muitos pais que proíbem a prática da leitura às filhas, o que as leva ao péssimo hábito de ler às escondidas *novelas prejudiciais, insalubres, recheadas de aventuras românticas...* Percebe-se nessa observação a recorrência às crenças vigentes acerca dos males desse tipo de leitura, responsável por inúmeros desequilíbrios acarretados às

¹⁴ Sobre o assunto ver o belo artigo de autoria da historiadora francesa Gabrielle Houbre: "Como a literatura chega às jovens... França, primeira metade do século XIX" *Revista Tempo* n. 9. *Revista do Departamento de História da UFF*. Rio de Janeiro, Ed. Sette Letras, julho 2000.

mulheres, dada a sua fragilidade emocional¹⁴. De qualquer forma, Lopes de Almeida aponta para aspectos positivos no tocante à formação feminina, ao lamentar a dificuldade das mulheres em manter uma conversação sobre literatura, em que demonstrem interesse pelos bons autores. E, no entanto, condena a pretensão feminina ao cientificismo ou intelectualismo, conforme explicita na afirmação:

Ridículo de uma mulher interessada por botânica, uma mulher dada ao estudo das línguas, da matemática e da física ou da história natural. Pedantismo imperdoável na doce criatura nascida para o labor rotineiro da agulha e das receitas culinárias.

¹⁵ Julia Lopes de Almeida. *Correio da Roça*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1913, pp166/167.

Na sua concepção, as mulheres deveriam receber uma educação que as encaminhasse para profissões consideradas adequadas à sua natureza, tal como a de professora. Assim exerceriam uma atividade que lhes permitiria expandir a outras pessoas os ensinamentos e cuidados que costumavam ministrar aos seus filhos, aperfeiçoados com o aprendizado feito no curso específico¹⁵. Outra profissão que considera como própria às mulheres é a de enfermeira. Cita como exemplo a Inglaterra onde as moças das melhores famílias atuam temporariamente em hospitais, a fim de se aperfeiçoarem em práticas das mais úteis que contribuiriam não somente no exercício das funções de esposa e mãe, como também do autocontrole, para *saberem dominar os nervos impondo-se uma serenidade absoluta mesmo em face dos casos mais dolorosos*.¹⁶ Cabe aqui lembrar que, nos fins do século XIX e início do XX, eram comuns as crises nervosas que acometiam as mulheres, via de regra, atribuídas à histeria. Na verdade, muitas dessas "crises nervosas" eram manifestações de insatisfações; tratavam-se de estratégias de resistência das mulheres às limitações que se lhes impunham, uma forma de revidar às opressões, uma espécie de chantagem emocional.

¹⁶ Idem, *ibidem*.

As crises nervosas sempre causaram grande preocupação, daí, advém a recomendação do curso de enfermagem e a crença na sua eficácia como disciplina do autocontrole, pois se acreditava que o trato com as mazelas físicas concorreria para o endurecimento do espírito feminino e conseqüente domínio dos nervos.

Na citada obra, a autora narra a história de uma mulher de elite que após a morte do marido teve conhecimento de que este havia perdido a maior parte de seus bens. Ela e suas filhas tiveram que partir para uma velha fazenda que lhes restara no campo, a fim de trabalhar e garantir sua subsistência. A personagem revela competência em vários níveis e não apenas no âmbito doméstico. Administra com êxito os negócios, mostrando-se capaz de gerir sua vida sem a presença masculina, num momento em que era forte a presença do discurso sobre a divisão de atribuições. Relevante é o reconhecimento dos "milagre" de que "é capaz a inteligência feminina". Trata-se de algo novo – iniciativa e empreendimento – não muito comum nas referências às qualidades das mulheres, em geral exaltadas pela sensibilidade. Apresenta sinais claros da influência das reivindicações feministas; em especial, ao enfatizar a profissionalização das jovens, apesar de matizada pela certeza de que unicamente delas dependeria a felicidade no lar, que continua a ser o seu espaço nobre das mulheres.

A questão do trabalho feminino ocupa lugar privilegiado no romance *Memórias de Martha*, publicado em folhetim no século XIX. Nele, Julia narra a vida de uma menina pobre, Martha, que mora com a mãe em um cortiço. Após inúmeros sacrifícios, Martha torna-se professora, conseguindo uma melhor condição social. A autora procura pedagogicamente acentuar os valores do trabalho, elemento capaz de impedir a degradação daqueles expostos a situações difíceis de existência, garantindo-lhes condições de uma sobrevivência digna. A escolha da profissão de

professora possibilita a saída de Martha da situação de miséria.

Ainda, em *Memórias de Martha*, observa-se certo preconceito de Julia Lopes com relação às mulheres dos segmentos populares, em sua maioria, criadas, cozinheiras, lavadeiras, engomadeiras. Quer fosse pelo perigo que ofereciam, conhecendo demais os segredos da casa, quer fosse pelo risco que ofereciam à higiene, lavando as roupas das famílias respeitáveis em cortiços e imiscuindo-as com suas coisas, contaminadas pelo vício e pela promiscuidade em que viviam. Em seu citado trabalho, *O Livro das Noivas*, Júlia Lopes emite um conselho, cujo conteúdo em muito se assemelha ao apresentado:

*As pessoas que vivem em cidades devem dar roupa de uso a lavadeiras que não morem fora (...) detestei sempre as roupas lavadas em tanque e nas tinas dos cortiços ou dos quintais apertados da cidade (...) A noite elas recolhem e guardam a roupa no mesmo quarto em que dormem com a filharada, entre o amontoado dos trastes e dos trapos.*¹⁷

¹⁷ Almeida, op.cit., p.20.

No mesmo cortiço em que viviam Martha e a mãe, vivia a mulata Eulália, trabalhadeira, mas que se deixava perder em dois vícios: a aguardente e o samba. Costumava, após as noites de festa, quando bebia e dançava ao som dos lundus e sambas, recorrer à mãe de Martha, pedindo serviço para lavar roupa. Esta aproveitava para chamá-lhe a atenção sobre seu comportamento, embora lhe desse trabalho, e ela seguia resignada para o tanque.¹⁸ Do ponto de vista social, não havia diferença entre a situação de Eulália e da mãe de Martha, ambas eram pobres, moravam no mesmo cortiço e tinham profissões semelhantes. O que as distinguia nessa relação era a etnia Eulália era negra, portanto, dada aos batucues e à bebida. A mãe de Martha era branca e, apesar de engomadeira, pobre e moradora de um cortiço "úmido e imundo", não se misturava com os vícios de Eulália, era uma mulher recolhida e séria –

¹⁸ Julia Lopes de Almeida. *Memórias de Martha*. In: *A Tribuna Liberal*. Sexta-feira, 14 de dezembro de 1888, anno 1, n. 14.

merecedora de todo o crédito. Em vários outros registros, Julia critica as empregadas, lavadeiras, cozinheiras, que são sempre negras ou mulatas, imersas naquela cultura bárbara e atrasada, que o projeto modernizador da *Belle Époque* pretendia acabar, mas que não conseguiu.

Ainda com relação aos perigos da convivência com mulheres negras e mulatas, uma interessante situação apresenta-se na obra *A Viúva Simões*. Uma empregada mulata utiliza-se de chantagem com a patroa para obter o que desejava, exemplo de que se serve a autora para alertar quanto ao problema das empregadas expertas. O que nos permite, outrossim, constatar uma das táticas de sobrevivência dos populares nas relações com os dominantes, reforçando a posição de Certeau ao afirmar que estes se valem das brechas possíveis para conquistar alguns direitos e vantagens.¹⁹

¹⁹ Julia Lopes de Almeida. Op. Cit., p.: 125-27. Michel de Certeau. Op.cit. p. 39, 44, 94.

Talvez pelo fato da obra *Memórias de Martha* ser uma das primeiras de Júlia Lopes de Almeida, no que tange ao casamento, ela apresenta uma posição tradicional, a despeito da tendência do momento em que o discurso médico começa a questionar as práticas matrimoniais predominantes, que têm como pressuposto necessário à ligação conjugal o interesse econômico ou a ascensão social em detrimento do amor. A disparidade etária entre os cônjuges ou os casamentos consangüíneos, muito comuns no Brasil em decorrência daqueles interesses, passam a ser combatidos, especialmente, pelo prejuízo acarretado à reprodução. O amor é elevado à razão principal do casamento, ao lado de uma sexualidade saudável, dos quais dependeriam a *saúde dos filhos, a moralidade da família e o progresso populacional da nação*. Contrariando estes postulados, no citado romance, Martha aceita casar-se nos antigos moldes, atendendo às aspirações maternas. Pedida em casamento por um vizinho, a princípio pretende recusar, afirmando que alcançara uma posição independente, não precisando de qualquer apoio,

já que conseguira um emprego público como professora. Tal resposta desgosta profundamente sua mãe que lhe responde:

— *Seja! Eu não queria fechar os olhos sem te ver casada... levaria um espinho n'alma se ficasses só num mundo tão perverso como este... Depois, o Miranda tem ótimo comportamento... é talvez velho para ti, mas havia de ser excelente marido, sério, honesto e delicado. (...)*

E apela para um argumento, presente também no *Livro das Noivas*: – *A reputação da mulher é essencialmente melindrosa. Como o cristal puro, o mínimo sopra a enturva.* Ante a força deste discurso, Martha se rende e sua mãe exclama: — *Agora sim! Acabaram-se as privações; posso morrer tranqüila!*²⁰

²⁰ Julia Lopes de Almeida. Op. Cit. Sábado, 12 de janeiro de 1889, anno 2, n. 41 (grifo e atualização da linguagem meus).

Posteriormente, Martha confessa não se arrepende da decisão tomada, alegando ter descoberto a maravilha da vida em família, da segurança que só o marido lhe garantiria e, principalmente, havia conseguido realizar o seu ideal maior: ser mãe²¹.

²¹ Idem, ibidem. Sexta-feira, 18 de janeiro de 1889, anno 2, n. 47.

Já na cronista e romancista Carmen Dolores, ressaltam-se a veemência e o forte espírito crítico, demonstrados em seu pronunciamento, contrapondo-se às opiniões do sociólogo italiano Enrico Ferri, um dos pilares das concepções hegemônicas de sua época, por ocasião de uma conferência que o mesmo proferiu em visita ao Rio de Janeiro.

Ainda que não deixando de reconhecer e elogiar o talento e a eloquência do conferencista, a cronista ironiza o silêncio da assistência, em sua maioria composta de mulheres, entre as quais ela se incluía, que sequer pestanejava *quando o eminente mestre declarou categoricamente que a mulher, com relação ao homem, está colocada em um plano de inferioridade biológica (...)* Ademais, *à mulher faltam os três principais sentimentos do homem: inteligência, a sensibilidade, a vontade, e ainda, sorrimos até, ao dizer Eurico Ferri que os direitos da mulher lhe são*

²² Carmen Dolores. "Enrico Ferri". *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro. 26 de novembro de 1908

*negados, em virtude justamente das condições de inferioridade em que ela se acha com referência ao homem, seu senhor*²².

Demonstrando lucidez e consciência quanto às aptidões e papéis de cada gênero, Carmen Dolores manifesta sua indignação, ante a colocação de Ferri de que a maternidade seria o destino da mulher, *sacrifício orgânico e moral, jamais compreendido pelos homens*. Num momento em que esta função era altamente idealizada, como alguma coisa para a qual não caberia qualquer modalidade de opção, retruca Carmen Dolores com uma transparência que a grande maioria das mulheres só ousou a partir dos movimentos da década de 1970...

Fechar a mulher nessa única e especial função da maternidade pode ser muito tocante e bonito, mas não representa a síntese de um destino feminino. Há pelo mundo inúmeras mulheres que nunca foram mães, ou pelo celibato, ou pela esterilidade no casamento, ou porque já perderam os filhos – e essas criaturas, todavia, têm o seu papel na vida, são úteis, necessárias, preciosas. Outras, ao contrário que satisfazem essa função da maternidade, são simplesmente uns animais de reprodução, flagelo muitas vezes da própria família, indiferentes aos filhos. Logo, numa justa proporção, não se pode assegurar que a mulher só preste em rigor para ser mãe.

No que tange à frivolidade feminina, afirmada pelo sociólogo, Carmen aponta as razões da mesma que atribui ao *egoísmo dos homens, consentindo na educação errônea das mulheres, para guardarem o seu primeiro lugar de dominadores do que da incapacidade da própria mulher*. Segundo ela, bastaria uma transformação na educação feminina para que as mulheres se tornassem sujeitos mais ativos na construção de sua autonomia.²³

²³ Carmen Dolores. *Ídem*, *ibidem*.

Pela sua combatividade e competência intelectual, é vista como feminista, sendo elogiada pela agudeza de raciocínio e forte espírito crítico.

De acordo com um contemporâneo:

... o Feminismo havia encontrado no Brasil, uma pena coruscante e ferrível, e o arrojado, o mais fiel, o mais sincero dos defensores. Cada artigo de Carmen Dolores valia por uma batalha e um triunfo retumbantes. Mesmo na Europa, nos centros mais adiantados e liberais, seria difícil encontrar quem melhor sustentasse, com mais sólidos argumentos e segura erudição, os direitos da mulher.²⁴

²⁴ JIC. "Carmen Dolores" *Correio da Manhã*. 17 de janeiro de 1908.

Apesar dessa qualificação, Carmen assume posição contrária a algumas reivindicações daquele movimento, especialmente, quanto ao direito de voto, considerando inútil a incorporação feminina à política, *forma apenas grotesca de um exibicionismo sem necessidade, que fere preconceitos sem vantagem senão para a vaidade feminina²⁵*. Esta postura é reiterada numa crônica em que se contrapõe à feminista Leolinda Daltró:

²⁵ Carmem Dolores. *O Paiz*. RJ. 17 de agosto de 1910.

em matéria de feminismo — já o disse no questionário do almanaque do Paiz — as minhas idéias não têm o mesmo vôo das suas. Ah! não! paio muito mais baixo... Eu quero apenas que não se dispute à mulher o privilegio de concorrer ao trabalho, como o homem, logo que tem de ganhar a sua vida. A mulher inteligente e passiva na adversidade é digna de desprezo. Mas o mais de palavões, partidarismos, exhibições, direitos ao voto — não, isso não é comigo. Que fazer?...²⁶

²⁶ Carmen Dolores. *O Paiz*. RJ. 17 de agosto de 1910. (O falecimento de Carmem Dolores é do dia anterior, 16 de agosto.)

Não poucas vezes, a sua dimensão conservadora, igualmente aparece na censura ao comportamento feminino dos novos tempos, ao deplorar o fato das moças disporem-se a sair a todo o tempo. *É preciso viver e morrer na rua, nas avenidas, nos dentistas, nos bondes, nos cinematógrafos — em toda a parte, menos no lar²⁷*; conservadorismo que mais se acentua por restringir suas críticas às mulheres, não fazendo a menor referência ao mesmo comportamento masculino. Em *Amargo problema*, fica patente o

²⁷ Carmen Dolores. DOLORES, Carmen. "Conversando..." *Correio da Manhã*. R. J. 23 de Janeiro de 1908

²⁸ Carmen Dolores. "Amargo problema" *Correio da Manhã*. RJ, 28 de março de 1908.

²⁹ Carmen Dolores. "Coisas que sucedem" *Correio da Manhã*. RJ, 27 de fevereiro de 1908.

³⁰ Carmen Dolores. "O dia Moderno". *Correio da manhã*. Rio de Janeiro. 13 de março de 1908

³¹ Mônica Velloso. *Que cara tem o Brasil? As maneiras de pensar e sentir o nosso país*. RJ, EDIOURO, 2000.

³² Carmen Dolores. "O Baile". *Correio da Manhã*. R.J. 30 de janeiro de 1908.

moralismo da autora, ao narrar um drama que culmina no suicídio da protagonista, movida por sentimento de culpa de ter sido a causadora do término do noivado da filha, decorrente de um envolvimento amoroso considerado ilícito.²⁸ Enquanto que em outra crônica, numa situação de adultério masculino, embora por ela criticada, o desfecho não fosse idêntico, em conformidade com o pensamento dominante na época. A esposa, apesar de magoada, acolhe o morto em sua casa, encobrindo a traição²⁹.

Em *O dia moderno*, revela os novos hábitos presentes no cotidiano carioca, salientando a velocidade do ritmo e os espaços de sociabilidade; críticas veladas são observáveis quanto à futilidade das mulheres, à suspeita moralidade das moças em meio aos *flirts*, e ao relaxamento das donas de casa no tocante a suas obrigações domésticas...³⁰

E continua sua peroração, com relação ao que considera frivolidades das moças do Rio, preocupadas de forma excessiva com o vestuário e com a aparência e, além da ociosidade, a freqüente ida ao dentista que aqui se torna pública, ao contrário de Paris, onde imperava a discrição. Neste particular, cabe assinalar que Carmen Dolores, como a maioria dos intelectuais de seu tempo, expressa a cultura das elites da época, para as quais Paris era sinônimo de progresso e modelo para todos os povos³¹ e cujo exemplo ela evoca a todo o momento. Em sua famosa conferência, realizada a 13 de junho de 1907, no Instituto Nacional de Música, refere-se à França como o *foco adiantado que constitui a legítima sociedade sob a sua forma espiritual e elevada*. Em outra oportunidade, ao criticar a exagerada ostentação de certos setores da sociedade carioca, retorna ao exemplo de Paris onde o *chic é justamente circular uma senhora em trajes de cor neutra, apagada e distinta, pelas ruas em que faz as suas compras do meio do dia*³². Acentue-se que embora a autora censure as excessivas exigências com relação ao aspecto físico feminino, ela não deixa de incorporar algumas delas. Assim, valoriza

na mulher a beleza que se identifica à juventude, período em que se manifesta *tudo o mais que empresta sabor à existência: a consciência do poder, o próprio amor, o arrojo, a esperança, a alegria, o vigor das impressões, a faculdade de inspirar e sentir simpatias, a ilusão de mil cores...* referindo-se à velhice com certa amargura³³.

³³ Carmen Dolores. "Por do Sol" *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro. 05 de março de 1908; idem, ibidem. "O Único Triunfo" *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro. 10 de fevereiro de 1908

Numa demonstração de coragem para uma mulher de seu tempo, Carmen Dolores aponta contradições no interior da família, aludindo aos conflitos aí existentes, fazendo comentários irônicos, acerca das acusações que poderia sofrer por denunciar tais conflitos:

O marido vive em contradição com a mulher, o pai com os filhos, os irmãos com as irmãs – todos aparentemente unidos, mas reservando ciosamente a sua própria opinião sobre a maior parte dos assuntos. (...) (e, pelo amor de Deus, não vão agora acusar-me de destruir com estas palavras a base sagrada dessa instituição que, etc.)

Em coerência com tal posição, ela assume vivamente a defesa do divórcio, apoiando a proposta do Dr. Marcilio Teixeira de Lacerda, em favor desta mudança. Afirma que a iniciativa do referido jurista *obedeceu a uma espontânea e irreprimitável piedade em favor das mulheres – as principais vítimas do atraso das nossas leis em relação ao casamento*. Denuncia as desigualdades entre homens e mulheres e a dupla moral vigente, pois *ao homem resta o direito de inocente ou culpado, restabelecer o seu equilíbrio em união ilegais que lhe fingem um lar. E a sociedade fecha os olhos sobre a imoralidade desse proceder – conseqüência natural da situação anômala criada pela separação sob sua forma presente. Mas a mulher, pobre dela! a mulher fica sendo a pária social sem jus à família, ao lar constituído, ao amor, às alegrias da maternidade*³⁴.

³⁴ Carmen Dolores. "Conversando . . ." *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro. 07 de novembro de 1906.

Dessa forma, justifica a defesa do divórcio em nome da integridade da família, já que a preservação de casamentos infelizes resultaria no

adultério, excessivamente, maléfico para os membros daquela instituição. Enfatiza a importância de se possibilitar a reconstrução de novas famílias, evitando-se a promiscuidade de casais que não mais se amam. Crítica, igualmente, os casamentos realizados como meros acordos entre famílias e que estariam fadados ao fracasso³⁵. Diferente de Júlia Lopes, em Memórias de Martha, Carmen Dolores ratifica a opinião dos médicos quanto a importância do amor na relação matrimonial.³⁶

³⁵ Carmen Dolores. O Paiz. RJ, 17 de agosto de 1910

³⁶ Jurandir Freire Costa. *Ordem Médica e Norma Familiar*. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1979.

Sua defesa da família revela-se tão vigorosa que lamenta o comportamento dos jovens com relação ao casamento, no caso dos rapazes, querendo apenas divertir-se e, quanto às moças, por compactuarem com tal atitude. Na defesa do casamento e da família, chega, paradoxalmente, a propor um reforço da autoridade masculina. Aconselha aos rapazes, citando Molière, severo crítico das mulheres, a assumirem o comando da relação familiar, no que desconsidera suas referências quanto às desigualdades de gênero, presentes na crítica à citada conferência de Enrico Ferri.

Ces sociétés déréglées

Qu' on nomme belles assemblées

Des femmes tous les jours, corrompent les esprits

En bonne politique on les doit interdire,

Car c' est la qu' on conspire ...

Contre les pauvres maris ³⁷.

³⁷ Nestas sociedades de s r e g r a d a s / Chamadas assembléias/ Mulheres todos os dias, corrompem os espíritos/ Porque é lá que se conspira.../ Contra os pobres maridos.

Com relação ao trabalho feminino, Carmen Dolores converge para a mesma opinião de Júlia Lopes manifestando-se solidária com a posição das feministas, ao afirmar sua compreensão do *feminismo como um meio de garantir à mulher o direito de concorrer ao trabalho igual ao homem, quando precisa lutar pela vida*³⁸, e denuncia os preconceitos para com as mulheres que ousam enveredar pelo terreno da literatura. *A mulher que escreve é um tipo híbrido: Por mais que ela se apresente natural, bem feminina, despreziosa, amável – olham – na com*

³⁸ Carmem Dolores. O Paiz, quarta-feira, 17 de agosto de 1910.

³⁹ Carmen Dolores. "Comparemos" *Correio da Manhã*. 8 de janeiro de 1908.

desconfiança com sorrisos, com espanto, com malevolência. Continua afirmando que da mulher se espera apenas a preocupação com a beleza e com frivolidades, *mas não se meta a analisar, a emitir juízo, a ter idéias enfim denunciando a existência de um cérebro para que a não apontem como ser anormal e perigoso na sociedade*³⁹. Conclui que para muitos é preferível que as mulheres nem saibam escrever corretamente. Além disso, acusa o estereótipo que geralmente recai sobre as mulheres escritoras, vistas como masculinizadas, péssimas esposas e mães, incapazes de realizar as tarefas que naquela sociedade eram inerentes ao seu sexo, enfim, consideradas péssimas influências para as outras mulheres. Isto, segundo sua avaliação, é incompatível com o projeto de civilização que a capital almejava. Em tais opiniões, percebe-se influências de sua aguda inteligência e sensibilidade como, também, razões existenciais, ao declarar: *Resolvi abraçar a carreira literária por necessidade, mas quando já há muito a exercera por "diletantismo", em rigoroso anônimo.*

Embora, em algumas ocasiões, Carmen Dolores mostre-se sensível com relação às desigualdades sociais existentes, denunciando a *exagerada desigualdade de classes*, apesar do *florescente regime da civilização*, em outras, contradições aparecem. Um exemplo é a crônica, na qual lamenta consternada o assassinato do rei de Portugal e do seu herdeiro, deixando perceber seu preconceito de classe; pois, segundo ela, a *polícia deixa trucidar em plena rua o rei e o herdeiro presuntivo da coroa como dois manes plebeus sem que a vigilância se exercesse em torno das carruagens reais*. Deixa escapar, portanto, uma atribuição inferior à vida dos plebeus.

Da mesma forma, o preconceito envolvendo relações de classe e de gênero, com uma conotação moralista, é evidenciado ao narrar as desventuras de uma bela, mas humilde moça em São Paulo que se apaixona e foge com um médico para o Rio de Janeiro. Este lhe montara

uma casa na Cidade Nova, no Rio de Janeiro, nunca falara em casamento, embora ela não o interpelasse, mantendo-se submissa, obediente, em decorrência de sua inferioridade social. Tiveram três filhos, mas aos poucos com *as gestações freqüentes e certos serviços grosseiros a sua beleza frágil perdera bastante porque procurava pesar o menor possível na bolsa de seu amante e ele esfriava, as visitas escasseavam. A mãe, enfim, deformara a amante, consumando-se o "castigo": o abandono total, decidindo-se o amante pelo casamento com uma mulher fina, rica, (...), de sua classe.*⁴⁰ Depreende-se desta narrativa a lição de que as mulheres deveriam buscar companheiros do mesmo nível, além do que lhes caberia obedecer às regras sociais, legitimando tais uniões, através do casamento. Em caso contrário, o final seria trágico, pois...

⁴⁰ Carmen Dolores. "Os Humildes". *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro, 16 de março de 1908.

Ela, que seria dela, que lhe dera tudo - virgindade, alma, vida e filhos... Voltou-se desvairada viu as crianças a grilharem pela sala, numa inconsciência completa da imensa desgraça que a feria - e tombou no chão, vencida pela dor.

Nesta crônica, Carmen apresenta-se mais conservadora que Julia Lopes em *Cruel Amor*, quando esta narra uma relação similar, porém abstendo-se de formular qualquer censura. Todavia, tanto na primeira como na segunda, a discriminação quanto às questões étnico-raciais aparece. Ao elogiar a atuação da Princesa Isabel no 13 de maio, Carmen refere-se de forma preconceituosa aos beneficiários da abolição: *E os próprios negrinhos — os libertados! — disfarçam, não apreciam muito alusões à famosa data, sobem positivamente a serra, se são chamados no 13 de maio... Ora, eis no que dá a gratidão!*⁴¹

⁴¹ Carmen Dolores. A Semana. 15 de maio de 1910.

A representação da mulata como perigosa e sensual é corrente na literatura da virada do século, e a mais conhecida é a Rita Baiana do célebre *O Cortiço*, retratada por Aluisio de Azevedo como *muito de serpente e muito de mulher*,

⁴² Aluísio Azevedo. *O Cortiço*. São Paulo, Ed. Ática, 1987, p.21.

identificada à imagem bíblica do Mal, da Sedução, da Tentação, expressando as "serpentes" do seu corpo e do seu caráter⁴². Em Carmen Dolores, na crônica *O raio*, confirma-se o estereótipo da mulata como símbolo da desordem, indiferente aos valores e às obrigações familiares, inclinada a envoltimentos amorosos promíscuos, no trecho:

*... uma ceia com o Martins, velho conhecido do pae, já morto, que lhe contára nas expansões de uma meia embriaguez que o português se casara outrora na Bahia com uma morena de lá, a qual saíra uma peste, mas que peste! . . . - Sua mãe era o demônio, Heleodoro, e seu pa, depois de trazê-lo para o Rio, teve de pô-la um dia na rua aos pontapés. Historias com um soldado . . . Você tinha então dois anos . . .*⁴³

⁴³ Carmen Dolores. "Um raio" *Correio da Manhã*. RJ, 04 de dezembro de 1906.

Assim, enquanto a mulata é tida como leviana, insensível aos compromissos de esposa e mãe, o marido, branco e português, é responsável, preocupado em formar um pecúlio, privando-se de todo o bem estar em benefício do filho do casal, para o qual reuniu uma pequena fortuna e garantiu uma boa formação. Heleodoro, às vésperas de unir-se a uma jovem aristocrata defronta-se com a figura da mãe, com a presença estranha de uma *mulata cínica e andrajosa, que rolara pela vida (...)* e seria a sogra da nobre filha dos barões de Vilhena. Não suportando a idéia do parentesco com aquela mulher e a possibilidade de sua permanência em seu meio, suicida-se. O epílogo é fúnebre e, mais uma vez, reitera-se a versão do cientificismo do século XIX, acerca dos males provenientes da mescla racial, cujos efeitos manifestam-se em comportamentos e atitudes negativos prejudiciais à família e à sociedade⁴⁴.

⁴⁴ Mariza Corrêa. "Sobre a invenção da mulata" *Cadernos pagu. Raça e gênero*. (6-7). PAGU - Núcleo de Estudos do Gênero/UNICAMP, Campinas-SP, 1996, p. 41/42.

O preconceito, na verdade, não se restringia aos negros e mulatos, estendia-se também a determinadas etnias. Um grupo de ciganos acampados em Botafogo, bairro nobre da cidade, merece da cronista uma série de

⁴⁵ Carmen Dolores. "Conversando" *Correio da Manhã*. RJ, 26 de novembro de 1906.

⁴⁶ Carmen Dolores. *O Paiz*. 19 de junho de 1910; *A Semana*. 15 de maio de 1910.

⁴⁷ Carmen Dolores. "A Sociedade". *Conferencia Litteraria*. Instituto Nacional de Musica, 13 de junho de 1907.

⁴⁸ Idem, *ibidem*.

considerações, igualmente, comprometedoras. Discorre sobre o seu costume de roubar crianças, aludindo à rudeza de sua língua ininteligível. Sua sujeira e seu "instinto de furto" são mencionados, sem esquecer da cigana comum, que chama de "vagabunda", *seguida da sua tropa faminta de homens escuros, de velhas horrendas e de crianças sórdidas, que carregam trouxas e sacas de roupas, de utensílios de cozinha e mil outros objetos*⁴⁵.

Além da inquietude de Carmen Dolores com a posição das mulheres na sociedade brasileira, também as demais questões interessavam-na vivamente, fazendo de suas crônicas um espaço de expressão de suas idéias, acerca de variados temas. Expressa em diversas ocasiões seu apoio à monarquia, *a única forma de governo que me agrada, me sorri, me alenta, (...) e também que, se esse governo voltasse, eu me sentiria imensamente feliz*⁴⁶. Em outro momento, lamenta a perda de uma série de usos aristocráticos, referindo-se nostalgicamente ao período imperial, *como a idade de ouro do Rio de Janeiro. Imaginem que ainda se usava o chá em família, com o pão torrado reluzente de manteiga inglesa*⁴⁷, no que parecia desconhecer o preço desses usos requintados em termos de dependência com relação à Inglaterra. Por outro lado, ao contrapor-se a República, Carmen Dolores manifesta sua aversão à especulação financeira, ao arrivismo e à extrema ostentação, que caracterizavam o momento, no que revela plena consciência do quadro republicano, conforme se verifica neste trecho:

*Havia espírito, havia chic, mas, em suma, o Deus Luxo não tinha ainda vindo presidir os nossos centros festivos. Esse deus surgiu somente depois da queda da monarquia, com o jogo da bolsa, quando a sociedade brasileira foi revolucionada nos seus mais fundos alicerces, sofrendo radical transformação*⁴⁸.

E mais adiante, (...) *O luxo absorveu tudo; e só existem festas para os ricos, divertimentos para*

os ricos, passeios para os ricos, teatros para os ricos. Tudo é caro, caríssimo, ao alcance exclusivamente das bolsas privilegiadas. Constata-se que Carmen Dolores, neste particular, compartilhava da opinião de Lima Barreto, igualmente, crítico da República:

Cada qual mais queria, ninguém se queria submete ou esperar; todos lutavam desesperadamente como se estivessem num naufrágio. Nada de cerimônia, nada de piedade; era para a frente para as posições rendosas e para os privilégios e concessões. Era um galope para a riqueza em que se atropelava a todos, os amigos e inimigos, parentes e estranhos. A república soltou de dentro das nossas almas toda uma grande pressão de apetites de luxo, de fêmeas de brilho social⁴⁹.

⁴⁹ Lima Barreto. *Recordações do escrívão Isaías Caminha*. Rio de Janeiro: Ed. De Ouro, s/d, p.182.

A historiografia tem corroborado esta perspectiva com relação aos primeiros anos da República. Caio Prado Jr. observa a emergência naquele período de um espírito, até então mantido na sombra e em plano secundário: a ânsia de enriquecimento e prosperidade material. As classes e indivíduos mais representativos da monarquia, ocupados anteriormente com a política e funções similares e, no máximo, com a direção de suas propriedades rurais transmutam-se em ativos especuladores e negociistas. *...É coisa que nunca se vira no Império, será freqüente o espetáculo de ministros e altas autoridades metidas em negócios⁵⁰*. Vinte anos depois, Nicolau Sevckenko registra: *o conservadorismo arejado e a cupidez material formavam a imagem do tipo representativo do novo regime⁵¹*, enquanto José Murilo de Carvalho conclui com a feliz síntese: *Poderíamos dizer que se deu uma vitória do espírito do capitalismo desacompanhado da ética protestante⁵²*.

⁵⁰ Caio Prado Jr. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1963, p.214.

⁵¹ Nicolau Sevckenko. *Literatura como missão – tensos sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983, p.26.

⁵² José Murilo de Carvalho. *Os Bestializados. O Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 26.

Apesar da brilhante avaliação política da autora, acerca do quadro em que estava inserida, em que pese sua visão idealizada da monarquia, Carmen Dolores, em dado momento, declara o seu horror à política. E, dá alguns exemplos que se remetem ao âmbito das ações mesquinhas de

alguns políticos: ambições pessoais, intrigas, vinganças. Interessante, que Júlia Lopes de Almeida faça o mesmo tipo de declaração, embora em seus pronunciamentos e crônicas demonstre, igualmente, o constante envolvimento com questões políticas.

Duas escritoras mulheres, dois estilos distintos. Júlia mais moderada, Carmen Dolores mais tempestuosa. O que não significa que ambas não manifestassem contradições, ambigüidades, ao mesmo tempo em que, em outros momentos, expusessem idéias questionadoras do estado de coisas vigente. No caso de Júlia, elogiada por sua sutileza, sua adequação às regras, uma surpresa nos aguarda. Ao fazer-se um cotejo entre muitas de suas declarações e suas obras ficcionais, acompanhando-se seus escritos ao longo do tempo, buscando desvendar suas intenções, especialmente, naquilo que testemunha sem ter intenção de fazê-lo⁵³, constata-se que, ao mesmo tempo_ em que difundia valores caros à moralidade vigente, ocasiões havia em que expressava opiniões de caráter mais avançado. Muito de sua conduta moderada, na minha percepção, visava garantir sua acolhida por parte do seu grande número de leitores – homens e mulheres – , evitando cair numa situação de confronto com os seus valores. O que não a impediu de realizar o questionamento de muitos deles, aproveitando-se das brechas que a ficção lhe proporcionava. De forma astuciosa, dispersa, foi Júlia Lopes constituindo a rede de uma anti-disciplina, buscando aproveitar as “ocasiões”, as possibilidades oferecidas para garantir o exercício de direitos às mulheres⁵⁴. Fato que não exclui o seu conservadorismo em termos de classe, de gênero e etnia em inúmeras situações.

Igualmente, mitos se desfazem com relação a Carmen Dolores, vista como “avançada”. Em inúmeras ocasiões, também, dela emerge uma dimensão conservadora, quanto às classes sociais, às questões étnicas e, mesmo, às relações de gênero. Fatos que não excluem a sua

⁵³ Sidney Chalhoub e Leonardo Affonso de M. Pereira (org.). *A História Contada*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998, p.7.

⁵⁴ Michel de Certeau. *A Invenção do Cotidiano. Artes de Fazer*. Petrópolis, Vozes, 1996, pp.39, 44, 94.

lucidez e tirocínio no debate de inúmeras questões como o trabalho, a educação, a inteligência feminina, a importância do divórcio, a maternidade, além de questões mais gerais como o cenário republicano de seu tempo. Também, reafirma-se o fato de que, embora frutos da mesma cultura, esta não incide da mesma forma sobre os diversos sujeitos, no caso Júlia Lopes de Almeida e Carmen Dolores, e o gênero, por si só, não é suficiente para garantir uma identidade entre elas.

O ÔCO DO VENTRE: A Representação da Maternidade nas Artes Plásticas em Uberlândia (1980-99) ¹

Maria das Graças Rodrigues Strack*
Dulcina Tereza Bonati Borges**

Resumo: Discutindo a importância da Indústria Cultural na redefinição de uma nova estética este trabalho mostra como as Artes Plásticas foram influenciadas por este processo e como a maternidade, vista por este viés, se constituiu numa fonte riquíssima para a compreensão que determinados grupos sociais têm da gravidez.

Palavras-Chave: Indústria Cultural, Nova Maternidade, Representações Sociais

Abstract: Arguing the importance of the Cultural Industry in the new redefinition of aesthetic a this work it shows as the Plastic Arts had been influenced by this process and as the maternity, seen for this bias, if it constitutes in a rich source for the understanding that determined social groups has of the pregnancy.

Key Words: Cultural Industry, New Maternity, Social Representations

¹ Este artigo sintetiza alguns tópicos da monografia apresentada no Instituto de História da UFU sob a orientação da profa. Ms. Dulcina Tereza Bonati Borges.

* Artista Plástica, professora de Artes Plásticas e graduada em História pela UFU.

** Mestre em História do Trabalho pela UNICAMP e Coordenadora do Núcleo de Estudos de Gênero e Pesquisa sobre a Mulher da UFU (NEGUEM).

² BELMIRO, Célia Abicalil. "A Fotografia na Construção Visual da Gravidez". Dissertação de Mestrado apresentada ao Curso de Pós-Graduação da Escola de Comunicação da UFRJ, sob a orientação do Prof. Dr. Rogério Luz, 1992.

A representação que hoje se faz da figura feminina e especialmente da maternidade difere das representações de algumas décadas atrás. Grandes mudanças no campo social, afetivo e cultural, permitem um novo questionamento sobre as construções culturais a respeito das relações entre os sexos.

No contexto atual, segundo Célia Abicalil Belmiro, que investigou sobre o estatuto que define a imagem fotográfica da mulher grávida como linguagem², a maternidade surge como culminância de todas as articulações produtoras sobre a nova feminilidade. Ainda, segundo a autora, *"vista como fixadora de valores e ponto de resistência às transgressões sociais que se efetivaram aos modelos conservadores, a figura da mãe, apresenta uma história singular na trama das políticas das instituições Deve-se salientar, que todas as relações de poder que perpassam as instituições são fundadas pelo discurso masculino, alijando a mulher e acomodando-a num espaço reservado,*

³ Idem, *Ibidem*, p. 9.

*política e socialmente considerado menor, via de regra*³.

O período estudado parte dos movimentos dos anos 70, que impuseram uma nova perspectiva às sociedades contemporâneas. Algumas posições das camadas médias da sociedade brasileira representam um lento mas firme impulso na modernização da dinâmica social, contudo, plena de ambigüidades, num jogo de avanços e retrocessos.

Sem a intenção de traçar uma linha dos comportamentos femininos, neste período, esta pesquisa quer retratar a mulher de um ponto de vista feminino. Estas questões sempre nos instigaram como artista plástica e historiadora e por isso pintamos, desenhamos, esculpimos mulheres em diversas situações, dando ênfase ao sofrimento feminino, influenciado por uma frase: *"as mulheres carregam bem mais que o homem, o peso da miséria"*⁴. Para isto, idéias básicas demonstram variações ou reafirmações do processo de construção do espaço feminino desde a década de 70, quando se instaura um movimento de modernização da sociedade brasileira reforçado pelo movimento feminista.

Na mesma década, na academia, a categoria de análise gênero, de acordo com os pós-estruturalistas, questiona o sujeito masculino universal, utilizando Foucault e a análise do discurso para renovar o campo da teoria no feminismo, influenciando todo o estudo recente sobre as subjetividades. Nesse sentido, é evidente a preocupação em evitar as oposições binárias fixas e naturalizantes, *"para trabalhar com relações e perceber através de que procedimentos simbólicos, jogos de significação, cruzamentos de conceitos e relações de poder, nossas referências culturais são sexualmente produzidas"*⁵. Esta nova proposta metodológica, insiste-se em que consideremos as diferenças sexuais enquanto construções culturais, desmontando e sexualizando conceitualizações que fixam e enquadram os indivíduos, seus gestos, suas ações, suas condutas e representações.

⁴ MICHELET, I. A. **Feiticeira**, 3ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992. p. 168.

⁵ SCOTT, Joan. "O gênero como categoria útil de análise social". In: **Revista Educação e Realidade**. Porto Alegre, 1970.

Joan Scott analisa esta questão em: "Gênero, uma categoria útil para análise histórica", ampliando o próprio discurso historiográfico. Para ela, o importante não é refletir ou implementar diferenças físicas entre homens e mulheres, mas estabelecer significações para diferenças corpóreas. As diferenças entre os sexos constituem um aspecto primário da organização social e estas diferenças são fundamentalmente culturais. Dessa forma, o gênero é a primeira forma de significar as relações de poder.

Para essa discussão, Foucault continua sendo uma referência muito importante pois pensa "o sujeito como efeito, como subjetivação resultante das práticas discursivas que o codificam e de tecnologias disciplinarizantes que o esquadriham e normalizam"⁶. Esta perspectiva reforça que as diferenças sexuais são construções culturais, desmontando conceitualizações que fixam e enquadram os indivíduos e as representações. E, enquanto produto cultural, os pós-estruturalistas radicalizarão sua crítica à noção de identidade, estendendo-a para o próprio indivíduo.

O individualismo no mundo moderno adquire um lugar especial: "o indivíduo está agora acima do mundo"⁷. E esta visão se acentua com a grande divulgação das teorias psicológicas e da sua aceitação como reguladora das relações na sociedade moderna "nos fazendo medir toda a realidade social na aurora da psicologia"⁸. O poder do(a) psicanalista e psicólogo(a) nessa sociedade, por conseguinte, é inquestionável.

Para Foucault, seu método genealógico de analisar a historicidade dos discursos e seus efeitos de poder parte do pressuposto, de que interpretar não é uma atividade metafísica de descobrir algo oculto na origem. Interpretação é, como ele descreve, apoderar-se por violência de um sistema de regras (ou uma tecnologia de produção de verdade, ou de um foco de saber/poder), que em si não possuem significado essencial, e direcioná-lo, dobrá-lo a um novo sentido, impor uma nova

⁶ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**, 3ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

⁷ FLAX, Jane. "Pós-modernismo e as relações de gênero na teoria feminista" In: **Pós-Modernismo e Política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. Pp. 217-50.

⁸ FIGUEIRA, Sérvulo. **O Conceito Social da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.

interpretação. Este processo descreve o movimento das lutas em torno da produção da verdade e do poder, e a genealogia busca investigar mudanças que não se restringem ao plano do sentido e da comunicação, mas integram sistemas e normas de produção de saberes que sancionam, validam, produzem e participam de esquemas de poder.

A análise genealógica, na perspectiva deste trabalho, busca mapear os movimentos de sentido que ocorrem a respeito da maternidade. Esses sentidos integram esquemas sociais de poder que podem vagamente ser classificados de patriarcais, resultando na dominação de um sexo sobre o outro, ou masculinidade sobre outras. Tais raciocínios fundamentam as teorias feministas de gênero mais atuais, como as propostas pós-estruturalistas de Flax ou Scott.

O levantamento de diferentes posicionamentos teóricos sobre o modelo de construção do feminino no século XIX permite-nos supor que ainda são possíveis novas leituras sobre as subjetividades femininas. A mudança sofrida pela sociedade brasileira, quando da aplicação do discurso higienista manipulado pelas ordens médica, política, econômica e religiosa, potencializa o corpo feminino nas funções de produção e reprodução do modelo institucional que se apóia na mitologia da mãe-natureza conduzindo a mulher para um campo reservado e afastado de uma política social mais ampla. Pinçar certos momentos da história das representações do feminino, dos meados do século XIX até o início do século XX, nos pareceu suficiente para trazer elementos-chaves de normalização da maternidade e suas contra-imagens para questões atuais. Isto porque as mudanças mais significativas só vão aparecer bem depois dos anos 60, no Brasil, a partir de um rápido processo de modernização social que começa a tomar corpo, dando ensejo ao surgimento de tensões no núcleo familiar. A pílula anticoncepcional estabelece um novo modo de pensar a sexualidade feminina. Contudo,

permanecem ainda conteúdos simbólicos do século XIX que conformavam a gravidez e o aleitamento, mantendo a figura da grávida presa a uma representação fetichizada e estabilizadora.

A noção de autonomia vem tentar recolocar a singularidade deste corpo, possibilitando construir seus próprios referenciais. A linguagem que vai dizer sobre esse estado fugaz representa uma nova ordem que, apoiada pelas psicologias e psicanálise traz um olhar dirigido para a compreensão de uma nova sexualidade e sensualidade conjugadas num corpo integrado a cuja estética é atribuída valor positivo. O corpo é a sua linguagem; ao lado do significado mítico que a nossa cultura impõe pela fala masculina, renascem motivações próprias, intenções mesmas que vão atualizar representações simbólicas inéditas.

De acordo com a nossa proposta, o trabalho foi feito visando as obras recentes de quatro artistas uberlandenses complementada com as entrevistas como a fonte principal de trabalho. Apresentamos os resultados, evidenciando, num movimento mais amplo, alguns trabalhos de artistas de São Paulo, Rio que inovaram a temática neste período.

Discutindo a importância da Indústria Cultural na definição de uma nova estética tentamos situar a lógica dos veículos de comunicação social no Brasil para, daí, entender a importância dos processos de recriação da mitologia do mundo moderno. *"Uma nova ordem, a ordem estética, dotada de poder industrial, incitará a potencialização da imagem visual como um grande espelho onde nos identificamos e avaliamos quem somos"*⁹. As artes plásticas são influenciadas por este processo e isto fica bem claro, pois, a lógica do(a) artista é refletir sobre a realidade, mas nem sempre romper com os padrões de comportamentos.

A maternidade, vista por este viés, é uma fonte riquíssima para se verificar a compreensão que determinados grupos sociais têm sobre o corpo

⁹ MORIN, Edgar. **Cultura de Massas no sécu.o XX.** 8ª edição, Trad. SARDINHA, Maura. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990. p. 71.

grávido. Entretanto, concordar com o caráter indicial da imagem artística não implica imitá-la a uma reprodução mecânica, mas enfatizar a manipulação dos conteúdos ideológicos que sustentam uma sociedade de consumo capitalista.

A amplitude das transformações no Brasil no século XIX e início do século XX marcam, nos âmbitos político, econômico, cultural e social, o surgimento do Estado Moderno. As mudanças foram lentas, num jogo de interesses cujas regras obedeciam a uma profunda e extensa reordenação do poder. As relações assimétricas entre homem e mulher adquirem outra feição nas propostas e práticas de utilização dos corpos propiciando, com isto, a possibilidade de uma nova leitura do perfil feminino.

Haverá, nesse momento, grande produção literária promovendo a revalorização da maternidade, do amor materno, como forma de controlar a "autonomia feminina". O papel da esposa, da mãe, da mulher doce, e subordinada passa a ser exaltado por meio de vários discursos. Portanto, o famoso retrato da mãe passiva, gentil, doce e submissa é retocado com pinceladas expressivas e cores "fortes".

Elizabeth Badinter num belo trabalho nos mostra como o discurso elaborado por J. J. Rousseau, suas teorias sobre a mãe, serão repetidas durante todo o século XIX e repercutirá até os nossos dias. Além de Rousseau, médicos e outros filósofos irão concluir que "*as grandes nações dependiam da boa vontade das mães, elas eram responsáveis pela força e a grandeza política das civilizações*"¹⁰ Os estudos médicos e psiquiátricos do período ainda "provam" a inferioridade da mulher, seja no sentido biológico ou psíquico, pregando a sua fragilidade, sua incapacidade para grandes raciocínios mentais e atividades físicas pesadas, comportando uma produção considerável.

No Brasil, tais teorias irão aparecer desde o início do século XX¹¹. A medicina social está no centro deste Estado que se pretende moderno e

¹⁰ BADINTER, E. **Umm Amor Conquistado**. O mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. P. 185.

¹¹ NUNES, Alexim Silva. **Medicina Social e Regulação do Corpo Feminino**. Pesquisa patrocinada pela Fundação Carlos Chagas. São Paulo, 1980, 35p. mimeo.

eficaz, garantindo indivíduos produtivos e uma população sadia. E, para tanto, interfere radicalmente nos costumes de cada cidadão, conferindo caráter político à organização da população.

Infiltrando-se em tudo e em todos, a medicina gera uma preocupação fundamental com a saúde na construção de uma nova sociedade que, antes mesmo dos grandes avanços industriais se delineaia capitalista. Saúde individual e coletiva não é uma questão isolada, mas um dos aspectos que norteiam a formação social, através não só de um discurso da ordem como de uma prática de ordenação médica.

A maneira contundente como os médicos penetraram no interior da família reafirmando a relação de poder existente não alcançaria sucesso se a mulher não tivesse sido aliciada e cooptada na deflagração da luta contra o pátrio-poder. Portanto, a sua saída do amálgama que constituía a relação dos membros na formação da família patriarcal não foi simplesmente uma luta travada por ela em prol de uma identidade própria, mas pelas injunções econômicas, políticas e sociais pelas quais passou a sociedade brasileira da época. Nesse sentido, por trás das instituições "sagradas", lar e maternidade podemos perceber toda uma estratégia de poder, sutilmente elaborada para que tenhamos definidos – o que é o homem – o que é a mulher, quais os seus papéis ou lugares políticos, e o que a maternidade representa para o desenvolvimento e equilíbrio do sistema.

A mudança com relação à feminilidade foi outra forma de se "domesticar" a mulher; apontá-la como suave, meiga e doce como a Virgem Maria era parte importante deste discurso. Segundo Cavalcanti, "*a mulher passa a ser vista através de sua polaridade positiva e, num de seus aspectos, ela é amputada psicologicamente para poder ser aceita*"¹². À observação de Cavalcanti poderíamos acrescentar uma outra: "*Mas no céu, em poesia, a mulher celebrada não é a mãe*

¹² CAVALCANTI, R. O **Casamento do Sol com a Lua**. São Paulo: Cultrix, 1993. P. 118.

¹³ MICHELET, I. Op. Cit. p. 124.

*fecunda adornada de seus filhos. É a Virgem, e a Beatriz estéril que morre jovem*¹³.

Sentir-se como a “rainha do lar”, a boa mãe, era a oportunidade destas mulheres se verem realizadas como mulher e ter um poder reconhecido. Segundo Badinter, “*a mulher das classes médias viu nessa nova função a oportunidade de promoção de uma emancipação que a aristocracia buscava*”¹⁴. Nessa perspectiva, a mulher burguesa melhora sua posição social ao incumbir-se dos cuidados dos filhos, de duas maneiras: ao poder dos bens materiais acrescenta-se o poder sobre os filhos, tornando-se o eixo da família. Dessa forma, a maternidade irá se tornar gratificante, pois, agora ela está imbuída de um ideal. Um novo aspecto místico é associado ao papel materno. Esses aspectos serão amplamente explorados pela pintura e escultura produzidas na época. A maternidade irá adquirir um novo sentido, ela irá se desdobrar para além dos nove meses de gestação. O trabalho da mãe continuará mesmo depois da criança estar “fisicamente” fora de perigo; além de ter de garantir sua saúde física ela também terá de assegurar a educação desses filhos e uma parte importante de sua formação intelectual.

¹⁴ BADINTER, E. Op. Cit. p.222.

Nesse período, um dos maiores crimes maternos torna-se a negligência da mãe. O internato será cada vez mais combatido por autoridades morais, filosóficas e médicas, e perderá o valor de formação moral e humana que se lhe atribuíra outrora. É a mãe que deverá se incumbir pessoalmente dessa tarefa. Com tudo isto, um novo modo de vida aparece então “*voltada para o ‘interior’ para a ‘intimidade’, a família moderna se recentra em torno da mãe, que adquire uma importância que jamais tivera*”.

Com o desenvolvimento urbano, uma outra forma de sociabilidade se instaura na elite brasileira que, obrigatoriamente, se amolda ao tipo de convívio europeu. O ascetismo cristão, com os ensinamentos sobre as virtudes da alma, perde espaço para uma política de potencialização do

corpo, nesse momento. As festas traduzem o traquejo, o refinamento e a riqueza que manteriam o status e o espaço de manobras do homem. Esta elite e os novos comerciantes transformaram-se em grupo hegemônico, do qual parte a concepção burguesa que começava seu processo de penetração na forma de organização social, e para o qual convergiam novas técnicas de realinhamento dos papéis do indivíduo e do grupo. Ao perceberem que suas orientações davam margem a desvios e sua doutrina corria riscos, os higienistas trataram imediatamente de intervir. Através da ordem moral, a mulher é recolocada no centro para onde converge a sustentação da nova família, uma espécie de polícia domiciliar.

Portanto, a mulher abastada, que havia descoberto a vida pública e com ela, os seus prazeres, foi levada de volta para dentro de casa em nome de uma novidade que deveria ter o mesmo fascínio que a rua: no lar seria absoluta, deteria um poder tão forte que o verdadeiro sentimento de realização estaria alcançado. A mulher operária do início do século XX seria atingida por este ideal, progressivamente. O discurso higienista conseguia, com isto, cumprir plenamente seus objetivos de criar uma nova mulher e uma nova criança, até então figura inexpressiva como referência histórica das relações econômico-sociais na família.

Esta criança devolveria a dignidade, o orgulho e a felicidade plena da mulher. Era preciso uma mãe-de-família, um leito natural por onde fluiria o recém-descoberto "instinto materno", invenção que propiciaria finalmente o grande encontro da mulher com a sua verdadeira identidade: a natureza. Neste contexto, a naturalização do espaço feminino é construído por uma estratégia discursiva e política que produz um saber sobre a mulher, um exaustivo e metódico estudo sobre o seu corpo e sua sexualidade, dá-lhe forma e, efetivamente, cria uma instância de poder. A excessiva liberalização do corpo, a

modelização dos espartilhos incentivadores da volúpia que a sensualidade produzia fazem parte de um tipo de comportamento que situa a sexualidade feminina para além de seu útero: ponto de resistência à norma.

A sociedade toma consciência de que a mãe é também responsável pelo futuro bom cidadão e bom cristão, e dependerá da educação que ela lhe der que o seu filho ocupará um lugar bom ou ruim no seio dessa sociedade. Diz-se que é a própria "natureza" que lhe atribui esses deveres essenciais. A mãe, nesse encaminhamento, não é apenas reprodutora biológica, é também uma reprodutora ideológica.

A Revista Feminina, fundada em São Paulo, por Virgilina Duarte da Costa, que circulava com bastante sucesso, entre 1914 e 1936, por todos os estados brasileiros, colocava-se como necessária para preparar, organizar e conscientizar a "Brasileira Moderna". Feminista, rejeitava o feminismo "revolucionário e anárquico", que vinculado ao sindicalismo, incitava as trabalhadoras a exigir tratamento adequado e instrução no trabalho, mas também, a prática do amor livre e a luta contra as instituições. Politicamente mais avançada do que A Mensageira, era porta-voz das feministas liberais que lutavam veementemente pelo direito ao voto e à educação, acreditando, entretanto, que a mulher deveria continuar sendo "a dona efetiva do seu lar". Reclamava que tivesse o direito de pensar e concorrer mais diretamente para o aperfeiçoamento moral da sociedade¹⁵.

A Revista Feminina procurou acompanhar de perto as movimentações das feministas no país, em especial o trabalho de Bertha Lutz, presidenta da Liga para a Emancipação Intelectual da Mulher, no Rio de Janeiro, que muito admirava, assim como das outras poucas associações feministas existentes no país. A Revista considerava-se responsável pela orientação das formas de conduta da mulher moderna, inclusive do modo de portar-se dentro do lar.

¹⁵ RAGO, Margareth. "Adeus ao Feminismo? Feminismo e (Pós) Modernidade no Brasil". In: **Cadernos AEL** 3/4. UNICAMP:IFICH, 1996. pp. 11-49.

A “esposa perfeita” deveria anular-se radicalmente em presença do marido, ao contrário do que elas mesmas propunham nos artigos que defendiam sua emancipação pelo trabalho e pela educação. Em “Qualidades Práticas da Esposa”, de março de 1918, destacava-se o “ser galante e boa dona de casa” e enfaticamente se defendia que a qualidade mais indispensável à mulher era a “garradice conjugal, isto é, ter o desejo de agradar ao marido”, em primeiro lugar. Em, “Decálogo da Esposa”, publicado em dezembro de 1924, propunha que a mulher amasse o esposo como a um deus, “acima de tudo”, tratasse-o com carinho, que não lhe pedisse nada de supérfluo para o lar e que, apesar de tudo, a esposa deveria sempre esperá-lo, mesmo que ele a abandonasse. Fundamentalmente, as feministas liberais colocavam em discussão o lugar tradicionalmente destinado às mulheres e especificamente às da elite. Vale notar que nenhuma referência era feita, nesta imprensa feminista, às lutas operárias que se travavam no centro da cidade ou nos bairros periféricos, como o Brás e o Bom Retiro, em São Paulo, onde levas de imigrantes europeus vinham alterando radicalmente a composição social e as práticas políticas e culturais do cotidiano.

Depois de ter sido a ex-auxiliar do médico no século XVIII, colaboradora do padre e do professor no século XIX, a mãe do século XX arcará com uma grande responsabilidade: o inconsciente, a felicidade e os desejos dos filhos, graças à psicanálise. Entretanto, essa “promoção” irá dissimular uma dupla armadilha que será por vezes vivida como uma alienação.

O período de 1970-90 foi marcado por importantes e significativas mudanças na representação do feminino e do masculino na sociedade brasileira, e essas mudanças foram associadas a novas práticas discursivas trazidas em grande parte pelos movimentos sociais urbanos do período. Poderíamos dizer que um dos vetores da

liderança e orientação desses discursos e práticas foi o movimento feminista.

Quarenta anos depois do arrefecimento das idéias feministas, após a conquista do direito de voto, da vitória dos padrões normativos de sexualidade e da cristalização da ideologia da domesticidade, assistimos, desde o final dos anos sessenta, à emergência de uma crítica radical, teórica e prática, ao modelo de feminilidade e de família vigentes. Acima de tudo, as primeiras feministas questionavam radicalmente as relações de poder que se estabeleciam inclusive dentro das entidades de esquerda e lutavam para impedir que, através do discurso da Revolução, a questão da dominação machista fosse preterida. Não obstante, muitas traziam uma referência ideológica marxista, a partir da qual pensavam as relações entre os sexos.

Na segunda metade da década de 70 e início dos anos 80 nasceram, portanto, inúmeros grupos feministas, abertos para os novos horizontes teóricos e políticos que se descortinaram no país, sobretudo com os "novos movimentos sociais". Assim como outros grupos denominados "minorias", as feministas buscavam uma linguagem própria, capaz de orientar seus rumos na construção da identidade da mulher como novo ator político. Desta experiência surgiram inúmeras associações feministas no país, como o Centro Brasileiro da Mulher, no Rio de Janeiro; a Associação de Mulheres, de São Paulo, futuramente denominada "Sexualidade e Política"; o Coletivo Feminista do Rio de Janeiro; o Coletivo Feminista de Campinas; o SOS Violência, de São Paulo; o SOS Campinas; o SOS Corpo, no Recife, o Maria Mulher, em João Pessoa; o Brasília Mulher; o Brasil Mulher; o Grupo "Sexo Finalmente Explícito"; o Centro de Informação da Mulher ou CIM, de São Paulo, entre outros. Apesar das tendências políticas diferenciadas, estes grupos buscavam total autonomia em relação aos partidos políticos, muito embora muitas das ativistas fossem também militantes partidárias.

Em 75, surgiu o jornal feminista **Brasil Mulher**, seguido de **Nós- Mulheres**, e **Maria Quitéria**, em 76. Os novos movimentos sociais, dentre estes o da contracultura, que penetra o meio mais jovem das grandes cidades, as novas linguagens de expressão da subjetividade, os direitos das minorias geram elementos que levam à emergência da problemática do "outro", o que, no que se refere às relações de gênero, expressa-se na constituição das mulheres como sujeitos ativos, desafiando discursos e práticas patriarcais. O movimento feminista, portanto, deu substância social a esta problemática vivida na intimidade por milhares de mulheres. Essas práticas vão definir a reorientação cultural dos anos 70. Emerge um "feminismo organizado", como movimento das mulheres de classes médias, na maioria intelectualizada, que buscam formas de expressão de sua individualidade.

O discurso psicológico se destaca neste contexto por constituir-se uma rede de saber e poder sobre a nova feminilidade, exatamente no discurso da mídia, lugar por excelência de produção e circulação de saberes acerca das subjetividades: "*a mídia vem produzindo saberes especializados, no caso, saberes pertinentes ao mundo das mulheres e dos homens de classe média, colocando-se numa função social que poderíamos chamar de pedagógica*"¹⁶.

¹⁶ FAIRCLOUGH, N. **Language and Power**. London: Longman, 1990. P. 81.

No presente trabalho procuramos nos deter na análise de dois importantes discursos elaborados acerca da maternidade: o da psicologização do feto; e o do casal grávido (CG). A importância destes dois discursos, remete-se à relevância que ambos tiveram dentro do processo de modernização da família brasileira, e também pelo fato de, até os nossos dias, eles exercerem influência sobre os comportamentos, inclusive na representação dos artistas plásticos atuais.

A cultura psicanalítica tem como valores básicos o cuidado com as crianças, seu bem estar emocional facilitado por uma boa relação mãe x filho. De acordo com o trabalho de Ana Carolina

¹⁷ LO BIANCO, Ana Carolina. Op. Cit. p. 76.

Lo Bianco, "*pode-se falar em cultura psicanalítica, quando a vida cotidiana de um grupo social passa a ser tematizada e vivida sob a ótica e orientação de valores e normas derivadas das psicologias*"¹⁷.

Como vimos na primeira parte de nossa reflexão, durante um longo tempo, o papel da mulher foi confundido com o papel da mãe, devido a obrigatoriedade da maternidade e o cuidado exclusivo com os filhos. A teoria psicanalítica, por meio de autores ingleses dos anos 40-50 (Rible, 1943, Spitz, 1945, Bowlby, 1952) veio reforçar esta idéia enfatizando a importância da presença da mãe junto aos filhos para garantir-lhes sua saúde mental. Portanto, mesmo que não se pense a estabilidade do papel feminino como um contínuo, sem alterações, ou movimentos contraditórios (a favor do sufrágio feminino) é possível admitir-se que a "essência" da feminilidade quer do ponto de vista acadêmico-científico, quer do senso comum esteve neste período quase que atrelada à condição da maternidade

Atualmente, apesar de não se poder dizer que esta vinculação está desaparecida, não podemos afirmar que seu caráter exclusivo se imponha com a mesma força e homogeneidade anteriores. Notamos que para alguns grupos sociais, pertencentes às camadas médias, o papel feminino parece estar perdendo esta estabilidade que o caracterizava. O discurso da sexualidade e sensualidade, da autonomia e independência está ocupando o centro das atenções, na procura de um corpo mais íntegro com direito ao prazer, ao orgasmo. Podemos até dizer que está havendo uma mudança na redefinição da maternidade. No transcorrer de investigações feitas pelos cientistas sociais, observou-se que essas mudanças parecem concentrar-se nas gerações mais novas, envolvendo mulheres que teriam hoje menos de 40 anos, ou as que optaram por ter filhos após os 30 anos, depois de terem suas vidas profissionais consolidadas.

Com o intuito de esclarecer nossas observações aprofundaremos nas pesquisas

realizadas sobre a psicologização do feto e o casal grávido, responsáveis pelas novas idéias acerca da maternidade. Nesta perspectiva, Lo Bianco trabalhou com dois grupos de mulheres primíparas. O primeiro grupo reuniu 19 mulheres, na sua maioria da zona sul do Rio de Janeiro, com nível secundário completo ou universitário, e idade média de 26 anos. O segundo grupo reuniu 21 mulheres residentes em subúrbios, com instrução primária incompleta, e numa média de 23 anos de idade. Todas elas trabalhavam.

A autora constatou que para as mulheres do primeiro grupo, a gravidez era vista como uma etapa importante para o estabelecimento da relação materno-infantil, influenciada pela cultura psicológica. Durante a gestação, o bebê já faz parte de suas vidas, e por isso, referem-se ao nascimento com o verbo no passado. Já no segundo grupo, as mulheres não pareciam dar muita importância ao relacionamento da mãe com o filho, constatando-se apenas de ser um período transitório para a realização da maternidade. Nesta perspectiva, estas mulheres não se preocupavam com a gravidez em si, mas com o que essa gravidez acarretaria para o futuro: depois que o bebê nascesse. As expectativas sobre esta criança e sobre a maternidade permaneciam até o nascimento quando acabariam também os sintomas de nervosismo e irritabilidade.

A psicologização do feto não se limita apenas ao desenvolvimento da relação mãe-filho, ela se estende à possibilidade de atribuir qualidades mais concretas ao feto dentro do útero. No primeiro grupo foi observado que as mulheres parecem perceber uma possível continuidade entre as vidas intra e extra-uterinas; a maneira como elas encaram o feto segue o que em seu imaginário deve ser a maneira de encarar o bebê fora do útero. As conversas com o bebê são freqüentes, momentos de grandes emoções. E nessas conversas se espera uma resposta, como se o bebê já fosse algo concreto e independente. Também observou-se a preocupação com os cursos

preparatórios para o parto, associados à idéia de natureza, sem intervenções tecnológicas. Este seria o ponto culminante da interação mãe-filho (a). Estes aspectos não foram constatados no segundo grupo já que a preocupação com a gestação se limita aos sintomas físicos próprios da mesma.

As mulheres do primeiro grupo não gostam de serem vistas dentro de um contexto de "grávidas tradicionais", pois desaprovam a possibilidade de serem apenas mães, sem mostrarem outras facetas definidoras de si próprias. Esta ambivalência surge da existência e ênfase simultâneas no papel materno e noutros papéis disponíveis para a mulher moderna. Dessa forma, percebe-se que, longe de estar apenas reproduzindo formas anteriormente existentes, a mulher pode ser vista tentando quebrar a tradição vivida em torno da maternidade.

A proposta do "casal grávido" é uma complementação desta redefinição da nova maternidade, incitando o casal a vivenciar juntos a gestação, como unidades individualizadas, destacadas da rede de parentesco (avós). Entre estes casais, as responsabilidades são compartilhadas, observando um certo igualitarismo entre os papéis femininos e masculinos. Tânia Salem observou em sua pesquisa uma coincidência em termos de ethos e visão de mundo entre os participantes destes projetos. Como no primeiro caso, vinham de um segmento das classes médias e intelectualizadas da zona sul do Rio de Janeiro e faziam terapia psicanalítica. Geralmente criticavam a estrutura familiar tradicional, apesar de a terem como referência em momentos de crise.

Para estes casais, o papel de pai e mãe não são concebidos como auto-evidentes, mas devem ser elaborados. A nova paternidade e maternidade também se apóia no compromisso emocional da relação pai-mãe-filho (a). Entretanto, estas propostas se apóiam numa característica fundamental - a dedicação integral ao bebê. Nesse sentido, as mães recusam a ajuda

de parentes ou de enfermeiras no trato com a criança. Esta ideologia se estrutura em torno de valores como afeto, atenção, subjetividade e relacionamento igualitário entre pais e filhos. E a relação se fortifica nos encontros com outros casais grávidos.

A vivência da gravidez no grupo e o interesse pelo trabalho com o corpo têm como causa e, ao mesmo tempo, são reflexos da vontade de relativizar e externalizar o sentimento de que é tomada a mulher ou o homem. O conjunto desses corpos forma uma cadeia de energias que permite a coexistência da tensão entre o dentro e o fora, entre o único e o plural, o passageiro e a marca que pereniza. Longe do isolamento, o encontro com seus pares dá-lhes força para percorrer individualmente seu trajeto, para achar o equilíbrio físico e a integração psíquica. Os exercícios corretos restituem a este corpo o conforto, a leveza e a flexibilidade muitas vezes esquecidas ou negadas, e redesenham no espaço um movimento próprio e autônomo. A constelação de signos que compõem a representação da gravidez forma um todo homogêneo traspassado pelo prazer e integração do sujeito consigo mesmo. O que antes era estado "anormal" surge como mais uma possibilidade de vivência pela sua capacidade física de perpetuação da vida, procriação e amamentação, que só lhe cabem como valor positivo.

Mas o resgate da fala da mulher sobre seu corpo é garantido por um especialista que trabalha a reflexão e a retomada de sua consciência no grupo e como tal. Uma rede de profissionais é montada para dar espaço à mulher, com a preocupação de não interferir na experiência de cada uma; a interação no grupo é que levará a cabo um longo processo de aprendizagem e de descoberta de identidade.

Portanto, o fenômeno da maternidade permite estabelecer alguns critérios que configuram os universos simbólicos femininos.

Valores e visões de mundo interagem ou se confrontam numa perspectiva de mudança.

Outros efeitos da modernização são: a maior complementaridade, no lar, das funções do homem e da mulher, a intensificação das tendências à nuclearização da família, o enfraquecimento da legitimidade da autoridade familiar que gera descompasso entre socialização primária e vida adulta ou a crescente influência dos movimentos no processo de libertação da mulher e das minorias na sociedade. Acrescenta-se a isso a diversificação e multiplicação de atendimentos e a difusão maciça da psicanálise e psicologias, fatores de modernização que atingem seu ponto máximo de atuação na década de 70.

Vale lembrar, que todas as contradições e ambigüidades vividas pela mulher e sua gravidez não seguiram um trajeto linear e consciente. O que hoje podemos ver como início de um processo, na época foi vivido de maneira emocional e, conseqüentemente, radical. O escopo dessa demanda era a desrepressão moral, sexual, racial de uma sociedade religiosa e moral e economicamente capitalista. O sentido de transgressão que hoje podemos captar daquele tempo foi engolido, transmutado pelo sistema. Nos anos 70, por exemplo, passa a ser "normal" a mulher grávida ir à praia de biquíni. Essa liberdade da sexualidade feminina, ao ser absorvida como padrão de conduta, tem sua inacessibilidade transferida para o campo da ordem estética, captada e ideologicamente difundida nos veículos de comunicação de massa: produção do corpo para consumo. No momento em que a indústria cultural trata a cultura como investimento comercial, "a fotografia de publicidade passa a conformar padrões sociais. Ou melhor, o papel de intermediadora a ela delegado tem como objetivo dar mais nitidez ao leque dos possíveis para o consumidor efetivar uma visão de mundo em que o desejo é institucionalizado"¹⁸.

¹⁸ MORIN, E. Op. Cit. p. 71.

O mercado não prescreve leis, mas imagens cuja linguagem normatiza a estética. Mesmo com

todas as inovações e transformações sustentadas pela luta feminista, a mulher continua infundindo eroticidade conveniente a certos produtos, como o sabonete que perfuma o corpo ou como a garçoneite que serve e dá prazer ao sabor da cerveja. A publicidade liberou rapidamente o caminho onírico da higiene à beleza e da beleza à sensualidade. Acrescida às funções de que o corpo feminino é investido dentro das ordens médica, econômica, religiosa, política é a ordem estética, dotada de poder industrial, que estimula o dispositivo da sexualidade na formação de novos modelos de comportamento. A imagem produzida pela estratégia publicitária transforma os corpos – tanto feminino como masculino – através da linguagem da higiene, da saúde e da beleza. A idéia de purificação do corpo pelo ascetismo judaico-cristão é totalmente invertida pela concepção de purificação do corpo para a beleza do consumo da beleza.

As artes plásticas apesar de serem exclusivas e não padronizadas, e terem técnicas e concepções totalmente à parte, também são influenciadas por esses processos no que se refere às ideologias. A autonomia do artista em fazer de sua obra *“uma fabricação e não um reflexo”* adquire forma no modo de percepção que não se limita a circunscrever o mundo através de procedimentos técnicos.

Especificamente nas artes plásticas Martine Joly explora as resistências que a imagem pode suscitar e as funções que pode cumprir. Em suas conclusões, demonstra como a leitura da imagem, enriquecida pela análise, é capaz de estimular a interpretação criativa e tornar-se uma garantia de autonomia: *“a imagem artística’ não seria da ordem do intelecto, mas do afetivo e do emotivo”*¹⁹

Segundo a autora, não se deve esquecer que, se qualquer imagem é representação, isso não implica que ela utilize necessariamente regras de construção. Se essas representações são compreendidas por outras pessoas além das que a fabricam, é porque existe entre elas um mínimo

¹⁹ MARTINE, Joly. **Introdução à Análise da Imagem**. São Paulo: Papyrus, p. 41.

de convenção sócio-cultural, em outras palavras, elas devem boa parcela de sua significação a seu aspecto de símbolo. Portanto, a teoria semiótica permite-nos captar não apenas a complexidade, mas também a força da comunicação pela imagem, apontando-nos essa circulação da mesma entre semelhança, traço e convenção, isto é, entre ícone, índice e símbolo. Nessa perspectiva, a análise de uma imagem deve servir a um projeto, e é este que vai dar sua orientação, assim, como permitirá elaborar sua metodologia. Não existe um método absoluto para análise, mas opções a serem feitas ou inventada em função dos objetivos.

Verificando o que estava sendo representado pelas artes plásticas, em Uberlândia, com referência a esse tema, em particular, fizemos uma pesquisa e selecionamos trabalhos de algumas artistas já consagradas pelas suas obras no circuito nacional e internacional. Todas elas têm filhos e são casadas, a idade média é de 30 a 45 anos, possuem seu atelier particular, sendo que três destas estão ligados à casa onde residem. Dedicam-se integralmente ao seu trabalho de produção artística e apenas uma tem um trabalho paralelo como professora de Educação Artística na rede pública. O critério de seleção baseou-se a princípio em seus próprios currículos que atestam um trabalho constante e regular em suas oficinas e que em algum momento de suas carreiras produziram imagens ou instalações referentes à mulher e suas problemáticas. Foi nossa intenção verificar como estas mulheres percebiam e concebiam o feminino e mesmo como retratavam ou não a gravidez no contexto pós-moderno.

Aliada à seleção de sua produção artística, as entrevistas complementaram nossas dúvidas a respeito da pesquisa uma vez que o nosso objetivo partia de um questionamento: se a experiência de ser mulher influenciou no trabalho destas artistas e como a arte contemporânea tratava este tema, em especial.

De um modo, em geral, observamos que a maternidade que povoa o imaginário dessas

artistas é vista como conseqüência “natural” da realização feminina; todas foram unânimes ao afirmar que viveram a experiência como um processo extremamente gratificante e importante de suas vidas:

²⁰ Artista Plástica e Professora de Educação Artística, graduada pela Universidade Federal de Uberlândia, com especialização na Universidade de Franca. São Paulo.

²¹ Artista Plástica, graduada pela Fundação Mineira de Arte, Belo Horizonte (FUMA) e pela UFU com curso de calcogravura no Parque Lage/RJ.

²² Artista Plástica graduada pela Universidade Federal de Uberlândia, com curso de Pós-Graduação em Comunicação Visual (UFU), Mestranda pela UNIT/ADHOMINS.

²³ Artista Plástica graduada pela UFU, com experiências de Trabalhos no Brasil e Exterior.

“Eu adoro ser mãe e adoro ser artista!..”
Solangea Alves Carneiro)²⁰

“Eu acho que não me entendo mais sem ser mãe... eu acho maravilhoso tudo isso.”
(Vânia Vilela)²¹

“A maternidade foi importante para mim? Não! A maternidade é importante para mim!... Ela é Que me ensinou a viver!...”
(Maria Inez Vieyra)²²

“Adoro ser mãe!...”
(Mara Knychala)²³

Entretanto, apesar de viverem tão intensamente essa maternidade, duas delas admitem que em nenhum momento trabalharam com esse tema de forma consciente:

“Não foi nada premeditado, porque a princípio eu comecei a trabalhar a mulher como forma pura. Interessante! encantada como todo mundo se encanta com a figura feminina. A princípio fui leviana até... eu confesso que usei a imagem da mulher...”

(Mara Knychala)

“Não não foi de forma consciente, programada, não! Foi inconsciente, não proposital... De repente, meu envolvimento com a realidade, vontade de ser mãe, acabou sendo passado para o suporte, mas não foi programado, não!...”

(Solangea Alves Carneiro)

Vânia Vilela e Maria Inez Vieyra, tratam da problemática como conseqüência de experiências pessoais. Consciente ou não, no discurso pictórico traçado por essas artistas percebemos sua feminilidade e seu lado maternal, ora de forma explícita, ora apenas insinuada, cada qual com sua linguagem própria.

Em Solangea as manchas de tintas retratam óvulos sendo fecundados, uma fecundidade que a artista buscava ver realizada em seu corpo. Embora seu trabalho expresse mais a sexualidade (por exemplo em suas Bananas), nos dois quadros específicos analisados, sua linguagem pictórica fala de gestação. Na entrevista chega a esta conclusão:

"analisando esta fase, tenho trabalhos que apesar de gestuais, evidenciaram a presença desses elementos que estão presentes na maternidade. Por exemplo, a caminhada dos espermatozóides. E tem a ver comigo e com o meu marido...Muitas pessoas viram isso no meu trabalho..."

No trabalho de Mara Knychala, as figuras femininas vão surgindo entremeadas de tramas. Na verdade, os aspectos míticos que geralmente são associados ao papel materno não estão presentes de forma nítida em nenhum desses trabalhos, até porque a linguagem contemporânea é outra. É como se a maternidade fosse pincelada de forma subjetiva, quase velada.

"Eu tenho alguns quadros, um dos primeiros que fiz, que uma cliente me disse ser uma madona. Eu nem me lembrava, de repente observei que era um quadro com referências à maternidade. Acho que fiz alguns quadros assim antes (...) A figura feminina é um tema que não tem nenhuma novidade mas, a partir do momento em que comecei a trabalhar, surgiram questões que eu não tinha nem intenção de mexer..."

Como Solangea, Vânia Vilela vivenciou certas dificuldades para ser mãe, ela afirma que enquanto preparava-se fisicamente (se submeteu a um tratamento conhecido por método "Ficher-Roffman"), realizava também seus "ensaios uterinos":

"Nesse momento, eu comecei a pegar as placas de madeira, a entalhar com a goiva, aí depois eu passava a tinta para fazer a estampa, depois eu costurava. Então tem tudo a ver com aquele negócio de fazer enxoval".

Maria Inez, de forma consciente transporta para o cenário de uma peça de Nelson Rodrigues, o seu útero:

"Quando eu concebi esse espetáculo, eu me analisei... ele era meu útero puro, eu não posso dizer isso para as outras pessoas com quem eu trabalhei. É um pedaço de minha vida, um momento em que eu estava perdendo o meu útero. É muito mais fácil para os médicos arrancarem o útero, do que tratá-lo e preservá-lo para conservar a vida sexual..."

Observa-se que os problemas de suas vidas íntimas são trabalhados em sua atividade artística de forma clara e enfática. A manutenção de suas oficinas de trabalho ligadas às suas casas vêm reforçar a idéia de que os mesmos são prolongamentos de suas vidas privadas. E para elas, a família se recentra em torno da mãe.

"De repente, as coisas que 'aparentemente' estou perdendo enquanto assumo minha função de mãe, estão na realidade me fazendo crescer..."

(Solangea Alves Carneiro)

"depois do processo "Fischer-Roffman" eu comecei a comandar minha família".

(Vânia Vilela)

"Criei um suporte para mim e para meu marido, cuidei dos filhos, fiquei em casa 13 anos..."

(Maria Inez Vieyra)

Além de conservarem a idéia tradicional da maternidade, refletindo em suas vidas particulares, seus trabalhos traduzem a mesma idéia de relacionar a mulher com a natureza e a discutir não a maternidade, mas a sexualidade como ponto central.

"Esse trabalho é celeiro, é semente, e semente é o que? Quer ser fecundada..."

(Maria Inez Vieyra)

"Eu acho que comecei a ser mulher mesmo, uma mulher forte depois deste trabalho"

Ficher-Roffman

Eu sabia que agora eu tinha um útero que poderia dar frutos, e esses frutos iriam ser o que eu queria. Eu comecei a criar plantas. Novas formas vieram. Vieram formas de falos, formas uterinas que até hoje se repetem no meu trabalho, a forma fálica, a semente.. Hoje eu estou fazendo um trabalho com os bichos híbridos, que tem a ver com o antropomorfismo e com a realização dos sexos... Tenho trabalhos muito sensuais..."

(Vânia Vilela)

"Então eu peguei algo da natureza, a raiz, por exemplo, e à medida que eu fui trabalhando, que a coisa foi ampliando, foi crescendo, à medida que eu fui compondo as formas, os elementos, tudo, à medida que eu fui jogando cor no meu trabalho..."

Quando chegou a um determinado ponto, assim, que eu olhei, eu vi o meu interior todinho naquele trabalho, a minha sexualidade estava todinha ali"

(Solangea Alves Carneiro)

"eu descobri que a trama (tecido de juta) e a forma estavam de igual importância, eu não estava mais só vendo a forma feminina, a trama entrou ali e ficou. Então, eu olhava e não via mais uma só; eu vi que tinha de valorizar aquilo e tentar compreender que a trama estava ali no meu trabalho. Eu comecei a analisar o trabalho pronto, comecei a olhar a história da mulher... é também cheia de tramas"...

(Mara Knynchala)

Percebe-se que algumas artistas conseguem visualizar as diferenças sexuais como construções culturais. Mas não me pareceu que em algum momento seus trabalhos tivessem a intenção de denunciar, de contestar situações, de mudar a realidade.

"Então, essas coisas que ficaram embutidas na gente começam a ser discutidas. Veja, o homem, pode coçar seus órgãos em público que ninguém acha feio, a mulher se ajeita a calcinha é considerada vulgar, deselegante, a mulher é criada para não colocar a mão no próprio sexo. O homem é criado para masturbar, para procurar mulher na rua, ele é criado para desenvolver sua sexualidade. Acho que isso é o início de uma nova era, hoje a gente vê as artistas se colocando quanto a essas questões de sexualidade..."

(Maria Inez Vieyra)

"Eu não faço tanta diferenciação entre o homem e a mulher. Porque a força feminina é tão masculina quanto a do homem. Se a mulher quiser ser forte, ela é... se ela quer ser sensual, ela também é... então é assim que eu me considero, uma mulher muito feminina, mas eu sou muito forte"...

(Vânia Vilela)

Quando foram questionadas diretamente sobre a importância política dos seus trabalhos as respostas reafirmam esta observação:

"Não, eu nunca tive essa necessidade, não!..Eu posso até falar do desterro, como eu falei naquela instalação do homem banido da sua terra, com vontade de comer a terra dele... Eu falo disso, mas isso me toca a partir da dor do outro, essa dor não é minha. Como por outro lado, eu posso ter trabalhos que originaram do meu sofrimento. Mas eu não tenho essa necessidade de sair gritando..."

(Maria Inez Vieyra)

Analisando as artes plásticas na atualidade, Solangea afirma que hoje se utiliza a forma mais arrojada de expressão. As instalações, por exemplo, mostram a realidade de modo mais "agressivo". Talvez, segundo a artista, cada um esteja falando de forma particular.

Vânia Vilela pensa que estas instalações, como por exemplo a de Lia Mena Barreto, "Plantas nas cabeças das bonecas", pode representar

²⁴ Em 1998, Keila Alaver, em São Paulo, realiza sua primeira exposição individual na Galeria Luisa Strina. A artista concebeu esculturas com couro de vaca, comrados no meio de seu processo de curtimento, ainda úmidos, o que possibilita sua moldagem realizada nos bonecos e manequins e lã de carneiro para os cabelos, em que trata da história da arte, em especial, as cenas religiosas; memórias da infância e problemas sociais. Suas esculturas mostram corpos dilacerados e impassíveis, incensíveis aos cortes e à ineficiência das suturas, que apenas refletem seus pequenos corpos vazios.

²⁵ Lia Menna Barreto, brinca com bonecas e fala de afeto, em 1996, em São Paulo, conquistando o público com uma série de delicadas referências à vida e ao universo do aprendizado infantil, enquanto curtia sua gravidez na vida real. Em 10 de março de 2000, volta à mesma galeria, Camargo Villaça, em São Paulo, com uma série de trabalhos que aproximam ainda mais a arte de sua vivência cotidiana. "Bonecas com Plantas" é um trabalho fruto de uma pesquisa que a artista vem realizando há dois anos com cabeças de bonecas.

também plantar coisas novas nas cabecinhas das nossas crianças. Há uma nova busca, uma forma diferenciada de dizer algo. Entretanto, nesse aspecto, a artista faz uma ressalva, enfatiza o papel da mídia que para ela é determinante no encaminhamento de qualquer produção artística, hoje:

"Acho muito difícil fazer uma coisa muito inédita.

Uma coisa diferenciada que faça as pessoas pensarem Eu não vejo muito crescimento nas idéias, mas sim nos meios. As pessoas são influenciadas muito facilmente pela mídia, pelos grupos de apoio, pelos professores, pela universidade... Então fica assim... eu tento olhar mais meu trabalho e não me deixar influenciar tanto... Estou dando um enfoque novo em meu trabalho, sobre o belo, a sexualidade e sobre as sutilezas..."

Em momento algum, durante a elaboração desta análise, eu fiz qualquer ligação entre o trabalho dessas artistas com os trabalhos das artistas de São Paulo e Rio que usei como referência para mostrar a forma como estas vêm trabalhando na atualidade, evidenciando que tipo de linguagem estética elas estão veiculando nos grandes centros culturais brasileiros.

Por outro lado, Solangea e Mara, para minha surpresa não conheciam os trabalhos de Keila Alaver ²⁴, Lia Menna Barreto²⁵ e Márcia X²⁶. Entretanto, pude observar que na produção de todas elas, há uma marca em comum, a ruptura com as representações tradicionais. Isto se deve, entre outras coisas, à influência dos movimentos de contracultura, inclusive o feminista, que tiveram uma força especial de conscientização das mulheres artistas, a partir da década de 80, no Brasil, das suas discriminações sociais, inovando aspectos essenciais, principalmente no tocante à maneira de se lidar com as subjetividades, com as relações de gênero e com a sexualidade.

²⁶ Em Junho de 1995, no M.A.M. (Museu de Arte Moderno) e no Paço Imperial (RJ) duas coletivas interessantes discutiram e abordaram a relação de ser humano com o corpo. O sexo era de novo a mola propulsora dos artistas cariocas. No M.^oM., 35 artistas ilustraram as relações insidiosas entre “Infância e Perversidade”. No Paço Imperial “Correspondências” era também uma exposição com material relativo a cenas de sexo. Mas um dos destaques foi a artista plástica, Márcia X., filha da escola do Parque Lage (BH-MG). Márcia tem um componente explosivo na sua produção, já em 1993, durante uma exposição “Arte Erótica”, no M.^oM., ela colocou em cena um ballé de vibradores, o primeiro de uma série que se chamou “Fábrica Fallus”. O segundo round desse trabalho foi a instalação “Os Kaminhas Sutrinhãs”. Nesta instalação Márcia realiza com bonecos eletrônicos, sem cabeça, uma infinidade de posições eróticas do livro KamaSutra.

Observa-se como elas foram influenciadas pela mídia e por um discurso que reforça o individualismo, apostando no potencial das pessoas, ofuscando de certo modo as limitações sociais, mas às vezes reforçando uma reflexão pessoal que é mostrada em seus trabalhos de artes. É evidente também que essa ruptura com as representações tradicionais não se mostra tão profunda quando tratamos de assuntos míticos como a maternidade. As artistas reforçam posições tomadas pelas mulheres ainda no século passado, presas internamente num conflito entre a profissional e a mãe, ou esposa. A associação entre natureza e maternidade é visível inclusive nas representações atuais sobre a mesma. Portanto, seria necessário refletir se a ruptura aconteceu no desenvolvimento de uma nova estética, caminho que tomou as artes plásticas neste século. Embora todas as representações analisadas aqui, possuam um caráter particular, observa-se entre elas alguns aspectos comuns.

Mara Knychala trabalha com tramas de juta e à sua maneira faz e desfaz "costuras" que ela vai manipulando, ora desvendando, ora cobrindo os corpos femininos. Keila Alaver também costura os corpos das bonecas, como se tentasse tapar feridas ou fazer suturas. Vânia Vilela cava na madeira, tinge e imprime nos tecidos que ela também costura como se fosse o enxoval e Lia Menna Barreto tece tapetes com brotos das sementinhas grávidas.

Solangea mancha as telas ou papéis mostrando a dança dos espermatozóides, enquanto no palco atores dançam num cenário vermelho onde Inez expõe seu próprio útero. Solangea fala de sexualidade como Márcia X. ao manipular seus "Kamasutrinhas" e eles dançam a dança do prazer.

As artistas não falam da maternidade de forma direta, mas falam da sexualidade, da dor e do gozo feminino. Lia Menna Barreto planta sementes nas cabeças das bonecas, Inez mostra um ser humano tentando engolir o que lhe foi roubado – a própria semente.

A maioria dos artistas hoje não trabalham com temas específicos e falar de maternidade para alguns soa “fora de moda”. Talvez devido ao “modernismo”, no curso do qual surgiram as vanguardas artísticas preocupadas não apenas em modernizar e atualizar, e sim revolucionar radicalmente as modalidades e finalidades da arte.

Entretanto, para mim, nem sequer começamos a discutir seriamente esse tema. E por que não? Penso que falar da maternidade em artes plásticas não é lidar com um tema “velho”, se assim fosse, Louise de Bourgeois, um dos maiores nomes da arte contemporânea, não estaria hoje (Maio/2000), expondo no novo Tate Modern, em Londres, a sua “Aranha Grávida”, de quase 11 metros de altura, com o nome de “Maman!”.

Num tempo em que as obras de arte visam mais a promoção através da mídia do que a expressão estética permanente, há que se pensar que o artista joga a cada instante o seu destino: ou ele funda a cada obra novos significados, ou nenhum de seus gestos têm sentido. Precisamos admitir que a expressividade e a originalidade das obras de arte independem da preocupação com um tema velho ou novo.

Hoje o rosto da maternidade é multifacetado e é necessário repensar estas várias faces como questões éticas de modelos de sociedade. Romperam-se as antigas estruturas de parentesco e a teia social que elas constituíam, com ela romperam-se práticas, afetos e modos de vida.

Hoje, ao repensarmos as novas imagens que representam a maternidade, percebemos que é necessário ligar lógicas diferentes – e essa ponte, entre antepassados e vindouros - traçada no corpo das mulheres, tem que ser perspectivada numa lógica de solidariedade daquilo que nos fez e nos faz humanos, sobre a terra, sem a dominarmos nem a aniquilarmos.

Pensar sobre a maternidade é pensar a própria vida, é refazer a própria história.

MASCULINIDADES ENTRE OS CATADORES DE PEDRAS PRECIOSAS

Sônia Missagia Mattos*

Resumo: Nesse trabalho busquei apreender os modos através dos quais é elaborado o discurso que constrói a masculinidade entre um grupo de "Catadores" de pedras semipreciosas, atividade considerada especificamente masculina. O objetivo da pesquisa foi observar particularidades na construção da masculinidade de pessoas concretas, em um universo que a princípio poderia ser considerado como homogêneo. O grupo focado exerce suas atividades no município de Padre Paraíso, Vale do Jequitinhonha, região nordeste do Estado de Minas Gerais.

Palavras Chave: Construção da masculinidade, gênero, trabalho no garimpo

Abstract: In this work I searched to learn the ways through which is elaborated the speech that constructs the masculinity enters a group of "catadores" of precious rocks, considered activity specifically masculine. The objective of the research was to observe particularities in the construction of the masculinity of concrete people, in a universe that the principle could be considered as homogeneous. The focused group exerce its activities in the city of the Padre Paraíso, Vale do Jequetinhonha, northeast region of the state Minas Gerais-Brazil.

Key Words: Construction of masculinity, gender, work with precious rock

* Doutora em Antropologia Cultural pela UNICAMP e Professora do Departamento de Ciências Sociais/UFU/integrante do NEGUEM.

Introdução

Na elaboração de minha tese de doutorado dediquei-me a um trabalho de campo, relativo a estudos de gênero, focalizando ceramistas do Vale do Jequitinhonha, no Nordeste de Minas Gerais. Os fatos e situações com os quais fui me deparando, assim como a intensificação dos estudos teóricos decorrentes do meu interesse nos estudos sobre gênero, foram ampliando minhas indagações que acabaram por fazer com que eu passasse a entender gênero como algo muito além da dimensão relacional homem e mulher.

Com o apoio teórico de Judith Butler comecei a pensar nos limites que institui a "identidade sexual unitária", e que são incorporados pelas pessoas fazendo com que seus corpos passem a significar aqueles limites sobre e através deles. Neles esses limites são manifestos como se fossem a essência deles próprios, nunca

aparecendo como externo aos corpos que sujeitam e subjetivam. Mas, o que esses limites geram são estilizações na superfície do corpo, produzindo uma falsa estabilização de gênero que atende aos interesses da construção da heterossexualidade, em termos de reprodução. Assim, os gestos, os atos, as regulamentações que decorrem desses limites são construídos, ou seja, são performáticos. Performáticos no sentido de que a identidade que eles têm a intenção de expressar, são fabricações manufaturadas e sustentadas através de emblemas corporais e outros meios discursivos.¹

¹ BUTLER, Judith. Gender Trouble: feminism and the subversion of identity. New York. Routledge. 1990. p. 134-149.

² HARAWAY, Donna. *Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. In: Cadernos Pagu. Publicação do PAGU – Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP. Campinas, São Paulo. 1995. No.5. p. 29.

³ STRATHERN, Marilyn. The Gender of the Gift. p. ix.

As reflexões e questionamentos proporcionados pelos trabalhos de Haraway, fizeram-me compreender que as leituras de gênero não nos devem levar a tratar de “posições fixas em corpos reificados, fêmeo, ou outro, mas sim de nódulos em campos, inflexões em orientações e responsabilidades pela diferença nos campos de significado material – semiótico”.² Assim, pude compreender que se os discursos e as ações dos atores sociais forem tratados como sendo a perpetuação de uma categoria fixa de gênero não acharíamos nada de especial em nossas observações.

Hoje refiro-me a gênero como *um substantivo não adjetivado*, tal como aponta Strathern³ e, como ela, a menos que seja especificado, ao falar em gênero estou referindo-me a uma categoria de diferenciação, e não à identidade de gênero, pois assim, gênero não pode ser tomado como sendo apenas “homem” e “mulher”. O que importa aqui é o **modo através do qual** os relacionamentos são construídos possibilitando tornar concreta a idéia das pessoas sobre a natureza dos relacionamentos sociais.

Entender gênero como algo que ocorre na ação, como um **através** é um desafio. Não existe um modelo para tal. Além do mais, os estudos sobre gênero têm um caráter interdisciplinar, uma vez que cortam, transversalmente, outros tipos de identidade social (por exemplo, classe, raça,

idade, status, prestígio, intelectualidade). Por isso gênero pode ser lido tanto nos sujeitos concretos (nas suas ações, gestualidade) quanto em todos os outros níveis sociais, por exemplo, nos artefatos, categorizações, nos eventos sociais - contextualizados nas sociedades que os produzem.

Gênero não tem o mesmo significado em todos os locais, assim como o sentido de ser homem ou mulher. Tampouco é o mesmo para quem segue a norma social da heterossexualidade, ou para quem assume a bi- ou homossexualidade.

Instigada pelas observações da vida prática que me mostravam as pessoas se movimentando entre categorizações masculinizantes e feminilizantes, sempre mudando o modelo de referência, comecei a me indagar sobre a construção das masculinidades dos homens concretos em meio a um grupo social que vinha despertando a minha atenção no Vale do Jequetinhonha que realizei a minha pesquisa da tese de doutorado, os garimpeiros.

Tão logo concluí o primeiro trabalho comecei a me dedicar a esse aspecto dos estudos sobre gênero que sentia necessidade de aprofundar. A oportunidade de desenvolver o meu projeto foi concretizada através do recebimento de uma bolsa do CNPq na modalidade professora recém doutora, para atuar na Universidade Federal do Espírito Santo. O presente artigo foi elaborado tendo por base esta pesquisa que realizei.

Nesse trabalho busquei apreender os modos através dos quais é elaborado o discurso que constrói a masculinidade entre um grupo de "Catadores" de pedras semipreciosas, atividade considerada especificamente masculina. O objetivo da pesquisa foi observar particularidades na construção da masculinidade de pessoas concretas, em um universo que a princípio poderia ser considerado como homogêneo. O grupo focado exerce suas atividades no município de Padre Paraíso, Vale do Jequetinhonha, região nordeste do Estado de Minas Gerais.

Procurei entender o modelo ideal, ou consensual, de masculinidade tornado hegemônico em nossa sociedade dificilmente é alcançável por homens concretos, sendo que ele sufoca e subordina as várias masculinidades e feminilidades. A tentativa de buscar essa masculinidade ideal, assim como a sua afirmação e manutenção está ligada à dinâmica das experiências humanas que estão dentro do contexto de outras expressões perpassadas por gênero tais como política, lazer, religião, que organizam as experiências práticas do dia a dia das comunidades onde esses garimpeiros vivem.

A análise contida nesse trabalho está associada à abordagem de Marilyn Strathern, sendo também uma perspectiva bastante próxima daquela realizada por Miguel Vale de Almeida.⁴ Com esses autores localizo os estudos sobre masculinidades como sendo um campo específico dos estudos sobre gênero. Aqui, gênero, será tomado como um questionamento além de categorias essencializantes, e como um instrumento analítico que mapeia um campo específico de distinções, cujos referentes falam da distinção sexual, quer onde estejam sujeitos concretos, quer onde nem se encontrem esses sujeitos.⁵

Dado o caráter interdisciplinar dos estudos sobre gênero, desde o início esse trabalho oscilou em um universo multidisciplinar, apesar de haver uma predominância de estudos sócio-antropológicos. Considerando com Connel que a divisão do trabalho, a estrutura do poder e os sentimentos e emoções que ele chama de *cathexis* são os elementos principais para delinear qualquer momento da política sexual de uma sociedade, a pesquisa tentou relevá-los, através das narrativas de histórias de vida, como ponto de partida das análises do contexto sócio-cultural que organiza e permite as experiências de vida, e assim, a construção das masculinidades, dos catadores de pedras ou pequenos garimpeiros.⁶

⁴ ALMEIDA, Miguel Vale (org.). Corpo Presente. Lisboa. Celta Editora/Oeiras. 1996.

_____. Senhores de Si: uma interpretação antropológica da masculinidade. Lisboa. Fim de Século. 1995.

⁵ Ver: KOFES, Suely. *Categorias Analítica e Empírica: Gênero e Mulher: Disjunções, conjunções e mediações*. IN Cadernos Pagu. Campinas. IFCH/UNICAMP. 1993. vol. I .p. 28.

⁶ CONNELL, R. W. *Hegemonic masculinity and emphasized femininity*. In Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics. California. Stanford University Press. 1992.

O Catador de Pedras, ou garimpeiro

O conceito “garimpeiro” surgiu para marcar uma diferenciação entre as pessoas que trabalhavam no setor da mineração durante o período Colonial Brasileiro. Conforme citação de Mello e Souza, a definição mais antiga de garimpeiro está em “Memórias sobre as Minas da Capitania de Minas Gerais” de Vieira Couto e quer dizer do “nome com que se apelida neste país aos que mineram furtivamente as terras diamantinas, e que assim são chamados por viverem e andarem escondidos pelas grimpas das serras”.⁷

Embora a imagem do garimpeiro tenha sido construída associada a atributos negativos e pejorativos como os de aventureiro, não trabalhador, bêbado, criminoso, ele se vê como um trabalhador, como de fato o é. Só que é um trabalhador, de certa forma, livre. As relações de trabalho nas quais ele está envolvido o torna livre, se pensarmos que ele está fora das relações estabelecidas para o trabalhador assalariado que são as preponderantes em nossos conceitos de trabalho e de trabalhador. De forma diferente daquela dos trabalhadores de mineradoras, que está vinculado a relações de assalariamento, o “achamento” da pedra tem para o pequeno garimpeiro um significado de outra dimensão, tem o sentido de sonho.⁸

Por muito tempo os garimpeiros ficaram na ilegalidade e só foram reconhecidos com o primeiro Código de Minas (decreto n.º 24.642), promulgado em 1934. Com o decorrer do tempo, o saber científico aceito e estimulado pelos representantes do Estado passou a ser o responsável pelo surgimento de técnicas mais avançadas que possibilitaram a produção mineral em alta escala. O surgimento da Escola de Minas de Ouro Preto, fundada em 1875, começou a formar engenheiros de minas e geólogos que se tornariam mais tarde os responsáveis pela elaboração de políticas e desenvolvimento da exploração mineral. Isso marca uma divisão entre a atividade mineradora e a garimpagem.

⁷ VIERIA COUTO. “Memórias sobre as Minas da Capitania de Minas Gerais” (1881). IN MELO e SOUZA, Laura. Os Desclassificados do Ouro: A Pobreza Mineira do Século XVIII. R. de Janeiro. Graal. 1982. p. 202.

⁸ Ao falar isso não estou desconsiderando que nas transações sociais que estabelecem, por exemplo, com os donos de turma, ou com os proprietários da terra na qual garimpam, ou com a astúcia dos intermediários e pedristas, eles estejam sujeitos a atos de dominação.

Quando em 1967 foi editado o Código de Mineração, através do decreto nº227/67 a primeira definição de garimpeiro foi introduzida sob nova ótica jurídica. Segundo esse Código, a atividade mineradora, por estar apoiada em cálculos definidos sobre a quantificação de minério e por buscar a otimização da produção segundo normas técnico-científicas, foi marcado com um *status* superior. Já a atividade garimpeira, por ter sido categorizada como um trabalho ocasional, individual, e por ter sido desconsiderado o fato de que ela requer organização de grupos de trabalho, foi colocada em condição inferior ao trabalho do minerador. Atualmente o termo garimpeiro refere-se à aqueles que exercem uma atividade de extração mineral artesanal, ocasional e por conta própria. Artesanal porque ao não incorporar as novas tecnologias, realiza seu trabalho utilizando-se principalmente do uso da força braçal e de técnicas rudimentares, de maneira descontínua pela falta de conhecimento técnico e de condições financeiras de extrair o minério a maiores profundidades e pela dificuldade em dimensionar o corpo do minério. Do mesmo modo que as políticas de regulamentação de extração de minério crescentemente tem privilegiado os grupos capitalizados, tem havido um acirramento na condição desfavorável e na marginalização do garimpeiro. Hoje, considerado como alguém que mata, destrói, polui e invade, o garimpeiro provoca a ira de muitos setores da sociedade. Entretanto, na visão dele próprio:

*“O garimpeiro pobre não faz isso não. Quem faz isso é o pessoal que tem dinheiro. Lá na Mata mesmo eles pegam o barranco e ligam a bomba e vão desmanchando o barranco. Então quem tem motor joga água. Eles vão cavando e batendo água. Aí chama lavra de “lavão”. Ali descobre tudo, mas ali destrói as barrancas todas, não fica nada da natureza. Quem mexe com aquilo é o pessoal do Rio de Janeiro e do exterior.”*⁹

⁹ Adilson Viana Souza. Entrevista. Padre Paraíso – Fevereiro de 2000.

¹⁰ Há que se ressaltar que alguns garimpeiros são provenientes dos segmentos de renda mais altos da sociedade. Mas, por serem de pouca significação estatística normalmente eles não aparecem nos estudos e análises.

¹¹ Na literatura sobre mineração e garimpeiros alguns preferem chamar a esse tipo de garimpeiro de "mineiro prático" (Martins) ou de "pequeno ou pobre minerador" (Melo e Souza). Ver MARTINS, Ana Luíza. *Breve história dos Garimpos no Brasil*. IN ROCHA, Gerôncio (org.). *Em Busca do Ouro*. R. J. Marco Zero. 1984 e MELO e SOUZA, Laura. *Os Desclassificados do Ouro: A Pobreza Mineira do Século XVIII*. R. Janeiro. Graal. 1982.

As reduções ao acesso a áreas mais ricas em minério limitam a área de atuação do trabalho do garimpeiro a pequenas jazidas que se esgotam rapidamente, o que reforça o pouco valor de seu trabalho na lógica capitalista de produção. Desse modo, toda forma de exploração mineral que não cabe nas categorizações estabelecidas para ser configurada como uma mineração passa a ser considerada como garimpeira. Não detentores do saber técnico e científico, e tampouco detentores de capital, os garimpeiros são pessoas que já se encontravam fora do quadro social, mesmo antes de entrar para a garimpagem.¹⁰ Como desqualificados, é muito comum se utilizar o termo "catador de pedras" para designar aquelas pessoas que se dedicam a garimpar a sobrevivência. Tal denominação é muito importante pois está implícita aqui a idéia de que essas pessoas não desempenham trabalho e sim uma atividade de coleta.¹¹

Nessa medida, como "catadores de pedras", os garimpeiros estão fortemente associados à figura do aventureiro e estigmatizados como ociosos, despreocupados, idílicos e vagabundos. São figuras ambíguas que, para além de procurar construir uma imagem coerente do garimpo como trabalho, buscam combinar aventura e reconhecimento social pela aquisição da riqueza. É no cruzamento desses dois procedimentos contraditórios que encontram uma certa inserção na sociedade que os estigmatiza.

É interessante marcar que o estudo sobre a categoria garimpeiro se tornou mais sistematizado nos anos de 1970. No Vale, esse momento está em sincronia com o que se costuma chamar de processo de colonização e desenvolvimento do Vale que se manifestou de modo geral no planejamento das políticas governamentais e que correspondiam a um

¹² A partir dos anos 70, vários órgãos governamentais passam a interagir na região. Primeiro para a implantação de uma infra-estrutura (sistemas viário, de comunicação, de energia), depois para implantar a organização produtiva. Em fins de 70 e início de 80, quando é intensificado o programa de transformação de estrutura agrária também é intensificada a concessão de áreas ricas em minério a mineradoras de grande porte. Para maiores detalhes deste processo ver: Matos, Sônia Missagia. Artefatos de Gênero na Arte do Barro. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, sob a orientação da Prof.a. Dra. Suely Kofes. Defendida em 25-09-1998.

¹³ Sr. José Maria, raizeiro. Entrevista. Padre Paraíso – Fevereiro de 2000.

¹⁴ Sr. José Ferreira. Entrevista. Padre Paraíso – Fevereiro de 2000.

¹⁵ Adilsom Viana Souza. Entrevista. Padre Paraíso – Fevereiro de 2000.

momento de inserção do capitalismo brasileiro na economia mundial.¹²

Com os grandes projetos desenvolvimentistas, os problemas do Vale do Jequetinhonha se agravaram. Se com tais projetos houve na agricultura um grande empobrecimento do pequeno produtor e evasão do campo, além da concentração dos pequenos em grandes propriedades e da apropriação das terras devolutas por parte de grandes empresas, com relação ao garimpo, foi o momento em que as empresas de mineração começaram a definir de maneira mais consistente políficas de pesquisa, prospecção e beneficiamento. Para garantir a supremacia tecnológica e econômica essas empresas confrontaram com as forças tradicionais de exploração mineral. Em consequência tentaram restringir conseguindo, pode-se dizer, inibir a atuação do garimpeiro.

Em Padre Paraíso o impacto se fez sentir de uma maneira muito forte. Não só os garimpeiros mas toda a vida econômica da cidade foi atingida. A cidade sempre acolheu o pequeno garimpeiro com a expectativa de que ele movimentasse o comércio local. Com a restrição das áreas a eles franqueadas, houve um acentuamento da pobreza que atinge as mais diversas áreas do município. A imagem que fica para muitos, como é o caso do Sr. José Maria, é a de que *“num tem garimpeiro mais, eis tá tudo preguiçoso e num qué trabalhá.”*¹³ Outros garimpeiros, como o Sr. José Ferreira, acham que o insucesso que estão tendo no trabalho se deve ao fato de que *“as pedra tão acabando. Aqui a cidade foi criada com pedra. Tirando poucos, a maioria aqui foi garimpeiro. Agora tá muito fraco. O que a gente tira hoje tá comendo amanhã, a gente tá gastando, tá vestindo.”*¹⁴ Outros percebem que o problema não é o esgotamento das jazidas e dizem: *“aqui pararam muito com o garimpo, mas ainda tem muito.”*¹⁵ Mas há alguns que localizam o problema: *“dizer que produzir pedra aqui produz.*

¹⁶ Osvaldo Vieira do Carmo. Entrevista. Padre Paraíso – Fevereiro de 2000.

¹⁷ Agradeço a Sônia Viana Souza, moradora e vereadora da cidade de Padre Paraíso a maioria das informações sobre o garimpo e sobre a cidade - na qual tive a oportunidade de estar várias vezes por ter pesquisado o artesanato em Carai, município vizinho - além do carinho e interesse que tem demonstrado por este projeto

¹⁸ Osvaldo Vieira do Carmo. Entrevista. Padre Paraíso – Fevereiro de 2000.

¹⁹ KUYUMJIAN, Márcia de Melo Martins. A Solidão de uma Aventura. História da História do Garimpeiro (Análise da Representação e da Identidade do Garimpeiro, no Brasil, no Século XX). Tese Defendida no Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília. 1966. Mimeo.

Mas eles não deixam tirar nas áreas melhores. Eles separam para eles”¹⁶

No município de Padre Paraíso há cerca de 2.000 pessoas exercendo a atividade de garimpeiro. Deste total, segundo é apontado, apesar de não haver impedimento legal, são raras as pessoas do sexo feminino trabalhando no garimpo, e que praticamente todo o grupo é originário da própria região do Vale do Jequitinhonha. ¹⁷ Apenas esse já fato justifica a escolha do garimpo como um local privilegiado para estudos sobre as masculinidades.

Vários garimpeiros dizem estar no garimpo por falta de alternativa na sua ocupação de origem, sendo que para a grande maioria deles, como diz o Sr. Osvaldo, “... a agricultura é muito melhor. A lavra é uma ilusão. Eu vou lá e tiro uma pedra e depois vai mil e não tira nada. E a agricultura rende pouco, mas é constante.” ¹⁸

A passagem da agricultura para a garimpagem representa uma ruptura brusca de valores, de elementos simbólicos, inclusive do simbolismo de gênero. Como mostra Kuyumjian, “ser garimpeiro é ser momentaneamente um outro, que não ele mesmo. Naquele espaço é preciso aprender novas regras, novos códigos de conduta, novas maneiras de se relacionar com os companheiros de trabalho, novas relações com a terra”.¹⁹ É todo um novo conjunto de normas e códigos de conduta, de hierarquia de mando, que tem que ser apreendido e que é construído pelo próprio grupo aplicando-se apenas àquela condição.

Entrar para o garimpo representa para esses pequenos agricultores a possibilidade de sobreviver e o sonho de talvez alcançar a riqueza. Esse sonho torna suportável a vida dura no garimpo, espaço alternativo de trabalho ou de ocupação provisória, onde essas pessoas são obrigadas a conviver com riscos de todos os tipos, tais como solidão, rixas, miséria, desmoraamentos, doenças, acidentes, mortes, que faz com que às vezes o garimpo seja considerado como o próprio inferno.

O Garimpo

O garimpeiro costuma se referir ao garimpo como um mundo povoado de busca, de luta, de sacrifício, acentuando a idéia de que nada que tem algum valor é de graça, de que tudo tem seu preço e que a vitória é dos que não têm medo de pagar o preço, que às vezes significa horas de dor, suor, lágrimas e renúncias. Ao lado desse sentimento de sacrifício para se alcançar a vitória é muito acentuado também por eles a persistência da esperança e a vivência de emoções místicas perante a beleza de uma pedra descoberta. Falando sobre essa emoção um garimpeiro disse: 'parece que Deus colocou ela lá. É muito bonito!'

Muito embora naquele universo cultural a emoção seja um referencial de feminilidade, o garimpeiro muitas vezes admite se emocionar, e até mesmo chorar, diante de experiências como essa. Mas, para não perder referenciais simbólicos de masculinidade que sua cultura estabelece, ou mesmo para manter a legitimidade, ele tem que se valer de estratégias culturais para provar que é homem. Tais estratégias incluem, por exemplo, a adaptação do corpo para enfrentar as durezas que o trabalho do garimpo impõe. E, o trabalho árduo naquele universo cultural é símbolo de masculinidade. Ou seja, ao cruzar a linha e entrar em um espaço que "põe em risco" a masculinidade, é realizada uma ação subsequente a esse cruzamento, a reordenação. Sendo que é o conceito que a cultura local tem do trabalho pesado como prerrogativa masculinizante, e principalmente a coragem que se tem que ter para realizá-lo que permitem tal reordenação.

Na socialidade e comensalidade, fora do mundo do trabalho, tanto os predicados que os garimpeiros buscam alcançar quanto aqueles com os quais se identificam estão alicerçados e se nutrem de questões culturais específicas que eles desejam afirmar. Esses atributos são significados que ele partilha com a comunidade extra trabalho como sendo elementos simbólicos comuns à

definição local do que é ser um homem. E sobre ele, pesa um estigma negativo, o fato de ser pobre, que influi, também de modo negativo, na construção da masculinidade. No código cultural de símbolos do Vale do Jequetinhonha ser pobre é sinônimo de ser fraco. No Vale, na dicotomia pobre/rico opera a mesma lógica que serve como princípio classificatório para pares de categorias como “masculino e feminino”, “ativo e passivo”. As pessoas pobres são pensadas e muitas vezes se identificam como fracos. É comum ouvir no Vale as pessoas dizerem que lá tudo “*é diffíci pruque o pessoá tudo é fraco*”, ou seja pobre. Ser pobre se torna um sinônimo de fraqueza, de passividade que são referenciais feminilizantes.

Alguns sinais evidentes do estigma negativo e da exclusão social que pesam sobre o garimpeiro podem ser lidos em suas vestes, que são andrajos sobre o corpo, resumindo-se quase sempre a rotos calções, nos barracos onde moram que muitas vezes são palhoças, ou a toscos ranchos cujas paredes são de enchimento. As paredes desses ranchos exibem gravuras retiradas de revistas e calendários, sendo que é freqüente retratos de artistas e de mulheres nuas. O mobiliário improvisado é um sinal da transitoriedade da situação. Algumas camas são de vara, outras resumem-se ao colchão que é apenas uma espuma coberta por trapos, separados do chão muitas vezes por papelão. Em algumas pode-se ver uma mesa velha cujos bancos são tocos de árvore. A cozinha também é improvisada. Freqüentemente o fogão é feito de barro e equilibra-se em uma improvisada mesa feita de galhos de árvore, outras vezes não passa de um tripé feito com algumas pedras. Como combustível sempre é usada a lenha. Compõem essa cozinha, algumas panelas já enegrecidas pela fumaça, alguns pratos, canecas e talheres, apesar de a maioria gostar de comer de cócoras e com as mãos.

“Ali é muita solidão. A pessoa não tem nada. Aí quando tira pedra ele paga caro prá tudo.”

Ele não tem noção de quanto é que está as coisas porque é o patrão, ou o dono da turma que faz as despesas. Ele fica fora da realidade. Ele não tem noção. Ele não sabe quanto está um litro de gasolina. Ali ele não tem noção de nada. Quando sabe de alguma notícia é quando ele vem na rua ou de algum que tem algum radinho... Quando tem a condição de tirar alguma pedrinha então a pessoa compra um rádio. E quando escuta às vezes já é de tardinha. O garimpeiro chega em casa já cansado. Vai jantar e cai na cama. O serviço é muito pesado. Tem hora que o serviço é longe e tem que fazer café, uma marmita para levar para uma chapada alta. Leva marmita prá esquentar lá. É assim. Tem garimpo que às vezes o serviço tá na porta do barraco. Tem água e tudo. Mas às vezes tá distante, sem água. Então tem que levar água prá beber. É muito difícil. Então eles ficam desligados. É por isso que eu te falo o risco da AIDS. As notícias não têm como chegar até eles. Então eles vão fazer como? No caso da AIDS o pessoal, os agentes de saúde não vão até lá. E quando vai não têm nem como falar com eles, não têm preparação. Ficam desinformados. Acho que essas rádios por aí que geralmente eles escutam, o pessoal devia fazer isso. No garimpo eu já escutei muito essas rádios de Belo Horizonte, mas eles nunca falam isso. Acho que eles deveriam falar, mandar uma mensagem direta para esse povo. Eles não têm mais nada. Só o radinho deles. Aquilo é a televisão deles, é a mulher deles...'

"Tem garimpeiro que vem na residência lá na rua de 15 a 20 dias. Mas muitos ficam até meses no garimpo. Então, tipo às vezes quando começa a produzir alguma coisinha as prostitutas vão até o garimpo. Aí ela fica com ele no barraco e sai um e entra o outro. Então eles correm um risco danado... geralmente muita doença venérea. Inclusive a gonorréia. É muito comum entre os garimpeiros pegar isso. O risco que nós corre de doença é a gonorréia, o cancro e a mula. Da AIDS ele não tem a consciência para a prevenção do risco que ele corre."

O isolamento acentua a marginalidade. É nesse espaço marginal à sociedade que o garimpeiro trava novas relações, novos conhecimentos e organiza uma cultura própria, ou seja, forma a sua sociedade. É uma sociedade paralela com um código simbólico próprio, com significações próprias para as categorizações de honra e moral que vão reger os modos garimpeiros de estar no mundo. Mas a carência e a desordem que vive no seu cotidiano e, principalmente, a familiaridade com o mundo da prostituição gera maior rejeição, por parte do "boa sociedade."

Pedras: poder e masculinidade

²⁰ Termo regional.

Quem mais ganha com o "achamento"²⁰ da pedra não é o garimpeiro; mas os intermediários. De modo geral, a pedra encontrada, se é de baixo valor, é vendida para o "cambalacheiro". As pedras mais puras são negociadas diretamente com "pedristas" que as revendem para outros empresários tanto brasileiros, principalmente do Rio de Janeiro, quanto para aqueles do exterior. Nas entrevistas a ênfase é colocada em compradores provenientes dos Estados Unidos, Alemanha e Japão.

"Aqui pararam muito com o garimpo, mas ainda tem muito. Ali na pracinha, nos sábados, estão os atravessadores que compram na mão do garimpeiro, naqueles cambalacho... é o cambalacheiro, como nós chamamos. São aqueles que compram baratinho nas mão dos garimpeiro prá lapidar e vender depois em Teófilo Otoni. Eles ficam tudo na pracinha ali, tem um tanto lá. Você vê eles abrindo os pacotinho. Eles ficam ali sentado, batendo papo, aí chega um garimpeiro e diz que tem uma pedrinha prá mostrar, eu tenho outra prá lhe mostrá. Então vai juntando os cambalachinho que às vezes os donos de turma libera pros garimpeiro prá eles pagá as necessidades, fazer a feira ... uns R\$50,00. Aí o cara compra aqueles cambalachinho, lapida e vende em Teófilo Otoni. Tem gente demais trabalhando nisso. Tinha vez que

*até 80 e 100 pessoas. Quem tira pedra não ganha muito. E a gente também não fica tirando pedra a vida toda. Às vezes tira uma pedra hoje, leva um ano prá tirar outra. Lá é uma verdadeira ilusão. O dinheiro que a gente tirou gasta todinho no garimpo. Geralmente quem fica rico são os compradores. Porque o garimpeiro não conhece pedra. Quem conhece pedra são eles. Eles compram e procuram lapidar a pedra prá vender. Procuram sair daqui e levar para os Estados Unidos e Alemanha. Ai eles conseguem alcançar o preço máximo. Agora, o coitado do garimpeiro ... ”*²¹

²¹ Osvaldo Vieira do Carmo. Entrevista. Padre Paraíso – Fevereiro de 2000.

Para que possam exercer essa atividade, esses pequenos garimpeiros, ou catadores de pedras semipreciosas, são financiados por “donos de turma” que lhes provêm a alimentação (que consiste basicamente em arroz e feijão cozido com um tipo de carne salgada bastante gordurosa, além da farinha de mandioca), o transporte, o alojamento e as ferramentas necessárias para a execução do trabalho. Quando o garimpeiro está trabalhando para um dono de turma e encontra pedras, o montante final resultante da venda é assim distribuído: 20% é o dízimo pago ao dono da fazenda, para que permita explorar o subsolo; 40% é destinado ao “dono de turma”; os 40% restantes são distribuídos pelos garimpeiros que fazem parte da turma.

Como a masculinidade é produzida e reproduzida no cotidiano por esses atores sociais? Como associar a categoria masculinidade entre homens concretos que constituem um universo social tão desigual? O que é culturalmente necessário nesse grupo para que um indivíduo do sexo masculino seja considerado um homem? São os mesmos símbolos e significados que exprimem e moldam a masculinidade entre, por exemplo, o garimpeiro, o cambalacheiro e o pedrista? O campo de disputa nesse contexto torna muito distante os valores culturalmente afirmados como necessários para que um homem seja considerado homem e as ações que eles praticam para mostrar-se enquanto tal. Há aqui uma estratificação social

que hierarquiza em termos de poder. O poder vai ser associado a aqueles que são controladores de recursos. Quanto mais controlam os recursos, mais masculinidade, e mais desejo de perpetuar esse controle, o que irá incluir a capacidade de feminilizar os subordinados. Temos que levar em conta que a riqueza da qual o garimpeiro sempre se viu privado, está associada a outras formas de poder que são as relações de parentesco, a proximidade com os políticos, em especial com o poder municipal. A riqueza é considerada como uma força que masculiniza, que dá prestígio. A falta do poder econômico feminiliza, está ligada à idéia de fraqueza e pode ser atribuída aos pobres.

De certa forma, essa perspectiva de análise atenderia à questão proposta pela pesquisa por esclarecer a existência de uma multiplicidade de masculinidades e que a masculinidade tornada hegemônica, e fortemente calcada nos caracteres especificamente sexuais, é empobrecedora, estilizada e não tem a fixidez pretendida. Esta masculinidade, que necessita de constantes reavaliações e negociações, se mostra um processo construído, principalmente ao nível do discurso enquanto prática, em relação às várias masculinidades, assim como às várias feminilidades.²² Mas, esse seria apenas um ponto.

Pensando com Haraway, podemos pensar que as leituras sobre a construção das masculinidades de homens concretos propiciadas pelo discurso e ações desses atores sociais não nos devem levar a tratar aquelas construções como “posições fixas em corpos reificados.”²³ Se os discursos e as ações desses atores sociais forem tratados como sendo a perpetuação de uma categoria fixa de masculinidade não acharemos nada de especial em nossas observações.

Ao buscar, com Haraway “outros nódulos em campos, mudanças de rumo em orientações e responsabilidades pela diferença”, naquele universo cultural, onde gênero é sinônimo de sexo há, entre esses atores sociais uma competição pela

²² “No conceito de hegemonia masculina, ‘hegemonia’ significa uma ascendência social alcançada em um jogo de forças sociais que se estendem para além do contexto do poder de força na organização da vida privada e do processo cultural”. CONNELL, R. W. *Hegemonic masculinity and emphasized femininity*. In *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. California. Stanford University Press. 1992. p. 184.

²³ HARAWAY, Donna. *Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. In: *Cadernos Pagu*. Publicação do PAGU – Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP. Campinas, São Paulo. 1995. No.5. p. 29.

²⁴ Ver STRATHERN, Marilyn. The Gender of the Gift. Op. cit. Conclusão.

masculinidade que inclui feminilizar o outro e que nada tem a ver com a categoria homem. A visibilidade da plasticidade e não da fixidez das masculinidades pode ser localizada no modo que a economia de mercado direciona nosso modo de ver a posse e o controle como diretamente relacionadas entre qualidades concretas e o indivíduo detentor dessa posse e controle.²⁴

Aí voltamos a um ponto que já havia sido constatado e que se refere à associação entre os serviços "pesados" e a masculinidade e os serviços "leves" e a feminilidade. É sempre enfatizado que o garimpo "é um serviço muito pesado. É serviço de homem mesmo. É por isso que não tem quase mulhé". O que parece estar sendo dito é que a força física da qual os garimpeiros se utilizam é masculinizante, sendo que sua falta é feminilizante. Assim, apesar de o poder econômico estar principalmente localizado nas relações masculinas, e que a estratificação social seguindo a mesma dicotomia tem como princípio classificatório posições polarizadas entre "ricos" e "pobres", da mesma forma, são classificadas outras categorias como "forte e fraco", "ativo e passivo".

No cotidiano as masculinidades são produzidas e reproduzidas de modo diferenciado pelos atores sociais que povoam o universo do garimpo. Apesar de haver uma partilha de vários elementos simbólicos que dizem respeito ao significado de o que é ser um homem que a uma primeira observação poderia parecer unificar a todos em uma mesma direção, não são os mesmos símbolos e significados que exprimem e moldam as masculinidades relativas aos garimpeiros, os cambalacheiros, os capangas e os pedristas. Vejamos.

Quando dão sorte de encontrar a riqueza, alguns conseguem retê-la, mas a maioria gasta-a imediatamente.

"Quando ele tira o dinheiro, o garimpeiro é muito farto. Não todos, mas a maioria. Ele come muito bem. Ele vai gastar dinheiro de toda maneira:

²⁵ José Ferreira. Entrevista. Padre Paraíso Fevereiro de 2000.

com roupa boa, com comer gostoso... fazer uma farrinha, pagá bebida prá todos. ²⁵

“Quando o pessoal tira pedra ele vai comprar o quem vontade. O garimpeiro veste sempre uma camiseta, uma bermuda, geralmente é o mais barato que tem. Aí quando eles tiram alguma coisa, a primeira coisa que eles vão é na loja e compra aquele monte. E quando tem filho compra até o que não precisa. Tudo o que ele vê, se tem vontade de comprar, ele compra, coitado. Ele gosta de chapéu Prada, de bota, aquilo é o que mais ele compra. Quando você ver o garimpeiro vir assim todo de sacolão, bem arrumadinho, tipo cowboy, tipo fazendeiro... é que ele achou pedra. É porque ele vê o fazendeiro ter essas coisas e tem vontade. Então tudo o que eles vê e que acha que é coisa de rico, porque tirou uma pedra eles quer. É um carro... um chapeuzão... e fica mais empolgado. Eles nunca tiveram nada e no dia que possui quer fazer tudo de uma vez. Eles compram de tudo, carro, casa. Aí quando o dinheiro acaba eles vendem o carro e vendem tudo, porque não tem nem como botar gasolina, entendeu? Aí volta de novo pro garimpo...”

Pensando a imensa distância social que marca os ricos e os pobres no Vale do Jequitinhonha, passo a analisar um trecho do relato acima que se refere às aspirações do garimpeiro quanto ao seu consumo de signos de distinção, especialmente o que se refere ao seu desejo de alcançar visibilidade e prestígio social e a tentativa de incorporação de signos e símbolos que estão ligados ao poder .

O garimpeiro está incluído no grupo dos “fracos”, ele é pobre. No pólo oposto está o fazendeiro. Este fazendeiro traz inscritas em seu corpo imagens concretas daquilo que é considerado a masculinidade ideal naquelas comunidades: no pé, uma bonita bota, na cabeça, chapéu de rico, ou de palha bem trabalhada. O garimpeiro sempre relegado à condição de excluído, quer tornar o seu corpo masculinizado com elementos que a cultura local

legítima e assim mostrar sua distinção, seu prestígio. Então, adota essas práticas, pois vestir-se e usar adornos iguais aos usados pelo fazendeiro é incorporar percepções de experiências de masculinidade. Por isso ele não se importa em pagar qualquer preço para incorporar e exibir esses elementos.

O Bamburro

É difícil definir o bamburro através de uma quantificação. Ele pode variar desde uma vaga noção de riqueza até a uma soma exorbitantemente alta. Assim, traduzir em cifras o quanto é necessário para que um achamento de pedras possa ser considerado bamburro é praticamente impossível. O bamburro é a esperança, é o sonho do garimpeiro que atento, não à margem de rentabilidade que pode alcançar, como é o caso das mineradoras, mas sim às oportunidades que a natureza pode oferecer-lhe, com sua pá, literalmente, remove montanhas para descobrir a boa fortuna. O bamburro abre a possibilidade de alcançar o prazer, inclusive o prazer de se vingar das imposições das regras da "boa sociedade."

Só a possibilidade de alcançar o bamburro funciona como uma força propulsora de poder. Por mais que o garimpeiro esconda a proximidade da retirada de pedras ele não consegue encobrir completamente sua mudança de *status* de poder, de masculinidade. Um garimpeiro diz: *"agente descobre que um garimpeiro está prá tirá pedra porque ele já tem outro jeito, já tem outra roupa e já paga no bar para os amigos."*

Quando a possibilidade se concretiza, como disse outro garimpeiro, *"Virge Nossa Senhora!" É o momento da "grande festa"*. Festa a que ficam obrigados a oferecer aqueles a quem a boa sorte premiou. Pode parecer até estranho para os que estão de fora, ver a suntuosidade com que o dinheiro é gasto, mas o garimpeiro vai se comportar de acordo com as normas rigidamente

controladas e regulamentadas pelo seu grupo social. Matar a sede de álcool, matar sede a de sexo ... dele e dos companheiros. Pois se acredita que a pedra, em forma do dinheiro que ela proporcionou, não pode ficar escondida, caso contrário não haverá mais bamburro.

Uma das regras fundamentais do garimpo é que se a honra do companheiro for ferida, principalmente se a agressão for mexer com sua mulher, sem dúvida, o custo da transgressão tem que ser pago com a vida. Ouçamos o relato de um garimpeiro.

“Teve um colega meu chamado Helinho que era motorista de um garimpeiro que comprou um carro, mas que nem dirigir sabia. Esse rapaz até morreu, coitado. Olha o que aconteceu. O Sicainágua que é um garimpeiro, na época tinha comprado um carro. Na época ele tinha uma rapariga amigada. Quando o cara gosta de uma rapariga, ele tira a rapariga prá amigar com ela. Então ela só tem um homem só. Se ele descobrir que ela traiu ele, dá um couro. Pode ser na zona mesmo, no Brejo mesmo, se amigou com um garimpeiro só pode ter ele. Às vezes ele tira até ela de lá prá poder ficar com ele.”

“Aqui tem o Moraes, uma zona aqui em baixo na BR. Tinha uma morena lá que o Sicainágua gostava muito. Era uma prostituta e ele tava dando a ela as coisas e sempre amigado com ela. Esse Helinho era motorista de garimpeiro. E eles foi pro Moraes prá tomar um uísque. E o Helinho aproveitou que ele estava meio chapado e começou a mexer com a mulher desse cara. E olha o que aconteceu. Um dia eu estava pro garimpo e eu vim no sábado prá cá. E esse negócio já tava correndo prá mais de uma semana. O cara querendo pegar o Helinho lá, sabendo que ele tava desrespeitado, saindo com a mulher dele. E ele queria pegar no flagra. Eu estava aqui na rua e Helinho parou o carro e disse: ‘Vão pro Moraes mais eu? Rapidinho e nós volta logo.’ Eram umas 08:00 horas da noite e eu perguntei o que ele estava indo fazer lá. E ele disse: ‘Ah moço, vão lá prá vê’

“Ele tava com o carro de outro garimpeiro prá ir lá na casa da mulher de Sicaináqua, e eu não sabia. Cheguei no Morais tomei cerveja, tomei cachaça e ele foi prum quarto e eu nem sabia que ele tava com a mulher que tava amigada com Sicaináqua. Quando nós fomos sair eram 11:00 da noite. Helinho foi saindo com o carro, ele tava com um Passat antigo, e o dono, o homem chegou em uma C10. Ele tinha uma C10. Eu vi que Helinho pisou. O cara virou a C10 e veio atrás de nós. Eu disse, o que que é isso? O que que Sicaináqua tá querendo? Helinho falou: ‘A mulher que tava aí, que eu tava mexendo é a mulher dele. Ele tá atrás de mim.’ Eu disse: tô frito! Aí ele pisou e quando chegou ali na entrada do posto eu descí rapidinho e ele passou direto, depois fiquei sabendo que ele foi pro Ponto do Marambaia se esconder. Deu uns cinco minutos e a C10 entro aí na zona, pro Brejo. Ele pensou que ele tinha ido prá lá.

Isso foi na sexta, quando foi no sábado, o Helinho voltou e foi numa festa num restaurante que tinha ali na Br, na Avenida Minas Gerais. O cunhado dele tava mais ele e esse homem chegou n C10 e mandou um garimpeiro que tava mais ele, e que o Helinho já tinha brigado, prá provocar. Helinho que era metido a bravo deu um tapa no cara. Quando Helinho chegou na porta o cara tááá ... matou na hora. Sicaináqua saiu tão apavorado que saiu correndo e bateu o carro. E ficou alejado, puxando da perna. Aí ele se escondeu na rodoviária. A polícia veio e prendeu na hora. Ficou preso um tempo, e depois saiu. E o Helinho morreu. Menino novo ... 17 anos. Morreu de bobeira, por causa de uma prostituta que ele não respeitou do outro.”²⁶

Não foi apenas por uma “bobeira” que o Helinho morreu. A incorporação do dinheiro proporcionado pelo bamburro é uma das fontes produtoras de sentido de masculinidade. O garimpeiro que bamburra passa a se sentir simbolicamente mais homem. O seu chofer na escala simbólica estaria colocado em uma posição inferior de masculinidade à dele. Mas, o fato de seduzir sua mulher traz para o garimpeiro um

²⁶ Adilsom Viana Souza. Entrevista. Padre Paraíso – Fevereiro de 2000.

elemento simbolicamente feminilizante, desprestigiante que são os "chifres". Esses passam a ser incorporados na imagem do garimpeiro, tanto na que ele tem de si próprio quanto na imagem que os outros fazem dele. Tornar-se "cornudo" é um dos perigos mais temidos pelo homem, pois significa perder a honra masculina. Além do mais, a incorporação dos "chifres" como sinais de perda da honra masculina traz implícito o significado simbólico das categorias atividade e passividade. O garimpeiro foi desprestigiado e simbolicamente e colocado na categoria de passividade, que é feminilizante. Já o chofer que havia, também simbolicamente, ultrapassado o garimpeiro em masculinidade foi "devidamente" eliminado.

Desfrutar com o seu grupo social o que ele misteriosamente encontrou "sem que tivesse escondido", como é dito, é outro dos códigos de honra daqueles que aderiram às regras do garimpo. De modo geral isso é feito nos bares e nas casas de prostituição.

Nos Bares e nas Casas de Prostituição

Ao embamburrarem "Aí é que vão aproveitar o dinheiro."²⁷ São esses os lugares mais escolhidos para exibir a capacidade financeira. Fazendo gastos excessivos, ou pagando as contas de bebidas dos demais freqüentadores, geralmente outros garimpeiros, eles se sentem poderosos. E vão buscar aquilo que lhes estava vetado por sua condição de excluídos. Acostumados à privação, à solidão, e a não saber do dia de amanhã, os garimpeiros desejam desfrutar o conforto, a elegância e a boa mesa, por isso usam o dinheiro, pelo menos a grande maioria deles, do modo que para eles é o melhor possível, com orgia e luxúria. Qualquer ato que fizerem para gastar o produto de seu trabalho é aceito por seus colegas, desde que esteja de acordo com as normas de conduta estabelecidas no interior do garimpo. Essas normas incluem, principalmente, respeitar a mulher alheia, não

²⁷ José Ferreira. Entrevista. Padre Paraíso Fevereiro de 2000.

roubar, ser solidário e humilde para com os companheiros, não discriminar as pessoas pelo seu passado.

Nos bares e casas de prostituição eles são solidários e formam um grupo social, um grupo de iguais, o grupo dos homens. Tanto que a frequência a eles é quase que obrigatória. Neles a masculinidade é vangloriada.

A – Nos Bares

Nos bares conversa-se sobre tudo: política, esportes, principalmente o futebol, sobre determinados acontecimentos ocorridos localmente, sobre bebedeiras, sobre trabalho, dinheiro, diversões, conflitos, brigas e, claro, sexo. O jogo de sinuca é um dos divertimentos preferidos por eles nos bares. Mas, apesar dos bares serem um espaço de descontração, há nas conversas uma constante exaltação a um modelo ideal de masculinidade, e uma avaliação do comportamento de cada um dos que estão participando das conversas, que marca uma assimetria entre heterossexualidade e homossexualidade.

É interessante que nos bares, pelo menos naqueles onde tive ocasião de freqüentar, as músicas preferidas pelos garimpeiros fossem aquelas que enfatizam situações nas quais o garimpeiro parte para o trabalho e ao voltar constata que sua mulher o traiu, abandonando-o por outro. Ouçamos o que diz a letra de uma das músicas mais tocadas que ouvi em um bar freqüentado por garimpeiros.

Leidiane

Você foi alguém que eu mais amava
Mas eu mão acreditava se me amou.
E agora está pedindo o meu perdão
Mas meu coração não suporta essa dor
Pois você me enganou demais
Me passou prá trás com um outro amor
Acho que é melhor viver sozinho
Sem o seu carinho, sem o seu amor.

Para elaborar a narrativa contida na letra das músicas, o autor utiliza, significados e símbolos culturais que estão na cultura do grupo. Com isso ele está expressando sentimentos tanto seus quanto do grupo do que significa ser cornudo naquele universo cultural. Como analisamos acima, ser "cornudo" é um dos sinais de perda da honra masculina, e o fato traz implícito o significado simbólico de passividade que é feminilizante, desprestigiante. No bar estava presente um garimpeiro que ao ouvir tais músicas não conseguia conter o choro. Disseram-me que ele estava assim por estar acontecendo com ele o mesmo que o poeta local exprimia naquela música: sentimentos de perda, de abandono. Sua mulher o havia deixado por um outro. Assim, as músicas davam sentido aos seus sentimentos e emoções que são, na cultura local, categorizados como femininos. A emotividade é considerada como enfraquecedora e está contraposta ao racional, atributo masculino. O que mais me chamou a atenção foi que a forma como os outros se dirigiam a ele não denotava desprestígio e tampouco diminuição de virilidade. Acontecia aí justamente o inverso do que acontece em situações de competição, como o que aconteceu com Helinho e Sicainágua, em que situações como essa feminiliza-se os outros. O que pude observar aqui foram demonstrações de respeito, de solidariedade, uma ênfase na masculinidade daquele que estava chorando. O enredo da canção contava de experiências pessoais que o código social não permitia serem expressas em situações de interação cotidiana, mas que são vividas por muitos garimpeiros. Está implícita a idéia de que se hoje um colega está passando por aquela situação, eles próprios podem um dia passar por ela também. Falando sobre esse problema um garimpeiro disse:

"Noventa por cento dos garimpeiros aqui é como. Porque eles vai pro garimpo, fica lá muito tempo e aí as mulher deles acaba arranjando outro. Aí eles gosta de ouvir as música igual a

Leidiane porque fala aquilo que o garimpeiro está sentindo. Quando ele escuta chora, igual aquele que você viu. Eu fui prá Nova Era e fiquei julho, agosto e setembro e quando cheguei em outubro a mulher disse: "Eu sei que a nossa vida não dá certo, e tal, e tal.... Aí eu larguei e tô largado até hoje. Eu num vou matar ninguém e também não vou brigar com ninguém. Tem a mulher de outro garimpeiro aqui que fez a mesma coisa. Então o que ele passa mais é raiva... Aí vai pro garimpo de novo. É uma vida maldita!... O garimpeiro é fraco do coração. Ele ama demais. O que mata o garimpeiro aqui nem é o serviço não. O garimpeiro fica jogado, nem as mulher quer ele. . Mas quando ele tira pedra elas diz: 'num imaginei que você fosse tão bonito. Meu coração tá batendo por você.' Você sabe de uma coisa, as música que o garimpeiro gosta é Júlio Nascimento."

No mesmo bar, uma outra música, também sobre traição, chamou a minha atenção

Sapatão

Meu Deus do céu, porque vivo nessa solidão?
Minha mulher foi embora para viver com uma sapatão.

Se eu saio de casa, saio preocupado,
Ela está me amando ou estou sendo enganado?

Um dia eu cheguei na porta da sala e eu escutei a reclamação

Ela estava falando prá outra que não me amava

E o que ela mais gostava era de outra sapatão.

Essa foi objeto de risos. Alguns chegavam mesmo a acompanhar o cantor e a fazer gestos apontando uns para os outros como se o fato estivesse sempre acontecendo com o outro e jamais com ele. Isso dava uma conotação de feminilização a aqueles que eram tomados como objeto do jogo.

Aproveitando a ocasião, e por ter notado a grande ênfase colocada nas falas que se referiam aos encontros sexuais com mulheres e a ausência

de referências a homossexuais, perguntei como se davam tais relações entre os garimpeiros. Um deles logo respondeu: *"Geralmente tem muito preconceito com os homossexual, com as bicha. Geralmente as bicha não trabalha no garimpo, não se vê. Às vezes se trabalha elas tem que se segurá prá não mostrar. Então os homens que chama de veado geralmente não procura esse tipo de serviço não. Eles nem aguenta esse tipo de trabalho porque é muito pesado. E o garimpeiro tem aquela história daquela mentalidade machista e não procura elas. É muito difícil que os homens aqui procurassem as bicha ... Ele vai procurá é as prostituta. Porque homem aqui, prá procurá outro... Aqui geralmente predomina que quem come o veado também dá."*

Pelo que o informante diz, os homens têm medo de "por em risco" um certo tipo de masculinidade, que é um consenso do que a masculinidade deveria ser, ao exercerem a parte considerada masculina, ou ativa, nas relações homossexuais. Ao afirmarem que 'quem come o veado também dá' está expressa a idéia de que a masculinidade que eles aspiram, contrariamente ao que se pensa, não é algo incorporado no indivíduo como uma dimensão permanente de estar no mundo. Eles prevêem a ameaça de que uma vez que a ordem seja invertida, não consigam fazer o reordenamento. Ou seja, existe sempre o medo de que é possível, se não houver um constante processo de afirmação e controle, que eles cruzem a fronteira culturalmente estabelecida para a separação dos sexos e se tornem a parte "passiva", feminina. Por isso, a ênfase na marcação da heterossexualidade é muito forte.

Como ocorre em vários outros lugares, como por exemplo em San Blas, cidade da Andaluzia estudada por Brandes, também aqui em Padre Paraíso, o tempo todo os garimpeiros estão preocupados com o fato básico de que são homens e, para que se diferenciem radicalmente dos membros do sexo oposto, procuram afirmar através da palavra e de performances corporais significados, gestualidades e atitudes considerados,

²⁸ BRANDES, Stanley. *Male Sexual Ideology in an Andalusian Town*. In: ORTENER, Sherry B. and WHITEHEAD, Harriet. *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Introduction Cambridge University Press. 1992

de acordo com o que a cultura local categoriza como próprias daquilo que é ser um homem. Isso é muito comum nas interações de socialidade entre eles.²⁸

Como tive a ocasião de observar, em um bar freqüentado por garimpeiros em Padre Paraíso, para mostrar que seu comportamento está de acordo com o que se categoriza com o que é pensado ser um comportamento masculino ideal, é freqüente que os homens toquem, apontem, ou segurem sacudindo, sua genitália, como sendo nessa parte específica de seu corpo o *locus* de poder e de determinação, de emoções e de força.

Segundo me foi relatado esses gestos são muito comuns quando chega ao grupo um garimpeiro que não é conhecido. *"Ele é um invasor. Então para identificar que também é garimpeiro ele costuma fazer esses gestos. E logo a gente saca que ele é do garimpo. Mas a gente observa também o que ele vai beber, e o modo como ele fala. Garimpeiro gosta é de cachaça. De caipirinha. E quando vai pedir pinga, ele diz: 'eu quero uma pinga que não seja bufadeira'". A gente vê também a maneira que ele chega, que ele cumprimenta. O garimpeiro cumprimenta todo mundo.*"²⁹

²⁹ Adilson Viana de Souza – Entrevista. Dezembro de 2000.

É como se sua identidade fosse originada pelo tipo de pinga que bebe, pelo modo como chega e como cumprimenta, e pelos seus testículos e pênis. Fiquei sabendo que essa mesma gestualidade também ocorre quando, ao serem ironizados por algum colega, sentem sua masculinidade ameaçada. Geralmente a provocação ocorre quando se quer ironizar alguém por ter agido de uma forma que não corresponde exatamente à aquelas definidas, por eles, como padrões de ações masculinas.

Da mesma forma como no citado trabalho de Brandes, em Padre Paraíso também se costuma projetar lingüisticamente na genitália dos homens referenciais considerados pela cultura como atributos masculinos. É o caso, da expressão "saco roxo". Quando se fala de alguém que é corajoso,

agressivo, e que tem determinação costuma-se dizer que 'ele tem o saco roxo.' Aqueles cuja genitália é maior em tamanho se sentem mais "machos". Só que no garimpo acontece muito de "o cara trabalhando no pesado o dia inteiro não conseguir levantar nem o braço... Aí acontece de as mulher ir lá. E dá o maior problema porque elas contam para os outros quando o garimpeiro não consegue nada. Aí é aquela gozação... As prostitutas quando vão lá vão escondidas, porque os donos de turma não gostam não porque elas enfraquecem os homens pro trabalho. Ele tem que mostrar que é macho, só no fim de semana. Aí o garimpeiro não pode transar menos que quatro vezes, senão não é garimpeiro."

Se o local conceitual do comportamento masculino é a sua região genital, como apontou Brandes, o comportamento feminino é lingüisticamente concentrado no ânus. Os homens mostram para eles mesmos que o ânus pode ser usado em encontros homossexuais e, nesse caso, o parceiro passivo é convertido simbolicamente em feminino. Essa transformação é muito temida pelos homens.³⁰ Conforme foi relatado em entrevista, alguns tipos de insinuações de feminilização, por eles praticadas são muito perigosas e acabam até mesmo em assassinato.

"Ocorre muita masturbação no garimpo. Nas paredes dos barracos tem muitas fotografias da revista playboy. Então o cara olha para aquelas mulheres e se imaginam transando com elas. Às vezes o cara pega o esperma e joga no outro que está dormindo. Isso dá até morte porque é como se ele tivesse chamado o outro de veado. É difícil mas às vezes aparece veados no garimpo. Geralmente a gente fica desconfiado deles é na hora do banho. Quando a gente sai do trabalho, todo mundo toma banho junto. Todo mundo toma banho nu. E a gente fica desconfiado daqueles que só quer se banhar sozinho, daqueles que se dedicam mais à arrumação e também à cozinha. Aí ele tem que sair de lá senão os outros agride e mata ele."³¹

³⁰ BRANDES, Stanley. *Male Sexual Ideology in an Andalusian Town*. In: ORTENER, Sherry B. and WHITEHEAD, Harriet. *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Op.cit.

³¹ Adilson Viana de Souza – Entrevista. Dezembro de 2000.

Aqui se pode ver de um modo bastante claro que os significados utilizados para a atribuição de masculinidade entre os garimpeiros de Padre Paraíso não estão colocados em um dado natural, ou seja, estão colocados fora da base natural de sexo. Desconfia-se da masculinidade da pessoa através de princípios classificatórios que são formulados culturalmente. Desejar privacidade ao cuidar do corpo, manter uma certa organização do espaço de convivência e cozinhar não são tarefas “naturalmente” desempenhadas por mulheres, mas imposições de comportamentos e ações que culturalmente são atribuídos a elas. São funções e tarefas que qualquer pessoa pode realizar independentemente de gênero, mas o corpo é o lugar simbolicamente investido de atributos para confirmar como natural a aprendizagem dessas qualidades que são efetivadas permanentemente, de modo não verbal e irrefletido.

As entrevistas deixam bem evidentes que o comportamento homossexual é radicalmente indesejável, intolerado e desrespeitado naquele grupo. Penso que o fator que mais fortalece esse tipo de comportamento dos garimpeiros possa ter explicação através do ponto fundamental da antropologia, o encontro com o outro, com o diferente. Tanto a identidade pessoal quanto a identidade social é definida aí, nesse ponto conflituoso que o “outro” representa. Se o garimpeiro vê o outro como alguém igual a ele, se reconhece nele enquanto pertencente à mesma categoria de ser humano, as diferenças que possam ver nele apontam para que eles também, potencialmente, as tenha. E isso é ameaçador. Por isso eliminam aquele cuja presença lhes possa lembrar que a masculinidade da qual tanto se vangloriam é frágil.

B - No Brejo

É muito estreita a relação dos garimpeiros com as prostitutas. Ambos se encontram nas

franjas, nas margens da sociedade. Ambos estão na passagem e se encontram presos pelo estigma social e pelo onírico. Se o estigma os exclui da pertença social, o sonho é o lugar que encontram como porta de entrada para uma passagem que leva ao reconhecimento. Tanto a zona do garimpo, quanto a zona de prostituição são espaços construídos entre um passado que se quer esquecer e um futuro que se deseja alcançar.

Por seu lado, as prostitutas sonham encontrar um companheiro garimpeiro que ao emburrar queira tirá-las dali. Mas, para a grande maioria dos garimpeiros, como pude observar, a prostituta é um objeto de consumo que pode ser comprado por ele, da mesma forma que ele compra qualquer outro objeto, qualquer outra mercadoria. A essa situação as prostitutas procuram estratégias para reagir. Às vezes conseguem, mas pode haver uma contra reação, e a masculinidade dos homens é reafirmada, tal como está na seguinte entrevista.

"Eu vou te contar uns casos que acontecem e que têm origem nas pedras. Eu conheci garimpeiros que inclusive tiraram o maior bamburro aqui em Marambainha. Lá haviam tirado um caminhão de águas marinhas. Quando tiraram esse bamburro, morreram acho que uns quatro depois desse bamburro. Uns matou os próprios. O negócio foi o seguinte: quando saiu essas pedras, era pedra demais e eles não estavam preparados para receber aquele monte de dinheiro. O que aconteceu? Uns endoidou. Subiu na cabeça o dinheiro, entendeu? Foi muito dinheiro. Até a globo veio aqui filmar. Teve que abrir estrada para descer as pedras. Aí teve um, de Marambainha, que saía daqui para almoçar em Valadares. Duzentos e pouco quilômetros, porque a comida daqui já não prestava mais, entendeu? Prá você vê que interessante... Esse aí, arranjou uma rapariga, uma esperta. Dessa prostituta escondida que fica esperando a hora certa para dar o bote. Deu de amigá com ele. Ele ia casá, coitado! E ela comendo o dinheiro dele. Foi prá Teófilo Otoni, botou uma

butique para ela. Quando o dinheiro dele, que ela tomou tudo, acabou, ele sentou o pé na bunda dele. Aí, ele vendeu o carro, e hoje tá no barranco de novo. Tá tentando tirar. Fica anos sem tirar, quando tira ... Os outros, o que aconteceu com os outros? Tem o Tonhão, o outro, que trocava de carro de dois em dois dias. Prá você vê como o dinheiro subiu na cabeça dele, coitado! Estava com o carro novo e não prestava. Achava que o sonho dele era o carro que ele nunca teve. No dia que perdeu aquele monte de dinheiro também voltou pro garimpo. Acabou tudo. E esses outros que te falei que morreu. Enfiava na farra a noite toda, amanhecia o dia. A dona que é esperta, a dona do cabaré, o que fazia? Corria na Vitória da Conquista e trazia as mulher para ele contratadas porque as mulher daqui já não estavam servindo. Ele queria novidade. Então a mulher para comer o dinheiro dele mais rápido foi em Conquista e trouxe um bocado de rapariga e colocou na casa dela, na zona para ele. Inclusive um dia eu estava lá. Eu tinha ido lá na zona. Eu andava mais eles. Trabalhava mais eles. No garimpo é tudo unido. Vai aquele bando. É tudo unido também. O que aconteceu? A mulher trouxe as rapariga e tinha quatro litros de uísque só. Drurys. O que aconteceu? Desce uísque... Coisa que eles nunca tinham tomado. Uísque é coisa de rico. E eles estavam ricos ... Eles viam os ricão ... e queriam fazer o mesmo. Nem gostar de uísque os coitado dos garimpeiros gostam! Eles gostam mais é de cachaça. Desce uísque ... Eu tomei uísque mais eles lá no balcão nesse dia. Eu tomei mais eles. Tavam seis. Tudo amigo meu. Quando nós chegamos no Brejo eles já estavam lá tomando uísque. Já tinha dois litros. Quando nós chegamos, "Vamos descer mais um"! Só que tem um depósito no fundo da casa, e os quartos e tudo na frente, num beco. E eu falei, vão ver quem são essas mulher que estão aqui de novo. Entrei no beco e tô vendo elas lá abraçada com os garimpeiro. Aí quando eu cheguei tô vendo uma lá dentro do quarto, chegando com um copo de uísque e com um funil enchendo um litro que já

estava vazio. O que elas faziam? Elas iam lá com os garimpeiros, enchiam o copo de uísque e faziam que tomavam, davam uma voltinha e enchiam o litro de novo. Eu vi que elas estavam enchendo o litro que eles já tinham acabado. Eu vi o que elas tavam fazendo porque eu tava numa porta lá no fundo.'

"Os cara tavam meio chapado e tavam pagando o uísque que já tinham pago. Quando elas voltaram prá encher o litro eu chamei mais outro colega prá vê. Eu disse, já que elas tão fazendo isso com os cara nós vamos pegá esses litro e esconder no carro. Aí nós fomos lá, apanhamo os que estava cheio e escondemo. Aí, uma conversou com a outra: 'mas cadê o litro de uísque que nós deixamo aqui agora'? Então, ao invés de ter quatro litro, ia para oito. Só que quando eu descobri eu guardei eles.'

"Aí os garimpeiro tava pedindo mais uísque e elas ficou sem jeito. Como é que elas iam falar que não tinha mais se disseram que tinha uma caixa e que tavam guardando lá dentro prá num botá na prateleira? E como elas iam dizer que eu tinha roubado esses litro? Se elas contam, nós contamo o que elas tavam fazendo. Aí perguntaram: 'mas não foi você'? Eu disse: não! Vocês usaram malandragem e nós tamos usando também. Os uísque já tá pago. Tão ali dentro. Eu vou contá prá eles e eles vão dá um couro. Elas disseram: 'mas pelo amor de Deus' ... E eu falei. Pois é. Vocês vão cobrar só os quatro deles. Quando fui olhar no papel já tinha oito marcado. Só que eles não pagou. Só pagou os quatro porque eu falei, pois é só tinha quatro litro aqui e vocês vão cobrá só os quatro. E elas não cobrou porque ficou com medo de eu contá. E eu ia contá mesmo. Ia contá na hora e aí pronto! O pau comia e apanhava todo mundo. Porque garimpeiro tem essa desvantagem, essa vantagem, se roubar dele e algum descobrir eles juntam todo mundo e dão no couro. Ainda mais em mulher Elas ficou por aqui comigo. Queria era roubar deles. Fazer aquela dinheirama. Aquela maneira de tirar o dinheiro dele na raça. A outra é com mulhé.'

“Depois eu contei pra eles e eles queria voltá lá pra brigá, prá dar um couro na dona. E eu falei, deixa prá lá, elas num cobraram mesmo. Aí eles deixaram.”

A fala acima enfatiza a solidariedade entre os garimpeiros e o cumprimento da norma do garimpo segundo a qual o dinheiro ganho com a pedra não pode ficar escondido. Tem que ser mostrado e gasto para que a boa fortuna continue ocorrendo. Como mostra o informante, o dinheiro ganho com a pedra, que ao mesmo tempo é um referencial de poder é aqui mostrado, ou mesmo exibido, em um contexto de interação, de amizade no qual é reforçada a pertença ao grupo e a masculinidade idealizada é vangloriada.

Pensando a construção e a manutenção da masculinidade idealizada por aquele grupo de garimpeiros, a performance que ali realizam tem um caráter teatral, tem um caráter de espetáculo público de demonstração de capacidade econômica através de gastos financeiros com objetos revestidos de signos de poder, consumo de sexo e bebidas. As interações ali estabelecidas estavam levando as mulheres a dominar os homens. Se por um lado eles agiam exagerando os seus pontos de vantagens, e dentro lógica da mercadoria, comprando as mulheres, por outro eles estavam tendo a masculinidade rebaixada, estavam perdendo em masculinidade em relação às mulheres que julgavam subjugar. O amigo, que a princípio era menos homem por não deter os elementos simbólicos de masculinidades dada a sua condição de “não embamburrado”, ao perceber que seus companheiros estavam sendo fragilizados e nessa medida em uma situação de feminilização, corre em defesa deles e faz uma reordenação. Recupera a masculinidade dos companheiros, ao mesmo tempo que projeta a sua para além da deles. Sua atitude é um meio de expressão que tem por função assegurar o estado de coisas para que para que os homens continuassem a ser homens e a ordem social mantida.

Conclusão

³² ALMEIDA, Miguel do Vale. Gênero, Masculinidades e Poder: Revendo um caso do sul de Portugal. Anuário Antropológico/95. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1966.

³³ STRATHER, M. The Gender of the Gift. Op. Cit. Cap. X.

Continuando a pensar junto com Miguel do Vale de Almeida,³² são justamente transações sociais como essas acima relatadas muito importantes em nossa pesquisa pois elas repercutem diretamente nas interações e disputas pelo poder e por isso podem ser consideradas como instrumentos muito fortes na ideologia da masculinidade ideal. Almeida considera-as dessa forma ligando-as à noção de *impingement*, tal como utilizada por Strathern³³. Tal noção é descrita por essa autora para dizer dos efeitos das pessoas umas sobre as outras, e nesse sentido, para dizer de dominação. Para Strathern, os atos de dominação consistem em tirar vantagens de relações criadas. Segundo ela mostra, parece que há uma inevitabilidade sistêmica da dominação, e essa inevitabilidade está ancorada nas convenções que governam as formas que a ação social toma. Os atos são inovadores uma vez que são constituídos na capacidade do agente de agir por ele mesmo. É apenas agindo enquanto ele mesmo que os outros são, por sua vez, constituídos, às expensas de alguém. Na verdade, ao agir, o agente é também objeto de coerção do outro e um ato só se torna visível quando impresso sobre outras pessoas. Assim, a ação é inerentemente forçada, porque cada ato é um tipo de usurpação. Utilizadas dessa maneira, a noção de *impingement* pode descrever essas transações sociais de construção de masculinidades, vividas pelos catadores de pedras em Padre Paraíso, ou quaisquer outros atos de dominação, uma vez que ela não se associa, de modo mecânico, nem com homens, nem com dominação social. Consideradas como parte de um sistema de produção de diferenças, a noção de *impingement* nos afasta das idéias do poder numa relação direta entre qualificações concretas e o indivíduo unitário, aproximando-nos da noção de indivíduos. Tal noção em Strathern nos ajuda a ver as pessoas em um constante movimento de cruzamento de

fronteiras entre os diversos aspectos das relações sociais, possibilitando-nos entender as interações e disputas pelo poder na ideologia da masculinidade hegemônica. E como indivíduos, os catadores de pedras têm dentro deles mesmos outras relações que por estarem excluídas estão implicitamente presentes. Isso remete a outra noção trabalhada por Strathern que é a noção de *replication*. O sentido dessa noção entre os garimpeiros pode ser observada nas ocasiões em que eles se juntam em grupos de iguais, em situações de solidariedade, ou de homosocialidade.

Essa forma coletiva, plural de interação entre os garimpeiros que pudemos observar tanto em suas atitudes nos bares, no trabalho, quanto nos relatos a respeito da amizade, da união e da solidariedade que os une, ou seja nas situações de homosocialidade, mostram que a masculinidade é um princípio de identidade frágil e que a todo momento está posto à prova.

Certas particularidades na construção da masculinidade entre os garimpeiros de Padre Paraíso nos mostraram que mesmo em um universo que a princípio poderia ser considerado como homogêneo, e onde certamente a base de gênero é sexo, e por isso a masculinidade é fortemente calcada e incorporada em caracteres específicos, ela não existe como algo homogêneo e fixo. Ou seja, os garimpeiros não agem apenas partindo da premissa de que são homens, mas da justificativa de serem "irmãos uns dos outros", "pais de família", "fracos do coração", "unidos".

No cotidiano as masculinidades são produzidas e reproduzidas de modo diferenciado pelos atores sociais que povoam o universo do garimpo. Apesar de haver uma partilha de vários elementos simbólicos que dizem respeito ao significado de o que é ser um homem que a uma primeira observação poderia parecer unificar a todos em uma mesma direção, garimpeiros, cambalacheiros, capangas e pedristas oscilam em situações masculinizantes e feminilizantes. As

situações de competição acirram a busca pela masculinidade hegemônica, mas as situações de homosocialidade deixam transparecer que os "homens não são todos iguais" e deixam transparecer uma riqueza de masculinidades que não são diminuidoras da "hombridade".

AOS(ÀS) COLABORADORES(AS)

1. **O Caderno Espaço Feminino** é uma revista **multidisciplinar** que mesmo possuindo seu Conselho Editorial, não se responsabiliza pelos conteúdos de cada texto publicado, à medida em que o objetivo é polemizar e nunca enquadrar os artigos dentro de uma única perspectiva teórico-metodológica;
2. Seguindo a premissa anterior da multidisciplinaridade, é necessário que cada colaborador(a) trabalhe conceituando em nota de rodapé, ou no próprio texto, esclarecendo o(a) leitor(a) o que necessariamente não pertence à área do(a) autor(a);
3. Ao aceitarmos artigos inéditos para a publicação, exigimos que os mesmos venham revisados quanto à ortografia e sintaxe;
4. O artigo deverá ser enviado para **o Conselho Editorial** do Caderno Espaço Feminino, em três vias digitadas em programa Word for Windows (6.0 ou 7.0) e também acompanhado por disquete. O nome do(a) autor(a) deverá vir especificado com sua titulação maior, Instituição que trabalha, além do endereço e telefone para correspondência;
5. Os artigos deverão ter no máximo 25 páginas e no mínimo 10, excetuando-se as resenhas, utilizando espaço 2;
6. Todos os artigos deverão seguir as normas de citação bibliográfica da **ABNT**, em que as notas de rodapé devem necessariamente estar incluídas no texto, e não no final dele;
7. Deve conter o Abstract e o Resumo (até 10 linhas centralizado na página, palavras chaves e keywords do texto (Unitermos) até 5).
8. Utilizando-se de notas de rodapé, não será necessário o uso de bibliografia final;
9. Todos os artigos serão apreciados pelo Conselho Editorial. A simples remessa dos originais, implica em **autorização para a publicação** do mesmo;
10. Os originais submetidos à apreciação do Conselho Editorial não serão devolvidos. A Revista Caderno Espaço Feminino compromete-se a informar os autores(as) sobre a publicação ou não de seus textos.

ISSN 1516-9286

CADERNO ESPAÇO FEMININO

COORDENAÇÃO DA REVISTA

Vera Lúcia Puga de Sousa

CONSELHO EDITORIAL

Cláudia Costa Guerra
Dulcina Tereza Bonati Borges
Eliane S. Ferreira
Jane de Fátima S. Rodrigues
Vera Lúcia Puga de Sousa

CONSELHO CONSULTIVO

Eni de Mesquita Samara (FFLCH/USP)
Luzia Margareth Rago (IFCH/UNICAMP)
Maria Izilda Santos de Matos (PUC/São Paulo)
Rachel Soihet (UFF)

TRADUÇÃO

Janaína Basso Guimarães

CORRESPONDÊNCIA

NEGUEM

Av. João Naves de Ávila s/n Bloco "Q" – CDHIS
Campus Santa Mônica – Uberlândia – Minas Gerais
CEP: 38400-902 – Telefones (034) 3236 6071 3239-4236 e 3239-4240
Email: cdhis@ufu.br

FOTO CAPA

Pintura em tela, com o título "Mulher nas Águas" dimensão 100x60 cm, de Patrícia Vieira de Magalhães.

PROJETO GRÁFICO

Maria José da Silva

FOTOLITO

Luís Cláudio Teixeira

CADERNO ESPAÇO FEMININO é uma publicação do Núcleo de Estudos de Gênero e Pesquisa sobre a Mulher, do Centro de Documentação E Pesquisa em História (CDHIS), da Universidade Federal de Uberlândia, através de sua Divisão Gráfica.

Revista Indexada no DataÍndice de Ciências Sociais - IMPERJ